Del Vaingka al Choqueo. Sociabilidad y ritual de los angaité a partir de la colonización del Chaco (1880)

Rodrigo Villagra Carron

Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/jsa/11982>
DOI: 10.4000/jsa.11982
ISSN: 1957-7842

Editor

Société des américanistes

Edición impresa

Fecha de publicación: 20 diciembre 2011
Paginación: 319-342
ISSN: 0037-9174

Referencia electrónica

Rodrigo Villagra Carron, «Del Vaingka al Choqueo. Sociabilidad y ritual de los angaité a partir de la colonización del Chaco (1880)», *Journal de la Société des américanistes* [En línea], 97-2 | 2011, Publicado el 10 diciembre 2014, consultado el 02 septiembre 2022. URL: <http://journals.openedition.org/jsa/11982> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/jsa.11982>

**DEL VAINGKA AL CHOQUEO.
SOCIABILIDAD Y RITUAL DE LOS ANGAITÉ
A PARTIR DE LA COLONIZACIÓN DEL CHACO (1880)**

Rodrigo VILLAGRA CARRON *

La transformación de festividades angaité como el ritual de iniciación de los jóvenes llamado Vaingka y el baile tradicional conocido como Choqueo está relacionada con la historia social y económica del Chaco. El Vaingka ha sido reemplazado por el Choqueo a partir de la colonización paraguaya del territorio angaité y del Chaco (entre 1880 y 1943), como correlato de las estancias ganaderas, que se constituyeron en el nuevo padrón socio-económico y geográfico de reproducción de la población indígena. De este modo, intento ilustrar la secuencia cambiante de estos rituales angaité, que, inicialmente, hacían posible la interrelación entre aldeas y grupos precoloniales étnicamente diferenciados y que, posteriormente, a partir de un proceso de homogenización de estas diferencias, facilitan el procesamiento de la alteridad de los paraguayos no indígenas o chaqueños. Para esto, analizo la ubicación geográfica y distinción étnica de aldeas del oeste del territorio angaité en base a testimonios de ancianos y ancianas. Asimismo, hago una referencia al proceso de colonización, y la reubicación e integración de tales aldeas a las estancias y misiones anglicanas emergentes. El ritual del Vaingka se constituía en un momento de máxima interacción social y productiva, entre las aldeas y los grupos pre-coloniales angaité. Finalmente, me refiero al Choqueo como sucedáneo del Vaingka en cuanto a sus efectos sociales, y como mecanismo alternativo para lidiar con la asimetría social y étnica ante los chaqueños. [Palabras claves: Chaco, indígenas angaité, rituales, aculturación, alteridad, Paraguay.]

Du Vaingka au Choqueo. Sociabilité et rituel des Angaité à partir de la colonisation du Chaco (1880). Dans cet article, il sera question de la transformation des fêtes, comme le rituel initiatique des jeunes garçons appelé Vaingka et la danse traditionnelle connue sous le nom de Choqueo. Cette transformation est intrinsèquement liée à l'histoire économique et sociale de la région où le Vaingka a été remplacé par le Choqueo à la suite de la colonisation paraguayenne du territoire angaité et, plus généralement, du Chaco (entre 1880 et 1943). Elle doit en effet être rattachée à l'établissement des grandes

* Tierraviva, Manuel Domínguez n° 1077, Casilla de Correo 2594, Asunción, Paraguay [villagrarodrigo@hotmail.com].

Journal de la Société des Américanistes, 2011, 97-2, pp. 319-342. © Société des Américanistes.

propriétés (*estancias*) qui se constituèrent en nouveau modèle socio-économique et géographique de reproduction de la population indigène. De cette façon, je tenterai d'illustrer la séquence de changement de ces rituels angaité: à l'origine, ils facilitaient les relations entre les villages et les groupes précoloniaux ethniquement différenciés; à partir du processus d'homogénéisation de ces différences, ils ont permis le traitement de l'altérité des Paraguayens locaux non indigènes ou « Chaqueños ». Pour cela, j'analyserai la situation géographique et la distinction ethnique de l'ouest du territoire angaité, en me fondant sur le témoignage d'anciens. Je ferai également référence au processus de colonisation, à la relocalisation et à l'intégration de tels villages dans les *estancias* et les missions anglicanes émergentes. Le rituel du Vaingka avait lieu dans les principaux moments d'interaction sociale et productive entre les villages et les groupes précoloniaux angaité. Je montrerai comment le Choqueo apparaît comme un succédané du Vaingka par ses effets sociaux et en tant que mécanisme alternatif pour traiter l'asymétrie sociale et ethnique face aux Chaqueños. [Mots-clés: Chaco, Angaité, rituel, acculturation, altérité, Paraguay.]

From the Vaingka to the Choqueo. Sociability and ritual of the Angaité since the colonization of the Chaco (1880). In this article I explore the relation between social composition and exchange amongst Angaité villages of the Paraguayan Chaco and feasts such as the boy's initiation ritual called Vaingka and the traditional dance known as Choqueo. I intend to show how the Vaingka has been replaced by the Choqueo since the Paraguayan colonization of the Angaité territory and the Chaco (between 1880 and 1943), and the correlative development of cattle ranches, which constituted the new socio-economic and geographical pattern of reproduction of the indigenous population. In this way, I expect to show how the shifting sequence of these Angaité rituals made possible the interrelation between pre-colonial villages and groups and, later on, following a process of ethnic homogenization of such differences in the ranches, helped to process the alterity of the non indigenous Paraguayan or Chaqueños. In order to do so, I analyze the geographic location and ethnic distinction of the villages of the Western Angaité territory, using the testimonies of aged men and women. In the same vein, I refer to the colonization process and the relocation and integration of such villages into the emerging ranches and Anglican missions. Following this, I describe the Vaingka and explain how this ritual was an occasion of maximum social and productive interaction between the villages and pre-colonial Angaité groups. Finally, I refer to the Choqueo as somehow a substitute of the Vaingka with regards to its social effects, and as a feasible mechanism of dealing with social and ethnic asymmetry in front of the Chaqueños. [Key words: Chaco, Indigenous Angaité, rituals, acculturation, alterity, Paraguay.]

INTRODUCCIÓN

El Vaingka o literalmente « Olla », ritual y fiesta de iniciación de los jóvenes angaité, conforme a testimonios de ancianos, ancianas y misioneros anglicanos, era el punto y momento de concentración más intenso de una geografía indígena

fluida, en la cual se distribuían varias aldeas con cierta asociación étnica y parentesco común y/o con una alteridad recíprocamente referenciada. La profundidad temporal de esos testimonios indígenas y no indígenas nos ubican entre las décadas cercanas al inicio histórico de la colonización chaqueña, esto es mediados de 1880 e inmediatamente posteriores a esa década hasta alcanzar las postrimerías de la Guerra del Chaco (1932-1935). La gente que se concentraba en aquel punto, quiénes eran y de dónde venían, y cómo interactuaban entre sí, eso obedecía a un flujo espontáneo de relaciones. El líder anfitrión invitaba o hacía llegar la invitación a las familias de las aldeas vecinas, sin una etiqueta estricta, expresando simplemente su voluntad de organizar una gran fiesta o ritual, a lo cual respondían viniendo hasta su aldea en el tiempo señalado. La intención festiva del anfitrión – sin descartar que tuviera intenciones políticas de alianza, apaciguamiento, prestigio personal – era secundada por su gente, quienes respondían contribuyendo con alimentos, con la disposición hospitalaria y lúdica para recibir a los invitados e invitadas, y para organizar los juegos y bailes a realizarse. De esta forma el Vaingka de algún modo consolidaba redes y relaciones fluidas.

El Choqueo, palabra probablemente forjada a partir del castellano « choque » por el entrechocar de los danzantes, o Weingke Netén – literalmente « Olla Alta » en enxet (idioma relacionado con el ángaite) ¹ – designa una de las danzas realizadas durante el ritual y festividad del Vaingka así como de otras festividades como el Kaya (« porongo/calabaza » en angaité) y el Yemenama, ritual de iniciación de las mujeres. Hoy, está muy extendido al norte del departamento de Presidente Hayes. En principio, el Choqueo se volvió popular en las estancias, las misiones y algunos puertos tanineros. En las primeras se realizaba preponderantemente los sábados, siguiendo la rutina laboral de estos establecimientos ganaderos e incorporando a peones paraguayos y pobladores vecinos.

