

SUPLEMENTO ANTROPOLÓGICO

<i>Hannes Kalisch</i>	El protagonismo de los hablantes. Políticas lingüísticas referentes a las lenguas indígenas del Chaco Paraguayo	7
<i>Jérri Roberto Marín</i>	La independencia del Paraguay: historia, histografía y festejos conmemorativos	33
<i>Ingrid Dávalos</i>	Las ideologías y políticas lingüísticas en el Paraguay bilingüe	131
<i>Paola Canova</i>	Del monte a la ciudad: La producción cultural de los Ayoreode en los espacios urbanos del Chaco Central	275
<i>Alberto Madroño</i>	Conocimiento tradicional de los indígenas Aché de Mbaracayú sobre las aves del Bosque Atlántico del Paraguay	317
<i>Isaac Díaz-Ambrona Moreno</i>	Ciertas cuestiones en torno al <i>opy</i> y a los cantos-rezos individuales entre los <i>Mbyá</i> : una relativización	399
<i>Valentina Bonifacio</i>	La pasión para la civilización Fútbol y Volleybol como prácticas miméticas entre los Maskoy del Alto Paraguay	427



Universidad
Católica
"Nuestra Señora de la Asunción"

Revista del Centro de
Estudios Antropológicos
Asunción del Paraguay

La pasión para la civilización

Fútbol y Volleybol como prácticas miméticas entre los Maskoy del Alto Paraguay

Valentina Bonifacio

1. Introducción

Hace unos años cruzaba el río Paraguay en una lancha desde Vallemí hasta Puerto Casado. Viajaba conmigo un abogado de la Secta Moon que desde hace un tiempo frecuentaba la zona. Una vez revelada mi identidad de antropóloga, el discurso inevitablemente se dirigió hacia el tema indígena. Según el abogado, los Maskoy habían perdido completamente su identidad, y la prueba de eso era que hablaban Guaraní Yopará, se vestían como paraguayos y jugaban fútbol y volley. Hubiera podido contarle que los Maskoy seguían realizando periódicamente los rituales de iniciación femenina, pero decidí no hacerlo porque no era ese el punto. Sin embargo, me preguntaba si era correcto emitir juicios sobre la identidad de un pueblo a partir de sus rasgos más evidentes y más ajenos, como lo es, por ejemplo, el hecho de que jueguen al fútbol. Si bien, con facilidad se podía interpretar esto como un síntoma de 'pérdida de identidad', 'me quedé' pensando en la posibilidad de llegar a otras interpretaciones. Tomemos como ejemplo una hermosa foto realizada por SúsNIK en Puerto Diana en 1968/69:



"Alojo" y otros futbolistas
Pto. Diana, Alto Paraguay, viaje de estudios Dra. Súnllk, 1968/69
(Cortesía del museo Andrés Barbero de Asunción).

Podríamos interpretar esta foto como un indicio de aculturación y consecuente pérdida de identidad de los Ishir en los años '60, pero a la vez podríamos llegar a la conclusión opuesta: la adopción provisoria de los gestos y las vestimentas del jugador de fútbol son una estrategia de asimilación de lo ajeno al propio sistema cultural a través de la apropiación mimética. El hombre retratado en la foto ha decidido adoptar una costumbre de los Blancos precisamente porque no quiere ser un Blanco. A pesar de la adopción de la vestimenta de los Blancos, los límites se mantienen; y es más, son reforzados. Utilizando una expresión de Viveiros de Castro: el Otro es "canibalizado" para ser incorporado a la sociedad indígena. Por otra parte, podríamos imaginar que detrás del juego del fútbol se esconden otras actividades, estas sí reprochadas por la sociedad no-indígena, y que los jugadores de fútbol son un señuelo para distraer la mirada de los observadores externos. Estas dos últimas conclusiones, menos accesibles a la comprensión, necesitan ser profundizadas y argumentadas.

Los Maskoy: breve contextualización histórico-geográfica

Las consideraciones trazadas en este ensayo son el resultado de una estadía de alrededor de un año en lo que ha sido denominado, después de una lucha de varios años contra la empresa Casado S.A. y contra el gobierno paraguayo, "Territorio Indígena Riacho Mosquito". Simplificando, se podría decir que los Maskoy nacen oficialmente entre 1983 y 1987 como resultado de esta lucha. Como los Maskoy suelen decir, su grupo étnico es el resultado de la unión de cinco etnias diferentes: Guaná, Sanapaná, Angaité, Toba y Enxet. Su destino común es el de haber trabajado por más de un siglo para la empresa Casado S.A., cuya historia se cruza abruptamente con la de diferentes grupos indígenas chaqueños desde 1887 hasta el 2001¹.

Varios observadores externos coinciden en que la industria taninera fue un elemento de fuerte desestabilización para los grupos Maskoy. Escribe, por ejemplo, monseñor Obelar:

"Guaná. Son los más de-culturizados y de-tribalizados del Chaco. La producción de tannino fue el factor desintegrante. [...] Angaité. La llegada de la industria taninera y de la colonización del Chaco llevaron a la proletarización de los indios Angaité, su sedentarización y dependencia" (Obelar 1981: 16).

La creación de un territorio en donde construir una identidad como "pueblo Maskoy" representó entonces un desafío muy grande para todos los pobladores, un desafío al que los Maskoy han reaccionado con gran capacidad creativa y regenerativa.

1 Para un análisis detallado de este proceso histórico y de la relación con la empresa Casado, ver: Bonifacio 2009.

El idioma común entre los diferentes grupos es el Guaraní, que los indígenas aprendieron de los paraguayos. Solo algunos ancianos siguen hablando en su idioma tradicional, no así los jóvenes.

Hoy en día, los Maskoy están asentados en cinco comunidades (Castilla, Machete Vaina, Km 39, Km 40, Riacho Mosquito) ubicadas en un área de 30.000 has., cuyo municipio de referencia es la ciudad de Puerto Casado. Varias familias siguen viviendo en “Pueblito Indio Livio Farina”; un barrio de Puerto Casado habitado exclusivamente por indígenas. La división entre el barrio indígena y la ciudad está delimitada por la línea del antiguo ferrocarril, construida en la época de la empresa Casado con mano de obra indígena.



Entrada de Pueblito y antiguo ferrocarril. Foto: Valentina Bonifacio, 2004.

Trazando límites: Blancos y Maskoy

Durante mi estadía en Territorio Riacho Mosquito, los Maskoy se referían casi siempre (a menos que no usaran nombres propios) a los no-maskoy como Blancos o Paraguayos. Esta distinción, al mismo tiempo social y política, es un factor común entre todos los grupos indígenas residentes en Paraguay. Horst realiza un comentario

casi radical cuando afirma que, “la moderna identidad indígena [en Paraguay] fue creada y mantenida a través de las luchas de los nativos en contra del Estado” (Horst 2007: 166). Según Bartolomé, los estados nacionales ven los grupos indígenas como una amenaza en cuanto las lealtades étnicas están potencialmente en conflicto con la lealtad a la estructura política del Estado [Bartolomé citado en: (Zanardini 2005)].

Este límite es mantenido cotidianamente en las comunidades a través de una continua elaboración de lo que define la diferencia entre lo propio y lo ajeno (Unruh & Kalish), y especialmente en el encuentro con los no-indígenas. En particular, en una ocasión pude constatar que el mismo hecho de pensarse otro con respecto a los Blancos es un rasgo que define la identidad indígena.

En Castilla, cada tardecita, a eso de las seis y media, un grupo de gente de la localidad se reunía en el patio de una casa para ver la telenovela colombiana “La Espada y la Rosa”, cuya trama relata las aventuras del Zorro. Entre los personajes de la telenovela había una chica indígena mejicana llamada Jumalay. Vestida con plumas y falda de cuero, me pareció desde el principio indudablemente indígena, pero esta evidencia no era compartida por el resto de los espectadores. De esto me di cuenta cuando después de varios episodios Jumalay dijo, para explicar su rabia hacia el gobernador: “Los Blancos han matado a mis padres”, motivo por el que alguien entre el público exclamó: “es indígena!”, y los demás aprobaron el comentario. Al decir “los Blancos”, Jumalay reveló finalmente -para los Maskoy- su identidad indígena. Esta no era definida por ciertos rasgos del rostro, por su ropa, o por su idioma, y tanto menos por el color de su piel. Lo que hizo Jumalay indígena a los ojos de los Maskoy fue definirse en oposición a los Blancos.

Hemos mencionado anteriormente cómo, según Horst y Bartolomé; la identidad indígena se construye en oposición al estado. Esta idea, que en un inicio puede parecer abstracta, puede ser ejemplificada de modo concreto tomando en consideración una de las manifestaciones más tangibles del Estado: sus representantes políticos. Hace varios años, los Maskoy participan activamente como parte de la estructura política del Estado, ya sea desempeñando cargos políticos en la estructura municipal (René Ramírez, líder Maskoy, fue concejal municipal de Puerto Casado para el partido liberal), apoyando a determinados candidatos políticos paraguayos a nivel comunitario. A pesar de esta participación, existe una diferencia siempre enfatizada por los Maskoy que es su rechazo hacia la costumbre de los políticos paraguayos de “discursar” en situaciones públicas gritando y mostrando enojo. “Con los indígenas hay que ser firmes, hay que ordenarles”, me dijo una vez un representante político, “no sirve hacerles razonar. En la reunión voy a hablar fuerte con ellos”. Es precisamente ese “hablar fuerte” el factor que genera una reacción de rechazo por parte de las comunidades, y es funcional a la creación de una “frontera sensorial” que define lo no-indígena y a su vez lo condena.

En ocasión de la entrega del subsidio mensual otorgado por el gobierno a las familias necesitadas de Puerto Casado, una funcionaria paraguaya fue enviada a visitar a las comunidades indígenas para explicarles lo que iba a suceder. Según los Maskoy, la funcionaria llegaba gritando a las comunidades y eso hacía que la gente se escondiera de ella. Fue solo a través de la mediación de René Ramírez, que le explico que no tenía que gritar en las reuniones, que la funcionaria pudo finalmente cumplir con su tarea en las comunidades.

Curiosamente el hecho de saber “hablar fuerte” en los comicios públicos parece ser una característica muy apreciada entre los

políticos paraguayos. De hecho, en varias ocasiones públicas, vi alejarse a los Maskoy cuando algún político u otra persona empezaba a levantar el tono de la voz (como mostrando enojo) y procedía realizando un discurso retórico/político. Más allá del contenido, el enojo manifestado a través del tono de la voz – muy diferente del tono firme pero controlado de los líderes Maskoy en las comunidades- era objeto de burlas y reproches.

