

malaGUERRA

Los indígenas en la guerra del Chaco (1932 - 35)

Nicolás Richard
(Compilador)

logo
colibris



malaGUERRA

Los indígenas en la guerra del Chaco (1932 - 35)



Nicolás Richard
(Compilador)

RICHARD, NICOLAS (comp.) 2008. – *Mala Guerra: Los indígenas en la Guerra del Chaco (1932-1935)*. - Asunción & Paris: Museo del Barro, ServiLibro & CoLibris, 422 p.

Diseño de portada: Osvaldo Salerno

Fotografía de portada: Máscara chiriguano, 1991, Santa Teresita, Paraguay. Colección CAV/ Museo del Barro. Foto: Susana Salerno y Julio Salvatierra. Departamento de Documentación e Investigaciones del CAV/Museo del Barro. Máscara pintada con colores vegetales, que corresponde al tipo genérico de máscaras llamadas Agüero-güero, guarización del término «abuelo»; representa a los espíritus de los ancianos antepasados. La jerarquía de estos personajes es remarcada mediante su identificación con la figura del militar. La pieza remata en una placa rectangular que se eleva sobre la cabeza y lleva tallada una visera sobre la ranura de los ojos, en alusión directa a los gorros de sus vecinos militares (Santa Teresita, el lugar de donde proviene esta máscara, se encuentra ubicado a 3 Km de Mariscal Estigarribia, emplazamiento militar).

Edición: Claudio Cratchley

Producción: Lia Colombino

ISBN: 978-999-53-869-3-1

© CoLibris éditions, Paris, 2008

© Museo del Barro, Asunción, 2008

© ServiLibro, Asunción, 2008

Todos los derechos reservados. No se permite reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información y transmitir parte alguna de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado –electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etc.– sin el permiso previo de los titulares de los derechos de propiedad intelectual.

Centro de Artes Visuales/Museo del Barro
Grabadores del Cabichuí e/ E. Miranda y Cañada
Telefax: (595.21) 607 996
info@musedelbarro.com
www.musedelbarro.com
Asunción, Paraguay

ServiLibro
Pabellón “Serfaina Dávalos”
25 de Mayo y México - Plaza Uruguaya
Telefax: (595.21) 444 770
servilibro@gmail.com
www.servilibro.com.py
Asunción, Paraguay

CoLibris éditions
28, rue Cler
75007 Paris, France
www.co-libris.eu

Índice

NICOLAS RICHARD	
Presentación	9
LUC CAPDEVILA, ISABELLE COMBÈS & NICOLAS RICHARD	
Los indígenas en la Guerra del Chaco. Historia de una ausencia y antropología de un olvido	13
RODRIGO VILLAGRA	
Nanek añy'a kempohakme o en aquel tiempo de los <i>enojados</i> . Testimonios de los angaites sobre la Guerra del Chaco	67
ERNESTO UNRUH & HANNES KALISCH	
Salvación – ¿rendición? Los enlhet y la Guerra del Chaco	99
LORENA CÓRDOBA & JOSÉ BRAUNSTEIN	
Cañonazos en “La Banda”. La Guerra del Chaco y los indí- genas del Pilcomayo medio	125
MIGUEL FRITZ	
Indígenas y la Guerra del Chaco. El impacto de lo indicible	149
BARBARA SCHUCHARD	
Etnias y Estados nacionales durante la Guerra del Chaco. Contribución al problema de la identidad indígena (el ejemplo de los isocño-guaraníes)	171
JÜRGEN RIESTER	
Iyambae – Ser Libre. La Guerra del Chaco en la memoria indí- gena isocño	183

FEDERICO BOSSERT, ISABELLE COMBÈS & DIEGO VILLAR	
La Guerra del Chaco entre los chané e isoseños del Chaco occidental	203
ERIC LANGER	
La experiencia chiriguana en la Guerra del Chaco y la destrucción de las misiones franciscanas	235
EDGARDO J. CORDEU	
La memoria ishir (chamacoco) de la Guerra del Chaco	251
NICOLAS RICHARD	
Los baqueanos de Belaieff. Las mediaciones indígenas en la entrada militar al Alto Paraguay	291
VOLKER VON BREMEN	
Impactos de la Guerra del Chaco en la territorialidad ayorea	333
MARIA DE FÁTIMA COSTA	
Los guaicura y la Guerra de la Triple Alianza	355
JOSÉ ZANARDINI	
Los indígenas y el Estado paraguayo después de la Guerra del Chaco	369
Bibliografía	389
Cartografía	417

Salvación — ¿rendición?¹

Los enlhet y la Guerra del Chaco

ERNESTO UNRUH
HANNES KALISCH

La participación indígena en la Guerra del Chaco —la participación de los dueños de la región en disputa— ha pasado casi completamente desapercibida por la historiografía dominante. Tal desatención corresponde al mismo hecho que esta guerra era un enfrentamiento de dos ejércitos colonizadores que disputaban la posesión de las tierras que a ninguno de ellos pertenecían². Los dueños reales, a su vez, no eran percibidos como enemigos; aunque se aplicó bastante violencia en contra de ellos, no se la hacía en calidad de una lucha contra el enemigo. Sin embargo, la exclusión de los mismos no significa que el conjunto temático «Guerra del Chaco – pueblos indígenas» carezca de complejidad. Todo lo contrario, abarcarlo exhaustivamente requiere un acercamiento desde una variedad de ángulos: una discusión de las implicancias del conflicto bélico para la cuestión territorial indígena; un análisis de la participación indígena en el desarrollo de este conflicto; la descripción de la violencia en

1. Les agradecemos sus comentarios críticos a versiones anteriores de este trabajo a Enrique Amarilla, Burkhard Schwarz y Eddie Ramírez. Naturalmente, todas las incoherencias, deficiencias y falencias restantes son de responsabilidad única de los autores.

2. Este tema aparece en varios relatos enlhet. Lo retoman, por ejemplo, Metyeeyam' y Savhongvay', en: E. UNRUH & H. KALISCH, *Wie schön ist deine Stimme* (en preparación).

contra de los indígenas; la investigación de las respuestas y formas de resistencia indígena a la misma; etc. Nosotros, limitando el alcance de este ensayo, tocamos un aspecto particular que no se relaciona con el desarrollo mismo de la guerra, sino con sus efectos sobre un grupo específico, los enlhet: esbozamos la significancia de la Guerra del Chaco para la redefinición de su proyecto de vida en las décadas después de la misma.

Para tal empresa, requerimos una precisión adicional. No sólo hay, pues, un considerable número de perspectivas para acercarse al complejo temático «Guerra del Chaco – pueblos indígenas». Existe, al mismo tiempo, una gran variedad de contextos que corresponden a las experiencias de distintos grupos enlhet-enenlhet con diferentes actores bélicos y son relacionados con diferentes lugares en distintos momentos. Los toba-enenlhet, por ejemplo, vivían a lo largo de la línea de tren de Puerto Casado a Puntarriel (Kilómetro 145). No tuvieron contacto directo con los actos bélicos, pero sí con las líneas de reabastecimiento y las tropas de refuerzo del ejército paraguayo. Los grupos bilingües enlhet-nivaclé en el sur, a su vez, tenían sobre todo contacto con los soldados bolivianos¹. En el presente ensayo, antes de abarcar la totalidad de contextos vividos por los enlhet, nos limitamos a los enlhet norteños² en la zona de influencia de los primeros asentamientos menonitas. Esbozamos inicialmente su situación de contacto con los blancos antes de la Guerra del Chaco. Describimos después algunos contextos vividos por ellos en la época de dicha guerra. A partir de este marco sintetizamos, tal como indicamos, las implicancias de la guerra sobre su vida después de la misma. Aunque

1. Muchos les siguieron a las tropas bolivianas cuando se retiraron; algunas personas llegaron hasta Villa Montes. Pocos volvieron y vivían nuevamente en comunidades enlhet.

