

Kalisch, Hannes. 2005. La convivencia de las lenguas en el Paraguay. Reflexiones acerca de la construcción de la dimensión multilingüe del país. Revista de la Sociedad Científica del Paraguay, 17: 47-83.

La convivencia de las lenguas en el Paraguay

Reflexiones acerca de la construcción de la dimensión multilingüe del país *

Hannes Kalisch **

La presente publicación constituye un juego de cinco ensayos que giran alrededor de la comunicación intercultural e interétnica en un país multilingüe que sigue ignorando su condición como tal. Parte de la premisa que la aparición del estado-nación ha significado un corte abrupto en el desarrollo histórico de varios de sus componentes étnico-sociales actuales, ya que fueron completamente excluidos de una participación constructiva en el proceso de gestación de este estado-nación. A nivel lingüístico, una consecuencia necesaria de tal exclusión ha sido el desarrollo de un concepto de ‘bilingüismo’ que queda reducido a un antagonismo entre el *castellano* y el *guaraní*. En relación a las demás lenguas del país, a su vez, este concepto de ‘bilingüismo’ se presenta como promoción del aprendizaje del *castellano*, es decir, no como bi-, sino como unilingüismo (Melià, 2003a), lo que significa, de hecho, una eternización de la exclusión inicial.

En respuesta a esta situación, el presente planteo argumenta desde la dimensión autóctona del país, portadora principal de su diversidad lingüística. Pero aunque enfatiza la dimensión lingüística, asume, a la vez, que la misma no es separable de otras esferas constructoras de los espacios sociales presentes dentro de los límites de nuestro país. Bajo esta condición, analiza y discute formas de comunicación actuales —y los trasfondos ideológicos que tienen— para proponer un concepto de ‘bilingüismo’ alternativo, el cual parte de soluciones históricamente vigentes: es un bilingüismo asumido como forma de convivencia recíproca entre grupos poblacionales —y pueblos— con habla diferente.

* El presente planteo es fruto de la conversación y discusión con mucha gente. Sin embargo, resaltamos la importancia de la relación con Ernesto Unruh para nuestra reflexión. Además, le corresponde un agradecimiento especial a Enrique Amarilla por haber comentado críticamente versiones anteriores de este texto. Naturalmente, su aporte positivo no puede incluirle en la responsabilidad por los errores o incoherencias que hayan permanecido; quedan bajo la responsabilidad del autor.

** El autor es lingüista y miembro activo de *Nengvaanemquescamá Nempayvaam Enlhet* (www.enlhet.org). En el marco de este equipo ha coeditado varios trabajos en los idiomas *enlhet*, *toba* y *guaná*, además de reflexiones acerca del fortalecimiento de la lengua propia y de lo propio en general.

Primera parte — a modo de una introducción: “No escucharon,” decían y se rindieron

Una crítica a la actuación unilateral que quita protagonismo indígena¹

A los seres humanos, nuestra propia manera de ubicarnos en el mundo nos domina tanto que fácilmente nos induce a dejar de lado observaciones y reflexiones que nos indicarían las incoherencias entre nuestra forma de ser, de ver nuestro entorno y el entorno mismo. Al señalar estas incoherencias, tales observaciones y reflexiones nos deberían empujar a repensarnos. Sin embargo, antes que llegemos a esta consecuencia existencial, les restamos su importancia, privándonos de muchas oportunidades tanto de ampliar nuestro ser como de corresponder más honesta y humanamente al otro. Luchar contra tal reducción perceptiva y reflexiva no requiere sólo de una firme decisión, sino de un continuo esfuerzo. Pero sobre todo precisa del otro: su ‘otredad’ resulta un desafío constructivo en cuanto no resalta sólo las limitaciones propias sino demuestra a la vez alternativas comprobadas a la propia forma de ser, de ver y de hacer.

Una típica barrera perceptiva y reflexiva la vemos en nuestra relación con los pueblos indígenas. Fácilmente nos acomodamos a la idea que ellos no cuentan con las condiciones necesarias para participar en el mundo moderno y que, por ende, son inferiores — aún si no nos animamos a hablar así, en el fondo ni a nosotros mismos nos podemos convencer de que podría ser de manera diferente, lo cual determina nuestras actitudes y acciones hacia los mismos. Implícitamente, dicho sentir percibe ‘nuestro mundo moderno’ como único destino posible y deseable. En realidad, entonces, no atañe a los pueblos indígenas sino gira alrededor de nosotros mismos: al equiparar el ‘mundo posible’ con el ‘nosotros’, se les niega a los pueblos indígenas toda posibilidad de participación creativa; o, sea de una actuación que no sea el consumo servil de ‘nuestra’ versión del mundo. La ‘otredad’ del otro, sus potencialidades, valores y ambiciones quedan ignorados y excluidos.

Desencuentros históricos

Tal asunción reductora de los indígenas, y su misma exclusión, no es reciente. Repasando la historia del Chaco vemos que cuando los blancos repartían las tierras chaqueñas, ni se fijaron en sus dueños originarios. Incluso la guerra por estas tierras la hacían directamente entre sí, ignorando simplemente la presencia indígena — donde los indígenas molestaban se los mataba como si fuesen animales; pero nunca se luchó con ellos. Los ancianos enlhet, enxet, sanapaná o angaité, concientes de esta exclusión indígena a través de su simple ignorancia, suelen relatar:

¹ Inicialmente publicado como: Kalisch, Hannes. 2003. “No escucharon,” decían y se rindieron. Una crítica a la actuación unilateral que quita protagonismo indígena. Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo 240: 27-30.

“Los blancos comenzaron a pelearse por nuestras tierras.” Ya desde el primer encuentro no se les dejó otro papel a los pueblos indígenas que aquel de ser únicamente consumidores de intenciones y acciones de los blancos.

Ahora bien, aunque la Guerra del Chaco haya determinado profundamente la actitud de los *enlhet* hacia los *criollos*, de ninguna guerra pueden esperarse resultados constructivos. Veamos por lo tanto otro encuentro histórico crucial, pero menos cruel: la llegada de los primeros inmigrantes blancos al territorio *enlhet*. El historiador *enlhet* *Metyeeyam*’ relata al respecto² que los inmigrantes comenzaron a hacer caminos y aldeas por encima de las chacras donde crecían las batatas de los *enlhet*. Los *enlhet* no querían entregar sus chacras: “¡No, aquí no!” reclamaron, pero no fueron escuchados. Comenzó una discusión entre ellos y finalmente decidieron desistir de una resistencia violenta. “Finalmente, los *enlhet* se rindieron. A partir de ahí empezaron a convivir con los blancos y comenzaron a aprovecharse de ellos,” concluye *Metyeeyam*’.

Sin entrar en una interpretación cabal de este relato, resalta la observación que los inmigrantes “no escucharon”: no eran capaces ni estaban dispuestos para ver y mucho menos para asumir el reclamo de los *enlhet*. A los *enlhet*, al ver su posición simplemente ignorada y quedando por ende sin la posibilidad de comunicación, les quedaban como alternativas la violencia —la resistencia contra esta situación— o la dependencia —la aceptación de una reconstrucción unilateral del Chaco. Como afirma *Metyeeyam*’, los *enlhet* se decidieron por la no resistencia. Sin embargo, una vez entrado en el juego, la dependencia se incrementa a medida que el espacio libre disminuye: cada vez menos, los pueblos indígenas viven en y de espacios propios y propiamente construidos; más bien, cada vez más deben sobrevivir en espacios cedidos a, o directamente construidos *para*, ellos. En fin, con la pérdida de la participación creativa en la construcción del Chaco, los pueblos indígenas a la vez han perdido todo protagonismo. Desde el punto de vista blanco, el resultado de este proceso de exclusión —la dependencia— parece el más natural, ya que, al ignorar los derechos y las potencialidades de los pueblos indígenas, parece reafirmar una supuesta inferioridad evolutiva indígena. De hecho, no puede esperarse otra estimación mientras que no se escuche a la voz indígena para que presente su versión de la historia del Chaco, de los pueblos indígenas que lo poblaban y del encuentro con los blancos, sean inmigrantes o estancieros, misioneros o soldados.

Encuentros actuales

Dejemos el pasado para volvernos sobre un contexto presente de encuentro blanco-indígena, percibido como altamente positivo: el de la ayuda a los indígenas. No nos detenemos en el turismo humanitario muy de moda que pasa por las comunidades indígenas llevando ‘proyectos’ en una construcción de emergencia eternizada sin preocuparse mucho por procesos que pudieran haberse iniciado en las mismas; veamos más bien los contextos de un compromiso más serio con

² La publicación de los relatos de *Metyeeyam*’ en idioma *enlhet* está en preparación (Unruh & Kalisch, en preparación). Las traducciones del referido relato al *alemán* y al *castellano* se encuentran en Unruh & Kalisch (2002a) y en Kalisch (en preparación), respectivamente.

ellas. Por lo general, la amplia gama de las formas existentes de ayuda tiene una característica en común: parte de categorías propias sin *asumir* al otro en su realidad alterna. No sólo que los ‘logros’ deben ‘producirse’ a un ritmo blanco, también son definidos a manera blanca: hablando de educación, por ejemplo, se piensa en la escuela; se busca salud sin indagar sobre lo que es salud para los indígenas; la agricultura no es percibida fuera de las categorías del mercado. En consecuencia, no existen contextos donde los indígenas, en acompañamiento de algunos blancos, hubiesen reconstruido una educación propia, una salud propia, una economía propia que conjuguen las potencialidades y ambiciones de la realidad propia con las posibilidades del otro mundo. Sin embargo, sólo tal conjugación posibilitaría aquella armonía existencial tan ansiada por los pueblos indígenas; la imposición de lo ajeno por un lado y su imitación por otro nunca pueden producirla.