Según Kidd, el control de la propia emotividad es una característica común entre los Enxet. El wáxok (en Guaraní yopará: py'a) es el órgano del cuerpo que representa el centro afectivo y cognitivo, y las personas tienen que tratar de mantener su wáxok en un estado de equilibrio. Así "el 'tener conocimiento' está asociado [entre los Enxet] a la capacidad de vivir en tranquilidad, y el deseo de tranquilidad es un elemento fundamental para muchas poblaciones indígenas en América del Sur. Los Enxet no hacen diferencia, y expresan su tranquilidad personal diciendo "méke ektahakxa [-]wáxok", que puede ser traducido como: nada está pasando en su wáxok" (Kidd 1999: 56). El comportamiento de los representantes paraguayos en situaciones públicas expresa una situación de desequilibrio emocional que es considerada impropia por el contexto, y que una vez más traza límites y define lo que es indígena y lo que no es.

Sin embargo, el hecho de trazar límites no quiere decir que estos no puedan ser superados. Como en el caso del jugador de fútbol, marcar límites no impide que la identidad del otro sea temporalmente asumida, y esto puede darse con cierta frecuencia.

En una ocasión, estaba hablando con un joven Maskoy que estaba visitando a sus familiares en Pueblito, el barrio indígena de Puerto Casado. Sus padres se habían ido de Puerto Casado hace 25 años, cuando la fábrica había empezado a disminuir su producción de

tanino y consecuentemente a despedir a los trabajadores. “Yo soy indígena”, me conto el muchacho, “pero en Asunción yo y mi familia somos Paraguayos. Vivimos como ellos. Comemos como ellos, escuchamos su música, nos vestimos como ellos y nuestra casa es como la de ellos. Mis hermanos hasta se casaron con Paraguayas”. Fernando, Paraguayo en Asunción, vuelve a ser indígena en Puerto Casado. De cuanto había dicho él, lo que despertó mi curiosidad fue un exceso de identificación con los Paraguayos de la capital: la ausencia, en su relato, de una posibilidad intermedia entre ser indígena y ser Paraguayo. Indudablemente indígena en Puerto Casado, en donde sus parientes eran indígenas, Fernando se volvía -al menos exteriormente- completamente Paraguayo una vez llegado a Asunción. Esa apropiación mimética total e incondicionada expresaba una modalidad de relacionarse singular con respecto a mi propia experiencia.

Este “cruzar fronteras” es evidente en el caso de otro grupo indígena, los Guaraní Guarayos. Llegados a Puerto Casado desde el Chaco Central en la época de la industria taninera, los Guarayos decidieron ubicarse en la parte no-indígena del pueblo. A pesar de tener varios amigos Guarayos en Puerto Casado, ninguno de ellos me había hablado de su origen indígena y todos se definían ante mí y ante los demás como Paraguayos, hablando de “los indígenas” cuando se referían a los Maskoy. Fue en ocasión del funeral del padre de uno de ellos, cuando llegó una parte de la familia del Chaco Central, que constaté que algunos conocidos Guarayos de esa región eran sus parientes. Una vez más, los lazos de parentesco revelaban una identidad indígena que estaba escondida bajo una apariencia de total “paraguayidad”. Así como en el caso de la familia Maskoy de Asunción anteriormente mencionada, los Guarayos de Puerto Casado habían decidido dejar de ser indígenas, al menos frente a los

habitantes del pueblo. La estrategia para lograr este objetivo fue la de adoptar repentina y meticulosamente la apariencia exterior de los habitantes no-indígenas de la zona.

El concepto de mimetismo como categoría analítica "entre fronteras"

El encuentro, muchas veces violento, entre población indígena y no-indígena en América Latina ha producido con el tiempo numerosas transformaciones sociales y culturales. Estas transformaciones han sido varias veces analizadas bajo la categoría de "sincretismo". El sincretismo implica que rasgos pertenecientes a la tradición de un pueblo se mezclan con rasgos hasta ese momento extraños a ella, produciendo así un nuevo fenómeno cultural en donde ya no se puede distinguir entre lo propio y lo ajeno. Entre los miles de ejemplos posibles podemos mencionar las cofradías Mayas o el candombé brasileiro. En cambio para analizar la situación actual y la historia del pueblo Maskoy propongo utilizar la categoría del mimetismo. A diferencia del sincretismo, el mimetismo implica la apropiación de lo ajeno manteniendo antes que borrando las diferencias; resaltando en vez que esfumando los límites. La categoría de mimesis ayuda a interpretar una situación, como en el caso de los Maskoy, en donde las fronteras entre Blancos e indígenas vienen constantemente subrayadas: nunca borradas, sino que mantenidas y atravesadas al mismo tiempo.

Quisiera aclarar que no estoy argumentando que no se han producido fenómenos de sincretismo en el encuentro entre Blancos y Maskoy, sino que la categoría de sincretismo no resulta funcional al momento de describir ciertos fenómenos, sobre todo desde un punto de vista hémico: es decir, en sociedades en donde los límites entre lo propio y lo ajeno tienen una relevancia marcada por la asiduidad y la cotidianidad.

La categoría de mimetismo ya ha sido utilizada en estudios antropológicos realizados por otros autores. Escribe por ejemplo Pitarch-Ramón que “transcurridos más de cuatrocientos cincuenta años desde la Conquista, los indígenas de Cancuc [México] reconocen, porque separan minuciosamente, cada objeto, fuerza, acción, concepto de proveniencia europea. [...] Es cierto que los cancuqueros emplean formas culturales amerindias y europeas, pero lo hacen contraponiendo la una a la otra, buscando el efecto de contraste de modo que sus diferencias queden mutuamente subrayadas” (Pitarch-Ramon 1996: 255-57).

Según Taussig, la “facultad mimética” representa una modalidad de conocimiento diferente con respecto al conocimiento racional; puntualmente es “la naturaleza que la cultura utiliza para crear una segunda naturaleza. La facultad de copiar, imitar, reproducir modelos, explorar la diferencia, ceder el paso a y transformarse en el otro” (Taussig 1993: xiii). Como modalidad cognoscitiva, el mimetismo implica una apropiación sensual, corpórea, del otro. En el caso de los rituales, por ejemplo, los danzadores se adueñan de la apariencia externa de otros seres para transformarse en ellos: no solamente se disfrazan del “otro” (por ejemplo, de un animal), sino que se apoderan de sus gestos, de sus versos. Volverse el otro, adueñarse de sus rasgos exteriores, es el primer paso hacia su conocimiento y eventualmente su incorporación. Lo que distingue la facultad mimética del conocimiento racional es el involucrarse de la totalidad del cuerpo de un individuo en el mismo acto cognoscitivo, independientemente de cualquier explicación verbal.

Escribe Ticio Escobar, a propósito de la explicación de algunos rituales Ishir: “[...] es desde los propios recursos de la representación que mejor se expone la verdad de lo representado. [...] Solo resta pues nombrar esas figuras” (Escobar 1999: 6). En este caso, el antropólogo

apela a nuestra propia facultad mimética en la comprensión del otro, dirigiendo la atención hacia el acto físico del nombramiento. De la misma forma, no se busca explicar lo que está detrás de los disfraces en los rituales Maskoy, o detrás del disfraz del “jugador de fútbol”, sino que se focaliza la atención en el acto mismo del disfrazarse, y en la transformación que estos disfraces tuvieron en el tiempo.

Carneiro da Cunha, refiriéndose a una escuela de pensamiento inaugurada por Levi-Strauss, afirma que la cultura amerindiana se caracteriza por una “regimentación de la alteridad para la producción de identidad, asimilando el enemigo como modalidad de reproducción. Mientras que la lógica occidental está basada en la centralidad de la distinción, la lógica amazónica reside en la centralidad de la apropiación y del “englobamiento”, siendo el canibalismo una de sus manifestaciones” (Carneiro da Cunha 2007: xii).

La relación entre colonizados y colonizadores en América Latina ha sido frecuentemente analizada en términos de “resistencia” versus “aculturación”. Utilizando este punto de vista, la adopción de fútbol y volley en las comunidades indígenas tendría que ser interpretada como aculturación, es decir, como pérdida de identidad cultural. A través del concepto de facultad mimética, en cambio, la transformación (temporánea) en el otro puede ser interpretada como uno de los mecanismos fundamentales que ciertas sociedades indígenas utilizan para asimilarlo. Taussig expresa el mismo concepto cuando escribe que “es una característica constante de la sociedad y de la cultura Cuna la de transformar lo nuevo en antiguo, incorporando más que rechazando. [...] el problema no es el de permanecer inmutable, sino el de mantener la identidad a través de la alteridad” (Taussig 1993: 129).

Los ejemplos de “exceso de identificación con los Paraguayos” mencionados en el capítulo anterior, podrían entonces estar relacionados con esta modalidad de relación con el otro, en donde la identificación es rápida y aparentemente total, pero reversible.

1. De los rituales de iniciación al “choco” (y vuelta)

Desde la llegada de la industria taninera y el establecimiento de las primeras estancias, a finales del '800, la llegada de los blancos modificó radicalmente el estilo de vida de las poblaciones locales. Una de estas transformaciones se relaciona con la manera en que los espacios y los tiempos de agregación comunitarios estaban organizados.

Según SúsNIK, en la época pre-colombina existían comunidades de hasta doscientos habitantes. Con la llegada de los blancos, estas comunidades se dispersaron pero siguieron reuniéndose cíclicamente durante algunos rituales colectivos (SúsNIK 1954). Esta interpretación está respaldada por el testimonio de Luis Leiva, Toba-Maskoy, en un libro sobre el origen de su gente:

“Todos se encontraban dentro de la propiedad que compró Carlos Casado a 120 Km. de Puerto Casado hacia el noroeste, a este lugar lo llamábamos ‘paiseacmoc vemac’ que en castellano sería ‘valle de la tribu’. En este lugar habitaron 260 familias [...]” (Leiva 2004).