La hipótesis inicial y punto de partida de esta reflexión es que tanto el Vaingka como el Choqueo ² son rituales que de modo superpuesto, sucesivo o alternado han servido y sirven – aun cuando no exclusivamente – para procesar la alteridad de aldeas o poblaciones vecinas y tejer alianzas matrimoniales y políticas. Sobre el Choqueo cabe destacar el análisis de Bonifacio (2008, pp. 154 *sq.*), del que aquí no hago mayor referencia y justicia pero que contiene ideas análogas a las que aquí voy a desarrollar, si bien mayormente enfocadas en el papel mimético de las vestiduras y los atavíos en relación a la alteridad ³. Enfocar la función cumplida por el ritual permite evitar un análisis en términos de « aculturación ». Para la ilustración de esta hipótesis me serviré tanto de materiales de archivo como de observaciones etnográficas propias y ajenas sobre este pueblo. El sostén empírico de esta investigación ha sido desarrollado a través de un largo relacionamiento (desde 1999 hasta la fecha) y un trabajo de campo intensivo (un período de seis meses de residencia durante los años 2004 a 2006) con indígenas angaité de las

comunidades La Patria y San Carlos, ambas situadas en el departamento de Presidente Hayes del Chaco paraguayo ⁴. Asimismo se nutre de la experiencia de trabajo adicional con comunidades enxet y sanapaná del mismo departamento. El análisis de éste y otros trabajos académicos (Villagra 2005; 2006; 2008; 2010) se deben en gran parte a la cooperación establecida con el líder y shamán Agapito Navarro, oriundo de la aldea Karova Guazu de la comunidad La Patria. Por lo tanto, y teniendo en cuenta su gran contribución al conocimiento sociocultural y lingüístico de los angaité que el mismo ha aportado a mis estudios, es justicia mencionar aquí su invalorable aporte a los mismos.

DE CÓMO LOS ANGAITÉ SE NOMBRAN A SÍ MISMOS, Y NOMBRAN A SUS ANTEPASADOS Y A SUS VECINOS ACTUALES

Los angaité son un pueblo indígena parte de la familia lingüística antiguamente conocida como maskoy y actualmente como enlhet-enenlhet ⁵. Cinco pueblos más componen esta familia lingüística: los enxet, los sanapaná, los guaná, los toba maskoy o enenlhet y los enlhet. Cabe aclarar que la diferenciación étnica de los pueblos indígenas en el Paraguay contemporáneo se establece en base a un nombre propio, asociado a una existencia distintiva e histórica precolonial como pueblo y a una lengua igualmente diferenciada, que a su vez permite su agrupación en familias lingüísticas.

La clasificación lingüística básica y oficial de los pueblos indígenas del Paraguay en torno a cinco familias lingüísticas que comprendían diecisiete pueblos fue forjada por la antropóloga eslovena radicada en el país Susnik (1953). No obstante, en el último Censo Nacional Indígena del año 2002 (DGEEC 2003, p. 13), el número de pueblos distribuidos y diferenciados en esas cinco familias aumentó a veinte. Además del criterio de la autodenominación de los pueblos indígenas, por el cual se cambiaron o eliminaron los exónimos ⁶ tradicionales por las palabras que, en cada idioma respectivo, denominan « persona/gente » (por ejemplo, chulupi por nivaclé, lengua por enxet), se introdujo también el criterio de la autoidentificación para definir la propia etnicidad indígena.

Conforme a esto, en dicho censo, 3 694 personas declararon pertenecer al pueblo angaité, población que de acuerdo a la tasa de crecimiento registrada podría estimarse para este año 2011 por encima de las 4 000 personas. A su vez, un 30 % de esa población autodeclarada angaité señaló que hablaba su lengua materna, además del español y del guaraní « paraguayo ». El guaraní « paraguayo » es el guaraní hablado por la población mayoritaria del Paraguay, que reivindica tener por origen un mestizaje hispano-guaraní iniciado en los albores de la colonización española. Por lo tanto, aun cuando desde la perspectiva jurídica del Estado, todos los que habitan y se radican en su territorio son ciudadano(a)s paraguayo(a)s, no todo(a)s son llamado(a)s y reconocido(a)s

en la vida cotidiana como « paraguay(a)s »: los veinte pueblos indígenas existentes en el país y otras nacionalidades radicadas en el país, ajenos al inicial mestizaje hispano-guaraní, son percibidos como no paraguayos. Asimismo, existe un guaraní paraguayo hablado por dicha población nacional que se diferencia de los idiomas que habla cada uno de los pueblos indígenas de la familia lingüística guaraní. Es, no obstante, el guaraní nacional o paraguayo – y su sub-variante chaqueña o guaraní de los criollos no indígenas del Chaco, autodenominados chaqueños – el que hablan los angaité y el idioma que progresivamente ha reemplazado su propio idioma. Es precisamente por causa de este proceso histórico de homogenización lingüística y proletarización social, acaecido a partir de la colonización del Chaco iniciada a partir de los años 1880, que los angaité son considerados como uno de los pueblos indígenas más « aculturados » (Brun *et al.* 1990). Presentamos este trabajo justamente *contrario sensu* a esta visión. Los parámetros estereotípicos de diferenciación étnica son: la frontera lingüística y los arquetipos rituales. En otras palabras, cuando menos habla un pueblo indígena como los angaité su lengua y menos complejos o espectaculares son sus rituales (como también podría ocurrir u ocurre con sus prácticas económicas, vestimenta o cualquier otro aspecto particular y visible de su « cultura »), menos diferenciados están y más « aculturados » son. Demás está decir que esto es así si entendemos « cultura » como un conjunto más o menos fijo de características y atributos de un colectivo. Alternativamente, en nuestro caso, entendemos conceptos como cultura, sociedad y etnicidad como procesos, (re)creaciones y agencias, tanto individuales como colectivas.

El pueblo angaité cuenta con cinco comunidades⁷ – tierras de propiedad comunitaria y colectiva, generalmente integradas por dos o más aldeas – que a su vez comprenden unas treinta y dos aldeas. De estas cinco comunidades, sólo tres están en territorio tradicional angaité, el norte del departamento de Presidente Hayes, y las otras dos están en el departamento de Boquerón. Hay otras comunidades y aldeas que también tienen población declarada angaité, o de ascendencia mixta, pero que no representan sino una minoría en sus respectivos lugares de residencia (por ejemplo, Puerto Colón, Kurupaity, Riacho Mosquito). De esta manera, los angaité habitan y tienen legalmente aseguradas un total de 46 114 hectáreas, una cifra proporcionalmente ínfima respecto al territorio que libremente ocupaban antes de la colonización, o sea una extensión de alrededor de un millón de hectáreas (véase más abajo).

Aquí es importante explicar cómo en términos lingüísticos, a partir de un nombre que no denota nada en la lengua vernácula, surge y se constituye el etnónimo propio. La palabra *angaite* en guaraní paraguayo significa « enseguida ». Aunque la denominación « angaite » aparezca ya en los testimonios de un viajero a finales del siglo XIX (Cominges 1882, p. 20), un anciano de la ex-comunidad Kora'i cuenta hoy que el origen del etnónimo remonta a la guerra del Chaco (1932-1935): durante la guerra, un oficial

paraguayo le preguntó a un líder/shaman angaité cuándo la guerra iba a terminar y éste contestó: « *Angaite opata/Enseguida acabará* »⁸. Llama la atención que en esta « historia » sea el oficial quien pregunte por el final de la guerra y que se le responda en su idioma, el guaraní paraguayo, como si fuese transparente la comunicación. Quizás simbolice que para los angaité de hoy, su identidad actual se consolida al final de la guerra en su relación con los paraguayos y en lengua guaraní paraguaya. De hecho, hoy es la lengua de las principales interacciones cotidianas dentro de las mismas comunidades angaité.

Las palabras que en todos los idiomas de los pueblos de la familia enlhet-enenlhet denotan el significado « persona/gente » son *enlhet*, *enenlhet*, *enxet* – varían en su escritura o en el agregado de un prefijo según el caso –; sin embargo, por el hecho de que otros pueblos de dicha familia lingüística como los enxet (antiguamente lengua sur) y los enlhet (anteriormente conocidos como lengua norte) ya adoptaron tales palabras como su propia autodenominación, los angaité siguen utilizando dicho exónimo. No obstante, conforme a los datos de mi investigación, tal uso se debe también a otras razones.

Cuando personas que se declaran angaité se refieren individual y colectivamente a sí mismas en su propio idioma, dicen *koo enlhet/enenlhet* « Yo soy una persona » o *enenkoo enlhet/enenlhet* « Nosotros somos gente ». Este uso sugiere que la palabra denota la condición o carácter social (véase Viveiros de Castro 1998, p. 476) y que esta condición o carácter se restringe al propio grupo del hablante, sea su aldea, su grupo de parentesco o grupo étnico. De esa forma, estas palabras de los idiomas amerindios actúan más como pronombres enunciativos (por ejemplo, « nosotros ») cuyo alcance de referencia puede variar de acuerdo al contexto y ante quienes se expresa, y actúan menos como sustantivos. Consecuentemente, cuando los hablantes angaité en su propio idioma dicen refiriéndose a una persona que *athave enlhet/enenlhet* (literalmente « no es persona/gente ») también están implicando de alguna manera no sólo que no es de su misma etnia, sino que no comparte la plenitud de condición social de persona. Respecto a personas de otros pueblos de la familia lingüística enlhet-enenlhet, el hablante o los hablantes angaité se refieren como *pok enlhet/enenlhet* « otra persona/gente », dejando entrever la familiaridad y a la vez la distinción étnica de los mismos. Pero esta expresión puede expresar una distinción aún más marcada, no simplemente inter-étnica y entre dichos pueblos, como sería por ejemplo desde la perspectiva de los angaité refiriéndose a los enxet, sino también intra-étnica, es decir, entre personas pertenecientes a distintos grupos precoloniales angaité.