En fin, aunque los encuentros actuales tengan muchos nombres y facetas diferentes y fuese como fuese el compromiso con la comunidad indígena, la ayuda es diseñada como relación unilateral. De este modo se repiten los desencuentros iniciales del poblamiento blanco del Chaco: a pesar de que el ‘encuentro humanitario’ haya incluido al indígena en su mapa referencial, en el fondo sigue excluyéndolo al negar su alteridad: no se le da espacio a ser lo que es y lo que no puede dejar de ser. Nuevamente, se asume a los pueblos indígenas sólo como blanco y objeto de actitudes y acciones propias pero nunca como autor o co-autor. No se les concede ningún protagonismo, ni en lo superficial ni mucho menos en lo conceptual. Consecuentemente, hasta hoy el “*no escuchan*” queda como el frecuente calificativo indígena para describir la relación con los blancos.

La crítica

Ante esta situación, aquella discusión y evaluación del relacionamiento blanco-indígena que busca la inclusión de ambas partes e intenta incluir ambas formas de ver, de ser y hacer, pronto lleva a demostrar la impotencia de la ‘ayuda’ para mejorar la situación indígena, y más aún, sus consecuencias peligrosas en cuanto, al dirigir en vez de compartir, aumenta la dependencia. Ahora bien, ningún cuestionamiento es fácil de asumir. Menos aún lo es cuando se dirige a un contexto de ‘ayuda’, el cual se entiende por lo general como altruista y desinteresado y, por ende, supuestamente incriticable: fácilmente, todo cuestionamiento fundamental es descalificado como obra de criticón, como crítica irresponsable que, como se dice, sólo habla de deficiencias pero no llega a proponer alternativas. Sin embargo, aunque tal tipo de crítica existe, deshacerse de cada afirmación que resulta incómoda por cuestionar la propia posición, lleva a un estancamiento total y a una ideologización de la ‘ayuda’. Conviene por lo tanto aclarar parámetros para un cuestionamiento positivo que posibiliten asumir la crítica y deban ser tomados en cuenta tanto por el autor como el receptor de la misma.

Primero, la crítica a la que apuntamos de ningún modo se entiende como inculpación; más bien, demuestra conexiones entre intención, actuación y efecto. Es decir, no crea un desnivel moral o ético. Ni siquiera lo puede crear, porque es tan desafiante y compromisoria para su autor como para su receptor. Más, incluso, no diferencia entre autor y receptor, pues de por sí siempre es

autocrítica también. Es decir, no puede funcionar como instrumento para asegurar o fortalecer la posición propia (aunque, obviamente, la crítica común muchas veces tiene precisamente esta función), sino es la invitación a explorar un camino que a todos nos queda por caminar.

Segundo —es muy lógico pero pocas veces tomado en cuenta— cada cuestionamiento debe entender y asumirse a partir de sus axiomas. En nuestro caso concreto, por ejemplo, ningún aporte crítico puede ser de valor mientras que su base no esté reconocida y asumida: el partir del otro (Kalisch, 2000).

Finalmente, el reclamo que la crítica debe llegar a proponer alternativas constructivas es justo. Sin embargo, debe aclararse a qué nivel lo puede hacer. Definitivamente, no puede ofrecer recetas, aunque el grito por las mismas sea común. Hacerlo, pues, no sería otra cosa que repetir el procedimiento unilateral; construir sólo se puede de forma conjunta: compartimos, pues, el espacio dentro del cual construimos. Es decir, las alternativas, como la misma crítica, no giran alrededor de aquel eje de denunciar acciones negativas-destructivas por un lado y exhibir acciones positivas-constructivas por otro. Reposan sobre la decisión de asumir al otro y su modo de ser, de ver y hacer. No proponen en primer lugar una solución a los problemas existentes, sino la construcción de una base comunicativa y de confianza sobre la cual es posible el andar conjunto y la construcción compartida. Aquella actitud que está dispuesta a asumir al otro como actor y, acorde a esto, a relativizarse a sí mismo, está viviendo la alternativa y el cuestionamiento del que hablamos; la misma reflexión sobre deficiencias le resulta constructiva. No es así para la perspectiva exclusiva del otro; no cuenta, pues, con los recursos para traducir la crítica y se queda en una defensa constante.

¿Y el camino?

La evaluación crítica de experiencias es necesaria para avanzar en el camino. Sin embargo, a diferencia de una idea frecuente, el camino en favor del cual hablamos no va en primer lugar por el saber más del, y el entender mejor al, otro. No va, pues, por una mejora de los métodos sino por un cambio de axiomas: no se puede ayudar mientras que no se acepte la vigencia de la otra dimensión, la dimensión del otro. Hacer esto requiere una decisión ética antes del relacionamiento con el otro: la de asumir su otredad dentro de la relación. Esto es, abrirse a él, vivir la hospitalidad³. Sin esta decisión, ninguna ayuda puede mejorar la vida indígena; al contrario, incrementa la dependencia, pues al no compartir los espacios propios, los defiende para asegurarlos. Entonces, la ayuda a que apuntamos no busca llevar a los pueblos indígenas hacia donde uno mismo está — o, normalmente, a una versión muy empobrecida de lo que uno mismo es. Tampoco intenta volverse como ellos son. Implica acompañarles de modo que ellos puedan ser lo que ellos son — lo que tampoco es obligarles a quedarse en lo que han llegado a ser después de muchas décadas de exclusión ni a volverse a ser lo que eran. Implica asumir al otro como compañero de camino, a los pueblos indígenas como co-constructores del Chaco, del Paraguay multiétnico. Implica dar espacio a los pueblos indígenas, aunque esto resulte sumamente difícil

³ El concepto de la hospitalidad le debemos a Esteva (1998).

para aquellos que hoy ocupan todos los espacios, todos los discursos y todos los valores: *per definitionem*, pues, en nuestro mundo plagado por las reivindicaciones, el protagonismo indígena no se puede reivindicar ni construir desde arriba. Sólo se puede recuperar viviendo de una forma que lo hace posible.

Por cierto, asumir esto y abrirse al otro tiene profundas consecuencias. Significa, pues, la renuncia a seguridad que uno tiene frente al otro —es decir, la renuncia a poder sobre el otro— e implica que también el otro comience a cambiarle a uno — eso es la consecuencia más natural de la renuncia al procedimiento unilateral; es decir, a la relación unidireccional. Significa lanzarse en su punto más vulnerable: encarar la superación del *nengmasma*, este antivalor enlhet del “defender egoístamente”, tan profundamente arraigado. Pero sólo sobre esta base, todos los sacrificios, todos los esfuerzos, todos los discursos y todas las buenas intenciones que uno podría reclamar para sí tienen sentido. Más barato no se consigue. Más barato no se puede ayudar. Abrirse al otro, pues, es la única forma de evitar que la propia visión y por lo tanto el otro, percibido a través de esta visión, se vean limitados a las propias limitaciones. Sólo así puede superarse aquella mediocridad que nos hace vernos únicamente a nosotros mismos y percibir nuestros límites como los límites del mundo. Sólo así, el otro puede superar la dependencia, recuperando un protagonismo propio que le posibilita vivir de primera mano y no de lo que otros le han dejado. Eso es la base de todo relacionamiento igualitario: sólo la relación que asume al otro dentro de su ‘otredad’ posibilita un profundo encuentro con él.

Segunda parte: El multilingüismo paraguayo

Apuntes hacia una noción integrada de ‘bilingüismo’⁴

Las dificultades que en Paraguay tenemos con la noción del bilingüismo bien las refleja nuestra Constitución Nacional. A pesar de la presencia de diecisiete idiomas autóctonos y de probablemente no menos idiomas ‘llegados’, nos pinta como país aunque *multicultural* a la vez *bilingüe*, excluyendo de facto la diversidad lingüística existente. Dada una compleja interrelación entre cultura e idioma, tal exclusión imposibilita, de hecho, también asumir constructivamente la misma multiculturalidad: el diseño de la sociedad como multicultural y bilingüe es contradictorio, como veremos pronto.

⁴ Inicialmente publicado como: Kalisch, Hannes. 2004. El multilingüismo paraguayo. Apuntes hacia una noción integrada de ‘bilingüismo’. Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo 247: 33-36.

Diferenciaciones

Tal vez sea la amplia difusión del *guaraní* y su relación un tanto complicada con el dominante e impositivo *castellano* lo que haya contribuido a desatender el hecho que existen muchas más lenguas en el país que el *guaraní* y el *castellano*: los idiomas de los pueblos indígenas y aquellos de los inmigrantes. Aunque las lenguas autóctonas y las ‘llegadas’ comparten la característica de ser lenguas minoritarias, ambas pertenecen a contextos distintos que a su vez deben ser diferenciados, pues determinan condiciones marcadamente diferentes. *Primero*, las lenguas indígenas son habladas exclusivamente en la región; negarlas en el contexto local significa negarlas en su totalidad. Los idiomas ‘llegados’, en cambio, cuentan con una base de hablantes en otras regiones del mundo; los nexos con la misma tienen un efecto fortalecedor sobre ellos. En ciertos casos existen incluso lazos con los sistemas educativos del país de origen; las colonias alemanas, por ejemplo, cuentan con el apoyo material y profesional de la República de Alemania en función de un fortalecimiento del idioma *alemán*.

Segundo, la condición actual de las lenguas indígenas se caracteriza por una reducción de sus hablantes —los habitantes originarios de la región— a aquellos espacios que los nuevos dueños de la tierra —seres individuales, organizaciones y el mismo estado— están dispuestos a dar y dejarles (véase la primera parte). Tal reducción implica el desplazamiento de los espacios tradicionales y propios; es un despojo incluso en cuanto acompañada de una redefinición unilateral de derechos. Resulta clave atender que este desplazamiento y despojo no se limitan a una cuestión territorial o material, tal como se ve reflejado en el hecho que varios grupos indígenas han dejado de hablar su idioma materno, sustituyéndolo por el *guaraní* (véase la tercera parte). Más bien, afectan al mismo centro de nuestro ser humano —a nuestra ubicación simbólica y lingüística— e implican una significativa reducción de protagonismo en la construcción de la propia vida.