Según diferentes observadores, los grandes encuentros comunitarios acontecían hasta hace mediados del siglo veinte alrededor de los rituales de iniciación femenina y masculina, y en períodos de abundancia alimentaria (Delporte 1992; Imaz & Franco 2007; Pittini 1924). Según Pittini, por ejemplo, el nombre y la variedad de las celebraciones correspondía a los nombres de las canciones que las acompañaban. Hablando de los Enxet, menciona

el yanmana (ritual de iniciación femenina), el guainka (ritual de iniciación masculina) y el keaya (felicidad por la cosecha de papas y otras circunstancias favorables) (Pittini 1924: 56-59).

Cuando la gente empezó a trabajar en las estancias y en las fábricas tanineras, los grandes encuentros ceremoniales empezaron a disminuir. Según Súsnik, el único baile ceremonial que seguía realizándose en la época de las estancias, era el baile de iniciación femenina. Este baile, sin embargo, no se realizaba en las estancias sino que en las tolderías indígenas ubicadas en los alrededores. Testimonios actuales y un escrito de Delporte confirman este dato (Delporte 1992). Una de las razones para realizar los rituales lejos de los blancos era el antagonismo de los misioneros. La otra era la de evitar las burlas de los paraguayos que asistían a los rituales:

“Para nosotros es algo importante la fiesta de la pubertad, por eso no nos gusta mucho que vayan los blancos a mirar y a reirse”. (Emilio Sosa, Lengua, citado en Delporte 1992:17).

Como suelen decir los Maskoy, los bailes tradicionales son “delicados” y por eso hay que protegerlos de los blancos. A pesar de eso, la actitud de burla de los paraguayos hacia esos bailes fue asimilada en el lenguaje que los Maskoy utilizan para nombrar los elementos del baile kufia (ritual de iniciación femenina) en la actualidad. Los hombres enmascarados, probablemente espíritus de la selva², son llamados ‘kamba’ (‘negros’ en Guaraní yopará), mientras que la joven iniciada es llamada ‘la Reina’ (probablemente de la ‘Reina del Carnaval’ que hasta hace poco venía elegida cada año en Puerto Casado). Estas traducciones, hoy plenamente aceptadas por los Maskoy, llevan en sí mismas una cierta ambigüedad. Por un lado, podrían ser indicios de la actitud de burla de los paraguayos

2 Súsnik los llama sowlac o cewalac, y los define como “espíritu amorfo perseguidor”.

al “traducir” lo que presenciaban; por otra parte, aunque menos probable, podrían representar un esfuerzo de traducción cultural de los mismos Maskoy, en su intento de absorber elementos de la cultura ajena. Escribe Delporte, a propósito del baile de iniciación femenina entre los Maskoy: “Parece que esta fiesta tiene su origen en las costumbres antiguas. Pero con una copia de la fiesta de los 15 años de los blancos” (Delporte 1992: 15).

Según Delporte, los lugares en donde se solían realizar los bailes de iniciación femenina tenían que reunir las siguientes tres condiciones: estar ubicados lejos de la mirada de los blancos, cerca de fuentes de abundancia y en proximidad de asentamientos indígenas numerosos. Probablemente a causa de la disminución de los cultivos, las estancias seguían siendo importantes centros de abastecimiento, y es por eso que las iniciaciones se tenían que realizar lejos de la mirada juzgadora de los blancos, pero suficientemente cerca de ellos como para poder abastecerse de comida (Delporte 1992).

Lo que aun resulta extraño, a pesar de los testimonios recogidos por Delporte, que demuestran que en el área de Puerto Casado nunca se dejaron de realizar los bailes, es que hoy en día hay pocos individuos que poseen el conocimiento necesario para organizar estos eventos. A su vez, cabe mencionar que el conocimiento que prevalece no está relacionado al significado del baile en sí sino a la memorización de la apariencia exterior del ritual, es decir las pinturas corporales y los gestos de los *kambá*. Más allá de su significado, es la forma misma de las pinturas la que los líderes buscan conservar para que esta no se pierda para siempre. Este punto que podemos considerar fundamental, será profundizado en el próximo capítulo.

Lo que ahora nos interesa resaltar es que mientras los rituales más complejos se llevan a cabo lejos de la mirada de los Blancos,

era otro el baile que se realizaba en los obrajes y en las estancias. Este baile, que los Maskoy en la actualidad llaman 'pachanga'³, tiene varias denominaciones según el área geográfica de referencia (en el Chaco central, por ejemplo, se le llama *choqueada* o *choqueo*). En la época de Delporte, los Maskoy lo denominaban 'choco'. Escribe Luis Leiva que el choqueo (mañen en Toba-Maskoy) es un baile común entre varias etnias del Chaco:

Según nuestros antepasados nosotros no teníamos esta clase de fiestas pero los Sanapana, Nivaclé y Maká son los autores y dueños de estas fiestas que usamos hoy en día y que también cantamos. Es una fiesta que es muy popular. Aun hoy en día en nuestra comunidad más que en cualquier otra fiesta la gente se entusiasma cuando un músico canta bien y tiene una voz alta, fuerte, linda y esto se usa en todas partes del Chaco y baila cualquier tribu (Leiva 2004)⁴.

Gordillo también describe un baile similar al choqueo en su monografía sobre los Toba argentinos que trabajaban en la industria de procesamiento de la caña de azúcar (Gordillo 2004: 119): "Al calar del sol, los jóvenes Toba decoraban sus cuerpos por un baile que, prohibido en la misión, realizaban cada noche con otros indígenas" (Gordillo 2004: 19).

Esencialmente, "el choco" consiste en un grupo de hombres que bailan abrazados alrededor de otro hombre que canta y toca rítmicamente el tambor⁵, mientras que las mujeres entran y salen del baile a cada cambio de música. La realización de este baile

3 La palabra "Pachanga" se refiere comúnmente – en algunos países latinoamericanos - a una música o fiesta con baile. De uso poco común en Paraguay, su incorporación en el vocabulario maskoy es de origen incierta.

4 Una opinión – esta sobre la origen del choqueo – por la verdad no muy difundida.

5 Es muy probable que los cantos efectuados durante el choco tengan raíces en experiencias de tipo chamánico. Según Villagra, además, es legítimo suponer que muchos de los cantores han tenido algún tipo de entrenamiento chamánico (Villagra 2010).

puede durar un día como varios, teniendo como única regla la de seguir toda la noche, así como no interrumpirse hasta el amanecer del día siguiente. Desde un punto de vista estructural, la pachanga puede realizarse durante los rituales de iniciación como también independientemente de estos.

En Puerto Casado el choco fue prohibido por los misioneros porque no se ajustaba al ritmo de trabajo en la misión, y aún menos al ritmo de las fábricas tanineras. Según el Padre Correa, por ejemplo, este baile tenía que ser prohibido porque “el trasnochar perjudica la salud, como también el polvo de la tierra cierra los pulmones” (citado en Delporte 1992: 7). En Puerto Pinasco, otro centro taninero, cuenta el padre que “los bailes eran interminables. Si se les permitía a los indios, bailaban una semana entera, sin parar. Y así no podían cumplir con sus trabajos. En Pinasco en el año 1955 se llegó a un acuerdo con los indios sobre los bailes. Se les permitía realizar el baile el sábado por la tarde hasta el domingo al mediodía, así tenían tiempo suficiente para reponer sus fuerzas para presentarse en su puesto de trabajo correspondiente el lunes por la mañana. [...] En el año 1970 (se decidió prohibir el baile). En vista del efecto contraproducente que la prohibición causaba - porque sobre todo los sábados de noche, con el fin de poder bailar, buena parte de los indígenas de Pinasco iban a bailar a Stanley 9, a siete kilómetros de distancia, subterfugio imposible de impedir, que causaba una masiva ausencia en la misa del domingo - el nuevo vicario reconsideró el caso y determinó que se suspendiera *ad experimentum* la prohibición, y así se hizo con resultados satisfactorios.” (citado en Delporte 1992: 24-26).

A pesar de su rol fundamental en la vida de los indígenas, hay opiniones contrastantes sobre el significado de este baile. Algunos coinciden que en la actualidad se trata esencialmente de un baile de diversión:

“Todos los entrevistados afirman que el baile, en el tiempo de sus abuelos y padres era distinto, no era solamente para la diversión. [...] se rompió la relación con lo sagrado y el baile. Como muchas expresiones de vida, ha quedado a nivel de baile de diversión” (Deporte 1992: 9).

No obstante, según Villagra aún en la actualidad “Los que son *Weingke néten* y cantores/músicos necesariamente han recibido alguna clase de entrenamiento chamánico” (Villagra 2010: 243). Más allá de la controversia, es seguro que en un principio solo los chamanes podían cantar desde el centro de la ronda del baile, y es muy probable que hablando de la relación de los cantores con ‘lo sagrado’ Delporte se refiera a la relación de los chamanes con los espíritus de la naturaleza. De hecho, los cantores/músicos se relacionaban a través de su canto con los dueños de los animales y otros espíritus del monte.

Cuando el baile se empieza a realizar en proximidad de las estancias, quedando separado de la vida del monte, su relación con el reino de los espíritus (o dueños) de la naturaleza al parecer pierde importancia. Por otro lado, ya no es más la habilidad del cazador la que asegura la disponibilidad alimentaria sino el trabajo en las estancias (Delporte 1992: 34).