2. La terminología en torno a los pueblos enlhet no es consistente y requiere una aclaración. Tal como exponemos en otro lugar (E. UNRUH & H. KALISCH [2003], «Enlhet-Enenlhet», in: *Thule*, Perugia, 2003), asumimos que los enlhet (tradicionalmente «lengua norte») y los enxet (tradicionalmente «lengua sur») son pueblos diferentes con lenguas diferentes. Si, entonces, hablamos de los enlhet norteños, no nos referimos a los «lengua norte», sino sólo a la parte norteña de los mismos.

son específicas para su pueblo y su situación histórica particular, indicamos finalmente que tienen correspondencias en otros contextos.

LOS ENLHET ANTES DE LA GUERRA

Ya mucho antes de los preparativos para la Guerra del Chaco –a finales del siglo XIX– los pueblos vecinos a los enlhet habían contactado con el mundo blanco. Los toba-enenlhet y los guaná entraron en relación con las fábricas tanineras; los enxet y sanapaná tuvieron contacto con la empresa misional de la Iglesia Anglicana; los nivaclé con el ámbito de los ingenios azucareros en la Argentina. Naturalmente, el contacto con estos frentes de avance del mundo blanco era más intenso para los grupos limítrofes; su intensidad disminuía con la distancia espacial. Por ello, el pueblo enlhet, que ocupaba el Chaco Central –en la época de la guerra vivía desde la región de *Apva'at* en el norte de Teniente Montaña¹ hasta la región de Nanawa² en el sur– quedaba en un principio alejado de los frentes colonizadores. Naturalmente, los enlhet estaban enterados de los mismos; mantenían, pues, una dinámica red de relacionamiento con los pueblos vecinos³. Sin embargo, era recién durante los preparati-

1. Anteriormente, algunos grupos enlhet –los llamados conamaalhec– vivían hasta más allá de Faro Moro; hoy todavía viven enlhet cuyos padres eran procedentes de aquella región. En la década anterior a la Guerra de Chaco, sin embargo, fueron desplazados por los ayoreo (cf. B. FISCHERMANN [2003], *Historia de Amotocodé*, Filadelfia & La Paz, manuscrito) y se retiraron hacia el sur.

2. Como es de conocimiento común, el nombre Nanawa tiene origen enlhet. En la literatura, su etimología no siempre es explicada correctamente: la palabra *nanaava'a* significa «hay quebrachos blancos allá». Vale mencionar que Nanawa era inicialmente un puesto misionero de la Misión Anglicana. En 1925, el fortín paraguayo Presidente Ayala fue fundado en la vecindad inmediata de la misión (S. BARRETO [1969], *Por qué no pasaron*, sin lugar; p. 106s). Posteriormente, Nanawa fue abandonado por los misioneros.

3. Ya antes de la guerra, los enlhet orientales hacían visitas en las fábricas tanineras a lo largo del río Paraguay (Quelasma'nec'ay'; en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.). Al mismo tiempo, la misión anglicana comenzaba a tener una gravitación importante; el puesto misionero Nanawa, por ejemplo, ya lindaba con el territorio enlhet.

vos para la guerra que los contactos con los blancos empezaron a originarse dentro de su propio territorio, dentro de su mundo: la Guerra del Chaco comenzó a desarrollarse en un contexto de relativa distancia al frente colonizador.

En realidad, eran dos acontecimientos los que hacían que, a finales de los años veinte, el territorio de los enlhet se volviera abruptamente el escenario principal del frente colonizador en el Chaco. Por un lado, se preparaba la mencionada guerra; los enlhet vivían en el área principal de la disputa bélica e iban a sufrirla con toda su violencia física. Por otro lado, paralelamente a los preparativos de la misma, se asentaron de forma repentina y masiva extensos grupos de inmigrantes menonitas en medio del territorio enlhet¹. Sin poder preverlo, entonces, los enlhet se encontraron de un día al otro entre dos diferentes frentes colonizadores independientes², uno sumamente violento en términos físicos; el otro, aunque evitaba el uso de armas de fuego, no era menos masivo³ y estructuralmente violento⁴. Esta constelación provocó cambios radicales para los enlhet. Antes de discutir el

1. En 1927 inmigraron aproximadamente 1.763 personas y formaron la Colonia Menno (M.W. FRIESEN [1987], *Neue Heimat in der Chacovildnis*, Loma Plata, 1997, p. 216). Entre 1930 y 1932 inmigraron otra vez 2.008 personas que formaron la Colonia Fernheim (P.P. KLASSEN [1988], *Die Mennoniten in Paraguay*, Band 1, *Reich Gottes und Reich dieser Welt*, Bolanden-Weierhof, 2001, p. 118). Aunque la presente argumentación no está directamente afectada por la fundación de la Colonia Neuland en el año 1947, añadimos que la misma trajo nuevamente a 2.474 personas (ibid., p. 160). A pesar de que estos números aparezcan pequeños, los inmigrantes superaron en número a los enlhet en las regiones de los asentamientos iniciales.

2. Aunque ambos acontecimientos se desarrollaban, hasta cierto grado, de forma independiente, en realidad no eran independientes. El gobierno paraguayo usaba a los inmigrantes menonitas para asegurarse del Chaco (W. REGEHR [1979], «Die lebensräumliche Situation der Indianer im paraguayischen Chaco», in: *Basler Beiträge zur Geographie*, Basel, n° 25, p. 99s), mientras que el gobierno boliviano hacía lo mismo con los misioneros Oblatos sobre el río Pilcomayo (M. FRITZ [1997], «Nos han salvado», Quito, p. 29). Véase también: M. DURÁN ESTRAGÓ [2001], *La Misión del Pilcomayo, 1925-2000*, Asunción, p. 33ss.

3. La sorpresa sobre la repentina llegada de una cantidad inimaginable de inmigrantes la describe Pedro Cardozo en: E. UNRUH & H. KALISCH [2005], «Sie wissen nicht, wie sie es zu Gehör bringen sollen», in: *Jahrbuch für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay*, Jahrgang 6; reed. in: *Wie schön ist deine Stimme*, loc. cit., p. 206-214.

4. Aquel encuentro con otra persona u otro grupo que le quita espacio a éste e impide su expresión, es violento en cuanto imposibilita la respuesta libre. Aunque no atente directamente en contra de la integridad física del otro, atropella la integridad de su estructura vivencial, social y ambiental. En los siguientes capítulos vemos cómo ello se manifiesta concretamente.

papel de la Guerra del Chaco en estos cambios, sin embargo, resumimos en el siguiente capítulo algunas experiencias de los enlhet durante la guerra misma.