Los inmigrantes y sus lenguas, al contrario, no son sujeto a tal desplazamiento; son, pues, los mismos inmigrantes los que han buscado el cambio de contexto. Además, representan grupos mucho más compatibles con la sociedad nacional en términos culturales y simbólicos de lo que lo son los pueblos indígenas. Es decir, no sólo su punto de partida y sus predisposiciones para buscar un espacio dentro de la sociedad dominante son diferentes a aquellos de los pueblos indígenas, sino que cuentan también con recursos para luchar por este espacio *en los términos de la lógica dominante*. Su proceso de integración es mucho menos unilateral que en el caso de los pueblos indígenas; no dependen tanto de aquellos espacios que la sociedad se ha acostumbrado dejarles, como indica claramente el caso de los menonitas en el país.

Consideraciones metodológicas

Centrándonos, entonces, en las lenguas indígenas, conviene recordar que la constelación étnica y lingüística actual del Estado Paraguayo es reciente. La mayoría de los pueblos autóctonos —todos los no guaraníes— fueron incorporados sólo a partir de la Guerra del Chaco en los años treinta del siglo pasado; fue, pues, esta guerra la que iniciaba la sumisión ‘de facto’ del Cha-

co a la soberanía asuncena. Probablemente, lo relativamente nuevo que es la condición multilingüe actual del país sea otra razón por la cual ésta sigue desapercibida, tal como se ve reflejado tanto en la Constitución Nacional como en lo reciente que es la discusión acerca del bilingüismo, además de ser básicamente limitada al *guaraní*.

En la esfera autóctona, al contrario, la dimensión multilingüe desde siempre está presente, especialmente en el Chaco, donde conviven hoy idiomas indígenas de cinco troncos lingüísticos diferentes (Unruh & Kalisch, 1999). Cuatro de ellos son de presencia tradicional — únicamente la aparición del *guaraní* (no sólo en su versión ‘criollo’, sino también en las variantes *ñandéva* y *guaraní occidental* o *guarayo*) es reciente; data de los tiempos de la Guerra del Chaco. De hecho, la construcción de contextos bi- e incluso multilingües constituye una experiencia chaqueña muy amplia, con una profundidad temporal marcadamente superior a la de otras experiencias parecidas en el país. Más aún, las construcciones multilingües autóctonas mantienen su vigencia y siguen tocando visiblemente las puertas hacia el futuro.

Mientras tanto, la reflexión y práctica relacionadas al bilingüismo a nivel nacional —aún si incluyen a las lenguas indígenas más allá de lo propuesto por la Constitución— no llegan a nutrirse de las concretizaciones tradicionales; no superan la concepción de los pueblos indígenas como objetos y receptores de políticas lingüísticas diseñadas fuera de sus contextos. Sin embargo, aquella propuesta de fuera que ignora las construcciones vigentes, funcionales a la vida autóctona, compete ineludiblemente con estas construcciones. Al ser, a la vez, ubicada dentro de complejos juegos de poder se impone inevitablemente y termina desintegrando experiencias de relevancia permanente en cuanto constructoras continuas de la realidad autóctona. De esta forma, en vez de que el aporte de fuera ‘solucione’ necesidades sentidas y amplíe los ámbitos de actuación de los respectivos grupos poblacionales, disminuye aún más las posibilidades de las comunidades de manejarse propiamente y de reanudar la construcción de su propia vida.

Para evitar tal despropósito es imprescindible buscar respuestas a las exigencias actuales a partir, y en función, de la dimensión autóctona. De hecho, la inclusión de la experiencia indígena no es sólo vital en relación a los idiomas minoritarios. Al mostrar realidades alternas posibilita, además, descubrir parámetros válidos para un nuevo acercamiento al mismo *guaraní* e incluso a la noción de bilingüismo en general, en cuyo trato siempre nos ha resultado difícil avanzar. — Como introducción a la realidad autóctona sirva un esbozo abordado ejemplarmente desde el punto de vista de la familia lingüística *enlhet-enenlhet* (también conocido por *maskoy*), la única familia hablada exclusivamente en el Paraguay⁵.

La ‘ideología del relacionamiento’

A diferencia de una percepción común, la coincidencia actual de los pueblos *enlhet-enenlhet* con unidades etno-lingüísticas es producto de un proceso reciente. Tradicionalmente, aún los hablantes de un mismo idioma se aglutinaban en diferentes etnias, a decir, en grupos diferencia-

⁵ Un esbozo de la nación *enlhet-enenlhet* desde el punto de vista lingüístico se encuentra en Unruh & Kalisch (2003a). Fabre (en preparación) contiene una amplia bibliografía.

dos cultural-, territorial-, políticamente, y por ende en relación a su identidad. No es el lugar para ampliar el tema por cierto interesante (Unruh & Kalisch, 2003a), sino de recalcar que la diversidad que surge de tal cuadro fue compartida dentro de amplios y continuos lazos de relacionamiento interétnico. Eso era posible porque el acercamiento que toda relación fluida implica fue complementado por procesos de diferenciación mutua que han garantizado la autonomía identitaria de los diferentes grupos. Tal autodefinición combinada con toda la apertura dentro de la relación —lo que de hecho no es otra cosa que la asunción mutua de la diversidad— constituye un rasgo central del sistema interétnico tradicional. Ha dado origen a algo que podemos llamar una ‘ideología del relacionamiento’, por cierto opuesta al actualmente difundido concepto de la asimilación, impositivo por unilateral, y al de la integración, aunque supuestamente más cuidadoso, en la práctica no menos unilateral.

La ideología del relacionamiento no se ha visto limitada a las etnias de un mismo habla o de un habla parecido. El límite occidental del territorio *enlhet*, por ejemplo, era lugar de un extenso intercambio con el espacio *nivaclé*. Desde el norte al sur, un bilingüismo *enlhet-nivaclé* era frecuente y existían amplios lazos familiares entre miembros de ambos grupos de hablantes que siguen vigentes hasta hoy. Ante tal cuadro, las difundidas exposiciones sobre eternas guerras entre los grupos —que incluso llegan a hablar de una “guerra mundial indígena” (Stahl, 1983: 10) — resultan absurdas, como ya hace entender Grubb (1993: 62) en su clásica obra. Aunque han existido conflictos, han sido relativamente locales: la vida chaqueña tradicional no se ha desenvuelto al rededor de estos conflictos, sino a partir de un eje de amplio relacionamiento; la existencia de conflictos no le quita el valor al modo de ser ‘relacional’ de los pueblos indígenas chaqueños. Conviene recordar, además, que los últimos conflictos mayores ya eran resultado del avance de la empresa colonizadora blanca y el subsiguiente desplazamiento de los pueblos autóctonos. Uno de estos conflictos se manifestó en la presión de los *toba-qom* sobre el límite sur del territorio *enlhet* y *enxet* desde el norte argentino. El otro se originó cuando los *ayoreo*, sintiendo presión desde el sur boliviano (Bartolomé, 2000), comenzaron a tocar el límite norte del territorio *enlhet* y *toba-enenlhet*. Lo poco natural con lo que esta tensión fue percibida por los mismos *enlhet* y *toba-enenlhet* se refleja en el hecho que existe una amplia reconstrucción histórica que la explica como reciente y poco deseable⁶.

La ideología del relacionamiento sigue vigente hasta hoy; lo indican por un lado el permanente afán indígena por relacionarse, por otro lado la observación —contradictoria sólo si comprendemos relacionamiento como equivalente a negación de sí mismo— de que comunidades multiétnicas, por ejemplo en barrios obreros o asentamientos misionales, tienden a separar y reorganizarse conforme a sus orígenes étnicos diferentes en búsqueda de distancia. En este marco de la ideología de relacionamiento, no sólo la coexistencia de idiomas forma parte ineludible de un modo de ser que les daba a los sistemas interétnicos tradicionales su forma específica, sino que más bien, la experiencia multilingüe con sus profundas raíces históricas sigue vigente en el Chaco actual: es normal que se hable más de un idioma y hasta personas multilingües son fáciles de encontrar.

⁶ Véase por ejemplo los relatos de Marciano Mendoza en Romero, Unruh & Kalisch (2003); y los de *Meteyeyam* en Unruh & Kalisch (en preparación).

El equilibrio

La experiencia indígena a partir de la ‘ideología de relacionamiento’, ligada a las lenguas autóctonas, se manifiesta en un relacionamiento de índole horizontal, donde las condiciones del otro son de relevancia mutua; la relación se desenvuelve a lo largo de un equilibrio de participación en términos ideológicos, simbólicos, lingüísticos, económicos y de poder en general. Las relaciones construidas desde la(s) lengua(s) dominante(s), en cambio, se caracterizan por un marcado desnivel participativo. No sólo se desenvuelven en un contexto de choque de dos tradiciones civilizatorias diferentes con horizontes simbólicos distintos, como tal inexistente en el ámbito autóctono. Excluyen al mismo tiempo el aporte indígena y sus canales de comunicación a través de una elaborada ideología de asimilación e integración. Tal desequilibrio en el contacto entre los pueblos indígenas y la sociedad dominante no puede ser superado simplemente con el aprendizaje del idioma del otro; es, pues, mucho más que la mera exclusión de la lengua autóctona.