Por ejemplo, cuando se le pregunta a una persona en su idioma sobre su identidad étnica específica: ¿Qué clase de persona/gente eres tú? *Lhep enlhet alhiapke*, pero aclarándosele que se quiere saber al grupo precolonial al que pertenece, la persona puede responder diciendo *koo kovalhok* o *koo koeteves* « yo soy kovalhok » o « yo soy koeteves » – ambos nombres de grupos precoloniales

angaité. Si a esta persona se le pregunta sobre la identidad de otra que no pertenece a su mismo grupo precolonial dirá que es *pok enlhetlenenlhet*, es decir que es « otra persona/gente ». Asimismo, según el contexto, un hablante podrá referirse como *pok enlhetlenenlhet* a otras personas que sean miembro(a)s de otros pueblos indígenas que no son parte de la familia enlhet-enenlhet, por ejemplo cuando se refiere a un toba qom o un nivacé.

Sin embargo, cuando los angaité hablantes o personas de esta etnia que ya no hablan su idioma sino el guaraní de la población paraguaya, son consultadas sobre su condición étnica responden *che ha'e angaite* « yo soy angaité », quedando claro que el término angaité, aunque de origen externo, es utilizado como etnónimo, indistintamente del grupo precolonial angaité al que pertenecen los hablantes preguntados.

Los angaité hablantes también distinguen con apelativos específicos a otros grupos étnicos, sean indígenas o no indígenas, refiriéndose, por ejemplo, a los nivacé como *seugen*⁹, a los menonitas (individual o colectivamente) como *lenko* y a la población paraguaya o chaqueños como *valayo*, palabra que es equivalente al uso en guaraní de « paraguay ». Estas expresiones delimitan una distinción étnica clara y vigente de los angaité con respecto a otros pueblos enlhet-enenlhet y a otros grupos étnicos no indígenas como los menonitas y la población nacional paraguaya. También reflejan la persistencia de diferenciaciones étnicas precoloniales, es decir anteriores a 1880.

DE LOS GRUPOS Y ALDEAS PRECOLONIALES A LOS GRUPOS ACTUALES

Cuando empecé a aprender el angaité, entre enero y marzo del 1999, constaté que, entre los angaité de la colonia San Carlos, las personas allí presentes que hablaban su idioma – mayormente adultos – se adscribían a tres distintos grupos precoloniales. Habían habitado zonas contiguas pero diferenciadas – y cada uno de esos grupos y sus miembros tenían una forma distinta de hablar el idioma. Los tres grupos relevados fueron los kovalhok – literalmente « los que habitan los bañados » –, los koeteves – « los que habitan la zona de los algarrobos negros » (*Prosopis nigra*) – y los konhongnava – « los que habitan la zona de quebrachos blancos » (*Aspidosperma quebracho-blanco*). A lo largo de mis trabajos y visitas de campo en comunidades angaité, llegué a escuchar un nombre más: los koyehlina – « los que habitan la zona florecida ». Sin embargo, todas las personas que conocí, que hablaban su idioma y a quienes pude preguntar su identidad étnica conforme al grupo precolonial y forma de hablar correlativa del angaité que provenían, sólo declararon ser (y hablar) kovalhok y/o koeteves. No encontré a nadie que se definiría como –y hablará el– konhongnava o koyehlina; si bien personas identificadas como kovalhok o koeteves me indicaron que tal y cual persona eran (y hablaban) konhongnava o koyehlina.

Los hablantes del kovalhok o koeteves declaran comprensión recíproca y similitud en sus idiomas (lo que pude también comprobar con una competencia lingüística mejorada de mi parte).

La primera referencia escrita y expresa sobre los angaité que conocemos está en el libro y diario de viajes del español Juan de Cominges (1882). Este viajero, empresario y explorador, remontó – en el mes de octubre de 1879 – las aguas del río Paraguay con la intención de adentrarse en el Chaco. Él y otro viajero e inversor, el danés Kemmerich (1903, p. 60) – alrededor de 1885 (Villagra 2008) – mencionaron a los angaité sobre la ribera del río Paraguay, ubicándolos en una franja y territorio de más o menos 100 a 150 kilómetros de ancho de sur a norte y del doble de profundidad de este a oeste. Así, el territorio angaité tendría como límite o zona fronteriza el riacho San Carlos al sur y como límite norte el riacho Yakaré Norte; esto, sin considerar la gran movilidad de los grupos angaité relatada un poco antes y no mucho después de la colonización (por ejemplo Cominges 1882; Boggiani 1900; Craig 1935, pp. 205-206). Estos viajeros, sumados más tarde por Boggiani (*ibid.*), conocieron a los angaité y algunos de sus líderes como el cacique Michí y el cacique Vicente sobre el río Paraguay, en la vecindad de los enxet, los sanapaná y los guaná, además de los mbayá-caduveo.

Del pasado más remoto de los angaité, por crónicas escritas, sólo conocemos la cita de Cominges (*ibid.*, p. 154), que menciona que los angaité fueron – muchos años atrás – diezmados por un ataque y revancha de los guaná, aliados con los mbayá. En esa referencia Cominges también aventura delimitar la extensión del territorio angaité a unas 12 leguas (más de 50 kilómetros) al sur y de 15 a 20 leguas (hasta 90 kilómetros aproximadamente) al oeste desde la ribera del río, extensión que coincide con nuestra apreciación sobre la ubicación y distribución de uno de los grupos precoloniales, los kovalhok, a quienes los no indígenas pasarían a denominar « angaité », y que luego sería – en la época contemporánea – el etnónimo común a todos los grupos precoloniales de dicha etnia.

Es importante, no obstante, indicar que, según el testimonio de ancianos y ancianas – que recabé durante el trabajo de campo de mi doctorado (2004-2006) en distintas aldeas de la comunidad angaité La Patria –, algunas aldeas y sitios estaban asociados o identificados con un grupo precolonial específico. Lugares reportados como antiguas aldeas kovalhok, han sido citados consistentemente por narradores como Capatai Segura (†) y Anastacio Vera (†), dos difuntos pobladores de la actual aldea Carpincho de La Patria, cuya población mayoritaria es asociada como perteneciente a y hablante de dicho grupo. Éstas fueron, por ejemplo, las aldeas Maskomo Yamma (Estancia 14 de Mayo) y Panakta Kentem situadas al este de La Patria (o Estancia Riacho González). Aldeas del grupo koeteves fueron citadas por Dolo Benítez (†), Cacho Lima (†), Erasma Fernández (testimonio recabado por Franco e Imaz 2006), Andrés Tomé y Agapito Navarro, y situadas al oeste de La Patria (o de la Estancia del Riacho González en la

Figura 1) tales como: Yetna Teves Apak, Mokho Makha, Yowe Sage, Pensa Tomopeyam y Maskoykaha. Cabe resaltar que incluso cabe la posibilidad de que entre estos nombres estén incluidas aldeas de otro grupo precolonial angaité distinto al koeteves, puesto que los hablantes entrevistados no guardaban una opinión unánime respecto a qué grupo precolonial pertenecían estas aldeas, si bien se reconocían ellos mismos básicamente como parte de aquel grupo.

Algunas aldeas y lugares, después conocidos con nombres de estancias, fueron mencionados con dos nombres precoloniales distintos: la Estancia 14 de Mayo es llamada Maskomo Yamma para Cacho Lima y Lhakma Sensek para Agapito Navarro; la Estancia Riacho González, conocida por el nombre Yetna Teves Apak por Cacho Lima, es nombrada como Lhakma Meleuke por Agapito Navarro; o la Estancia Tuparenda km 80, es denominada Lhakma Manso'ok por Agapito y Andrés Tome y Yehonka Kelasma por Cacho Lima.