LOS ENLHET EN LA ÉPOCA DE LA GUERRA

En lo siguiente, resumimos en forma de un mosaico impresionista típicas experiencias y percepciones de los enlhet antes y durante la Guerra del Chaco. Lo hacemos a partir de relatos originariamente enlhet¹, los cuales nos posibilitan comprender las condiciones sociales, psicológicas y económicas en las que los enlhet vivían después de la guerra. Un análisis acabado de cómo la guerra ha determinado los movimientos y las actitudes de los enlhet durante la guerra misma, queda para otro lugar.

Las primeras experiencias con la guerra se produjeron con exploradores paraguayos un tiempo antes de su inicio. *Haacoc Yenmongaam*² relata que su padre fue asesinado en la región de *Hovco'* —el posterior fortín Toledo— por tales exploradores. *Savhongvay*³, a su vez, menciona un encuentro no violento en la región del actual Neu-Halbstadt: los exploradores eran acompañados de un enlhet que hablaba guaraní y funcionaba como intérprete. Este enlhet tranquilizó a sus «paisanos»⁴ y anunció la llegada de otros paraguayos pacíficos. Aunque estos encuentros

1. En el marco de *Nengvaanemquestama Nempayvaam Enlhet* venimos recopilando en los últimos años relatos de todas las comunidades enlhet. Sucesivamente, los estamos publicando en forma monolingüe, tanto en forma escrita como en forma auditiva (véase www.enlhet.org); una selección se encuentra traducida al alemán (*Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.). Naturalmente, un tema importante de los relatores más ancianos es la Guerra del Chaco; las exposiciones en el presente trabajo se basan sobre sus relatos. Indicamos la fuente si el respectivo relato ya ha sido publicado o si su publicación está en preparación. Tal mención del autor, sin embargo, no significa que se trate de la única aparición del respectivo tema dentro de los relatos recopilados. Tiene, más bien, la función de facilitar el acceso a una presentación original del mismo.

2. Haacoc Yenmongaam, en preparación.

3. En: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

4. En el ámbito de los enlhet-enlhet guaraní hablantes, la palabra *pa'aysano* refiere a otros indígenas de la misma habla.

de exploradores con enlhet tenían diversas índoles, no siempre eran casuales. Tal como relatan *Haacoc Aamay*, *Haacoc Yenmongaam*, *Metyeeyam*¹ u otros, el ejército paraguayo contactaba a los enlhet para reclutarlos, para aprovechar sus conocimientos del territorio y del medio ambiente, y para forzarlos al trabajo como, por ejemplo, en la construcción del camino a Kilómetro 160² o la excavación de las trincheras en el Fortín Boquerón³.

Paralelamente, algunos grupos enlhet se acercaron a los fortines paraguayos (y, en el sur, a los fortines bolivianos). Con el inicio de la guerra se alejaron nuevamente⁴, puesto que llegaron paraguayos extremadamente violentos⁵. En realidad, los soldados, tanto como previamente los exploradores⁶, eran desde un principio violentos, pero, de hecho, la violencia aumentó a medida que se acercaba la guerra⁷. *Metyeeyam*⁸ describe que –todavía antes de la guerra– un grupo de mujeres tropezó con algunos soldados que llevaron ganado. Ya que los perros de las mujeres ladraron y amenazaban intranquilizar el ganado, los soldados se enfurecieron y tiraron contra las mujeres. Una de ellas recibió un tiro; entró en su pecho y le salió por la espalda –debajo de su criatura que llevaba sobre su espalda. *Caymaap-Takbaalhet*⁹ representa el asesinato de sus abuelos con detalles horribles. *Metyeeyam*¹⁰ menciona sobre un enxet al que quitaron su piel estan-

1. Todos en preparación.

2. Ramón Ortiz, en UNRUH & KALISCH, *op. cit.*, 2005.

3. Palhcammaap'ay', en: E. UNRUH & H. KALISCH [2001], *Ya'alva Pangaalhya II*, Asunción, vol. 38: *Ya'alve-Saanga*.

4. A veces, los mismos soldados advirtieron a los enlhet de que era tiempo de dejar los fortines; véase por ejemplo «Yeenes'ay», Yaacap Yeetse y Av'aava'ay', en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit. Véase también *Haacoc Aamay*, en preparación.

5. Literalmente, los enlhet dicen: valay senga'heem, «paraguayos asesinos»; véase 'Yeenes'ay', *Metyeeyam*' en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

6. De facto, también los exploradores eran soldados, pero se movían en cantidades mucho menores a los llamados «soldados», razón por la cual los relatores enlhet distinguen a ambos.

7. Véase también: S.W. KIDD [1995], «Tierra, política y chamanismo benévolo», in: *Suplemento Antropológico*, Asunción, 1997.

8. En: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

9. En: *Nengvaanemquescama Nempayvaam Enlhet*, 2002, programa de radio n° 17.

10. *Metyeeyam*', en preparación.

do vivo. *Haaco'-Pmommaap*¹ relata como le persiguieron y tiraron, un niño de diez años. *Savhongvay*² describe como los soldados capturaron a su abuelo y lo colgaron entre dos árboles. *Savhongvay*' mismo fue obligado a presenciar la ejecución de su abuelo a tiros allá arriba. Además de los asesinatos, el robo y la violación de mujeres era frecuente – no habían más mujeres enlhet, comenta *Cooneng-Pa'at*³.

Los enlhet no solían responder de forma violenta a tal violencia; de hecho, no tenía sentido hacerlo ante la superioridad del ejército⁴. Una forma mucho más efectiva de defenderse, indican los enlhet, era el empleo del poder de los ancianos y abundan los relatos cómo los ancianos salvaban a su gente. Metyeeyam⁵ y otros relatan, por ejemplo, que los ancianos sabían hacer que el arma de fuego no detonara; que los soldados perdieran inesperadamente su furia, que comenzaran incluso a temblar de miedo. Los ancianos hacían caer aviones⁶; hasta hacían que hombres que intentaban violar a mujeres no pudieran cumplir con sus deseos, porque de repente los dejaban impotentes⁷.

De todos modos, la experiencia de la violencia no podía evitarse y la gente comenzó a huir; es decir, se retiró de los espacios donde había construido su vida, y se escondió. Mientras que el mencionado grupo de Haacoc Yenmongaam inició su huida después del asesinato del padre de éste, el grupo de Savhongvay' no esperaba un acto de violencia antes de huir; se escondió pre-

1. En: E. UNRUH & H. KALISCH [2000], *Ya'alva Pangcalhva*, Asunción, vol. 33: Ya'alve-Saanga: Nengvaanemquescama Nempayvaam Enlhet.

2. Savhongvay', en preparación; y en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

3. Cooneng-Pa'at, en: Nengvaanemquescama Nempayvaam Enlhet, 2006, programa de radio n° 131. Véase también: H. JANZ [1996], «Cacique Molina», in: P.P. Klassen (comp.), *Kaputi Memonita*, sin lugar, 1996, p. 146-147. El texto de Janz, aunque testimonia la violencia en contra de los enlhet, no refleja la percepción de la situación por los mismos.

4. Sin embargo, Metyeeyam' comenta que a veces discutían hacerlo. De facto, existen relatos que hablan del asesinato de soldados.