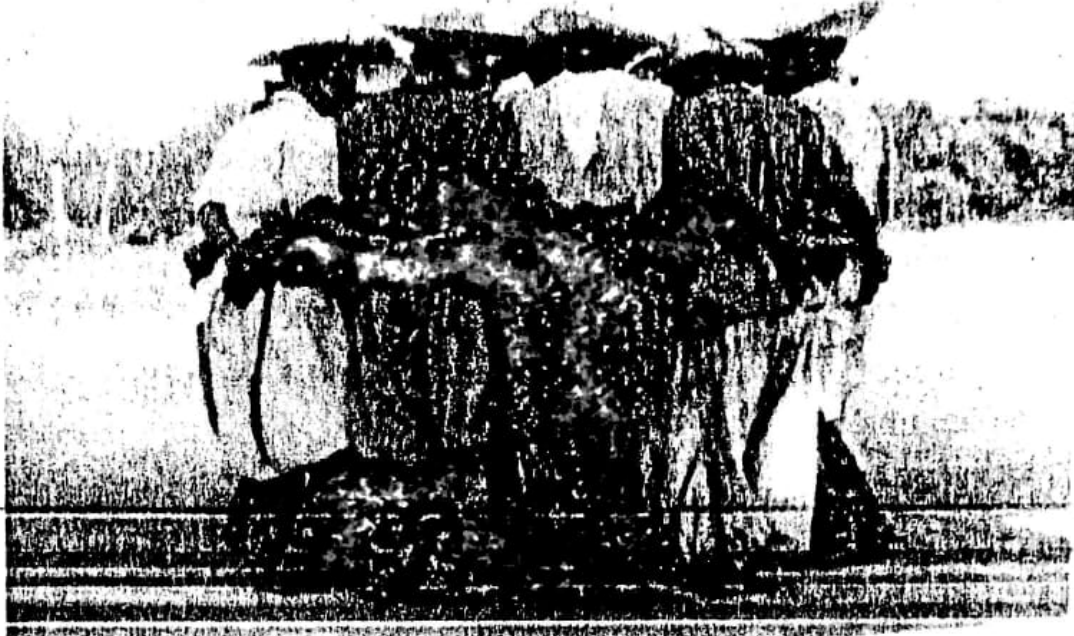
Bratislava SúsNIK, que realizó su trabajo de campo en esa parte del Chaco en los años ‘60, registra cuidadosamente este cambio de mentalidad. Según ella, hay un cambio en el concepto Enxet de “hombre hábil en rebuscarse cosas”. Con el comienzo del trabajo en las estancias, “se da entre los Enxet una valorización del nuevo concepto de “trabajo” como actividad masculina por excelencia: el valor de un hombre, en la nueva configuración socio-económica, consiste en su capacidad de encontrar trabajo en las estancias. La falta de un trabajo estable, por ejemplo, es una de las razones más

frecuentemente mencionadas para justificar sentimientos de tristeza y añoranza, junto con el hallarse separado de sus compañeros de la comunidad" (Súsnik 1977: 14). En particular, quizás por el hecho de aprender a cabalgar, el trabajo en las estancias era uno de los más valorados. Escribe Renshaw:

"La ocupación más prestigiosa es la del estanciero. Requiere de habilidad, y a veces de considerable coraje. [...] la habilidad sobre el caballo y en el corral tiene prestigio en las comunidades indígenas del Bajo Chaco, y eso refleja una tradición que tal vez se remonta al periodo colonial, cuando los Guaicurú, y posiblemente algunas de las tribus lengua-maskoy parlantes, adoptaron el caballo y comenzaron a atacar por sorpresa los asentamientos españoles y criollos en las márgenes del Chaco" (Renshaw 1996: 132).

Un dato fundamental para nuestro análisis es que en ese tiempo, y hasta por lo menos los años '80, para participar al choco los hombres se vestían con las vestimentas de trabajo, que era, a su vez, el traje típico de los trabajadores paraguayos en las estancias:

"En el choco los hombres se visten con todas sus ropas, como para ir a caballo, los zapatones, las piñeras, el delantal de cuero. Y con las espuelas acompañan el ritmo del tambor". (Felicita de Aquino, citada en Delporte 1992: 11).



**"Vaqueros" con danza antigua Sanapaná, Estancia Sta. Juanita.
Foto: SúsNIK, 1962. (Cortesía del Museo Andrés Barbero)**

Sabemos gracias a Gordillo que los Toba se pintaban el cuerpo con sus pinturas tradicionales antes de participar en el baile, mientras que en la actualidad no se utilizan particulares vestimentas, a parte quizás alguna remera de fútbol.

¿Cuál es entonces la relación entre la adopción del traje de "estanciero" en el choco y el alejamiento del monte? ¿Y por qué, a pesar de la prohibición de los misioneros, los indígenas seguían realizando el baile, participando en él cada vez que los horarios de trabajo lo permitían? ¿Por qué, en el presente, los que participan al baile ya no usan más esos trajes? ¿Hoy en día, en dónde hay que buscar, en el choco, la dimensión sagrada del evento?

Sin buscar respuestas seguras, seguiremos trazando conexiones y genealogías. Interrumpiendo la relación con el monte, el traje de los danzadores en el choco construye una relación inmediata con los

paraguayos de las estancias. El acto del disfrazarse, todavía, puede significar algo más profundo que un simple “vestirse como”. En los rituales, por ejemplo, el acto de pintarse el cuerpo implica una transformación mucho más radical que el “parecerse a (un espíritu del monte)”. El adueñarse de la forma exterior de algo –encarnándola– desencadena en el individuo un proceso de transformación de su propia interioridad, invisible desde afuera pero no por eso menos radical. Es un acto peligroso, como testimonia hoy en día el miedo de los jóvenes que por primera vez se pintan durante la realización del baile kuña⁶.

Este acto de metamorfosis, a través de la apropiación mimética del Otro, es un rasgo común entre diferentes sociedades chamánicas. Como escribe Descola: “La metamorfosis no tiene que ver con el revelar o el disfrazar, sino que representa el estadio final de una relación en donde cada ser – modificando la perspectiva impuesta por su cuerpo original – adopta por un tiempo la perspectiva del cuerpo bajo el cual él cree que los otros lo están viendo” (Descola 2005: 195; traducción personal). Para ejemplificar, podríamos decir que disfrazándose como y asumiendo la gestualidad de un pájaro el individuo comienza a ver y sobre todo interpretar el mundo como un pájaro. Esta manera de interpretar la relación entre cuerpos y espíritus, que Viveiros de Castro en una célebre definición llama “perspectivismo”, caracteriza según el autor la ontología indígena amerindia. En el perspectivismo, se supone que la manera en que un ser ve (e interpreta el mundo) depende de la conformación de su cuerpo. Bajo circunstancias excepcionales (por ejemplo, durante el trance chamánico), un individuo puede encarnarse en otro cuerpo y

6 Para un testimonio en directo sobre ese tema ver el documental “Casado's Legacy”. Director: Valentina Bonifacio.

ver la realidad según el punto de vista del cuerpo momentáneamente adoptado:

“Los humanos, en condiciones normales, ven los seres humanos como seres humanos, los animales como animales y los espíritus (si es que los ven) como espíritus. Los animales (predadores) y los espíritus ven los seres humanos como animales (presas). Y los animales (presas) ven los seres humanos como espíritus o animales (predadores). Finalmente, los animales y los espíritus se ven a sí mismos como seres humanos” (Viveiros de Castro 1994 – traducción personal).

Lo que queremos otra vez subrayar es que el individuo, en la ontología perspectivista, llega a asumir el punto de vista del otro primeramente a través de la transformación de su cuerpo. Un carácter fundamental de esta manera de habitar el mundo es la idea que el cuerpo sea una entidad inestable y potencialmente sujeta a transformaciones (Vilaça 2005). El cuerpo se vuelve entonces un medio esencial para conocer el mundo, a través de su propia modificación. Para volver a la definición de Taussig, a través de la facultad mimética el individuo se adueña del “otro” para explorar su diferencia.

Diferentes antropólogos han resaltado la centralidad del cuerpo en las sociedades amerindias. Hablando de los Wari de la Amazonía brasilera, Vilaça escribió que “el cuerpo no es solamente el lugar en donde se expresa la identidad social del individuo, sino que el substrato en donde esa última se construye. [...] Vestirse es la manera indígena de ser blancos” (Vilaça 2007: 175). Otra vez volvemos a la idea de mimetismo y de una doble identidad, en donde la diferencia con el otro es superada y mantenida a la vez: “El contacto con los Blancos está concebido a través del prisma del chamanismo. Así como los chamanes son al mismo tiempo seres humanos y animales,

los Wari poseen una doble identidad: son al mismo tiempo Wari y Blancos” (Vilaça 2007: 170).

En los rituales, a través de las pinturas corporales y de los gestos estilizados, el individuo se transforma en su Otro para adoptar su perspectiva sobre el mundo. Esta adopción tiene un carácter temporal y controlado porque su realización es limitada por el espacio\ tiempo del ritual.

Cabe subrayar que en el choco, como en los rituales Maskoy de iniciación femenina, el acto del disfrazarse es exclusivamente masculino⁷. Las mujeres también adoptan las vestimentas paraguayas, por lo menos en las misiones, pero la adopción de estas vestimentas de uso cotidiano no parece recibir la misma valorización que las vestimentas de vaquero. Algunas fotos de SúsNIK, contemporáneas a las fotos del choque arriba presentadas, retratan grupos de mujeres en las estancias:



Grupo de mujeres, estancia sta. Juanita.
Foto: SúsNIK, 1962. (Cortesía del Museo Andrés Barbero)

⁷ La única excepción, en el caso del baile Kunha, es la joven iniciada, que emprende ella misma una transformación durante el ritual.

Las mujeres de la foto llevan vestidos “de los Blancos”. A pesar de eso, hay algo que las distingue de las fotos tomadas a los hombres. Hay una falta de orgullo (casi un enojo), en la manera en que posan frente a la cámara, quizás subrayada por su postura física. Esa impresión de imposición es acentuada por la pose adoptada por las mujeres, todas en fila, como si alguien les hubiera dicho como disponerse. Al contrario de otras fotos tomada por SúsNIK en esos mismos años, la foto nos sugiere una falta de elección, de “apoderamiento”. Tomamos como ejemplo la foto de un hombre Sanapaná vestido de vaquero que la antropóloga tomó contemporáneamente y hasta en el mismo lugar de la foto anteriormente mencionada:



**“El estanciero” más adaptado al trabajo criollo. Sanapaná. Estancia Sta. Juanita.
Foto: SúsNIK, 1962.**

Por supuesto, no es posible trazar una línea tan bien definida entre imposición forzosa y adopción voluntaria, sobre todo basándonos en simples suposiciones; quizás una de las diferencias sea la adopción de la vestimenta de “estanciero” (y la de espíritu del monte) en el marco de un contexto ritual temporalmente y geográficamente delimitado. Este contexto permitiría a las personas de adueñarse verdaderamente del otro, en el sentido ya anteriormente explicitado.