La existencia de una distribución y diversidad étnica de grupos y aldeas también se corrobora con testimonios de misioneros anglicanos. El misionero Jack Sanderson (1937; 1942) hace referencia más abajo a tres hechos que nos incumben: 1) los inicios de la misión Campo Flores (Maskoykaha en angaité, citada también por Andrés, Cacho, Agapito y Dolo Benítez); 2) la diversidad étnica encontrada en este lugar (citándose, por ejemplo, expresamente al grupo koeteves o al pueblo Sanapaná allí y en la aldea Yowe Saga, citada a su vez por Andrés Tomé y Cacho Lima); 3) la recurrencia de festividades nativas (y su prohibición por parte de los anglicanos):

Cuando estaba estacionado en la nueva misión situada en Laguna Rey en 1928 tuve la oportunidad de visitar a sanapanás en Yowe-sangña [sic]... muchos se habían dispersado y algunos estaban afuera trabajando para las estancias paraguayas. Desde aquella época la misión de Laguna Rey ha sido cerrada por la actividad militar y más tarde una nueva estación fue construida en Campo Flores, algunas millas al sur. Yowe-sangña en este tiempo era un campo militar y los sanapanás vinieron y se asentaron de nuevo con nosotros en Campo Flores... Recientemente, un hombre, médico brujo de profesión, expresó su deseo de celebrar un inmoral festival nativo llamado yanmana, el cual es prohibido en todas nuestras estaciones. El tiempo parece muy remoto cuando Campo Flores apenas era más que una casa de palma de dos piezas. En aquellos días varias aldeas indígenas, Kilyapmuk, Sanapana, Sapang y Kya-towis [sic], se habían asentado alrededor de la misión, mayormente por curiosidad... El uso de la bebida, los ritos de iniciación y otras fiestas y danzas eran regulares y de común ocurrencia, deteniendo la usual rutina de la misión hasta que sus efectos vayan disipándose. (Sanderson 1937, pp. 101-102; 1942, p. 66. Traducción mía)

Observemos estos datos, no obstante, desde una discusión y perspectiva diferente. En un trabajo previo (Villagra 2005) problematicé algunas de las constataciones de Kalish y Unruh (2004) respecto a la reconfiguración socio-lingüística de la familia lingüística enlhet-enenlhet. Ellos consideran las lenguas de esta familia lingüística como sistemas léxico-gramaticales. Tales idiomas,

Fig. 1 – Territorio, grupos precoloniales, aldeas angaité y colonización chaqueña.

estudiados comparativamente y en sus comunidades de hablantes, permiten deducir la existencia de núcleos idiomáticos (diferenciados pero relacionados) dentro de un continuo lingüístico:

Tradicionalmente, la nación enlhet-enenlhet se componía de un buen número de diferentes grupos, identificados por un nombre propio ¹⁰. No existían nombres comunes bajo los cuales se identificaran estos grupos como pertenecientes a uno de los pueblos que hoy conocemos [por ejemplo, enxet, angaité], pero el idioma parece haber jugado un papel importante en la configuración identitaria dentro de la nación enlhet-enenlhet. (Kalish y Unruh 2004, p. 216)

En ese sentido, estos autores señalan que el idioma servía para diferenciarse entre grupos, pero también para expresar la identidad común de aquellos que eran de un mismo núcleo idiomático, y agregan que « la pertenencia de una variante dada a un núcleo específico coincidía con las afinidades organizacional-políticas concretas del respectivo grupo de hablantes » (*ibid.*, p. 218). De esto se deduce que aquella gran diversidad de grupos precoloniales, debido al proceso de reconfiguración socio-lingüística generado por la colonización, terminó concentrándose en los seis pueblos e idiomas de dicha familia lingüística que hoy conocemos y existen (véase Braunstein 1983; 2005).

El desacuerdo de mi parte es que, en el caso de los angaité, era difícil hablar *a priori* y sin mayores estudios de un núcleo idiomático común de todos los grupos precoloniales que luego llegaron a conformar el pueblo angaité. No existen, a mi parecer, evidencias claras o marcadas (y estudiadas) de una mayor afinidad – lingüística o socio-política – de un conjunto determinado de grupos precoloniales cuyos descendientes hoy se declaran angaité respecto de otros grupos – como los kelyakmok – cuyos descendientes hoy se declaran del pueblo sanapaná. La coalescencia de tales grupos en una etnia común parecería entonces ser el fruto de un proceso condicionado por la colonización antes que la manifestación de uno o varios elementos comunes preexistentes. Sin embargo, tampoco puedo afirmar que no haya ningún factor de cohesión interna y ninguna estrategia propia que explique cómo los koeteves, kovalhok y konhongnava llegaron a juntarse y conformar a los angaité actuales. Como indiqué en mi tesis doctoral (Villagra 2010) y llegando a un acuerdo dialogado con Kalish, concluimos que es un hecho insoslayable que hoy los seis pueblos enlhet-enenlhet se diferencian entre sí con las denominaciones y los idiomas respectivos y que eso necesariamente responde a causas y motivaciones internas como a circunstancias condicionantes externas.

Hoy sólo podemos conocer de manera fragmentada y conjetural el origen, los motivos y los elementos propios de este devenir. Lo que intento hacer es explicar el cambio social sin negar continuidades, mostrar las estrategias angaité sin perder de vista las relaciones asimétricas en las cuales se manejan, y analizar prácticas y símbolos sin fijar las categorías y las delimitaciones étnicas. Más bien

lo que aquí defiende es que los rituales del Vaingka y del Choqueo permiten procesar las alteridades con las cuales los angaité se mezclan, disputan y trabajan.

EL CHOQUEO EN EL VAINGKA

Describamos entonces en primer lugar al Vaingka, tomando los ojos extranjeros pero no menos seducidos del misionero anglicano Price (1930), que escribía lo siguiente:

Hacía calor en la bochornosa tarde y estaba sentado en una villa llamada *Laningmosai* [sic]. En la vecindad, un grupo de indios podían ser vistos tomando ventaja de los árboles con más sombra, porque los de la aldea eran muy pequeños para cobijarlos a todos. El ronco murmullo de sus voces indicaba la naturaleza del encuentro; y el sentimiento de excitación en el aire liberaba los sonidos y los aromas, y traía a la vida la rutinaria aldea. Sentados bajo una insuficiente sombra estaban los hombres con sus tambores, usando morteros de madera y ollas de hierro, sobre las cuales estrechaban pieles de venado. Cuando éstas estaban firmemente aseguradas los tambores eran probados con gran cuidado, agregándosele o quitándosele agua hasta que las respectivas notas altas y bajas fueran aseguradas. Cada uno ayudaba a su vecino a cumplir con esta delicada tarea hasta que todos estén listos ¡veinticinco en total! Los poseedores de los tambores de tono alto tocaban juntos y producían un estridente « ping », e inmediatamente después sus vecinos respondían con un profundo y resonante « pong ». La fiesta había empezado y el « ping »/« pong », « ping »/« pong » continuó con una rítmica monotonía por dos noches y un día hasta que la fiesta se acabó... Uno de los tamboristas era un hombre viejo... Los jóvenes bravos estaban también engalanándose. Se embadurnaban las caras con pintura roja, se peinaban y recortaban el pelo, y luego se ponían sus ornamentos – cuentas, tobilleras, collares, y tocados de plumas blancas teñidas de rojo en las puntas. Para decir lo mínimo, lucían bastante llamativos pero ellos querían mostrarse también como guerreros. Conseguían pequeños huesos de avestruz [*Rea Americana*/ñandu] y con ellos procedían a punzarse el cuerpo lo suficiente para hacerse sangrar... *Los bravos habían formado a esta hora un círculo y estaban danzando alrededor de su maestro y le habían unido a su canto, mientras que las chicas se sentaban alrededor del pasto y reían tontamente. El canto, los tambores, los gritos y llantos de los niños, el ladrido de los perros, todo se mezclaba al unísono para hacer la noche ruidosa y desterrar el sueño del cansancio* [mi propio énfasis]. La mañana siguiente amaneció gloriosamente... « Una, dos, tres, cuatro, cinco » mi guía indígena iba diciendo mientras miraba hacia el bosque, contando las mujeres que iban hacia allí, en una sola fila, y hacia las chacras. Ciento cincuenta fueron contadas y antes que el sol esté alto las vimos retornar, cada una cargando una pesada carga de mazorcas de maíz, calabazas o batatas, las cuales fueron pronto asadas o tostadas, en preparación del banquete... El resto del día pasó con danza y varios juegos. Entonces cada indígena fue hasta su vecino y formalmente tomó su lugar. Los visitantes habían venido desde una larga distancia y yo pensé que pretendían partir inmediatamente y viajar de noche de manera a escapar el calor del día. Pero eso no fue así, ellos fueron a dormir. En la mañana, sin embargo, no se veía a visitante alguno, y era bastante obvio que ellos

habían pasado por las formalidades de decir adiós en la noche previa a fin de facilitar su temprana partida (traducción mía).