5. Metyeeyam', en preparación. Véase también KIDD, *op. cit.*, 1997.

6. Yaacap Yeetse, en: *Wie schön ist deine Stimme*, loc. cit. Véase también: Ramón Ortiz, en preparación.

7. Metyeeyam', en preparación.

ventivamente cuando se difundía la noticia de lo peligroso y violento que eran los soldados. En ambos casos, la huida se produjo en dos etapas que también para otros grupos eran típicas. Comenzó (frecuentemente después de un tiempo de retiro en el monte en relativa cercanía al espacio propio) con un movimiento hacia los asentamientos de los menonitas, ya que los enlhet comprendieron rápido que los menonitas eran distintos a los soldados. Pero, como dice secamente Savhongvay¹, «*los menonitas tampoco podían defendernos; los soldados se hubieran vuelto en contra de ellos*»². De facto, la violencia militar en contra de los enlhet aumentó cuando vivían al rededor de las aldeas menonitas³. Por eso, en una segunda etapa de la huida, los enlhet se escondieron en el monte profundo, lejos de los caminos de los soldados⁴.

Con su retiro, se les complicaba la vida a los enlhet. Tenían que dejar, pues, las aguadas fácilmente accesibles⁵. Vivían en constante miedo, porque los soldados solían seguir sus sendas en el monte⁶. Tenían miedo de hacer fuego, ya que el humo podía traicionarlos. Temían moverse en búsqueda de comida. Muchos relatos dejan entrever que los enlhet vivían perturbados y desconcertados. Como clara expresión de este desconcierto dejaron de hacer sus fiestas, las cuales eran su forma de participar en el orden social y espiritual del universo⁷ y, por lo tanto,

1. «Mehengmeyerhe yca' lengco, cata'melehec hengmeyvo' a lengco, taa' maatong nahan.» Savhongvay', en preparación.

2. Véase al respecto: F. KAETHLER [1996], «Los lenguas, víctimas de la guerra», in: P.P. Klassen (comp.), *Kaputi Mennonita*, Asunción, 1996, p. 143-145.

3. P.P. Klassen indica que el alto mando militar del Chaco ordenó temporalmente la persecución de los enlhet en la zona bélica a causa de supuestos actos de traición. Fuese cierto o no el carácter oficial de dicha persecución, su existencia es claramente aprobada. (KLASSEN, *op. cit.*, 1996, p. 145).

4. Quenteem (en preparación), por ejemplo, menciona que muchos se retiraron al alejado Apva'at al noroeste de Teniente Montaña.

5. Con y sin guerra, la ocupación de las valiosas aguadas por los blancos que venían poblando el Chaco, siempre era un paso crucial en la desarticulación de la territorialidad indígena. Obligó, pues, a los pobladores originarios retirarse (si había todavía espacio para el retiro) o entrar directamente en la relación con los intrusos.

6. Taalhe-Ctong y Cam'aatcoc Tengcat (en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.) dibujan un cuadro de esta situación de miedo y tensión.

7. H. KALISCH [en preparación], *Nengelaasekhammalhcoo*. Paz como práctica social.

en realidad imprescindibles. Y lo más horrendo para la gente: llegaron a matar a niños que no dejaron de llorar, aunque ya eran grandes e incluidos en el grupo¹.

LOS ENLHET DESPUÉS DE LA GUERRA

Cuando la guerra terminó, los enlhet salieron de sus escondites y empezaron nuevamente con sus fiestas; «aumentaron otra vez en número»², como dicen, y su situación se normalizó. En este momento de relajamiento, sin embargo –inmediatamente después de la guerra– comenzaron las grandes epidemias que les costaron la vida a muchos enlhet³. Los relatores coinciden en que acabaron con aldeas enteras; dejaron una generación de huérfanos⁴. De facto, los relatos sobre la llamada «gran enfermedad» no son menos horrendos que aquellos sobre la guerra:

1. Cam'aatcoc Tengcat (en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.) y muchos otros. Un censo de los enlhet que los menonitas realizaron en el año 1943 (H. WIENS [1989], «... Dass die Heiden Miterben seien», Filadelfia (Par.), p. 32), es llamativo: a pesar de la crítica que se le puede hacer a la metodología de este censo, deja entrever que casi no existían niños nacidos durante la guerra. El infanticidio por estrés debe distinguirse claramente del infanticidio habitual en cuanto que se mataba a criaturas que ya formaron parte del grupo. Tal infanticidio como respuesta a situaciones de alta presión parece haber sido común: también en el caso de los ayoreo, cuando se entregaron al mundo blanco, no habían nacimientos de niños vivos (M.A. BARTOLOMÉ [2000], *El encuentro de la gente y los insensatos*, México, 2000, p. 250).

2. «Maalha plha'mongva'aectaa kham apquelyephongva'aectam» Haapepa'te-Pvaanyam', en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

3. Desde un punto de vista blanco, no se sabe mucho sobre estas enfermedades. Lo que conocemos bien desde los relatos enlhet es cómo los enlhet las han percibido, y sus efectos sobre los mismos. Una de varias explicaciones enlhet de su origen es, por ejemplo, que la sangre de los soldados muertos subió al cielo y fue vengada con las enfermedades. Para presentaciones más detalladas de las epidemias remitimos a: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

4. Especialmente Metyeeyam' (en preparación) enfatiza el hecho que casi toda su generación había perdido padre o madre o ambos. Aunque no contamos con datos estadísticos que apoyan la información brindada por Metyeeyam', basta con echar una mirada a los pueblos vecinos para comprender el alcance de la tragedia. Grubb dice que en el 1884 murió un tercio del los enxet de la viruela, en algunas aldeas hacia dos tercios de su población (W.B. GRUBB [1914], *A Church in the wilds*, New York, 1914, p. 202s). Bartolomé estima que un tercio de los ayoreo murió por consecuencia del contacto con los blancos (BARTOLOMÉ, *op. cit.*, 2000, p. 186s). Fritz habla de 3.000 a 4.000 mil nivaclé muertos por enfermedades (FRITZ, *op. cit.*, 1997 p. 119). Aunque estas muertes ocurrieron en diferentes momentos, tal como en el caso enlhet se originaron siempre después del primer contacto con los blancos. Para los enlhet norteños coincidía con el tiempo después de la guerra.

niños comen del pecho del cadáver de su madre; criaturas luchan con el buitre para evitar que despedace a su padre. Muchas veces ni siquiera los ancianos –los garantes del equilibrio en el mundo y, por ende, los productores de la confianza en este mundo– lograron salvar a su gente¹. Además, los enlhet, por temer infectarse, comenzaron a huir de otros enlhet, de aislarse nuevamente². Otra vez, dejaron de hacer sus fiestas³. En fin: antes de que se recuperaran del trauma de la guerra, les sobreviene el trauma de la «gran enfermedad».