Por otro lado, la búsqueda por parte de los indígenas de adornos para el cuerpo provenientes de los Blancos parece haber sido, en los años '50, una verdadera obsesión. Escribe Súsnik:

“Una cuestión especial la constituyen los “símbolos” de la civilización para los indígenas: la camisa blanca, los vestidos rojos chillones, los peines, los espejos, las pulseras, los cinturones, etc. Todo este conjunto de objetos, en los que el indígena ve el símbolo de la civilización y los atributos exteriores de su propia ‘personalidad humana’, constituyen una verdadera pasión. Grotesca, según nuestro modo de vida, pero si la comparamos con la pasión de los blancos por los automóviles y la radio, no resulta tan diferente. Respecto a la labor misionera, esta cuestión aparece tanto desde el punto de vista moral (la avidez del deseo, ya que el indígena utiliza todos los medios para apropiarse de estos objetos, incluso la mentira, el robo, hasta el asesinato), como desde su principio mismo, ya que el indígena coloca estos objetos como condición para su conversión al cristianismo” (Súsnik 1954).

Como ya hemos remarcado, los símbolos de la civilización son representados por elementos de vestimentas y adornos para el cuerpo. Otra vez, el cuerpo del individuo es un elemento clave en el relacionamiento con lo ajeno.

En un artículo sobre las fotografías tomadas por los misioneros anglicanos, Giordano argumenta que las fotos eran utilizadas

como instrumentos de “afirmación, dominación y transformación” (Giordano 2006: 183), en cuanto tenían la función de hacer visible la evolución de los indígenas: de desnudos a vestidos, de bárbaros a bautizados. A primera vista, parece haber una visión similar entre los misioneros y los indígenas sobre los atributos de la civilización: para ambos, las vestimentas representan un paso muy importante hacia la transformación del individuo. En el caso de los misioneros, todavía, se trata de una transformación permanente, cuyo perdurar en el tiempo está simbolizado a través del medio fotográfico. En el caso de los indígenas, en cambio, se trata de una adopción temporal, dirigida a conocer el otro a través de su momentánea ‘incorporación’.

2. Del choco al fútbol y al volley

Fútbol y volley como “excesos”

En la época de las estancias, los trabajadores ‘llenaban’ el tiempo libre que les dejaba el trabajo a través de la realización del choco: el tiempo de descanso coincidía con el tiempo de la fiesta. Hemos visto cómo según el Padre Correa: “los bailes eran interminables. Si se les permitía a los indios, bailaban una semana entera, sin parar” (Delporte 1994). De la misma manera, el fútbol y el volley parecen “llenar” el tiempo de descanso en el territorio de Riacho Mosquito.

En el 2007, me encontraba de paso por Karanda’y Pucu. Para poder llegar hasta Puerto Casado, aproveché el viaje en camión de unos trabajadores paraguayos de una estancia confinante. Enseguida, empezamos a hablar de su experiencia en las comunidades indígenas. Los partidos de volley a los que asistí durante mi estadía en Karanda’y Puku despertaron mi curiosidad. Pregunté a los trabajadores si los indígenas jugaban volley como los Paraguayos, o si notaban algunas diferencias. Su respuesta fue sencilla: me contestaron que los indígenas jugaban según las mismas reglas. Según ellos la diferencia

estaba en la cantidad de tiempo que los indígenas, a diferencia de los paraguayos, dedicaban a esa actividad. Continuaron diciendo que siempre había alguien jugando fútbol o volley cada vez que visitaban una comunidad indígena.

A pesar de que su visión del tema me parecía netamente exagerada, compartía con ellos una cierta percepción de “exceso” con respecto al tiempo dedicado por los Maskoy a estas dos actividades. Esta percepción fue confirmada varios meses más tarde cuando los líderes Maskoy empezaron las gestiones para traer la electricidad en sus comunidades. Al preguntar al líder de Castilla qué cambiaría en la comunidad una vez llegada la electricidad, me contestó sin corte y con destacada auto-ironía que: “Así sí podremos jugar fútbol toda la noche”.

Según Sanga, el tema del “exceso” aparece frecuentemente en la literatura antropológica sobre los cazadores-recolectores, principalmente en la forma de exceso alimentario (Sanga 1990: 16). En este caso, el exceso de tiempo dedicado al fútbol y al volley (si lo juzgamos desde un punto de vista no-indígena) impone una reflexión sobre estas actividades que va más allá de su simple catalogación como “deportes”.

El tiempo dedicado a estos dos juegos era marcado en las comunidades Maskoy por el calendario escolar. En Castilla se jugaba volley cada tarde después de la escuela y todo el fin de semana por las tardes y a veces por las mañanas. Eso no quiere decir que los niños participaran en esta actividad, pero no se puede negar que era la escuela la que marcaba el tiempo del descanso para sus padres. El fútbol y el volley acompañaban, además, todas las reuniones y los eventos inter-comunitarios.

Indudablemente su colocación espacial resaltaba la centralidad del evento. En Riacho Mosquito, todas las comunidades tenían una o más canchas de deporte en el centro del asentamiento, junto con la escuela y con el centro de salud (siempre que este existiera).

La adopción del fútbol y del volley por parte de los Maskoy encuentra sus primeros testimonios en el trabajo de Bratislava Súsnik. En los años 60, Súsnik tomó fotos durante un partido de fútbol entre los Enxet:



Foto: Súsnik (2974 LE), 1962. (Cortesía del Museo Andrés Barbero)

Según la antropóloga eslovena, el fútbol fue apoyado desde el principio por los misioneros católicos como parte de un modelo educativo que acercaba los indígenas a la religión católica:

“El Padre Bruno Stella, Salesiano de Puerto Casado, ve las dificultades de la labor misional en la inestabilidad de los indígenas. Para alcanzar un grupo compacto de indígenas cristianos fundó la Villa cristiana, en la cual establece indígenas de diversas etnias (lenguas, agaités, sanapanás, tobas, chamacocos). Esta mezcla de indígenas tendría que resultar en una conciencia católica común, en

lugar de la antigua relación con el propio pueblo pagano. Es difícil prever cómo irá a terminar este experimento, pero el Padre Stella está convencido en el éxito de su empresa, lamentablemente se olvida de que es necesario comprender a los indígenas de las orillas, los cuales ya están sufriendo la influencia de la mentalidad proletaria de los blancos que trabajan en fábricas y puertos. **Esta cuestión no la puede resolver por el método salesiano de fútbol, cine y cantos” (Súsnik 1954; énfasis personal).**

Podemos suponer que el fútbol prevalecía como opción frente al choque a causa del fuerte consumo de alcohol asociado a esta actividad, además porque se pensaba que el baile facilitaba las relaciones ilícitas entre hombres y mujeres. La misma Súsnik escribe:

“Los salesianos intentan ocupar a la juventud, indígena o no, con el fútbol por ejemplo, quitándoles de esta manera la posibilidad de incurrir en pecado” (Súsnik 1954).

Por otro lado, sería reductivo pensar en la adopción del fútbol por parte de los Maskoy como el fruto de una imposición de los misioneros. En un caso que resale a los años 40, Súsnik menciona la adopción del fútbol como un acto estratégico dirigido a fortalecer la alianza con los paraguayos:

“Hace unos 6 años, [cuando] el líder comunista paraguayo Barthe envió a su gente entre los indígenas. Los indígenas no entienden esta propaganda y en Puerto Pinasco, el cacique principal decidió sabiamente que los indígenas solo podrían ser miembros del club internacional de fútbol” (Súsnik 1953).

En este caso, la adhesión a un equipo de futbol establece una relación/identificación con los paraguayos considerada más conveniente que la adhesión a una agregación política. Muchos años después, el fútbol sigue siendo una ocasión para fomentar la

identificación con algunas entidades colectivas, como lo son las comunidades.

Los Maskoy suelen distinguir de hecho entre tolderías y comunidades. Las tolderías pertenecen al tiempo de la industria taninera y de las estancias, y su cohesión está basada sobre todo en los lazos de parentesco. Las comunidades, en cambio, son un fenómeno más reciente, relacionado con la creación del Territorio Indígena Riacho Mosquito y con la Ley 904/81 (ver también: Villagra 2008). En las comunidades conviven diferentes grupos de parentesco y, en el caso de los Maskoy, diferentes etnias. El juego del fútbol está presente desde el principio de esta nueva configuración comunitaria, y los partidos entre comunidades son muy frecuentes sobre todo en las ocasiones festivas. Esa convergencia fue para mí particularmente evidente durante la asamblea de una organización indígena Sanapaná (inter-comunitaria), en donde uno de los líderes apareció con una camiseta deportiva que llevaba las siguientes letras: Comunidad Xakmok Kasek, Líder Marcelino L, Chaqueño.



Líder Sanapaná durante una asamblea de la organización Sanapaná.
Foto: Bonifacio, 2004.

La centralidad del fútbol y del volley en Territorio Riacho Mosquito es revelada por la ubicación de las canchas en las comunidades: estas se encuentran en la plaza central, junto con la escuela y (cuando este existe) el centro de salud.

A su vez, es importante resaltar que toda la comunidad, y no solo los jóvenes, participan a los partidos. En Castilla, en el mismo equipo de volley se encuentran hombres y mujeres, así como ancianos y jóvenes. La situación es diferente en el caso del fútbol, en cuanto, a parte raras excepciones, los equipos son eminentemente masculinos (a pesar de que no haya alguna interdicción oficial que impida la participación de las mujeres. Ver: Villagra 2005a). Esto viene reforzado por el hecho que en el Territorio Riacho Mosquito, solo los hombres utilizan las remeras a rayas y los pantalones cortos de futbolista. Además, en Castilla, la comunidad poseía dos conjuntos de remeras que eran utilizados en los partidos más importantes: el de Paraguay y el de Argentina. Estas remeras habían sido una donación de representantes del partido político oficialista en las precedentes elecciones. En ocasión de las festividades, los hombres de la comunidad se dividían en dos bandos y los dos contrincantes, Argentina y Paraguay, se desafiaban hasta altas horas de la noche.

El fútbol como práctica mimética

El hecho de que sean solo los hombres, y solo durante las festividades, los que vistan en sus partidos la vestimenta completa del jugador de fútbol, fácilmente se puede relacionar a dos contextos anteriormente mencionados: el del choco en el tiempo de las estancias, y el de las danzas de los kamba durante los rituales de iniciación femenina.

Hablando de los jugadores indígenas de Papua, Nueva Guinea, Rollason escribe que "el fútbol no era un acto de resistencia ni de subyugación, sino que la adopción de una actividad visualmente



Maestro de ceremonia preparando a dos kambá.
Foto: Bonifacio 2007.

Se puede entonces trazar un hilo que pasa por los rituales de iniciación y del choco hasta llegar a los partidos de futbol (y los mismos rituales de iniciación) en las comunidades Maskoy contemporáneas. El rasgo común que busco destacar es la apropiación temporánea del otro en el espacio/tiempo de juego/ritual, una apropiación que mantiene la diferencia englobándola, “regimentando la alteridad para la producción de la identidad”.