En el testimonio de *nanek any'a* « noticias antiguas » (véase Villagra 2008) que recabé en 2005 de Andrés Tomé, a quien cité más arriba y quien vive en la aldea Leona de la comunidad angaité La Patria, él describe el Vaingka en términos muy similares al misionero Pride. Pero agrega el hecho de que era el líder de la aldea anfitriona quien convocaba. En ocasión del registro de este testimonio y de su traducción hecha con Agapito Navarro, éste acotó que un mensajero partía hacia las aldeas vecinas a fin de notificar que en los próximos días se realizaría un Vaingka. Aquí, y en concordancia con los referidos testimonios de ancianos y ancianas angaité ¹¹, vemos reforzado el hecho de que un Vaingka convocaba y aglutinaba no solamente a gente de la aldea organizadora sino también de otras aldeas.

Quienes participaban de un Vaingka podían ser conocidos y vecinos y hasta parientes, pero no eran necesariamente homogéneos en términos « étnicos » por usar un adjetivo descriptivo que no se ajusta felizmente a las diferencias que podían designar los apelativos de los grupos precoloniales, tales como distinciones en base a características del hábitat, de la nutrición o de aspectos físicos. Por ejemplo, los koeteves son « los que habitan la zona de los Algarrobos negros »; los kelyakmok son « los estreñidos » según los enlhet ¹². Se debe agregar que estas denominaciones podían ser conocidas por aquellos a quienes se referían y hasta fungir, como hoy aparenta, de autodenominaciones, osimplemente ser apelativos exógenos que no ocupaban el lugar de la autodesignación genérica del término enlhet o enenlhet, « persona » y/o « gente » que tiene más cualidades de pronombre antes que de sustantivo propio.

De todos modos, aun cuando no podemos realmente delimitar y atribuir áreas geográficas, étnicas o semánticas precisas a los etnónimos que hoy conocemos, ni tampoco el alcance de su uso entre los diversos grupos, sí podemos contentarnos con decir – aun momentáneamente – que señalaban una diferencia o, mejor, una taxonomía de diferenciación social utilizada por un grupo o grupos de límites flexibles. En otras palabras, el uso de un etnónimo referido a otros señalaba su alteridad respecto a los hablantes. ¿Cuál era el aspecto resaltante de esa alteridad? ¿La forma de hablar, la ubicación geográfica, los hábitos alimenticios o culturales de los otros, los vecinos, y/o aquellos de más allá? Tomando como base el reducido y desordenado acervo de nombres – tanto en términos lingüísticos como geográficos – que recuerdan (o a los que se adscriben) los ancianos y ancianas de hoy, y que también mencionan las fuentes misioneras, he ensayado la reconstrucción geográfica y sociopolítica de la zona occidental del territorio angaité ¹³.

En los alrededores de la misión de Campo Flores (Maskoykaha en angaité, véase Figura 1) es posible ver hacia el noreste a los koeteves, al suroeste a los

kelyakmok, al oeste a los saapan y entre medio, aunque no tan expresamente nombrados, a los koyelhna. Los kovalhok estaban claramente al este y más cerca la margen derecha del río Paraguay (Villagra 2010, pp. 15, 90).

Asimismo, los testimonios indígenas confirman que en aquel territorio oeste cohabitado por varios grupos precoloniales, las fiestas tales como el Vaingka, el Kaya o el Yamenana constituían una oportunidad de interacción y mezcla entre aldeas étnicamente diferenciadas. Como lo indica, por ejemplo, Andrés Tomé, para un Vaingka en Lhakma Mansook (Estancia Tuparenda km 80), del grupo koeteves, se invitaban a todas las aldeas vecinas, y asistirían necesariamente aldeas como Maskomo Yamma, del grupo kovalhok. En el mismo sentido, Agapito indicó que él, de joven (años 1960 aproximativamente) solía ir de Lhakma Mansook a fiestas a la Estancia San Ramón (en el límite entre las tierras de las empresas International Products Corporation y la Carlos Casado S.A.). Con esto indicamos que existía movilidad e intercambio social entre las aldeas y que esto también se daba entre grupos diferenciados en ocasión de los bailes aun cuando tales aldeas ya habían sido circunscriptas a los alambrados y vida sedentaria de las estancias.

Para continuar y referirnos a otros elementos del Vaingka, también encontramos en el relato de Pride las citas alusivas al carácter ritual de esta festividad, reflejado en los cantos de los shamanes y los jóvenes acompañantes, dirigidos – como lo sugiere el misionero – por un shamán más anciano y poderoso. Éste se distingue por su canto ¹⁴, y es el canto precisamente el hilo conductor del ritmo junto con la ejecución de su *vaingka*/olla como instrumento, y ambos determinan las etapas y los acontecimientos vibrantes y significativos del ritual Vaingka. Sabemos además que el canto es ejercicio y ejecución de los poderes adquiridos por el shamán de un espíritu auxiliar, sea del bosque, de la fauna o de cualidades de los « otros » (Kidd 1999; Villagra 2010).

El siguiente elemento que resalta es el engalamiento de los jóvenes guerreros: ellos son vistosos, ensangrentados y pendientes de las risueñas muchachas. A partir de los amoríos provocados por las galas y los bailes, y pasando a los matrimonios eventualmente consecuentes de aquellos amoríos, se constituyen y procesan los lazos de parentesco que comunicarán distintas familias y aldeas. De hecho, podemos afirmar sin temor a yerro que cualquier idea, incluso auto proclamada ¹⁵, de homogeneidad étnica o de parentesco en una aldea dada era, y es hasta hoy, un producto histórico de varias combinaciones previas.

En los fragmentos que transcribí del relato de Pride está destacado con cursiva el pasaje que hace mención al Choqueo, y que analizaremos con mayor profundidad más abajo. Pero como también se puede deducir del relato, este baile no es el único evento ni el principal del conjunto de eventos que se suceden a lo largo del agitado Vaingka. Naivoma es otro nombre general angaité para designar bailes y festividades, término que más o menos indica bullicio, y tales bullicios y festividades que involucraban hasta trescientas personas durante

varios días no eran posibles sin otro factor fundamental: la abundancia de frutos de la tierra, que marcan una época determinada a media estación de la temporada de lluvias (noviembre a febrero), lo que permitía agasajar a los lejanos visitantes con suficientes vituallas agrícolas y bebidas como la chicha fermentada de miel de abejas *peyam* o de los frutos del algarrobo (*Prosopis nigra* y *P. alba*), bebida llamada en angaité *kelhtoma anmen*. Esta abundancia posibilitaba y potenciaba la alegría, el « buen vivir » o el « compartir » de los asistentes, aspiraciones máximas de la vida colectiva indígena (Kalish 2005; Villagra 2010). Tanto el Vaingka como otros Naivoma eran la máxima expresión material de esas aspiraciones comunes. De allí que la espontaneidad, los jocosos juegos y bailes de una ceremonia estricta, y hasta los aparentes excesos y las borracheras se dieran de modo organizado e intencional, y que hasta aun la retirada, si bien abrupta, fuera organizada.

De allí también que la frecuencia de los Vaingka y otras festividades podía ser relativamente esporádica, debido a los costos prácticos de su realización, tal como demostró Gow (2001) para el caso de los piro del Amazonas peruano. Insistimos en esta observación debido a que se toma como signo de « extinción » la poca frecuencia o la merma en la realización de los Vaingka. Ésta es una observación objetiva pero parcial, puesto que entiende estas fiestas fuera de su sentido de oportunidad y concreción prácticas.

La contigüidad geográfica de los grupos, el carácter amplio de la invitación al jolgorio colectivo, iniciado y hospedado en una aldea perteneciente a un subgrupo angaité y propagado a las aldeas vecinas (pertenecientes al mismo subgrupo o a otros), la afirmación shamánica y el intercambio sexual y creación de parentesco (con la consiguiente mezcla progresiva) señalan los elementos por los cuales podemos afirmar que durante el Vaingka se procesaba la alteridad, en este caso subgrupal.

EL CHOQUEO

Luego del proceso de colonización del territorio angaité y el de los demás pueblos indígenas chaqueños, el Vaingka pasó progresivamente a la mentada y aparente extinción. Sin embargo, uno de los bailes, parte o evento de esa festividad – el Choqueo –, ocupa un lugar importante en el presente ¹⁶.

El Choqueo o Weigke Netén, la danza indígena más extendida del norte de Presidente Hayes, se realiza a partir de la iniciativa de un cantante-tamborista principal situado en el centro de un área al descampado. Éste utiliza un palo de madera para percutir un tambor hecho de un tronco ahuecado de palma *karanday* (*Copernicia alba*) de un metro y veinte centímetros de alto aproximadamente, cuya membrana de percusión es una piel de venado estirada y atada sobre la parte abierta y ahuecada del tronco. Cuando el ejecutante empieza

a cantar, una ronda inicial de hombres, quienes se abrazan los unos a los otros tomándose de la cintura, danzan en círculo y en pasos laterales acompasados alrededor de aquél, repitiendo en eco su canto semigutural. Mujeres mayores y jóvenes se unen entonces al círculo una vez que la ronda masculina se ha iniciado. Ésta no dura más de unos escasos minutos y se vuelve a reiniciar, sin que los hombres dejen de caminar en círculo como pausa del baile acompasado, el cual se inicia una y otra vez, extendiéndose este proceso por varias horas, por lo general desde la tardecita o noche hasta el amanecer y en algunos casos prolongándose inclusive hasta la media mañana del día siguiente.