Este trauma, causado por el impacto violento de la guerra y las epidemias inmediatamente después, se conjugó con otros sucesos relacionados a ambas tragedias. Aunque no eran de la misma forma violentos, dificultaban la superación del trauma y aumentaron, de facto, la desarticulación inicial. Indicamos como ejemplos algunos de estos sucesos. Primero, el hecho que se dejó de hacer las fiestas, era una manifestación de dicho trauma, pero a la vez lo intensificaba. Las fiestas, pues, eran la expresión de un extenso relacionamiento social y espiritual y posibilitaban la experiencia del equilibrio en lo social y lo espiritual; lo garantizaban de hecho. No puede sobreestimarse, por ello, la significancia del corte en su desarrollo durante los tiempos de tensión para la coherencia social y la integridad personal de los enlhet, más aún ante la experiencia de que, durante la «gran enfermedad», los ancianos a menudo no estaban en condiciones de sanar y salvar. Segundo, tal como indicamos, la «gran enfermedad» produjo una generación de huérfanos. La falta de la generación de los padres –de los que están firmes y afirmados en la vida– siempre es pesada y perturbadora. En un tiempo de cambios radicales, donde es esta generación que debería encontrar respuestas a desafíos imprevisibles, tal falta es más sensible aún

1. Aunque existen también relatos de cómo algunos lograron salvarse, por ejemplo: *Meteyeyam'*, en preparación; *Yaacap Yeetse*, en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

2. *Yemna'teem-Naa'at*, en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

3. *Haapepa'te-Pvaanyam'*, en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

para el desarrollo y la reconstrucción de la vida normal del pueblo. Tercero, la estructura territorial del pueblo enlhet se encontró alterada: durante la guerra y las epidemias, los grupos enlhet se movían de forma inusual a causa de los respectivos movimientos de huida. En consecuencia, se reconfiguraron nuevos grupos. Es decir, la reconfiguración territorial implicaba una recomposición social del pueblo que como tal siempre provoca situaciones de tensión.

La alteración de la estructura territorial, iniciada por los movimientos de huida durante la Guerra del Chaco, era entrelazada con el mencionado asentamiento de una cantidad inimaginable de colonos menonitas en medio del territorio enlhet, que se produjo paralelamente a los preparativos de la Guerra del Chaco¹. Pero mientras el frente colonizador de la guerra era temporal², este segundo frente se instaló de forma permanente. Creó nuevos centros con gravitación propia y comenzó a proyectar su geografía sobre la organización del espacio enlhet: el movimiento enlhet se reorganizaba a lo largo de nuevos ejes, orientados en dichos centros nuevos. Esta reconfiguración espacial y territorial —la asimilación del espacio enlhet a la organización espacial de los inmigrantes—³ se realizó y afirmó durante un espacio de menos de treinta años⁴. Era facilitada por la perturbación que trajo la guerra, intensificada por la paulatina pérdida de la base económica y empujada por un intenso proselitismo religioso. Es, por lo tanto, central comprender que dicha asimilación territorial y espacial es

1. El fortín Toledo fue fundado a inicios del 1927; el fortín Boquerón a mediados del 1928 (BARRETO, *op. cit.*, 1969, p. 222). Al este del futuro frente, a su vez, fueron fundadas la Colonia Menno en el año 1927 y la Colonia Fernheim en 1930. Por ser un detalle interesante, añadimos que el fortín Carayá fue fundado en 1928 (*ibid.*, p. 224) por los bolivianos y tenía inicialmente el nombre Huijay, obviamente derivado del topónimo enlhet correspondiente Veejay. Este hecho indica que entre los enlhet y los exploradores bolivianos existía cierta forma de comunicación.

2. De hecho, recién en los últimos años, el Estado paraguayo comienza a hacerse presente en el Chaco Central.

3. Este tema se encuentra ampliamente discutido en REGEHR, *op. cit.*, 1979.

4. Durante mucho tiempo, la mayoría de los enlhet solía moverse entre los asentamientos de los menonitas y sus propios espacios. Véase, entre otros: Haacoc Yenmongaam en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

sólo una expresión de algo mucho más complejo: de la intrusión –y su posterior aceptación–¹ de una dimensión de vida alterna en el espacio vivencial –el mundo– de los enlhet. De hecho, pues, el término de «espacio vivencial» combina un aspecto territorial con un modo de vida: la asimilación territorial no puede implicar sino, a la vez, una reorientación territorial y una reconfiguración referente a todos los aspectos de la vida del pueblo enlhet.

Tal como afirman la llegada de los nivaclé y, más recientemente, de los ayoreo, con la pérdida de un espacio propiamente manejable, la orientación hacia los asentamientos menonitas era a la larga inevitable. Ahora bien, en el caso de los enlhet se produjo mucho más rápido, y aparentemente más radicalmente, que en el caso de los nivaclé y de los ayoreo. Por un lado, pues, el asentamiento menonita se originó dentro del mismo territorio enlhet. Sin embargo, no lo cubría en su totalidad²; sostenemos, por ello, que, por otro lado, los menonitas no se hubieran arreglado tan rápido y fácil con el pueblo enlhet que poblaba la región a inmigrar sin los traumas previos de la guerra y de la «gran enfermedad», producidos por la violencia sufrida tanto como por el corte con la estructura conocida y familiar en aspectos centrales de la vida, tal como lo territorial, lo social o lo espiritual. Ante esta hipótesis, para comprender las implicancias de la Guerra del Chaco sobre el replanteo de la vida enlhet, es necesario relacionar los dos frentes colonizadores.

1. A modo de paréntesis, llamamos la atención sobre el hecho que «aceptación» y «asunción» son conceptos sumamente diferentes. La asunción implica la existencia de un espacio de actuación a partir de las categorías ofrecidas. La aceptación, a su vez, se produce en una situación que no deja espacio para la construcción propia por no permitir una manipulación de las categorías impuestas. La primera posibilita apropiación, apropiación, la segunda sólo dependencia. Claro es que ambos términos describen los puntos extremos de un continuo; no conforman ninguna oposición binaria. Es decir, describen la relativa posibilidad del actuar propio, de la respuesta propia, del criterio propio, por un lado, y la relativa exclusión de los procesos de decisión y el subsiguiente protagonismo, por otro.

2. Hoy día, las colonias menonitas cubren el territorio enlhet en su totalidad; el pueblo enlhet entero vive directamente ligado al mundo menonita. Esta superposición espacial ha causado efectos en el ser enlhet que son claramente perceptibles, si se compara a los enlhet con otros pueblos de la nación enlhet-enenlhet –por ejemplo con los toba-enenlhet– que no tuvieron o tienen una relación tan estricta con los inmigrantes.

LAS IMPLICANCIAS DE LA GUERRA PARA LOS ENLHET

Varios relatores enlhet se preguntan, por qué los enlhet aceptaron la entrada de los menonitas en su territorio casi sin resistencia¹. De hecho, una resistencia física no tenía mucho sentido ante lo masivo que era la llegada de los inmigrantes. Por encima, coincidió con la aparición de unidades de soldados, aunque relativamente pequeñas dispuestas a aplicar violencia en contra de los indígenas. A pesar de que los enlhet tenían claro que los menonitas y los soldados pertenecían a movimientos diferentes, era obvio que no podían reaccionar con determinación en contra de los unos en una situación en la cual éstos pronto hubieran encontrado ayuda de los otros². Con el inicio de la fase caliente de la Guerra del Chaco, finalmente, junto a la violencia que trajo para los enlhet, la posibilidad de una resistencia contra el asentamiento de los menonitas se perdió en definitiva y un posible protagonismo enlhet quedaba irreversiblemente paralizado. Además de esta paralización, la Guerra del Chaco tuvo otro efecto mucho más duradero: determinaba la actitud de los enlhet hacia los inmigrantes de una manera que sintetizamos en adelante.