Escribe Pitarch-Ramón:

“Es posible que esa extraordinaria y a la vez desconcertante facultad de las la poblaciones indígenas de Alto de Chiapas para acomodarse al mundo moderno mexicano y simultáneamente permanecer amerindias, se explique mediante su capacidad para alternar los polos de identificación personal y étnica. Su capacidad lógica de emplear ambos sin confundirlos, de ser ambos sin confundirse. **He aquí una concepción de la persona nacida quizás**

equivalente a algo que viene jugado en otros lugares. [...] El fútbol era “football stripes”, la casaca a rayas, para la gente de Panapompom” (Rollason 2008: 70). En su ensayo, el antropólogo argumenta que el hecho de llevar puesta la camiseta de fútbol durante los partidos no era para los jugadores de Panapompom un factor secundario, sino mas bien el instrumento clave que les permite identificarse temporáneamente con la sociedad no-indígena.

Así mismo, los Maskoy ponían un particular cuidado en el uso correcto de las vestimentas de fútbol durante los partidos más importantes. Estas atenciones recuerdan la actitud hacia las pinturas corporales durante los rituales de iniciación. En ambos casos, es muy importante que los adornos corporales de los jugadores/danzadores reproduzcan cuidadosamente el modelo “original” en el que se inspiran. Durante la preparación de los rituales, por ejemplo, tuve ocasión de escuchar varias conversaciones sobre la necesidad de que los ancianos recordaran con exactitud como solían ser las pinturas de los danzadores. Curiosamente, no era necesario que los maestros del baile conocieran el significado de las pinturas, sino que se acordaran perfectamente la configuración de las mismas. El “sentido” de las pinturas estaba en su forma, y no en su contenido. Juan González, líder de Km 40, seguía repitiéndome que había que llevar un registro de las pinturas corporales utilizadas durante los bailes tradicionales, dibujándolas en un libro. Sin embargo, en ningún momento, mencionó la necesidad de explicarlas o comentarlas. Podríamos interpretar esta actitud avanzando la hipótesis de que para transformarse en seres extraños a ellos los danzadores no necesitan comprenderlos racionalmente sino que encarnarlos adoptando su forma exterior.

entre culturas de cazadores nómadas, pero que se perpetúa en el tiempo [...]” (Pitarch Ramón 1996: 258; énfasis personal).

La referencia de Pitarch-Ramón a las culturas de cazadores nómadas probablemente está relacionada a la presencia de chamanes en estas culturas (ver introducción). Jugar fútbol y volley es entonces una manera de “ser” paraguayos, así como los chamanes “son” jaguares o serpientes y los *kambá* “son” espíritus del monte durante los rituales. Al mismo tiempo, y es fundamental esta condición, la identificación mimética nunca se cumple totalmente: es una transformación que no llega a ser completa y que, por tanto, permite mantener la diferencia.

Al igual que en la relación con los políticos paraguayos, a través del control de la agresividad, los límites entre lo indígena y lo no-indígena se mantienen en los partidos de fútbol y volley. Hemos visto al principio de este ensayo cómo, según los indígenas, los Paraguayos se distinguen por no saber mantener el control sobre sí mismos y enojarse fácilmente. Significativamente, los partidos de volley y fútbol entre los Maskoy se distinguen por la ausencia de agresividad. Los jugadores mantienen el control de sus emociones, y terminado el partido el equipo ganador se aleja en silencio de la cancha sin mostrar por lo general ninguna señal de euforia ni gritos de entusiasmo.

La transformación, quedando así incompleta, permite volver a lo propio después de haber atravesado lo ajeno.

Fútbol y volley como juegos de azar

Una de las diferencias fundamentales entre los partidos de fútbol y volley indígenas y paraguayos es la intensa actividad de apuestas que acontece alrededor de los juegos. Mientras que los paraguayos, al menos en Puerto Casado, juegan por cerveza que los dos equipos

después toman juntos (el perdedor le ofrece al ganador), en las comunidades indígenas se apuestan particulares objetos a través de un complicado sistema de intercambio.

Entre los Maskoy, las apuestas no se realizan entre los dos equipos, sino que entre parejas: cada jugador apuesta en contra de un jugador del equipo opuesto al suyo que él define como su "*contrario*". Ambos contrarios tienen que apostar con objetos equivalentes: dinero con dinero, ropa con ropa, etc. De esta forma, aunque se trate de un juego de equipo, cada jugador apuesta con un solo miembro del equipo contrario.

Es importante resaltar que si los dos contrarios juegan si apostar, lo que puede pasar, se dice que juegan "*rei*" (de baldo, sin propósito).

El sistema de apuestas entre dos oponentes tiene una tradición muy antigua entre los indígenas chaqueños⁸. En la época colonial y pre-colonial, uno de los juegos más populares era el *sekes*⁹. Según Martínez-Crovetto, jugando *sekes* los Toba apostaban sus pertenencias más valiosas: caballos, cabras, ovejas, rifles y ropa (Martínez-Crovetto 1989). La misma idea es expresada por Súsnik cuando escribe: "Los Lengvas son apasionados jugadores, por eso apuestan objetos muy valiosos como frazadas y cuchillos" (Súsnik 1977: 229). En la época post-colonial, el *sekes* fue largamente remplazado por los juegos de cartas, como el *maca'i*¹⁰ y *escoba siete*,

8 Los juegos de azar parecen ser una actividad muy difundida entre las sociedades de cazadores-recolectores. En "la economía de la edad de la piedra", Sahlins escribe que "los Hazda parecen más preocupados por los juegos de azar que por encontrar de comer" (Sahlins: 27). Según Sanga, los juegos de azar difundidos entre los cazadores-recolectores podrían estar relacionados con la idea que es equivocado acumular bienes en exceso porque un individuo podría volverse perezoso y perder astucia (Sanga 1990).

9 Simplificando: el juego consiste en dos oponentes que tienen que mover un palito hacia delante tirando unas piedritas.

10 Yo misma, durante mi estadía en una comunidad Sanapaná, fui varias veces invitada a jugar Maca'i por la esposa del líder, que logró ganarme varias noches seguidas una apreciable cantidad de dinero.

pero el sistema de apuestas fue mantenido. Lo que parece haberse reducido, en cambio, es la entidad de las apuestas.

El juego de azar que acontece alrededor de los juegos de cartas fue y sigue siendo criticado por los misioneros. En Castilla, una maestra me contó que las monjas le regañaron varias veces en público por estar jugando cartas en vez de estar “pensando en sus hijos”. En otra ocasión, un casadeño me expresó su opinión que los indígenas, siendo pobres, no tienen que jugar con plata, y mejor sería que usaran su dinero de manera más racional.

Para evitar los juicios negativos de los Blancos, podemos suponer que el juego de azar fue “escondido” por los Maskoy detrás de los partidos de volley y fútbol. El sistema de apuestas, tradicionalmente relacionado con el *seke*, ha sido mimetizado detrás de actividades más convenientes, porque aceptadas y promovidas por los blancos.

En anteriores estudios, Kidd y Grant han analizado la circulación de apuestas en las comunidades Enxet y Nivaclé respectivamente. Según Kidd, el juego de azar es parte de un mecanismo nivelador en cuanto “permite la parcial redistribución del dinero disponible”. El mismo autor, todavía, también escribe que “es normal que a los perdedores se les de una oportunidad para que recuperen lo que perdieron” (Kidd 1999). A esto se puede añadir que las apuestas se realizan por parejas, y esto hace que la redistribución se dé entre individuos que poseen objetos similares. El hecho que los dos “contrarios” compartan la misma situación económica hace dudoso pensar que esta práctica pueda ser considerada, al menos en la actualidad, un mecanismo nivelador. En Castilla, por ejemplo, era bastante común que las profesoras, teniendo un sueldo regular, apostaran entre ellas.

Adoptando una perspectiva diferente, Grant hace hincapié en la sociabilidad creada por la circulación de objetos durante los partidos. Focalizando su atención en el intercambio de remeras que acontece durante los partidos de volley entre mujeres Nivaclé, escribe que “lo que pasa durante los partidos de fútbol y volley es la creación de sociabilidad a través de actos de mutualidad”¹¹. [...] Más que considerar las apuestas como un acto de competencia entre dos equipos, sería más útil considerar todo el proceso como una serie repetitiva de actos de mutualidad entre parientes de sexo femenino” (Grant 2006: 268). Según la antropóloga, el sistema de apuestas podría ser equiparado a un acto de intercambio en donde se produce “similaridad” a través de la circulación de los mismos objetos una y otra vez.

Concuerdo con Grant cuando dice que el volley y el fútbol no son estrategias para desahogar agresividad o competitividad, sino más bien contextos que facilitan la sociabilidad y la cordialidad entre los participantes. En este sentido, son fácilmente comparables a los rituales y los bailes comunitarios. Sin embargo, hay algunas consideraciones que complican un poco el cuadro de la situación.

En primer lugar, aunque no lo muestren abiertamente durante los partidos (por razones ya anteriormente debatidas), los participantes no son particularmente felices de perder sus pertenencias. En segundo lugar, el análisis de Grant se concentra en la circulación de remeras, y por eso concluye que las apuestas son un mecanismo para producir “similaridad”, en cuanto: “gracias al intercambio de vestidos, las mujeres se vuelven más y más parecidas” (Grant 2006: 300). Esta conclusión no puede ser adoptada en el caso de las comunidades Maskoy, siendo que las apuestas son realizadas preferiblemente en dinero.

11 Grant utiliza el termino "mutualidad" en vez que "reciprocidad" para subrayar que no hay expectativa de retorno por parte del jugador que recibe.

Sin dudar que las conclusiones de Kidd y Grant se adapten sin mayores complicaciones a sus contextos de estudio, en el caso de los Maskoy diferentes conexiones parecen guiar la comprensión de lo que acontece alrededor de los partidos de fútbol y de volley.

El dinero invisible del gobernador: las canchas de deporte como espacios de domesticación del deseo

En las comunidades Maskoy las apuestas consisten en dinero, ropa, o adornos para las mujeres. Estos diferentes objetos, sin embargo, no son equivalentes entre ellos. Si por diferentes razones hay dinero disponible en las comunidades, de hecho, todas las apuestas se realizan en dinero. Para entender los motivos que están detrás de este comportamiento, hay que analizar la circulación monetaria en las comunidades indígenas.