Aunque entonces la limitación a aspectos meramente lingüísticos sea normal donde se trata de ‘bilingüismo’ —etiqueta generalizante común para lo relacionado a la coexistencia de lenguas que promueve la adquisición del *castellano* e incluye un vago concepto de fortalecimiento de la lengua autóctona— la atención única del ámbito lingüístico ni siquiera es suficiente para fortalecer la misma lengua. Mucho menos es pensable que pueda fortalecer y humanizar la comunicación y relación mientras que los hablantes de las lenguas alternas quedan excluidos de una participación real en la construcción de la convivencia interlingüe e interétnica. La asunción constructiva de la convivencia de las lenguas del país debe, más bien, —aún desde la perspectiva lingüística que asumimos acá— incluir necesariamente lo relacionado con sus hablantes: para recuperar un relacionamiento igualitario deben atenderse —es decir asumir y respetarse— además de la dimensión *lingüística* la dimensión *étnica* y la *cultural*. La primera atañe a cuestiones de convivencia, de poder y de participación; la segunda, a una comprensión mínima de la lógica de otro, de sus conceptos y símbolos. Las tres dimensiones están estrechamente ligadas entre sí; la exclusión de una de ellas implica, a la larga, la negación de las demás; la promoción única del aspecto lingüístico, del cultural o del político resulta contradictoria a la meta de fortalecer lo autóctono y minoritario.

Tal afirmación plantea algunas cuestiones fundamentales que van más allá de la noción común de ‘bilingüismo’: sobre la relación de diferentes idiomas y de las comunidades de hablantes entre sí; sobre la función del idioma y las consecuencias de la exclusión de las lenguas minoritarias promovida por la Constitución Nacional; sobre cómo se podría llegar a una comunicación real y quién es el responsable de ella. Estas cuestiones las hemos de abordar en los siguientes capítulos.

Tercera parte: “Abandonaron su lengua”

Consideraciones acerca del bilingüismo a partir de la renuncia a la lengua materna⁷

En un principio, nuestro idioma nos es como el aire que respiramos: aunque sustenta nuestra vida, no percibimos realmente su existencia. La situación cambia si estamos en contacto con hablantes de otro idioma. Tal contacto puede dar origen a una ampliación enriquecedora; pero puede resultar también en una frustración por una comunicación unilateral que no logra intercambio. Pensando en el Chaco, su índole multilingüe siempre fue determinante para la vida; hoy lo es aún más, tanto por la aparición del *guaraní* y del *castellano* como por el acercamiento geográfico reciente de los pobladores autóctonos. En el contexto de cambio, para que el contacto de las lenguas —tanto como la convivencia de los distintos pueblos y grupos poblacionales de habla diferente— pueda ser enriquecedor y constructivo, necesariamente debe ser trabajado cuidadosamente.

La significancia de la lengua materna

Según lo propuesto por la sociedad dominante —y de facto vivido— el contacto con el grupo minoritario debe realizarse, muy pragmáticamente, en la lengua de la mayoría. Tal pragmatismo en la relación, sin embargo, tiene consecuencias sobre el cuerpo socio-cultural alterno que deben ser tomadas en cuenta. Para el efecto, y antes de hablar del contacto de idiomas y del relacionamiento de sus hablantes, debemos atender a la función del fenómeno ‘lengua’ en relación a sus hablantes.

La lengua constituye un espacio básico para el *desenvolvimiento de contenidos* de toda índole. En consecuencia, es uno de los recursos fundamentales a través del cual el niño adquiere y desarrolla su relación afectiva y cognitiva con el mundo: la personalidad humana reposa en gran parte sobre la lengua propia. De igual forma, el idioma es un recurso central para la construcción social y cultural de un pueblo. Tal apreciación de la lengua como *espacio constructor* nos advierte de que aquello que es construido a través de ella no es transferible íntegramente a otra lengua: expresar lo propio en otro idioma implica necesariamente una reducción. Una renuncia definitiva a la lengua materna, entonces, significa una ruptura inevitable con la historia personal, social y cultural propia. Pero más que una ruptura con la historia es una ruptura con la actualidad propia que se proyecta sobre el futuro: es nada menos que renunciar a la posibilidad de ver, sentir

⁷ Inicialmente publicado como: Kalisch, Hannes. 2004. “Abandonaron su lengua.” Consideraciones acerca del bilingüismo a partir de la renuncia a la lengua materna. Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo 248: 22-25.

y hacer del modo que más se corresponde con uno. Significa ya no poder más dar el peso pertinente a lo que para uno tiene peso. Es, por ende, despojarse de la posibilidad de experimentar armonía.

La renuncia al idioma materno

Ahora bien, no es casualidad que al hablar de la significancia del idioma materno lleguemos a hablar del extremo de abandonarlo — de hecho, la renuncia a la lengua materna, su sustitución por el *guaraní criollo*, pues, se está dando en varios grupos autóctonos del país⁸. Tiene un resultado irreversible: lleva a la desaparición y pérdida de las lenguas afectadas. Más allá de los fríos datos estadísticos que indican que a nivel mundial cada dos semanas muere un idioma (Crystal, 2000), por lo tanto: la extinción de idiomas es una cruda realidad paraguaya que requiere atención⁹. Concretamente, una de las seis lenguas de la nación *enlhet-enenlhet* (también conocida por *maskoy*) está viviendo sus últimos días y otra está en grave peligro — respetando su lucha por la sobrevivencia evitamos mencionar los nombres de estas lenguas.

Para atender a esta situación tenemos que saber cómo se presenta el abandono del idioma propio desde la perspectiva de los hablantes. Renuncia, pérdida, sustitución; cada uno de los términos empleados arriba describe sólo una parte del fenómeno. Es la *sustitución* de la lengua materna por otra lengua; no hace, pues, a sus ex-hablantes ‘alingües’ sino implica la adquisición y construcción de nuevos espacios lingüísticos, aunque sea a través de un proceso lento de varias generaciones. Es una *renuncia* a la lengua materna en cuanto corresponde a una *decisión* social de no seguir transmitiéndola; de hablar, más bien, con la nueva generación un idioma distinto. Las razones de tal decisión común, sin embargo, son largamente determinadas por factores fuera de la voluntad e influencia de los hablantes, lo que justifica calificar la renuncia como *pérdida* del idioma. Dado que las innumerables presiones externas constituyen de hecho una inducción a la renuncia, nos vemos incluso frente a un *despojo* de la lengua propia.

Contextos de renuncia

Calificar el abandono de la lengua propia como renuncia inducida y despojo podría parecer exagerado. Miremos el contexto donde se ha originado: alrededor de relaciones de trabajo en las fábricas tanineras sobre el Río Paraguay y, más recientemente, en las estancias del interior chaqueño. Estos ámbitos están caracterizados por un fuerte y abierto desprecio de la sociedad envolvente hacia lo indígena y los indígenas — mencionamos sólo los frecuentes relatos de indíge-

⁸ Los datos del Censo 2002 ponen en evidencia este proceso (DGEEC, 2003; Melià, 2004; Fabre, en preparación).

⁹ Para tener un panorama de lo que está pasando a nivel continental, véase Grinevald (1998).

nas que eran castigados por usar su idioma en la escuela, o reprimidos por usarlo en su lugar de trabajo. El menosprecio de los indígenas se combinaba con su explotación económica, estrictamente ligada al empleo del ‘agua ardiente’, y la subsiguiente desintegración de su realidad social. En tal contexto, el cambio de idioma expresaba la ilusión de poder evitar la presión de fuera, y de salir de la situación sumamente desagradable que esta presión causa, a partir de una reconstrucción de las constelaciones identitarias.

Aún bajo presión, la decisión de abandonar la lengua materna era controvertida. En sus relatos, uno de los últimos hablantes de la mencionada lengua moribunda hace entender que su aprendizaje se originaba en un contexto de resistencia: “No dejes de hablar nuestro idioma; no hables el idioma de los paraguayos,” le decía su padre. La resistencia de algunos, sin embargo, no ha podido revertir el proceso y hoy, a este hablante no le quedan muchas personas con las cuales hablar: “Mis nietos abandonaron su lengua; se han vuelto pieles paraguayas”. Esta afirmación resume bien la frustración detrás de la búsqueda de otro idioma: es una respuesta unilateral que, al fin y al cabo, da acceso sólo a la piel, a la imitación, a lo más superficial. No soluciona aquella necesidad que ha inducido a renunciar a lo propio: no ha aportado a un saneamiento del relacionamiento con el mundo de los —al decir *enlhet— sempaalha ’vay*, “los que llegaron entre nosotros”, y, consecuentemente, tampoco ha mejorado las condiciones de los pueblos indígenas en el ‘nuevo mundo’.

Presiones sobre los idiomas autóctonos

Por supuesto, no todos los grupos *enlhet-enenlhet* han renunciado a su lengua propia. El hecho de que sus lenguas permanecen vigentes, sin embargo, no permite la conclusión de que estas lenguas estén libres de amenazas. Todo lo contrario, son expuestas a una presión —sutil por lo invisible que es— que reduce sus espacios de desenvolvimiento. Con un espacio cada vez más reducido, las funciones intrínsecas de la lengua se ven cuestionadas, a decir: la de manejar y ampliar contenidos y la de posibilitar relacionamiento. Tal cuestionamiento corrompe necesariamente la integridad de la lengua y llega hasta a peligrar su misma persistencia.

Esta afirmación la ilustramos considerando otra de las constelaciones históricas de contacto con los blancos, aquella relacionada a las obras misioneras en el interior chaqueño. La empresa misionera —la encargada de preparar el contacto de los blancos con los pueblos indígenas¹⁰— asumía la lengua indígena como una de las claves de “acceso al corazón del indígena” durante su procedimiento proselitista. Había por ende blancos que comenzaron a aprenderla, aparentando que la llegada de otro mundo no implicaba la exclusión del mundo autóctono. A lo largo del tiempo, sin embargo, esta impresión inicial no se ha verificado. Al contrario, una vez alcanzado una predisposición hacia la apertura entre los pueblos indígenas, el mundo blanco no sólo ha perdido todo interés en el idioma indígena. Su interés anterior, más bien, se ha desmantelado como estrategia dentro de una ideología asimilacionista que hoy día ni hace falta esconder y que se extiende a todos los ámbitos donde los ‘llegados’ entran en contacto con los que no ‘llegaron’ sino

¹⁰ Compárese por ejemplo Grubb (1993: 206ss).

siempre estaban.