1. Véase UNRUH & KALISCH, *op. cit.*, 2005. En realidad había resistencia, pero no era perceptible por los inmigrantes, porque no se sostenía sobre una marcada violencia física. Véase al respecto: H. KALISCH [2003]; «“No escucharon”, decían y se rindieron», in: *Acción*, Asunción, 2003, n° 240, reed. en: H. KALISCH [2005], «La convivencia de las lenguas en el Paraguay», in: *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, 2005, n° 17. [www.enlhet.org/pdf/08.pdf].

2. De hecho, el primer grupo de inmigrantes, procedente de Canadá, tenía la promesa del Gobierno Paraguayo de que éste le iba a defender en contra de indígenas violentos (P.P. KLASSEN [1999], *Die schwarzen Reiter*, Uchte, 1999, p. 237s). Klassen (comunicación personal) aclara que no existen documentos sobre esta promesa, sino que la recogió como parte de la tradición oral de dichos inmigrantes. Toews menciona al respecto sólo de manera muy general que, en el año 1921, la delegación menonita habló con el presidente del Paraguay, sobre «la cuestión indígena» (B. TOEWS [1927], *Tagebuch meines Lebens*, Loma Plata, p. 108). En relación al tema, Haacoc Yenmongaam (en preparación) relata un suceso con resultado fatal, durante el cual se buscó al militar para castigar a un grupo nivaclé que había faenado la vaca de un menonita. A casos como éste se referiría Stahl, cuando menciona que, desde el año 1937, los pobladores de la colonia Fernheim recurrían a la policía militar en caso de «amenazas desde fuera» («Bedrohungen von aussen»). (W. STAHL [1980], «Integration der Mennoniten in Paraguay», in: P. Wiens (comp.), *50 Jahre Kolonie Fernheim*, Filadelfia [Par.], 1980, p. 255).

A inicios de los años treinta, los enlhet se vieron ante dos frentes colonizadores que, de la misma forma, codiciaban sus tierras y desatendieron, a la vez, completamente sus derechos como propietarios. Había, no obstante, una diferencia importante entre ambos frentes: se distinguieron por el grado de determinación de aplicar la violencia física directa para sus fines. Ante las condiciones dadas, los enlhet no tenían la posibilidad de incidir mucho en la forma del contacto con aquellos que iban a despojarlos de sus tierras (y, de hecho, de su mundo entero). Menos aún podían influir en el inminente despojo mismo. Sólo podían decidir su preferencia entre un contacto con blancos que matan y blancos que no matan. Sin lugar a dudas, los menonitas constituían la opción menos violenta. De facto, Haacoc Yen-mongaam, Savhongvay', Haacoc Aamay¹ y muchos más aclaran que el proceso de reorientación hacia los menonitas comienza con la experiencia de violencia durante la guerra: la violencia y presión ejercidas por el ejército hacían que los enlhet buscaran amparo entre dichos inmigrantes.

Savhongvay' se refiere a aquellas circunstancias, calificando: «Los paraguayos no nos ayudaron; sólo los menonitas nos ayudaron cuando vinieron»². Pero, ¿cómo ha de interpretarse esta frase en una situación de gran aprieto y alta presión, en la cual la alianza estratégica con los menonitas inducía a tomarlos por aliados sin atender adecuadamente el hecho que, de facto, eran intrusos y usurpadores? Haacoc Aamay aclara al respecto que «no se ha hablado primero» sobre el trueque que se hizo³. Con esto, se refiere precisamente a lo indicado en el párrafo anterior: los enlhet no discutieron con los inmigrantes la entrega de sus tierras ni formas de cómo construir el relacionamiento con los

1. Wie schön ist deine Stimme; loc. cit.

2. «Paej hempasmoomac valay; vaamlha lengco yca nengco'o sempasmoom naat, apquelva-y'». Savhongvay', en preparación.

3. Paej amya'a seclhoo'. UNRUH & KALISCH, *op. cit.*, 2005, p. 214-221. En realidad, Haacoc Aamay no habla de ningún trueque, sino de sengenyavquesca'y' nengaoelha': «vinieron para quitarnos nuestra tierra».

mismos. En su situación de aprieto inmediato, pues, no encontraban espacios para llegar a decisiones reflexionadas y concertadas. Al mismo tiempo, aún si habían decisiones, no existía voluntad por parte de los inmigrantes de escucharlas, tal como discutimos en otro lugar¹. Coincidentemente, el amparo brindado por los menonitas en un contexto de gran presión causó sentimientos de gratitud entre los enlhet que hacían más difícil aún aclarar su posición propia² y dificultaban directamente renegar la entrega de lo propio. En otras palabras, la ayuda brindada comprobaba la actitud de los enlhet hacia aquellos que los ayudaron.

Ahora bien, la predisposición de los enlhet hacia los inmigrantes no es criticable en sí. Sin embargo, ha de hablarse de la forma en la cual se produjo. Los inmigrantes, al no escuchar la posición de los enlhet –eso es: al excluirla–³ los obligaban a callar. Hacían, pues, que los enlhet no pudieran reclamar las condiciones imprescindibles –sus derechos– para la vivencia a *su* manera en *sus* tierras. De esta forma, no podían abrir nuevos espacios, sino sólo ceder espacios propios. Les quedaba sólo la adaptación a la nueva estructura de poder, la aceptación de la sobrevivencia a una manera que definían los otros⁴, es decir, de la dependencia. Tal inducción a la aceptación de la dependencia se llama sometimiento: la actitud del pueblo enlhet hacia los inmigrantes se cristalizó en la forma de una sumisión.

Sin duda, tal sumisión –la pacificación de los enlhet– aunque no formara parte de las intenciones previas de aquellos que protagonizaron la guerra, resultó altamente conveniente para todos los frentes colonizadores. En lo que atañe a los inmigrantes,

1. KALISCH, *op. cit.*, 2003.

2. Hasta hoy es frecuente entre los menonitas rechazar toda crítica indígena con el argumento de: «¿No ven todo lo que hemos hecho para ellos?». El hecho que ayudan implica para ellos que el otro debe renunciar a todo cuestionamiento.

3. Formas actuales de la exclusión de la expresión del otro las discutimos en: KALISCH, *op. cit.*, 2005.

4. La reconfiguración de la convivencia de los enlhet en términos verticales se refleja claramente en la reconceptualización del término *nengelaasekhammalhcoo*, «paz»; cf. *Nengelaasekhammalhcoo*, loc. cit.

el hecho que la actitud sumisa se originó en un momento muy temprano del relacionamiento enlhet-menonita podría ser una razón por qué en el contexto menonita local se dice hasta hoy que los nivaclé son mucho más «críticos» que los enlhet¹. De facto, en toda la historia reciente de los enlhet, se observa una entrega incondicional a los menonitas a nivel del discurso oficial y de lo institucional; difícilmente asuman una actitud propia en contra de ellos².