El lugar donde el Choqueo ganó una vigencia y permanencia constantes fue en las estancias. Al costado de los cascos o establecimientos centrales de las estancias, permanecían numerosas aldeas – y eso fue el patrón de distribución de la población hasta hace muy poco. Allí me cupó ver las aldeas y sus « choqueadas ». En las estancias, de este modo, el Choqueo se constituyó en el baile sabatino por excelencia, principalmente porque en las mismas regía y rige la noción de la semana laboral (lunes a sábado) impuesta por los patrones. Asimismo, el aislamiento de las estancias no permitía otro tipo de festividad en donde participen hombres y mujeres en la misma proporción, dado que la población de paraguayos chaqueños era casi absolutamente masculina, en comparación a la población indígena que era mayormente mixta.

No obstante, la regularidad sabatina del Choqueo en las estancias no fue ni es, desde luego, una característica *per se* de este baile. En días festivos hay Choqueos que se inician al mediodía e inclusive, en los últimos tiempos, en manifestaciones públicas en la capital o en el Chaco – que implican movilizaciones masivas como marchas y cortes de rutas –, el Choqueo se ha constituido como una suerte de coreografía obligada y afirmativa de la identidad indígena de protesta frente a las autoridades y a la población de la sociedad nacional, público de esos actos. No hablaremos aquí de este uso y *performance* pública y política del Choqueo, pero creemos no obstante que confirma nuestra hipótesis inicial de que este baile sirve para trabajar o procesar la alteridad.

Para las mujeres jóvenes, el Choqueo es una oportunidad para iniciar una relación casual o, si prefieren, una más duradera, puesto que las mujeres tienen la iniciativa efectiva y son ellas las que determinan cuándo y con quién entran a bailar en las sucesivas rondas. Pueden elegir una pareja ocasional y desconocida o bailar con parientes masculinos mayores. De esas rondas ocasionales se pasa al encuentro sexual, quizás ocasional o tal vez inicial de una unión más estable. De este modo, dada la garantía fáctica de un respecto a la libertad de elección e iniciativa de las mujeres, el Choqueo posibilita la concreción de valores y prácticas que son aspirados y promovidos por sociedades indígenas chaqueñas como los angaité, valores y aspiraciones entre los que se encuentran la autonomía personal y la distinción socio-productiva y reproductiva equitativa entre los géneros (véase sobre los nivacé y las nivaché Grant 2006; también Villagra 2005).

Ahora bien ¿Cuál es el rol del Choqueo en el procesamiento de la alteridad? Si el Vaingka facilitaba, entre otras cosas, el procesamiento de la otredad étnica y del parentesco entre aldeas vecinas ¿cómo el Choqueo hace lo propio, obviamente a partir de alteridades más preponderantes y contemporáneas, como la que existe entre angaité (y pueblos afines) y los paraguayos chaqueños?

En las estancias donde permanecían aldeas indígenas enteras – desde luego y por interés del patrón como reserva de mano de obra y dada la posibilidad de subsistencia a través de cacería y recolección en las mismas para los no empleados –, el peonaje no indígena o de los *valayo* (etnónimo angaité para los paraguayos) estaba constituido mayormente por hombres jóvenes y adultos solteros, no acompañados de sus familias o parejas, salvo por la excepción estereotípica y generalmente solitaria de la mujer no indígena que desempeñaba el cargo de *machu* (término del guaraní y de uso criollo) o cocinera de la estancia. En las mismas, los entretenimientos y bailes populares y, sobretudo, el acceso a mujeres de la propia etnia nacional estaba limitado como se indicó. Ello implicaba que mucho de estos peones no indígenas, por lo general bastante móviles dada la naturaleza del trabajo, buscaban o tomaban parejas indígenas, ocasional o permanentemente. El Choqueo proveía en términos prácticos y operativos la manera de cortejar a las núbiles indígenas. Inscripto en la rutina semanal de la estancia y dada su casi exclusividad como esparcimiento colectivo relativamente tolerado por los patrones, este baile permitía acercar de un modo práctico a aquellos jóvenes y hombres no indígenas a su objetivo. Es a partir de allí que las plumas, las caras pintadas y las piernas perforadas y ensangrentadas ceden paso a las bombachas, sombreros, fajas y facones de cintura, como muestra del atavío masculino, pero también como muestra de que el hombre enjaezado en cuestión, indígena o *valayo*, contaba con los medios para sustentar un hogar dada su condición de empleado.

De este modo, en los innumerables Choqueos a los que asistí, pude ver cómo los peones paraguayos se entremezclaban con sus compañeros de trabajo indígenas, agitados y vivaces por el compartir de la caña o aguardiente paraguayo, el intercambio de cigarrillos y el discurrir cómplice – hombres ebrios abrazados aun afuera del círculo danzante y sus rondas – durante las largas horas de la velada del Choqueo. La dinámica del Choqueo, entonces, de alguna manera contenía la irascibilidad de los paraguayos en las estancias, disposición por la cual los indígenas los distinguían y condenaban moralmente. Esta contención se da a partir del seguimiento de un protocolo ritual por parte de los jóvenes paraguayos (también hombres adultos), quienes tenían que respetar la secuencia de acercamiento a las mujeres jóvenes y ganar más bien su atención y favor, bailando y mostrando sus atavíos, más o menos en paridad con sus compañeros de trabajo, los peones indígenas, entrando así en una competencia « justa » definida en los términos propios indígenas, y no en las relaciones asimétricas y étnicas que se instituyeron en la composición laboral de las estancias.

Desde luego, el patrón (o, muy raramente, la patrona) es él que manda y ordena, si bien en muchos casos dicha persona no reside sino ocasionalmente en la estancia. Le sigue el mayordomo y/o capatáz (pueden ser cargos separados) quien está a cargo de la administración efectiva y manejo diario de la estancia; esta persona y por supuesto los patrones son paraguayos. No obstante, a principios de siglo podían ser de varias nacionalidades (por ejemplo, ingleses, americanos, irlandeses, argentinos, brasileños) dada la migración generada con las empresas tanineras. Hoy en día, la mayoría de los mayordomos y capataces son de nacionalidad paraguaya no indígena. Les siguen en jerarquía los estancieros o peones, que son los hombres de a caballo. También existe un puesto especial de retirero, que son personas a cargo de un retiro o área autónoma de las estancias que tiene un circuito de pasturas, fuentes de agua y corrales propios con una casa central para dicho encargado. El empleo de menor prestigio es el de playero que son personales de a pie que limpian malezas o hacen tareas alrededor del casco de la estancia. También están los almaceneros y otras personas que prestan servicios a la estancia, pero de manera más independiente, como los contratistas que construyen obras y cercados, hacen limpieza de monte, cortan postes y arreglan alambrados; los *magualeros* o buscadores de ganado salvaje o *sagua'a* (en guaraní) y los *macateros*, comerciantes ambulantes que llegan con cierta regularidad a ofrecer sus productos a la estancia. Los cargos típicos que alcanzan los indígenas son de playeros y de estancieros/peones y, algunas veces, retireros (o de personales asociados a un contratista principal, por lo general paraguayo no indígena). Los indígenas nunca llegan a mayordomos o capataces y es común notar en el caso de las estancias, áreas exclusivas de viviendas para los peones no indígenas, segregadas de las de los peones indígenas y de la aldea indígena. También es común que, por el mismo trabajo, los peones indígenas reciban menos prestaciones y salario que los peones no indígenas ¹⁷.

Por esta asimetría entre paraguayos e indígenas, y hasta entre peones no indígenas e indígenas, el Choqueo no se libra de hechos de violencia, abusos y peleas, que inclusive terminan en la muerte (Bonifacio 2008, p. 149). Este baile no es una fórmula y estrategia no violenta infalible contra la desigualdad, el descontento social, el racismo y la violencia de clase y contra las mujeres, u otras expresiones sociales negativas. Por ende, el procesamiento de la alteridad que conlleva el encuentro multitudinario y casi íntimo (un gran número de personas abrazadas bailando) no garantiza la ausencia de conductas asociales, e inclusive algunos arguyen que las potencian de sobremanera (*ibid.*): de allí la oposición frontal de sectores indígenas o no indígenas evangélicos a la realización del Choqueo, dada la «relajación moral» que fomenta. En ciertos Choqueos se observa, más allá de la ronda, un ambiente tenso y hostil y donde se ha tenido que expulsar a peones paraguayos y participantes foráneos que transgredieron la cortesía de los anfitriones indígenas (tratando de forzar fuera del baile la amistad de las mujeres jóvenes), y donde se dieron tensiones internas entre miembros

de la comunidad por los excesos de alcohol. Por ejemplo, en la entonces más densamente poblada Estancia Maroma, vi como varias ancianas indígenas golpeaban con cintos y con ellos maniataban a varios jóvenes indígenas, que estaban borrachos y que se habían tornado agresivos en una disputa generada en el momento. Aquella intervención femenina funcionó como una estrategia deliberada de control social, casi de carácter policial, por la cual tales mujeres se constituyeron – en esa ocasión y otras similares – en la autoridad moral de la comunidad ¹⁸.