En su libro sobre los Enxet, SúsNIK nota que hay una diferencia fundamental, para los trabajadores de las estancias, entre recibir dinero o recibir comida en concepto de compensación por el trabajo realizado. Mientras que el dinero era considerado como una transacción privada entre el trabajador y su jefe, la comida era considerada una obligación moral del jefe de estancia hacia la familia de su empleado (SúsNIK 1977). Por estar basada en una relación interpersonal, la cantidad de comida recibida dependía directamente de la "magnanimidad" del jefe más que de reglas rígidamente definidas.

Durante mi estadía en Castilla, los habitantes de la comunidad aceptaron vender troncos de palo santo a un hombre que venía de Asunción. Inicialmente, se decidió que cada uno trabajara por su cuenta, y que recibiera en consecuencia una cantidad de dinero proporcional al tamaño de los árboles cortados. Al momento del pago, todavía, dado que muchos trabajadores se habían ayudado

entre sí, la repartición del dinero más conflictiva de lo imaginado. La segunda vez, cuando el contrato fue renovado, los habitantes de la comunidad pidieron ser pagados con comida en lugar de dinero. Decidieron, además, que la comida fuera distribuida equamente entre todas las familias (y no solamente entre las familias de los que habían trabajado en el monte).

En diferentes ocasiones pude apreciar como el dinero tiene un potencial conflictivo considerado por todos desestabilizador. Una de estas ocasiones fue la reunión organizada por un miembro de la SAS (Secretaría de Acción Social) que quería implementar un proyecto de almacén de consumo comunitario entre los Maskoy. Todos los líderes Maskoy fueron invitados en Pueblito para elegir el tesorero de la asociación. La representante de la SAS sugirió la elección de René Ramírez, por ser alguien considerado por todos una persona muy responsable. Uno tras otro, los líderes aceptaron la candidatura de Ramírez; pero uno tras otro, en su discurso, subrayaron la delicadeza del asunto. “La tentación es grande”, dijo por ejemplo el vice-líder de Castilla. Y: “muy peligroso, tentación memetí la plata (grande tentación es el dinero)”, añadió el líder de Pueblito. Finalmente, Ramírez también rechazó el encargo por no querer asumir la responsabilidad, y la reunión terminó sin ninguna toma de decisión.

Según Kidd, “las influencias externas y las tentaciones pueden llevar hasta los que tienen los wáxoks más fuertes a comportarse de maneras de las que podrían arrepentirse. [...] [A pesar de que] los Enxet, siempre buscan vivir en tranquilidad”, (Kidd 1999: 266) el dinero, en su materialidad, representa una de las tentaciones más difíciles de controlar.

En otra ocasión, el líder de Castilla me contó que los chamanes se habían vuelto más peligrosos que antes por la presencia de dinero en las comunidades: si ven que alguien tiene dinero, no pueden aguantarse y hacen todo lo posible para sacárselo.

Los profesores de Castilla, que reciben un sueldo regular del Estado, nunca tienen en su mano ese dinero contante. Todos tienen cuentas abiertas en los almacenes de Puerto Casado, y los propietarios de los almacenes tienen parientes en Asunción que retiran por ellos los sueldos mensuales de los profesores. Esta solución, que parece ser la única posible desde un punto de vista logístico, tiene también otra ventaja. No teniendo dinero en sus manos, los profesores no son objeto de pedidos de préstamo por parte de los demás pobladores de la comunidad. Como explica Kidd, cuando un Enxet tiene mucho dinero en sus manos todos le piden préstamos que nunca serán devueltos (Kidd 1999). Por esta razón, nadie quiere tener mucho dinero disponible, y si lo tiene mas bien lo esconde (así como pasa con todos los bienes que no se quieren compartir).

En 2008, la Municipalidad de Puerto Casado implementó un programa de "dinero por trabajo comunitario" en apoyo a las comunidades indígenas. Otra vez, los habitantes de Castilla optaron por convertir el dinero en comida y distribuir esta última entre todas las familias de la comunidad.

Hubo ocasiones, todavía, en donde esta conversión no fue tan fácil de realizar. En el mismo año, el intendente de Puerto Casado hizo una gira entre todas las comunidades Maskoy para hablar de las inminentes elecciones. En Castilla, dejó 150.000 Gs para los hombres y 150.000 Gs para las mujeres. Enseguida, los hombres decidieron utilizar todo el dinero para apostar en los partidos de fútbol. Las mujeres, en cambio, decidieron destinar una parte del dinero para

las apuestas de volley, y aguardar otra parte para comprar comida y consentir la organización un almuerzo comunitario. Algunas de ellas, sin embargo, argumentaron que era injusto que los hombres se aprovecharan de la comida comprada con el dinero de las mujeres, y los últimos billetes fueron en fin sencillados y repartidos para su utilización en los partidos.

Fue una profesora de Castilla quien dirigió mi atención por primera vez hacia la materialidad del dinero involucrado en las apuestas. En 2001, el Vicariato Apostólico del Chaco decidió implementar un proyecto de vacas lecheras en la comunidad de Castilla. Cada familia recibió una vaca, y una pareja de bueyes fue entregada a nivel comunitario para garantizar su reproducción. Para evitar que la gente vendiera los animales, un sacerdote de Puerto Casado pensó bien de custodiar en la parroquia los documentos de propiedad de los animales. A pesar de eso, en 2007 todas las vacas ya habían desaparecido. Sin entrar en detalle acerca de las razones por las que el proyecto no había funcionado, quiero subrayar el comentario sobre el tema de una profesora de Castilla. Según ella, los habitantes de la comunidad habían vendido sus vacas esencialmente porque “querían tocar plata”. Así como en el caso de los chamanes y en el de la cooperativa, el deseo de poseer/tocar dinero era para los Maskoy un elemento fundamental del análisis.

La materialidad del dinero tiene como directa consecuencia la de su visibilidad. Hemos visto que según Kidd, los que poseen dinero tratan de ocultarlo. Si pensamos al tamaño de los billetes, además, es muy claro cómo el dinero se distinga por ser un objeto fuertemente deseado pero al mismo tiempo muy fácil de ocultar.

Con el tiempo, me di cuenta de que la vida cotidiana en las comunidades era saturada de discursos sobre apariciones y

desapariciones de dinero. Muchos de estos comentarios tenían que ver con el dinero que los líderes indígenas supuestamente recibían de los políticos en la capital¹². Pero también había muchos comentarios sobre la llegada en Puerto Casado de representantes políticos provenientes de Asunción precisamente para distribuir dinero a sus potenciales electores.

La llegada del Gobernador, en particular, fomentaba siempre numerosos chismes¹³. El momento exacto de su llegada, por ejemplo, era objeto de grandes discusiones. Era claro para todos que el gobernador hubiera hecho lo posible para llegar desapercibido e irse lo más pronto posible. Pero los que hubieran tenido la suerte de encontrarle, aun casualmente en la calle, iban a tener la oportunidad de meter algo de dinero en su bolsillo. Estos comentarios eran compartidos por indígenas y paraguayos: todos, en el pueblo, que esperaban en el encuentro. Hubo veces, así me paso, de escuchar, que el gobernador se puso a distribuir billetes en alguna esquina anónima del pueblo, atrapado por un grupo de pasantes. De hecho, es cierto que el gobernador era casi inalcanzable, y sus desapariciones del pueblo eran tan repentinas cuan imposibles de calcular.

El dinero invisible del gobernador, como él de otros políticos paraguayos, parecía estar circulando constantemente en el pueblo y en la comunidades a pesar de que nadie lo viera, o casi: yo misma,

12 Para los políticos era seguramente más conveniente negociar el voto de la comunidad con los líderes, a través de la entrega de dinero, que distribuir el dinero a una comunidad entera. El hecho que los políticos declaren públicamente de haber entregado dinero al líder sin especificar la suma de dinero entregada hace que los chismes alrededor de presuntos fraudes del líder se multipliquen. Esa tensión entre las comunidades y su líder es a su vez funcional a los políticos porque debilita la fuerza de la comunidad como sujeto colectivo. A pesar de eso, muchas veces las comunidades logran obligarle a los políticos a distribuir una cierta cantidad de dinero por familia en vez que entregarlo directamente a los líderes.

13 El Gobernador de Alto Paraguay, por oscuras motivaciones logísticas, tiene su oficina en Asunción y no en Puerto Casado, como estaría obligado a hacer.

en varias ocasiones, vi a representantes políticos mientras que entregaban unos billetes a personas casualmente encontradas en la calle. El gesto de meter la mano en el bolsillo y alcanzar algo al venturado se distinguía por ser rápido y furtivo, alimentando chismes e interpretaciones.

La circulación del dinero en las comunidades se encuentra atrapada en una contradicción. Por un lado, a causa del deseo incontrolado que provoca en las personas, el dinero tiene que ser mantenido invisible. Por otro lado, es precisamente a causa de su casi invisibilidad que el dinero es considerado peligroso y desestabilizador.

Esta circulación tendencialmente 'invisible' del dinero en las comunidades se vuelve 'visible' en un contexto muy peculiar: los partidos de volley y de fútbol.

Justo antes de los partidos, las apuestas son recogidas y sucesivamente entregadas a una persona entre el público que se encarga de custodiarlos. Generalmente, en Castilla, los partidos se sucedían toda la tarde y el dinero seguía circulando de mano en mano a la vista de todos. Lo que siempre me sorprendía, en este proceso, era la visibilidad constante de un objeto habitualmente caracterizado por su casi-invisibilidad. Los partidos de fútbol y volley representaban uno de los pocos contextos en los que el dinero se podía ver y manipular sin tener que preocuparse por su naturaleza tentadora.

En su artículo sobre los Parana de Brasil, Ewart argumenta que "las cosas que son visibles para todos son consideradas muy bellas", y es al centro de la comunidad - en particular - en donde la visibilidad de las cosas es acentuada y valorizada. La invisibilidad, al contrario, está relacionada con la a-socialidad, la no-humanidad y las afueras de la comunidad (Ewart 2008). A su vez, Grant escribe

que los Nivaclé cuidan particularmente el espacio que está al centro de la comunidad, que se mantiene limpio y 'bello' (Grant 2006).