Esta entrega, aunque surge de una falta de margen para la actuación propia, no produce una situación completamente estática. Existen contextos de resistencia. Las constantes críticas que los enlhet les hacen a los menonitas fuera de su radio de escucha son un índice de que no son tan sumisos como muchos de los inmigrantes piensan o –en los términos de estos inmigrantes– que la situación no es tan armónica como se suele pintar³. De facto, en la vida cotidiana y familiar los enlhet ignoran consecuentemente las propuestas de fuera, dándole una índole claramente propia a su vida. Sin embargo, no es éste el lugar para discutir las interferencias entre la internalización de las particularidades del relacionamiento con el contexto blanco, dominante y ajeno, y el mundo propio⁴ de los enlhet que le dan la particularidad a su vida y articulación presente. Basta mencionar que

1. Una apreciación correspondiente se encuentra, por ejemplo, en WIENS, *op. cit.*, 1989, p. 95.

2. En el presente ensayo, no hablamos de la actitud que los enlhet asumen frente a los criollos o «paraguayos» como se los llama localmente. Es, pues, recién a partir de los últimos años que éstos aparecen de forma masiva en el área de nuestra observación, el territorio de los enlhet norteños. Basta mencionar que los enlhet ven a los criollos en forma bastante diferente que a los menonitas. En el inicio del contacto con ellos hubo mucha violencia física, especialmente durante la Guerra del Chaco. Además, son vistos como los representantes de la autoridad legal, portadores y manipuladores del poco entendido sistema jurídico-legal nacional. En total, siguen siendo temidos por los enlhet. Hasta hoy, éstos perciben su entorno claramente como amenazante: dicen que «el menonita como el paraguayo fácilmente se enojan. Pero el menonita grita nomás, el paraguayo en cambio mata».

3. En el discurso local, calmo es sinónimo de armónico y pacífico. Estos calificativos aparentan que el encuentro de dos mundos, tal como se ha originado, en el fondo no es criticable. Consecuentemente, cada voz alterna es percibida como amenaza a la paz.

4. Para un acercamiento a nuestra lectura de «lo propio» y «lo ajeno» véase: H. KALISCH [2006], «Educación indígena», a publicarse in: *Acción*, Asunción [www.enlhet.org/pdf/nne23-aprendizaje.pdf].

la situación de sumisión alargada ha determinado claramente el ser actual de los enlhet y sigue fortaleciéndose en aquellas generaciones que ya no conocen otra forma de vida que la de hoy¹.

LA HISTORIA SIGUE

Volviéndonos sobre la Guerra del Chaco, de ningún modo era el único factor determinante de la actitud de los enlhet hacia los inmigrantes² que viene formándose y cimentándose en setenta años de historia compartida. La sumisión original, directamente ligada a la guerra –la guerra determinaba las condiciones iniciales del proceso que iban a recorrer los enlhet– fue seguida por otros procesos que iban a consolidarla. Aunque estos procesos se sustentaron en las decisiones tomadas y las determinaciones producidas durante la guerra, adquirieron una dinámica y gravitación propias, independizándose del factor inicial de la guerra. Equipararon, a la larga, bastante los distintos contextos étnico-políticos de todos los grupos indígenas bajo influencia menonita. Aquí, sin embargo, no nos interesa una comparación del contexto enlhet con otros contextos autóctonos³. Para

1. Por su aparente internalización, el sometimiento es difícil de superar. Al mismo tiempo, sin embargo, por la misma ambivalencia de muchas prácticas sociales enlhet, no es necesariamente definitiva. La situación podría cambiarse, por ejemplo, a partir de cambios a nivel de la asimetría en la relación de poder que crearían nuevos espacios políticos y podrían ser aprovechados por los enlhet para reorientar creativamente sus prácticas sociales.

2. Por ejemplo, la ayuda sanitaria brindada durante la «gran enfermedad» ha tenido un efecto parecido, aunque mucho menos generalizado. Además, a raíz de la apreciación de que en las misiones supuestamente no habían enfermedades (Taalhec-Ctong; Maeclha'ay'-Pangcoo', en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.), las epidemias aportaron al empuje de los enlhet hacia las mismas. Ciertamente, tal movimiento no era la respuesta inmediata a las enfermedades, pero las epidemias crearon la necesidad de diseñar un lugar simbólico sin enfermedad. Era esta construcción simbólica que sirvió después como una carneada para las actuaciones proselitistas que empujaban hacia la misión. – La «gran enfermedad» tenía otro efecto importante para la prensa proselitista: algunos de los primeros conversos eran jóvenes de la generación de huérfanos y además disturbados por sus experiencias durante la guerra (por ejemplo Savhongvay' o Haacoc Aamay); eran ellos quienes sirvieron después como agentes principales de la acción proselitista.

3. La comparación con otros contextos autóctonos –el enxet, el toba-enenlhet, el nivaclé, el ayoreo u otros– indicaría el margen real que existía para la incidencia propia en la dirección del •••

cerrar la historia, seguimos más bien dibujando el proceso hacia la perfección de la sumisión enlhet, cuyos efectos acabamos de esbozar.

Después de haber tomado en un momento muy temprano una decisión a favor de aquellos «que nos ayudan» –como venimos argumentando, este término implica una calificación sinónima a «que nos someten»– en dicho proceso resalta el avance de la destrucción de la base económica de los enlhet¹. Esta destrucción acrecentó, a su vez, la dependencia del trabajo en las colonias menonitas² y llegó finalmente a imposibilitar la misma realización de las fiestas³. La experiencia durante la guerra, cuando ya se había tenido que interrumpir su práctica, servía como ejercicio y facilitaba algo tan inimaginable como era la renuncia a las fiestas. En general: sin el corte inicial en lo propio forzado por la guerra, la renuncia a la propia forma de ser, la reorientación en lo «llegado», hubiera encontrado mucho más resistencia. Era, pues, este corte que hacía imaginable la inimaginable renuncia a lo propio. El trauma vivido, a su vez, en combinación con las características discutidas del relacionamiento con los inmigrantes, debilitaba la determinación de los enlhet de resistir y defenderse contra tal renuncia, contra el abandono de sus espacios propios. De este modo, las constelaciones del momento facilita-

*** camino a tomar entre la Guerra del Chaco y el intenso proselitismo religioso menonita. Los nivaclé, por ejemplo, también sufrieron toda la violencia de la guerra (FRITZ, *op. cit.*, 1997), pero no los echó en las manos de los menonitas, sino en las de los Oblatos. A nivel ideológico, la obra misionera de éstos era bastante similar a la de los menonitas; asumían el mismo discurso civilizador (compárese al respecto WIENS, *op. cit.*, 1989, con FRITZ, *op. cit.*, 1997). Sin embargo, los Oblatos no estaban directamente ligados a una empresa colonialista con intereses materiales propias (sino sobre todo con intereses religiosos y culturales), por lo cual la historia nivaclé se desarrolló de forma distinta a la enlhet.

1. Esta destrucción tiene diferentes matices cuya ampliación no cabe en el presente ensayo. Se da, básicamente, por tres aspectos que mencionamos sin discutirlos: la imposibilidad de seguir con las estrategias propias de conseguir lo necesario para vivir; la exclusión de espacios geográficos anteriormente usados por los enlhet; y la destrucción del medio ambiente. Para más datos, véase: *Wie schön ist deine Stimme*, loc. cit.