Sin embargo, también se dan hechos de violencia o peleas inclusive entre las mujeres. Una información muy reciente (de marzo 2010) sobre Choqueos que se vienen realizando desde hace relativamente pocos años (desde el año 2006 en adelante a partir de la realización oficial de un Vaingka en la aldea Koravaí) en varias aldeas de la comunidad La Patria indica que también las mujeres han llegado a disputarse en ocasiones, y a puñetazos, la preferencia de un varón, cuando éste aprovechó el contexto del Choqueo para acercarse y favorecer a una atracción ocasional en desmedro de su esposa, tal como indica el testimonio personal que recibí del joven Mariano Cardozo sobre dos peleas que él observó en las aldeas de Laguna Hu y La Leona.

De todos modos, que las mujeres jóvenes o maduras tengan la iniciativa para bailar, sean las garantes eventuales ante hechos de violencia suscitados entre hombres, o ellas mismas sean las protagonistas de dichas peleas en el transcurso y contexto del Choqueo, todo ello ratifica su nivel de autonomía y participación más equitativa o distintiva al interior de la sociedad angaité, dado que ni la iniciativa sexual, ni el despliegue público de agresividad, tampoco su control, son ámbitos y prácticas privativos de los hombres.

LA TRANSFORMACIÓN Y EL PROCESAMIENTO DE LA ALTERIDAD

En el caso angaité y, por extensión, de los otros pueblos enlhet-enenlhet que practican el Choqueo o Weigke Netén, hay una reproducción que implica además una transformación. El engranaje de acción – de contacto incluso físico, episódico y, por momentos, caótico – que se vive en la experiencia del Choqueo está también mediado por relaciones de poder. Se remarcen diferencias, por parte de los paraguayos o *valayo* ¹⁹, quienes en su mirada y participación en el Choqueo refuerzan la idea de una práctica social distintiva de los indios. Para aquellos, esa práctica se está transformando o se viene transformando y experimentado como estrategia de domesticación del necesario pero « violento », « salvaje », « asocial » y poderoso « otro », en este caso los paraguayos que son peones de estancia (Bonifacio 2008, p. 155). Hay en el trabajo de fricción un constante encuentro, desencuentro, una alteración recíproca pero asimétrica, donde los paraguayos son domesticados o repelidos, y donde esos mismos paraguayos

se mimetizan con los indios que se visten como ellos (con sus vestimentas y equipos de gala de estancieros) para ganarse el favor y preferencia de las jóvenes indígenas. Este es un proceso que no se cierra sino se ensaya y se practica. No obstante, el Choqueo bien puede ser abandonado como hábito a partir de cambios sociales o sucesos importantes en la vida de una estancia, aldea o comunidad, por ejemplo en el caso de la mudanza de una estancia a tierras restituidas por misioneros o el Estado, o de un crimen cometido en una comunidad en ocasión de un Choqueo.

Desde una perspectiva histórica, creemos ver el paso de etapas y la preclusión de prácticas: los viejos y las crónicas hablan del Vaingka que ocurría en el umbral de la transición pre y post colonial, y que ya no se hace más con la misma frecuencia. También vemos que el Choqueo era sólo una parte de un conjunto más amplio de rituales y acontecimientos que se concentraba en el Vaingka y que tenía que ver también con la oportunidad de picos productivos y acontecimientos socio-políticos importantes como los casamientos. Algunos entonces hablaron respectivamente de aculturación, pérdida (Brun *et al.* 1990) o de resistencia (Escobar 1993), según el caso. Es decir, que los indígenas ya no hagan con mayor frecuencia el Vaingka o el Yamenana (Franco e Imaz 2006) y que bailen sólo el Choqueo es en realidad una perspectiva que cambia los signos en positivo o en negativo y entiende la historia en términos de modernidad. Sin embargo, lo contemporáneo y la contingencia de un Choqueo se escapan de esos análisis. En cada Choqueo hay un suceso y una cierta intencionalidad, aunque sea efímera o aparentemente banal. De hecho, si vamos a los casos de revitalización reciente del Vaingka (ocurridos con apoyo externo en aldeas de La Patria en abril de 2006 y 2007) que incluyen Choqueos, hay voluntades y decisiones políticas y sociales que entran en juego, y que delimitan en qué forma, cómo, por qué y para qué o con quiénes se realizó y bailó dicho ritual en aquellas oportunidades.

El Choqueo, empero, sirve de algún modo para la resistencia y a la vez incorporación o domesticación de la alteridad compleja de los paraguayos, pero no sacude del todo la estructura socio-económica que ha reproducido la diferencia étnica y de clase. Aun cuando la diferencia entre peones e indígenas sea una de grado menor en comparación a aquella existente entre los patrones y sus empleados, esa diferencia continúa y se sostiene en el modelo socio-productivo chaqueño y regional. No obstante, ese modelo también tiene en la actualidad o modernidad actores más recientes que son fuentes de producción o, mejor, que sostienen sistemas de distribución de ingresos de otra índole y que permiten también el trabajo asalariado indígena: esos nuevos actores son las ONG y las agencias del Estado. Entonces allí el Choqueo y el más colorido y folklórico Vaingka no se constituyen sólo en resistencia sino en representación de identidad, de reivindicación, de alianzas políticas y de reclamo con y ante tales actores, reinventando en una « Olla » similar lo que los bailes de antaño hacían:

la generación permanente de alianzas y lazos socio-políticos, de parentesco e individuales, y la actuación personal y colectiva de la « buena vida ».

Alteración, transformación o escisión, del Vaingka al Choqueo no hay sólo rituales perdidos, sino varios pasos dados en una diacronía y sincronía que no pierde del todo su tono, sus cantos y sus objetivos ante circunstancias cambiantes. Aun cuando por periodos la historia ha sido indudablemente desventajosa, los y las angaité han sabido y saben, con mayor o menor conciencia e imaginación, según queramos reconocerlo, incorporar a los « otros » para constituirse a sí mismos. *

* Manuscrit reçu en mars 2010, accepté pour publication en juin 2011.

NOTAS

1. Otro nombre en enxet de este baile es Málen (literalmente « Zorro »).
2. No analizamos aquí los otros rituales mencionados, el Kaya y el Yamenama, por falta de espacio e insuficiente material etnográfico y de archivo respecto al primero. No obstante, su inclusión y discusión bien podría adherirse a la hipótesis de la transformación histórica y práctica de rituales que, entre otras cosas, procesan la alteridad.
3. Bonifacio cita a otros autores que tratan y discuten sobre el Choqueo como la propia Susnik (1953), Gordillo (1994) y Leiva (2004).
4. Dicho relacionamiento se inició en virtud de mi participación en la organización no gubernamental Tierraviva, de apoyo a reivindicaciones territoriales. En cuanto al trabajo de campo, lo realicé como parte del doctorado en antropología social que llevé a cabo en la Universidad de St Andrews, Escocia.
5. Aquí seguimos a Kalish y Unruh (2004) quienes propusieron la denominación enlhet-enenlhet para la familia lingüística maskoy (exónimo dado por los toba a los enxet), y que está avalada por otros lingüistas y taxónomos de las lenguas amerindias como Fabre (2005). Las familias lingüísticas a través de las cuales el Estado paraguayo agrupa e identifica a los pueblos indígenas de su territorio son: la familia guaraní, la zamuco, la guaycurú, la matakó-paraguayo y la enlhet-enenlhet (Zanardini y Biedermann 2001).
6. El origen frecuente de estos exónimos – o nombres de origen externo – son las denominaciones idiosincráticas con que un pueblo indígena determinado conocía a otro y que ganaron un uso común luego del proceso de colonización. En otros casos, los exónimos fueron fruto del equívoco o denominación antojadiza de los propios colonizadores, tal como es el caso de los « angaité ».
7. Desde la aprobación de la ley 904 en 1981, el Estado reconoce a las « comunidades indígenas » como unidades socio-legales. La ley de 1981 es el resultado de un movimiento nacional e internacional a favor de los derechos de los indígenas iniciado en los años 1970 a raíz del genocidio aché. En esta época, comunidades indígenas recibieron tierras de los menonitas, de ONG y del Estado. Las comunidades con sus tierras y, muchas veces, sus títulos de propiedad tienen un solo nombre (comunidad Kora'i con 15 113 ha) aunque estén divididas en varias aldeas, a las cuales muchas veces se llama también comunidades. Sin embargo, aquí conservo la distinción del censo de 2002 entre comunidad y aldeas.
8. Testimonio oral de Santiago Riquelme recopilado en Kora'i en 1995.
9. Esta palabra para designar a los nivacle es utilizada en los idiomas de casi todos los pueblos *enlhet-enenlhet*. Asimismo el etnónimo vernáculo para designar a los « paraguayos » tiene una raíz común en dichos idiomas que varía mínimamente: *valay*, *wále*, *valayo*.