En efecto, los pueblos indígenas nunca fueron coautores de la reconstrucción de la realidad cambiada; donde no se los ignora directamente, se construye para ellos (véase la primera parte). Entonces, al levantarse el sistema social actual y sus reglas exclusivamente a partir de la lógica ‘llegada’, quedan en importantes ámbitos de su vida sin participación constructora. Inevitablemente, se reducen los espacios donde pueden reforzar potenciales existentes y buscar respuestas propias a las exigencias actuales y sus desafíos en términos lingüísticos, simbólicos, sociales. En consecuencia, su potencial creativo propio —el único potencial que posibilita un desarrollo continuo— comienza a estancar y paralizarse (Unruh & Kalisch, 2003b). Sin los espacios necesarios para la actualización, los pueblos indígenas se vuelven cada vez más dependientes de soluciones prediseñadas, implementadas y protagonizadas desde fuera.

Tal resultado de la exclusión por parte de ‘aquellos que llegaron’ —la dependencia— es claramente sentido por los pueblos indígenas. Esta dependencia, sin embargo, normalmente no la entienden como efecto de una supresión que merecería resistencia (Unruh & Kalisch, 2002b); más bien, la interpretan como deficiencia de toda la forma de ser autóctona. Entonces, aparentando lo propio ser la causa del supuesto retraso, reprochado continuamente a los indígenas, los conocimientos, la salud, el bienestar en general se relacionan con el *castellano* —“lo relevante,” dicen, “sólo a la manera blanca se puede expresar”— y el manejo del *castellano* parece como única posibilidad para lograrlos. La escuela indígena actual refuerza esta estimación: se educa hacia lo blanco, lo *castellano*, lo nacional; la enseñanza en idioma materno (ni hablar de la inclusión de contenidos y métodos indígenas), a pesar de todas las manifestaciones contrarias siempre es llevada a cabo de forma poco seria (Kalisch, 2003). En fin, nos vemos frente a otro proceso que pone el idioma en peligro y que podría culminar en la renuncia a la lengua autóctona — a pesar de que el cambio de idioma, el ‘cambio de piel’, no es capaz de remediar las deficiencias sentidas. No es, pues, el idioma la causa de las mismas; más bien, su causa es la exclusión sistemática de los pueblos indígenas de toda participación, independientemente del idioma que hablen.

¿A qué apunta todo esto?

El hecho que la lengua está en peligro constituye una amenaza existencial para sus hablantes. Amenaza con trabar el acceso a toda una historia social, simbólica y afectiva; adquirida, vivida y transmitida a través de esta lengua. Amenaza, por lo tanto, con dificultar sustancialmente la actualización, y con peligrar por ende la vigencia, de aquella base sobre la cual está construida la personalidad y el sistema social de sus hablantes. Al mismo tiempo, es el síntoma de una amenaza sobre el cuerpo social, cultural- y lingüísticamente diferenciado, en su totalidad que se expresa en la asunción negativa de lo propio. Para decirlo de otra manera, la desintegración del idioma es parte de un proceso de desintegración socio-cultural generalizada que se desenvuelve en el contexto específico de relacionamiento desigual con otros grupos etno-lingüísticos, básicamente la sociedad nacional y otros sectores de procedencia europea.

Ante esta situación, un acercamiento a la dimensión lingüística del país —escondido fre-

cuentemente bajo la etiqueta de ‘bilingüismo’— debe atender a que la misma está inseparablemente ligada a la dimensión cultural-simbólica por un lado y por otro a la dimensión política como se manifiesta en el sistema interétnico actual y las pautas de relacionamiento que éste prescribe y/o permite (véase la segunda parte). Puesto que estas tres dimensiones —la lingüística, la cultural y la étnica— se determinan mutuamente, es infructuoso y hasta contraproducente acercarse a la cuestión lingüística —a la convivencia de las lenguas y el fortalecimiento de las mismas— a partir de una consideración única del idioma, como lo sugiere la discusión relativa al *guaraní* actualmente dominante¹¹. Más bien, el acercamiento al ámbito lingüístico debe incluir la superación de las ideologías y formas de convivencia unilaterales que determinan el relacionamiento de los hablantes de diferentes idiomas dentro del sistema interétnico actual; cuando los hablantes recuperen el espacio pertinente, la relación con su lengua y la lengua misma se fortalecen pronto. Requiere, consecuentemente, una atención de los horizontes simbólicos y culturales alternos, la búsqueda de una posible comunicación a partir de la asunción mutua de dichos horizontes en vez de su exclusión unilateral. En fin, planteamos una noción de bi- o multilingüismo que se centra en *modos de participación* bidireccionales o recíprocos.

Tal planteo implica que la reflexión lingüística parte de los hablantes. En el actual contexto de relacionamiento profundamente desigual y a la vez fuertemente institucionalizado sugiere al mismo tiempo que el fortalecimiento de la lengua autóctona no puede quedar como tarea única de los hablantes, por mucho que a éstos les corresponda el papel central en el proceso. A la parte excluida dentro de una relación inevitable, pues, le resulta imposible lograr el saneamiento unilateral de su situación. Para recuperar la reciprocidad, más bien, la colaboración de la sociedad envolvente y cambios en sus modos de relacionamiento son imprescindibles. En función de una aclaración de la posible actuación no-indígena bajo estas condiciones hemos de discutir en el próximo capítulo el trasfondo ideológico que determina actualmente la convivencia de los grupos lingüísticamente diferenciados en el país.

Cuarta parte: Bilingüismo — ¿un monolingüismo disfrazado?

Hacia un equilibrio en la construcción de la dimensión bilingüe¹²

¿Somos bilingües si logramos contestar a un turista extranjero en *inglés*? No necesariamente, y tampoco sentiríamos la necesidad de serlo si no le podemos responder — va a ser nor-

¹¹ Esta discusión ignora el hecho bien conocido (véase por ejemplo los aportes en Grenoble & Whaley, 1998) que la concentración sobre la lengua, y no sobre sus condiciones de vida dentro de los respectivos sistemas sociales multilingües, no es capaz de mantener una lengua con vida.

¹² Inicialmente publicado como: Kalisch, Hannes. 2004. Bilingüismo — ¿un monolingüismo disfrazado? Hacia un equilibrio en la construcción de la dimensión bilingüe. Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo 249: 33-36.

malmente el turista quien sienta la frustración por una comunicación que no pudo ser. Aunque, pues, se llegue a enseñar el *inglés* hasta en escuelas indígenas rurales, podemos pensar todavía que la mayoría de los paraguayos vamos a desarrollar nuestra vida sin un contacto más cercano y sobre todo más vital con esta lengua. Las implicaciones del desencuentro, no obstante, cambian, si en vez del *inglés* hablamos del *castellano*.

Realidades bilingües

En nuestro país viven amplios grupos poblacionales que apenas están en condiciones de realizar un intercambio comunicativo muy rudimentario en *castellano* — y no se trata de “gente llegada” sino de pobladores originarios y tradicionales del país: de indígenas y de criollos rurales. Para muchos de ellos es imposible entrar en una comunicación real —aquella que logra trabajar sobre contenidos— a partir del *castellano*. Aunque, entonces, el uso del *castellano* como lengua única para la intercomunicación entre los diferentes sectores de nuestra sociedad multiétnica y multilingüe parezca pragmático, les quita a los hablantes de la lengua alterna la posibilidad de aportar a sí mismos y a su realidad. Tal pragmatismo unilateral contrae necesariamente la supresión de los contenidos y realidades alternos, construidos y vividos a través de la otra lengua. Careciendo de una comprensión de la necesaria reciprocidad de toda comunicación, basa la inevitable y vital relación entre el hispano-hablante —representante de la sociedad envolvente y dominante— y los grupos minoritarios sobre condiciones de participación marcadamente desiguales. Denigra a los hablantes de la lengua alterna de participantes en la relación a meros consumidores de la comunicación: es un pragmatismo que viola uno de los derechos humanos básicos, el derecho al uso de la lengua propia¹³.

Ante estas condiciones, para discutir cómo abordar creativa- y constructivamente la convivencia de diferentes idiomas y sus hablantes, debemos comprender el ambiente ideológico actual. La ideología lingüística dominante no percibe la noción del ‘bilingüismo’ como realidad vivida por los hablantes, lo que posibilitaría acercarse a la dimensión lingüística a partir de las necesidades, posibilidades, potencialidades y soluciones de los mismos hablantes. Más bien, la plantea como actuación sobre la comunidad de hablantes, tal como lo expresa claramente el hecho que la cuestión del bilingüismo queda básicamente limitada al ámbito de la educación y la escuela. Con su perspectiva unidireccional y desde arriba busca superar las sentidas dificultades en la comunicación con una intensificación de la propagación de la lengua única, el *castellano* (lo que queda de manifiesto claramente frente a los pueblos indígenas no *guaraní* hablantes). Coincidentemente, bilingüismo es comprendido como adquisición de esta lengua, mientras que a las lenguas alternas —contradictoriamente a la expresada meta de fortalecerlas— nunca se les concede el derecho de exigir sus espacios de participación en la comunicación entre los hablantes de ambos¹⁴. En el fondo, entonces, el concepto vigente de bilingüismo apunta a la superación de la lengua autóctona —la posibilidad de que la adquisición de otra lengua es concebida como adi-

¹³ Véase la *Declaración universal de Derechos Lingüísticos* (1996).