En Castilla, en el espacio central de la comunidad se realizaban diferentes actividades: las reuniones comunitarias, los rituales de iniciación y las procesiones católicas. Además, se encontraban las autoridades y se jugaba fútbol y volley.

Durante los rituales de iniciación, las actividades que implicaban una transformación en el individuo (como la pintura corporal de los hombres) acontecían en la periferia, mientras que en el centro de las comunidades se sucedían las etapas fundamentales del ritual. La ambigüedad de lo que acontecía en la periferia de la comunidad se reflejaba también en los encuentros con los políticos. De hecho, los políticos entregaban dinero para la colectividad en la plaza central, mientras que 'regalaban' billetes a individuos particulares en lugares más retirados: en la casa del líder, en el camino entre una y otra comunidad, en Puerto Casado o en Asunción. De la misma manera, las apuestas mantienen el dinero en un estado de visibilidad en el centro mismo de la comunidad.

En su diario escrito a finales del '800, Cominges describe en una curiosa anécdota lo que le pasa en una toldería Angaité:

"Este joven tomó mi morral, y vertiendo cuanto contenía sobre una estera, hizo reparto general de todos los objetos. [...] Ensillé mi caballo y no sin asombro, vi sobre el montón de nuestros equipajes que mi morral estaba repleto y abrochado como antes de que fuese vaciado por los indios" (Cominges 1882: 191-195).

Las pertenencias de Cominges son extraídas de su mochila, hechas circular en la toldería, y finalmente repuestas. De esta forma, los objetos son "consumidos" por los demás pobladores. Podríamos volver aquí a la definición de Taussig de la facultad mimética como

método para llegar al conocimiento, un método que tiene que ver con el tocar y el mirar sensualmente, y no solamente con una comprensión racional de la realidad.

Según Carsten, los hombres Malay entregan su dinero a las mujeres en cuanto estas tienen la capacidad (a través de su manipulación) de “purificarlo”: mientras que los hombres ganan el dinero en situaciones de conflicto y de falta de equidad, las mujeres lo utilizan en el marco de los valores positivos asociados con el ambiente doméstico y familiar (Carsten 1989). Otra antropóloga, Toren, describe la incorporación del dinero en un contexto ritual como estrategia para “limpiarlo” de su potencial conflictivo (Toren 1989).

En las comunidades Maskoy, el dinero se distinguía por su potencial (y anti-social) invisibilidad, y por los fuertes deseos de posesión que era capaz de provocar en los individuos. Su inserción en el circuito de apuestas, por otro lado, fomentaba su visibilidad y su capacidad de fluir de mano en mano, de partido en partido. A pesar del juicio negativo de los misioneros, podríamos decir que el juego de azar tenía en ese caso un valor moral: el de socializar un objeto potencialmente anti-social.

Nos estamos refiriendo a una clase de visión que no se destaca de los demás sentidos, poniéndose al servicio de un conocimiento objetivo y racional, sino que una visión “sensual”, más parecida al gesto de tocar que al de analizar.

A través del fútbol y del volley, objetos muy deseados son visibilizados y hechos circular en el centro mismo de la comunidad, y de esta forma temporáneamente “domesticados”.

3. Conclusiones

La adopción del fútbol y del volley por las comunidades Maskoy, es un fenómeno extremadamente complejo, que es el resultado de diferentes trayectorias históricas y modalidades cognoscitivas. Por un lado, la adopción de estos deportes por parte de las comunidades indígenas puede ser definida como una práctica mimética, en donde por mimetismo se entiende una modalidad de apropiación de la alteridad que mantiene y radicaliza -en vez de borrarlas- las diferencias entre lo indígena y lo no-indígena. Por el otro lado, la adopción de estas actividades, fomentadas por los misioneros, sirvió de cobertura a actividades por ellos condenadas como el juego de azar. A su vez, la circulación de las apuestas durante los partidos permite la domesticación de objetos peligrosos pero fuertemente deseados, como el dinero.

Es finalmente tiempo de volver a nuestra pregunta inicial. ¿Cómo considerar, en esta descripción de los hechos, los esfuerzos de los misioneros de “civilizar” los Maskoy a través del método salesiano de cinema, fútbol y cantos? ¿Es legítimo considerar el fútbol como una imposición, un esfuerzo de aculturación que lleva a la pérdida de la identidad indígena? Mi posición es que contestando positivamente a esa pregunta subestimamos el potencial creativo de la cultura indígena, y no tomamos en cuenta sus rasgos más profundos y quizás por eso menos visibles.

Por esta razón, me esforcé de interpretar un fenómeno aparentemente juzgable como pérdida de identidad según criterios que muestran cómo esa adopción repentina de lo otro sea algo en sí mismo, esencialmente indígena. De consecuencia, estoy de acuerdo con Albert cuando hablando de los estudios de antropología amazónica afirma que “llegó” el momento de liberarnos de la noción

de resistencia, primeramente porque parece conferir realidad a su opuesto, la adopción de una supuesta sumisión cultural” (Albert 2002: 15).

En particular, desafiando el concepto de aculturación, la noción de “facultad mimética” (como la de ontología amerindia utilizada por cierta escuela antropológica) abre un espacio de encuentro cuya interpretación va más allá de la oposición entre sumisión y resistencia.

Bibliografía

- Albert, B. 2002. Introducao. In *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. (eds) Albert & R. Ramos. Sao Paulo: UNESP.
- Arenas, P. 1981. *Etnobotanica Lengua-Maskoy*. Buenos Aires: Fundacion para la Ciencia, la Educacion y la Cultura.
- Carneiro da Cunha, M. 2007. Whose history and history for whom? In *Time and Memory in Indigenous Amazonia* (eds) Fausto & 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* (eds) Parry & Bloch. Cambridge: Cambridge University Press.
- CEP. 1983. Tierra para los Indigenas de Puerto Casado, Alto Paraguay. Manuscript.
- 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.
- Delporte, J. 1992. El Choco o el Baile de los Toba Maskoy. Tesis de Peritaje: Universidad Tecnica Particular de Loja.
- 1998. Los Indigenas Angaite en las Estancias. *Suplemento Antropológico* 33.
- Descola, P. 2005. *Par-dela' Nature et Culture*. Paris: Gallimard.
- Escobar, T. 1993. *La Belleza de los Otros*. Asuncion: Museo del Barro/RP.
- 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. Paper presented to the Ethnicity and Identity Seminar, Oxford, 2006.
- Fausto & Heckenberger. 2007. Introduction. Indigenous History and the History of the 'Indians'. In *Time and Memory in Indigenous Amazonia* (eds) Fausto & Heckenberger: University Press of Florida.
- Giordano, M. 2006. Indigenas y Fotografia Anglicana: una Mirada al Grupo Lengua de Markthalawaiya. *Suplemento Antropológico* XLI.
- Gordillo, G. 2003. Shamanic Forms of Resistance in the Argentinean Chaco. A Political Economy. *Journal of Latin American Anthropology* 8.
- 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: University of St Andrews.
- Horst, R.H. 2007. *The Stroessner Regime and Indigenous Resistance in Paraguay*. Gainesville: University of Florida Press.
- Kalisch, H. 2000. *Hacia el Protagonismo Propio. Base Conceptual para el Relacionamiento con Comunidades Indígenas*. Filadelfia: Pro Comunidades Indígenas.d, S. 199? The Power of the Lord: Transforming Missionaries into Indigenous Leaders, University of Edinburgh, 199?
- Leiva, L. 2004. Historia de los Enezlet Quillezlaivomá In *Manuscript*.
- Martinez-Crovetto, R. 1989. Juegos y Deportes de los Tobas Orientales. *Suplemento Antropológico* 24.
- Metraux, A. 1996. *Etnografía del Chaco*. Asuncion: Editorial el Lector.

- Obelar, A. 1981. La Problemática Indígena en el Paraguay. *Suplemento Antropológico* 16.
- 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.
- Regher, W. 1980. Informe para el Proyecto "Tierra para los Indígenas de Puerto Casado".
- 1993. Introducción al Chamanismo Chaqueño. *Suplemento Antropológico* 28.
- Renshaw, J. 1996. *Los Indígenas del Chaco Paraguayo. Economía y Sociedad*. Asunción: Intercontinental Editora.
- Rollason, W. 2008. Football and Postcolonial Subjectivity, Panapompom, Papua New Guinea. PhD thesis: University of Manchester.
- Sanga, G. 1990. Currendi Libido. Il Viaggio nella Cultura dei Marginali. *L'Uomo* III.
- Súsnik & Chase-Sardi. 1995. *Los Indios del Paraguay*. Madrid: MAPFRE S.A.
- Súsnik, B. 1953. Entre los Indígenas Lengua *Misijonski Zbornik*.
- 1954. Condiciones para el Establecimiento de Misiones en Paraguay *Buenos Aires: Katoliski Misijoni*
- 1977. *Lengua-Maskoy. Su Hablar, su Pensar, su Vivencia*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- 1981. *Etnohistoria de los Chaqueños (1650-1910)*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- Taussig, J. 1993. *Mimesis and Alterity*. New York and London: Routledge.

- Toren, C. 1989. Drinking Cash: the Purification of Money through Cerimonial Exchange in Fiji. In *Money and the Morality of Exchange* (eds) Parry & Bloch. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vilaça, A. 2005. Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities. *Royal Anthropological Journal* 11.
- 2007. Cultural Change as Body Metamorphosis. In *Time and Memory in Indigenous Amazonia* (eds) Fausto & Heckenberger: University Press of Florida.
- Villagra, R. 2005. Repensando las Categoría pre-Coloniales y Presentes de Identificación y Diferenciación Social a Partir del Caso de los Angaité. *Suplemento Antropológico*.
- 2005a. *Fair Play, género y equidad en comunidades Indígenas*. En: Informativo Mujer, 17(174).
- 2008. Los Liderazgos Enhlet-Enenhlet. Los Cambios, las Continuidades, las Paradojas. In *Liderazgo, Representatividad y Control Social en el Gran Chaco* (ed.) B.a. Meichtry. Resistencia: Editoria Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste.
- 2010. The Two Shamans and the Chief of the Paraguayans. PhD thesis University of St Andrews.
- Viveiros de Castro, E. 1998. Cosmological deixis and amerindian perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4.
- Zanardini, J. 2005. Los Indígenas y el Estado Paraguayo después de la Guerra del Chaco. *Suplemento Antropológico* XL, N. 2.