10. Los nombres de los grupos precoloniales conocidos parecen ser polisémicos: en algunos casos designan la propia etnia y lengua, o la zona de origen (y de esa manera podrían comprender a grupos de habla y etnia distintas como el apelativo *konavatsam* « los de la ribera del río Paraguay ») o una característica peculiar del grupo – por ejemplo, los *mopaia apto* « los que comen comida negra » –, siendo en estos casos a veces exónimos y no autodenominaciones, y denotando una carga peyorativa.

11. En el caso de los testimonios de ancianos y ancianas recabados por Franco e Imaz (2006 pp. 141-152), los mismos se refieren mayoritariamente al Yamenama.

12. Aparentemente a este mismo grupo los enxet llaman *sápan*; de allí, los nombres exógenos de *kelyakmok* y *saapan* designaban a los que hoy son el pueblo sanapaná (nombre que, a su vez, constituye la castellanización de *saapan*). Es muy probable, sin embargo, que estos exónimos designaban dos grupos precoloniales bien diferenciados que estaban emparentados y eran vecinos, lo que derivó en una sola designación como pueblo sanapaná.

13. Véase Kalish y Unruh (2004) y Villagra (2005) para una discusión preliminar sobre los subgrupos coloniales y la conformación social y lingüística de los enlhet-enenlhet.

14. Como citamos en la nota más arriba, *kaya* (« porongo »), nombre del instrumento shamánico por excelencia, también designa otro baile o celebración.

15. Como es el caso de los antiguos habitantes del lugar conocido como Estancia 14 de Mayo, quienes proclaman que allí « no había mezcla »/ *meike palhkemaska*, sólo gente kovalhok, uno de los grupos y dialectos del angaité (testimonio de Capataí Segura, recopilado en Carpincho 2005).

16. Varios autores describen y se refieren al Choqueo además de Bonifacio (2008), tales como Susnik (1953), Delpont (1999) y Leiva (2004), o a una forma similar del mismo, como es el caso de Gordillo (1994).

17. Véase Kidd (1994) y Susnik (1977) entre los enxet y también Bonifacio (2008) así como el autor (Villagra 2010 pp. 34, 66-67).

18. Observación realizada aproximadamente a finales de 1994.

19. Ésta es una palabra común en los idiomas de la familia lingüística enlhet-enenlhet o toba maskoy, que varía según el caso: *wale* para los enxet, *valay* para los enlhet, salvo el caso de los toba maskoy que dicen *takha*. No obstante, también cabe aclarar que hay apelativos específicos conforme a la profesión específica de los paraguayos referidos, como *sokelo* en angaité (proveniente de « soldado » en castellano) para referirse a hombres de tropa y armados, es decir, militares y policías.

REFERENCIAS CITADAS

BOGGIANI Guido

1900 « Compendio de etnografía paraguaya moderna », *Revista del Instituto Paraguayo*, Año III (23-24), pp. 7-28, Asunción.

BONIFACIO Valentina

2008 *The passion for civilisation. Encounters between Paraguayan and Maskoy people in Puerto Casado, Paraguayan Chaco*, tesis doctoral, University of Manchester, Manchester [inédito].

BRAUNSTEIN José

1983 *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*, Instituto de Ciencias Antropológicas/Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, col. « Trabajos de Etnología », Buenos Aires.

2005 *La dinámica social de los pueblos indígenas chaqueños, su relación con la tierra y el proceso de colonización de las tierras indígenas del Chaco sudamericano*, comisionado por Tierraviva en relación con el caso Yakye Axa vs. Paraguay, ICHR, Asunción [inédito].

BRUN Augusto, Miguel CHASE SARDI y Miguel Ángel ENCISO

1990 *Situación sociocultural, económica, jurídico-política actual de las comunidades indígenas en el Paraguay*, CIDSEP, col. « Investigaciones »14, Asunción.

COMINGES Juan

1882 *Exploraciones*, Editora de Juan A. Alsina, Madrid.

CRAIG C. W. Thurlow

1935 *Paraguayan interlude*, Arthur Barker, Londres.

DELPORTE Jozef

1999 « Los indígenas angaité en las estancias », *Suplemento antropológico*, 33 (1-2), pp. 235-273, Asunción.

DGEEC

2003 *Pueblos indígenas del Paraguay. Resultados finales*, DGEEC, Asunción.

ESCOBAR Ticio

1993 *La belleza de los otros. Arte indígena del Paraguay*, Museo del Barro RP Ediciones, Asunción.

FABRE Alain

2005 « Los pueblos del Gran Chaco y sus lenguas. Primera parte: los enlhet-enenlhet del Chaco paraguayo », *Suplemento antropológico*, 40 (1), pp. 503-569, Asunción.

FRANCO Mariana y Gladys IMAZ

2006 *Koahlvok angaité. Las voces de un pueblo*, CEADUC, Asunción.

GORDILLO Gastón

1994 « La presión de los más pobres: reciprocidad, diferenciación social y conflicto entre los tobas del oeste de Formosa », *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 15, pp. 53-82.

GOW Peter

2001 *An Amazonian myth and its history*, Oxford University Press, Oxford.

GRANT Suzanne

2006 *Becoming similar: knowledge, sociality and the aesthetic of relatedness amongst the Nivacle of the Paraguayan Chaco*, tesis doctoral, University of St Andrews, St Andrews [inédito].

KALISH Hannes

2005 *Nengelaasekhammalhcoo. La « paz enlhet » y su transfiguración reciente*, Nengvaanemquescama Nempayvaam Enlhet, Pa'lhama-Amyep [disponible en www.enlhet.org].

KALISH Hannes y Ernesto UNRUH

2004 « Enlhet-enenlhet. Una familia lingüística chaqueña », *Thule Rivista di studi americanisti*, 12-13, pp. 207-231, Perugia.

KEMMERICH Erich

1903 « Cuadros de viaje al Alto Paraguay », *Der deutsche Kulturpionier. Nachrichten aus der deutschen Kolonialshule Wilhelmshof für Kameraden, Freunde und Gönner*, 4 (1), pp. 55-125, Vienna.

KIDD Stephen W.

1994 *Los enxet: condiciones laborales*, CDE, Asunción.

1999 *Love and hate among the people without things. The social and economic relations of the Enxet people of Paraguay*, tesis doctoral, University of St Andrews, St Andrews [inédito].

LEIVA Luis

2004 *Historia de los enezlet quillezlaivomá* [manuscrito].

PRICE Geo

1930 « The Waingka », *South American Missionary Society Magazine*, 64 (723), pp. 131-132, Londres.

SANDERSON Jack

1937 *South American missionary society magazine*, vol. 75, pp. 101-102, SAMS, London.

1942 *South American missionary society magazine*, vol. 83, p. 66, SAMS, Londres.

SUSNIK Branislava

1953 « Med Indijanci Lengua », *Misijonski Zbornik 1953*, pp. 143-152, Buenos Aires.

1977 *Lengua-maskoy: su hablar, su pensar, su vivencia*, Museo etnográfico Andrés Barbero, Asunción.

VILLAGRA Rodrigo

2005 « Fair Play. Género y equidad en comunidades indígenas », *Informativo Mujer*, 17 (174), pp. 23-25, Asunción.

2006 « Repensando las categorías pre-coloniales y presentes de identificación y diferenciación social a partir del caso de los angaité », *Suplemento antropológico*, 40 (2), pp. 7-39, Asunción.

2008 « Nanek añy'a Kempohakme o En aquel tiempo de los enojados. Testimonios de los angaité sobre la guerra del Chaco », in Nicolas Richard (ed.), *La Mala Guerra*, Colibrí, París, pp. 281-301.

2010 *The two shamans and the owner of the cattle. Alterity, storytelling and shamanism amongst the Angaité of the Paraguayan Chaco*, CEADUC, Asunción (tesis doctoral, University of St Andrews).

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

1998 « Cosmological deixis and Amerindian perspectivism », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), pp. 469-488.

ZANARDINI José y Walter BIEDERMANN

2001 *Los indígenas del Paraguay*, CEADUC, col. « Biblioteca Paraguaya de Antropología » 39, Asunción.