¹⁴ En la Argentina, incluso el derecho constitucional a la lengua propia se manifiesta sólo como derecho a la “educación bilingüe” (Grondona, 2004).

ción, como es natural, y no como sustitución (Hagège, 2002: 117) queda reservada únicamente a los hablantes del *castellano*— por lo que constituye de facto una suerte de monolingüismo disfrazado. Melià (2003a) propone el término de *unilingüismo* para referirse a tal bilingüismo agresivo que apunta a la sobrevivencia de una sola lengua y hace que el *castellano* se presente, al igual que el *inglés*, como una lengua que se expande a costa de otras¹⁵, como bien lo ilustra su relación con el *guaraní*.

La ideología unidireccional

La ideología unidireccional determina la actitud predominante de la sociedad nacional frente a los idiomas alternos y hacia sus hablantes. Imponiendo lo suyo y negando la vigencia de lo alterno, se expresa en aquel acaparamiento de los espacios alternos que quita toda posibilidad de participación. De este modo crea una dependencia que se traduce en una actitud negativa de los grupos alternos hacia lo suyo, induciendo a abandonarlo sin considerar sus potencialidades ni mesurar las consecuencias de la renuncia (véase la tercera parte). Un ejemplo nos sirva para ver como actúa el acaparamiento de los espacios alternos concretamente. Normalmente, donde se escribe contenidos indígenas, si no se hace directamente en idioma *castellano*, se lo hace en una publicación bilingüe — a pesar de que el texto bilingüe con contenidos autóctonos no sirve para dar acceso al mundo del *castellano*-hablante y la participación del mundo blanco en los contenidos indígenas fácilmente se puede posibilitar a través de otra publicación paralela. Lo que la publicación bilingüe sí hace es dar un peso especial al *castellano* sobre el idioma autóctono: la mera presencia del idioma dominante evoca todo su diario poder inferiorizante y lo lleva en el mismo seno de los contenidos propios. De este modo, dichos materiales fortalecen una vez más la percepción entre los indígenas de que sólo aquello expresado en el idioma de los blancos tiene valor y que su idioma propio en el fondo no sirve para expresar lo relevante — ni siquiera lo propio, lo suyo. A lo largo, constituyen una inducción al abandono de la lengua materna, sin aportar a la apertura de nuevos espacios lingüísticos.

Una forma más pesada aún de actuar sobre los organismos socio-culturalmente diferenciados —de hecho, la ideología unidireccional y excluyente no se limita al ámbito lingüístico— es una funcionalización de lo autóctono en razón de la implementación de lo perteneciente a la sociedad dominante. En la realidad educativa, por ejemplo, la enseñanza de la lecto-escritura en idioma autóctono es concebida básicamente como facilitadora de la adquisición de la escritura en *castellano* (como se refleja en el hecho que, a pesar de tradiciones educativas-occidentales de varias décadas, la creación de textos autóctonos nunca es prevista; Kalisch, 2003; Unruh & Kalisch, 2003b); en la obra misionera, la lengua autóctona y la religiosidad indígena son percibidas como claves a los corazones indígenas; etc. En el marco de tal funcionalización, donde los espacios

¹⁵ Como destaca Dorian (1998), la ideología agresiva en contra de las lenguas alternas constituye una característica específica de las sociedades de origen ‘occidental’ que se radica en la industrialización y la formación de los estados nacionales. Hoy, se expresa, por ejemplo, en una confusión de desarrollo tecnológico etc. con desarrollo lingüístico y humano que llega a cuestionar la misma profundidad humana de los respectivos hablantes — y eso sin conocer las lenguas sobre las cuales se juzga.

alternos son valorados sólo como medio para superarse y eliminarse a sí mismo, la participación de los pueblos minoritarios es imposible. Inevitablemente, se repiten los estragos sobre la integridad lingüística, cultural y social de estos pueblos que tal falta de participación dentro de una relación ineludible produce.

Hacia la superación de una ideología destructiva

Como consecuencia de una convivencia construida sin participación mutua, la dominancia de lo ‘llegado’ es percibida como tan natural que todo aporte que no está dispuesto a reforzarlo es llamado idealista en cuanto peca de ir en contra de lo supuestamente obvio. Por otro lado, aquella afirmación que lo asume como axioma parece legítima en cuanto es supuestamente realista; sin embargo, ignora realidades existentes y soluciones mucho más viables que aquellas que puede ofrecer. A pesar de toda la supuesta obviedad, pues, la aparente dominancia del mundo ‘llegado’ no corresponde al hecho que el idioma alterno, las formas de comunicación, de convivencia, de ser alternas sean inapropiadas para vivir: el desequilibrio entre lo ‘llegado’ y lo autóctono no se basa sobre la inferioridad de lo último. Surge, más bien, de su inferiorización, que es creada en el mismo ambiente ideológico y sostenida por un sutil juego de poder que le posibilita a lo ‘llegado’ autoproyectarse constantemente sobre lo alterno, de modo que se produce el mencionado acaparamiento de sus espacios de desenvolvimiento y finalmente la destrucción de los mismos. Donde, no obstante, lo alterno recupera sus espacios, mantiene su vigencia y demuestra su potencialidad.

Entonces, para que el acompañamiento blanco de procesos indígenas pueda aportar a la construcción en vez de protagonizar la desintegración, es imprescindible que supere los términos de la ideología unidireccional. Para el efecto, es indispensable que los actores comprendan y asuman el potencial y la potencialidad de lo alterno. Caso contrario, aún con las más buenas intenciones y gran entrega, actúan inconscientemente en términos del entorno ideológico común; dando nuevamente peso a lo dominante terminan destruyendo aún más, como ilustran los mencionados materiales bilingües.

Para los pueblos indígenas, a su vez, es imposible luchar por el fortalecimiento de lo propio sin responder a tal distorsión ideológica, pues se les impone en todo contacto con la sociedad envolvente y sus representantes: la construcción propia no basta como respuesta a la amenaza sobre la integridad lingüística, cultural y étnica. Debe ser acompañada de una resistencia hacia las influencias desintegradoras. Al mismo tiempo, depende de la predisposición y capacidad de la sociedad envolvente de acompañarla al repensar los mecanismos de relacionamiento unidireccionales vigentes que resultan letales para los grupos minoritarios: la unidireccionalidad no se supera unilateralmente. Es este contexto a partir del cual planteamos una noción de ‘bilingüismo equilibrado’ que asume una perspectiva desde los hablantes y atiende a *modos de participación* que viabilizan la comunicación recíproca —conjugando dimensiones lingüísticas, simbólico-culturales, y étnico-políticas— de los distintos grupos poblacionales en una sociedad caracterizada por la coexistencia de lenguas diferentes (véase la tercera parte). Es un bilingüismo que, en vez de acaparar espacios, abre espacios, pues busca el encuentro con el otro, lo que siempre implica abrirse a él. Hablamos de un bilingüismo que vive y se sostiene en la hospitalidad (véase la

primera parte). Implica que la disposición y la responsabilidad por adquirir una capacidad comunicativa, por el mismo logro de la comunicación con gente de trasfondo alterno sean compartidas. Constituye una forma de ser y de convivir que requiere una responsabilidad de la sociedad entera que no puede ser delegada a la esfera institucional. Sólo envuelto en tal bilingüismo equilibrado y hospitalario, la coexistencia de lenguas puede transformarse en una convivencia de lenguas.

Buscar el equilibrio

El hecho que la experiencia de un bi- y multilingüismo equilibrado es lo más normal para varios pueblos chaqueños y funciona desde siglos (véase la segunda parte), nos demuestra que existen realmente alternativas aprobadas a la noción vigente de un bilingüismo unidireccional. Ahora bien, buscar el equilibrio comunicativo no significa hablar en favor de un simplificado concepto de condiciones iguales para las lenguas minoritarias; por el mismo hecho, pues, que son minoritarias cuentan con condiciones menos favorables que la(s) lengua(s) dominante(s); a decir, por tener menos hablantes, contar con pocos recursos para su fortalecimiento, no tener medios de comunicación propios, etc. Aunque estas condiciones deberían tenerse en cuenta a nivel operativo, a nivel conceptual el ‘equilibrio comunicativo’ apunta a que cada hablante puede moverse *en y con* su respectiva lengua con la misma libertad y oportunidad como los hablantes de otras lenguas, o sea que ambas partes de la relación tengan las mismas posibilidades de participación, eso es: de expresar y de ser escuchado. Un paso hacia tal ‘equilibrio comunicativo’ es tomar en serio a todas las lenguas como medios de la comunicación intercultural e interétnica, creando las condiciones para que puedan tener un lugar dentro de la misma.

Como concepto recíproco, el bilingüismo equilibrado no puede ser entendido como una capacidad individual; es, más bien, un modo de convivencia. Podría cristalizarse, por ejemplo, en un ‘bilingüismo grupal’, donde dentro de un grupo socio-cultural (incluida la sociedad dominante) ciertas personas se vuelven protagonistas para la comunicación e intercomunicación con el entorno aliolingüe, mientras que otras no sientan la necesidad de entrar en contacto directo con él. Es decir, los grupos que componen nuestra sociedad encuentran como tales formas para la comunicación recíproca —durante la cual se toman en serio tanto las formas como los contenidos del otro— responsabilizándose igualitariamente para su logro. Repetimos: hablamos de una responsabilidad de la sociedad entera que va mucho más allá del ámbito institucional.

Aunque tal planteo, que entiende bilingüismo como una forma de convivencia, no cabe en las dominantes ideologías supuestamente emancipadoras, la construcción de contextos multilingües no es sólo cuestión de ideología, sino requiere atención y creatividad, cuidando celosamente que la lucha por facultades bilingües no desemboque en el menosprecio y la subsiguiente exclusión del ámbito alterno. Si, al contrario, seguimos —como hace la escuela— valorando el idioma materno sobre todo como base para una castellanización que se llama ‘bilingüismo’, aceleraremos sólo la eliminación del idioma autóctono. Es hora de comenzar a explorar la dimensión bilingüe desde el idioma materno, desde la dimensión autóctona, en vez de sujetarla al *castellano*. En el próximo capítulo seguimos concretizando sobre el asunto.

Quinta parte: Construir la convivencia multilingüe

La asunción de la dimensión alterna¹⁶

La historia lingüística de nuestro país se caracteriza por una creciente desigualdad entre las distintas lenguas, no sólo a partir de factores inherentes a las mismas, como por ejemplo la cantidad diferente de hablantes, sino sobre todo a partir de una valorización que da un peso único al *castellano*¹⁷. Se basa sobre la negación de lo alterno y, por ende, la exclusión de aquellas personas cuya personalidad y convivencia fue construida dentro de la dimensión alterna, la suya. Determina las pautas de relacionamiento del presente y está proyectando, a la vez, exclusiones del pasado sobre nuestro futuro multilingüe, multicultural, multiétnico.

Para evitar que nuestro futuro se vea construido exclusivamente a partir de distorsiones históricas; para participar, más bien, en la construcción del futuro, precisamos de una proyección alternativa incluyente. En los últimos capítulos venimos desarrollando un planteo correspondiente que atiende a que idioma y cultura, idioma y etnicidad, idioma y relacionamiento interétnico se afectan mutuamente. Tal planteo integrado se traduce en la noción de un ‘bilingüismo equilibrado’ que, traspasando meros conceptos lingüísticos, se centra en modos de participación bidireccionales o recíprocos. Al plantear una disposición y una responsabilidad compartida por el logro de la comunicación, parte de los hablantes en vez de actuar desde arriba. Se entiende como forma de convivencia que da lugar y que se abre a los espacios del otro, como un bilingüismo de la hospitalidad; describe un modo de construir nuestra sociedad multiétnica, multicultural y multilingüe. En lo siguiente juntamos los hilos para aclarar el alcance concreto de nuestro planteo.

La lengua frente al simbolismo alterno

La convivencia multilingüe plantea la necesidad de entrar en comunicación con gente no sólo de habla, sino de horizonte cultural y simbólico diferente. Aquellas comunidades *enlhet-enelhet* que hoy son *guaraní* hablantes destacan claramente la relevancia de la dimensión simbólica. A pesar de haber cambiado de lengua, siguen anclados en su universo simbólico tradicional y un criollo, aunque como ellos *guaraní* hablante, no se comunica fácilmente con ellos. No obstante, esperando desde un principio que los indígenas “son luego raros” e ignorando que desde la perspectiva del otro también él mismo es ‘raro’, normalmente no indaga las causas reales de las

¹⁶ Inicialmente publicado como: Kalisch, Hannes. 2004. Construir la convivencia multilingüe. La asunción de la dimensión alterna. Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo 250: 37-40.

¹⁷ El *guaraní* asume una posición intermedia y ambigua entre el *castellano* y las lenguas indígenas que abordaremos en otra ocasión.

dificultades comunicativas. En la comunicación blanco-indígena realizada en *castellano*, las barreras simbólicas son menos asumidas aún y se culpa simplemente al mal manejo de la lengua por el otro del desentendimiento.

Sin embargo, la grieta de los horizontes simbólicos diferentes no es de índole lingüística. Para superarla, el simple aprendizaje del idioma del otro (aún si fuese, a diferencia de lo común, el idioma minoritario) o la frecuente propuesta de una intensificación de la enseñanza del *castellano*, definitivamente no bastan. La grieta simbólica se supera únicamente a través de una relación entre los diferentes grupos étnico-culturales que desarrolla sentidos compartidos durante un intercambio constante. Aunque acá no es posible profundizar sobre la comunicación constructiva que trasciende horizontes simbólicos (Kalisch, 2000), recalquemos con mucho énfasis que se origina únicamente al rededor de aquella sensibilidad y humildad que reconocen que la base para una comprensión mutua no existe y que se responsabilizan a si mismos por entrar en los canales comunicativos del otro. Tal comunicación constructiva no constituye ninguna vía rápida. Es un camino que involucra existencialmente. Pero a pesar de que parezca inviable por requerir demasiado sacrificio y tiempo, es una condición indispensable para mejorar la convivencia de los grupos etno-lingüísticos del país.

Aunque, entonces, el idioma tenga una importancia relativa en la intercomunicación de personas con trasfondo simbólico diferente, la construcción de un simbolismo compartido y mutuamente inteligible de ninguna manera es independiente del idioma. La imposición unilateral del *castellano* como lengua dominante e incluso única de intercambio, aunque finja facilitar la comunicación, sólo cimienta la exclusión de la dimensión alterna y determina la superioridad de una de las partes. Por otro lado, tampoco es posible que todos hablen las lenguas de todos. Por lo tanto, hemos propuesto el concepto de un ‘bilingüismo grupal’ (véase la cuarta parte), donde dentro de un grupo socio-cultural específico ciertas personas se vuelven protagonistas de la comunicación constructiva con el entorno aliolingüe, mientras que otras no sientan la necesidad de entrar en contacto directo con él.

Fortalecer la lengua materna

Ante la dominancia no cuestionada del *castellano*, el fortalecimiento del idioma materno autóctono resulta necesario. En contradicción a una propuesta actual, sin embargo, fortalecer la lengua no es la imposición de un purismo idiomático sobre los hablantes. El idioma no se desintegra por el hecho que apropia elementos lexicales y/o gramaticales de otra lengua — al fin y al cabo, el mismo *castellano* es el resultado de una mezcla idiomática. El empleo de elementos ajenos resulta desintegrativo recién si carece de consenso de cómo interpretar cierta dicción expresada en el idioma que asimila e imita (Unruh & Kalisch, 2003a: 221ss). Precisamente por tal falta de consenso, la construcción purista realizada en lugar de los hablantes tiene un efecto similar al de los préstamos excesivos que pretende combatir. Lo muestra claramente el llamado ‘*guaraní científico*’: los neologismos creados en sus alrededores son rechazados por los hablantes y amenazan con hacer fracasar la inclusión del *guaraní* en el ámbito escolar (Pic-Gillard, 2004). Peor aún, la construcción desde arriba crea un descontento generalizado con la lengua y una desanimación de

usarla que hasta acelera el proceso de renuncia a la misma.

Otro concepto común de construcción impositiva supuestamente en favor de la lengua, es aquel de la normalización o estandarización del idioma que pretende una forma única a costa de variantes alternativas. Se basa en una vieja tradición francófona, tal como la encarna la *Real Academia de la Lengua Española*, de reglamentar fuertemente la lengua. Sin embargo, la reglamentación vertical de lenguas como el *español* o el *francés* actuales sólo era posible porque éstas representaban las variantes lingüísticas de los grupos dominantes. La lengua minoritaria no cuenta con ningún poder expansivo centralizado; para ser fuerte debe seguir siendo la lengua de los hablantes. Un purismo normativo, nuevamente, sólo promociona la separación de los hablantes de su lengua.

La pretensión de estandarizar la lengua está directamente ligada al ámbito escrito (aunque también en forma escrita es posible trabajar la variedad de modo que no afecte la inteligibilidad y eficiencia de la comunicación; Unruh & Kalisch, 2003b: 296ss). Sin embargo, la importancia de la escritura en función del fortalecimiento de la lengua es muchas veces exagerada —a costo de una desatención del ámbito oral— ya que muestra una marcada debilidad frente a incoherencias formales¹⁸. Más allá de la sobrevaloración que se le da (y a lo expresado a través de la misma; Kalisch, 2003), pues, constituye un medio marcadamente unidireccional que no posibilita respuestas rápidas, a la vez que produce propuestas perdurables. Al mismo tiempo, las lenguas minoritarias no cuentan (todavía) con una tradición literal fortalecida desde dentro que facilitaría demostrar alternativas aprobadas para superar las incoherencias impuestas.

En conclusión, las diferentes formas de proceder desde arriba resultan ineficientes e incluso contraproducentes. No se puede, pues, *producir* el fortalecimiento de la lengua: una lengua se fortalece únicamente al fortalecerse en la conciencia de sus hablantes; es decir, al fortalecerse su uso cotidiano y no-cotidiano. Sólo así se encienden los procesos de autosaneamiento que cada lengua posee y que previenen la desintegración inminente. Para apoyar estos procesos es necesario recuperar aquellos espacios en aspectos cruciales de la vida de los cuales la lengua autóctona ha sido excluida, como ser la escuela, el ámbito sanitario oficial o la vida política-interétnica¹⁹. Tal recuperación requiere, a la vez, una reducción de la importancia concreta o imaginada del *castellano*, de modo que el *castellano* sea una alternativa, no una necesidad²⁰ —normalización, en este contexto, no se entiende como ‘darle normas’ a la lengua, sino que su uso se ‘hace normal’ (Melià, 2003b). Requiere que el acompañamiento de los procesos de fortalecimiento de la lengua no se desligue del movimiento de la comunidad de hablantes, sino elabore, prevea y retome aquello que parte de la misma. Demanda, a la vez, el rediseño de nuestra convivencia multilingüe, multicultural, multiétnica —del cual seguimos hablando insistentemente— de modo que comparta espacios con los demás (vale recordar que en el contexto de desequilibrio, compartir puede significar restituir o sea ceder espacios usurpados) y posibilite un equilibrio comunicativo y participativo entre sus componentes. Tal reconstrucción de la convivencia es una responsabilidad de la sociedad multiétnica entera que de ninguna manera puede ser delegada a algunas

¹⁸ No por casualidad, Domingo Aguilera (2003) advierte en relación al *guaraní* que la traducción hacia el mismo tiene un efecto desintegrador sobre la lengua. Véase también Unruh & Kalisch (2003b).

¹⁹ Para el efecto, es de trascendencia crucial entender que es imposible recuperarles espacios a la lengua sin abrir estos espacios a la vez a los contenidos que se desenvuelven a través de esta lengua.

²⁰ Acerca de propuestas concretas para el efecto véase Moles i Carrera (2004).

instituciones.

La reconstrucción: partir del universo propio

La innegable necesidad de entrar en comunicación con la sociedad dominante y, en consecuencia, de acceder a contenidos no tradicionales, muchas veces ha inducido a ignorar lo inevitable: el universo propio. No obstante, es bien sabido que sólo una personalidad fortalecida posibilita una relación igualitaria con otras personas. Del mismo modo, sólo una forma de ser propia afirmada y asumida hace posible relacionarse con o dentro de otras formas de ser. Sólo una capacidad lingüística formada y fortalecida dentro del idioma propio posibilita adquirir una capacidad lingüística en otro idioma. Es indispensable formarse paradigmáticamente en lo propio, sólo así se puede encarar sus límites y conjugar las potencialidades de lo afirmado con aquello a explorar. Tal argumentación no es ninguna funcionalización de lo propio. Propone, más bien, asumirlo por su valor y necesidad inherentes; después, lo propio proporciona un amplio radio de acción, un protagonismo que recién abre puertas hacia afuera.

Definitivamente, la asunción de lo propio es una condición necesaria para una relación equilibrada, o sea una relación dentro de la cual ambas partes tienen el mismo derecho y las mismas posibilidades de sostenerse sobre, y de largarse a partir de, lo propio. Igualmente indispensable para tal relación es el respeto hacia lo alterno. Implica asumir la ‘otredad’ como un espacio *non plus ultra* que no tiene la necesidad de cumplir ninguna función específica²¹, como un modo de ser completamente legítimo y digno de ser defendido. Una respuesta constructiva de la sociedad dominante a la actual convivencia unidireccional, entonces, es tan simple —y tan difícil a la vez— como tomar en serio al otro y a lo suyo, como concederle el derecho de asumirse a sí mismo, como vivir una actitud de hospitalidad (véase la primera parte).

Con toda la carga histórica del camino inverso, no es fácil la creación y el fortalecimiento de espacios constructores que sean asumidos por dentro y respetados por fuera, de modo que posibiliten la independencia dentro de la relación tal como propone la tradicional ‘ideología del relacionamiento’ (véase la segunda parte). Un espacio de tal índole lo podría constituir una profesionalidad propiamente indígena que maneja y controla tanto los contenidos como los espacios a través de los cuales se desenvuelve; sería una profesionalidad profundamente arraigada en una tradición oral. Tal noción de la profesionalidad autóctona toca directamente nuestro tema de la lengua y el ‘bilingüismo’, puesto que una lengua sin contenidos a manejar es una lengua sin sentido e intrínsecamente en peligro: un bilingüismo equilibrado es ineludiblemente un bilingüismo centrado en lo propio. Como tal, constituye una forma de vivir y de convivir. A pesar de relacionarle con una noción de profesionalidad, y a diferencia del concepto común de bilingüismo, entonces, no se limita de ninguna manera a la escuela. Pero tampoco es quitado de la escuela: la dimensión lingüística entra en la escuela —en aquella escuela que se entiende, parafraseando

²¹ Recordamos, por ejemplo, que un argumento en contra de la enseñanza del *guaraní* es precisamente aquel que supuestamente “no sirve para conseguir trabajo, según el 61% de docentes” (ABC, 23.3.2004, página 8). Este argumento no sólo funcionaliza la lengua y reduce su pretendida utilidad al ámbito económico; al mismo tiempo es de una inmediatez inquietante.

seando a Freire (1977), como espejo-apoyo de la sociedad— como todo lo que ‘viene del pueblo’: para ser reentregado a él. En un futuro trabajo hemos de desarrollar el tema de la educación, la construcción y la lengua desde el punto de vista de la profesionalidad y la oralidad autóctonas.

Pa'lhama-Amyep, el 31.3.2005

Bibliografía

- Aguilera, Domingo. 2003. El guaraní paraguayo y su simbiosis histórica con el castellano. *Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo* 237: 33-36.
- Argenter, Joan A.; McKenna Brown, R. 2004. *Endangered Languages and Linguistic Rights on the Margin of Nations. Proceedings of the Eighth FEL Conference, Barcelona, 1-3 October 2004*. Batheaston Villa, England: Foundation of Endangered Languages.
- Bartolomé, Miguel. 2000. *El encuentro de la gente y los insensatos*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 34. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Crystal, David. 2000. *Language Death*. Cambridge: University Press.
- DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS LINGÜÍSTICOS. 1996. Conferencia Mundial de Derechos Lingüísticos, Barcelona, 1996. [www.linguistic-declaration.org].
- DIRECCIÓN GENERAL DE ESTADÍSTICA, ENCUESTAS Y CENSOS (DGEEC). 2003. *II Censo Nacional Indígena de Población y Viviendas 2002. Pueblos indígenas del Paraguay. Resultados finales*. Asunción.
- Dorian, Nancy. 1998. Western language ideologies and small-language prospects. En: Grenoble & Whaley (1998), pp. 3-21.
- Esteva, Gustavo. 1998. Autonomía y democracia radical: el tránsito de la tolerancia a la hospitalidad. En: Bartolomé, Miguel Alberto; Barabas, Alicia M. (eds.). 1998. *Autonomías étnicas y Estados nacionales*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Pp. 307-332.
- Fabre, Alain. En preparación. *Los pueblos del Gran Chaco y sus lenguas. Primera Parte: Los enlhet-enenlhet del Chaco Paraguayo*. A publicarse en: *Suplemento Antropológico* 40, 1.
- Freire, Paulo. 1977. *Cartas a Guinea-Bissau. Apuntes de una experiencia pedagógica en proceso*. México: Siglo XXI.
- Grenoble, Lenore A.; Whaley, Lindsay J. 1998. *Endangered Languages. Current issues and future prospects*. Cambridge: University Press.
- Grinevald, Colette. 1998. Language endangerment in South America: a programmatic approach. En: Grenoble & Whaley (1998), pp. 124-159.

- Grondona, Verónica. 2004. Language Policy, Linguistic Rights and Language Maintenance in Argentina. En: Argenter & Brown (2004), pp. 165-170.
- Grubb, Wilfred Barbrooke. 1993. Un pueblo desconocido en tierra desconocida. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 19. Asunción: CEADUC. [Original inglés: Grubb, Wilfred Barbrooke. 1911. An Unknown People in an Unknown Land. Londres: Seeley & Co.]
- Hagège, Claude. 2002. No a la muerte de las lenguas. Barcelona: Paidós. [Original francés: Hagège, Claude. 2000. Halte à la mort des langues. Paris: Odile Jacob.]
- Kalisch, Hannes. 2000. Hacia el Protagonismo Propio. Base Conceptual para el Relacionamiento con Comunidades Indígenas. Enero 2000. Ya'alve-Saanga: Nengvaanemqescama Nempayvaam Enlhet. [www.enlhet.org/pdf/01.pdf].
- Kalisch, Hannes. 2003. Educación y escritura — ¿y la vida? Algunas consideraciones acerca de la educación escolar indígena. Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo 235: 35-37.
- Kalisch, Hannes. En preparación. Hacia el Protagonismo Propio. Base Conceptual para el Relacionamiento con Comunidades Indígenas. Edición ampliada de Kalisch (2000).
- Melià, Bartomeu. 2003a. Elogio del monolingüismo guaraní. En: Bareiro, Line (ed.). 2003. Discriminaciones y Medidas Antidiscriminatorias. Debate Teórico Paraguayo y Legislación Comparada. Derechos Humanos; Documentos de Trabajo 4. Asunción: UNFPA. Pp. 37-46.
- Melià, Bartomeu. 2003b. Para la normalización del guaraní. Correo Semanal de Última Hora, 27./28.12.2003: 10-11.
- Melià, Bartomeu. 2004. Las lenguas indígenas en el Paraguay. Una visión desde el Censo 2002. En: Argenter & Brown (2004), pp. 77-88.
- Moles i Carrera, Joan. 2004. El guaraní, lengua nacional del Paraguay: algunas propuestas prácticas. Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo 248: 26-29.
- Pic-Gillard, Christine. 2004. Incidencias sociolingüísticas del Plan de Educación Bilingüe Paraguayo 1994-1999. Asunción: Servilibro.
- Romero, Manolo; Unruh, Ernesto; Kalisch, Hannes. 2003. *Sakoiahan*. Apkeltennaikamaha Marciano Mendoza aktemakha' apkavakha pankek enenlhet. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 46. Ya'alve-Saanga: Nengvaanemqescama Nempayvaam Enlhet.
- Stahl, Wilmar. 1983. Escenario Indígena Chaqueño - Pasado y Presente. Filadelfia: ASCIM.
- Unruh, Ernesto; Kalisch, Hannes. 1999. El Paraguay multilingüe. Cuadro de algunas dinámicas lingüísticas. Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo 191: 22-25.
- Unruh, Ernesto; Kalisch, Hannes. 2002a. „Nein, hier nicht!“ sagten sie. Mennoblatt; 73. Jahrgang, Nummer 19 (1. Oktober 2002): 4-5. [www.enlhet.org/pdf/05.pdf].
- Unruh, Ernesto; Kalisch, Hannes. 2002b. *Nengvaanemqescama Nempayvaam Enlhet*. Strategien

zur Stärkung des Enlhet. Mitteilungen der Gesellschaft für bedrohte Sprachen (gbs-bulletin) 7: 21-34. [www.enlhet.org/pdf/02.pdf].

Unruh, Ernesto; Kalisch, Hannes. 2003a. Enlhet-Enenlhet. Una familia lingüística chaqueña. Thule, Rivista italiana di studi americanistici 14/15: 207-231.

Unruh, Ernesto; Kalisch, Hannes. 2003b. Oralidad y literalidad autóctona. Un voto en favor de la profesionalidad autóctona. Suplemento Antropológico 38, 1: 273-317.

Unruh, Ernesto; Kalisch, Hannes. En preparación. *Metyeeyam'*. Biblioteca Paraguaya de Antropología.