2. Haacoc Yenmongaam en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

3. Metyeeyam', en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit. in: J.A. LOEWEN [1967], «Lengua Festivals and Functional Substitutes», in: *Practical Anthropology*, n° 14) adjudica un papel importante a la pérdida de las fiestas para el proceso de la secularización de los enlhet.

ban que la lógica dominante comenzara a ser reproducida por los dominados.

En esta situación de defensa debilitada y recurriendo un incipiente proceso de abandono sucesivo de su estructura vivencial, los enlhet eran sujeto a un intenso proselitismo por parte de los inmigrantes¹ que comenzó inmediatamente después de la guerra, que ganó subsiguientemente intensidad y que se caracterizaba por la conjugación de la «evangelización, la civilización y la sedentarización» de los pueblos indígenas². Recalamos que la empresa proselitista menonita se inició independientemente de la Guerra del Chaco³; de facto, los inmigrantes proyectaban

1. Las diferentes empresas misioneras chaqueñas no se sobreponían en el espacio geográfico. De esta forma, los enlhet norteños eran exclusivamente sujetos al proselitismo menonita, nunca al católico existente en otras regiones del Chaco. En total, el proselitismo cristiano en el Chaco constituye un tema bastante complejo; acá lo podemos tocar sólo por alusión. En lo que se refiere a la empresa proselitista menonita, para realizarla se empleaban en gran medida agentes enlhet (H. HACK [1960], «Akkulturation bei den Lengua im paraguayischen Chaco», in: Congreso Internacional de Americanistas, p. 651). Además, se ejercía bastante presión discursiva; véase 'Yeenes'ay' y otros en: *Wie schön ist deine Stimme*, loc. cit. También: WIENS, *op. cit.*, 1989, p. 93.

2. Véase: WIENS, *op. cit.*, 1989, p. 40s. También: P.P. KLASSEN [1991], *Die Mennoniten in Paraguay*, Bolanden, vol. 2: *Begegnung mit Indianern und Paraguayern*.

3. De hecho, el estallido de la guerra retrasó el inicio de la obra misionera por algunos años (KLASSEN, *op. cit.*, 1988, p. 427): aunque se constituyó ya en 1932 un «comité misional» (WIENS, *op. cit.*, 1989, p. 30s), era recién después de la guerra, en 1935, que se fundó la organización misionera «Luz a los Indígenas» (ibid., p. 40ss). En el mismo año, se fundó la primera estación misional a diez kilómetros al sur de Filadelfia. Por cuestiones prácticas, tal como la falta de agua, en 1936 se mudó a Ya'alve-Saanga. La misión Ya'alve-Saanga fue inaugurada en 1937 y contó desde un inicio con una escuela —aunque la escuela es crucial para la empresa proselitista, no nos toca discutirla en este lugar.

1. La idea misionera tiene profundas raíces en la tradición cristiana de la cual los menonitas son originarios (KLASSEN, *op. cit.*, 1991, p. 121ss). La traducción de esta tradición cristiana a un nivel simbólico-cultural y su conjugación con intereses muy concretos les hace extremadamente difícil a los menonitas chaqueños asumir cualquier crítica a la misión. La función de la empresa misional para la creación del mito menonita —por ejemplo, el hecho que los inmigrantes se ven encargados con la misión entre los «pobres y perdidos indígenas», les da un sentido a los sufrimientos propios— se refleja en el trabajo descriptivo de Klassen (KLASSEN, *op. cit.*, 1988, p. 426; KLASSEN, *op. cit.*, 1991, p. 130s). Otra funcionalización de la obra misionera la encontramos en el protocolo de una conferencia de los profesores de la Colonia Fernheim escrito a mano entre 1933 y 1935, donde se propone pagarles a los indígenas por el despojo de sus «cazaderos» con el evangelio del Salvador: «*Das Wohnen der Indianer um unsere Hütten u. das beständige Zusammensein mit ihnen führte einige Brüder in der Colonie auf den Gedanken, ob es nicht an der Zeit sei daran zu denken einen Gegenwert für die geraubten Jagdgründe zu geben. Nicht sollte er in Geld bestehen, denn dieses hatten die Ansiedler nicht, sondern, dass man ihnen das Evangelium, die «Frohe Botschaft» vom Sünderbeiland (brächte) bringen sollte.*» (Protokollheft für Lehrerkonferenzen, 1933-1935; archivo de la Colonia Fernheim).

sobre su actividad misionera la legitimación de la usurpación de las tierras ajenas¹. Fuese como fuese, la empresa proselitista implicó una nueva calidad de relacionamiento: mientras que eran anteriormente los enlhet que se acercaban al mundo blanco –sea libremente o no– ahora se los buscaba y empujaba a hacerlo². Inevitablemente, entonces, la empresa proselitista aumentaba la mencionada orientación de los enlhet hacia las poblaciones menonitas y terminaba con su asentamiento en las llamadas «misiones». Estas misiones, como punto final del movimiento enlhet³, eran y son un nuevo «espacio vivencial», o sea una expresión de la conjugación de la reconfiguración territorial y espacial con la vivencial, es decir la cultural, espiritual, económica, etc. De hecho, la palabra enlhet *mesyon* se refiere tanto a un espacio geográfico como a un modo de vida⁴.

Nuevamente, entonces, el movimiento hacia las misiones es mucho más que un simple proceso geográfico. Se complementa consecuentemente con los grandes bautismos a finales de los años cincuenta⁵ durante los cuales casi el pueblo entero dejó bautizarse. Con estos bautismos termina el proceso de reorientación. Reflejaban la asunción de que ya no había espacio para vivir a la propia manera, tal como se manifiesta en la expresión: «Dejamos nuestra forma de ser»⁶. Significaban la decisión de vivir según las reglas de los *sengelpaalha'vay'*, de «los que aparecie-

(1. véase página 117)

2. Había cierta resistencia en contra de los intentos de proselitismo, que en los relatos enlhet se manifiesta básicamente a lo largo del lema «no querían.»

3. La dirección hacia las misiones se percibe claramente en los relatos de Haaco'-Pmommapp y otros en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

4. Correspondientemente, la concepción inicial de la misión era la de un «lugar sin presión», un lugar donde «uno está salvo». Hasta hoy, los ancianos describen la misión a veces como un lugar donde «están a salvo» de los paraguayos y de las enfermedades. Un análisis del desenvolvimiento histórico del concepto *mesyon* es una tarea urgente en vistas a una mejor comprensión del universo conceptual actual de los enlhet.

5. Los primeros siete enlhet se bautizaron en 1946; en 1953 vivían en Ya'alve-Saanga ya cincuenta familias bautizadas (WIENS, *op. cit.*, 1989, p. 72). Pero era recién a finales de los años cincuenta que se originaron bautismos masivos entre los enlhet y otros grupos étnicos en el Chaco (REGHEHR, *op. cit.*, 1979, p. 274).

6. «Angelvaatsamcoc saat nenteemaclha'» Quenteem, en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

1. En correspondencia al mencionado hecho que el concepto de *mesyon* conjuga un espacio geográfico con un modo de vida nuevo, es claro que el bautismo es sinónimo del deseo de ••

ron entre nosotros»¹. Después del *sometimiento* inicial por parte de estos *sengelpaalha'vay'*, los bautismos² sellaron la *rendición*² de los enlhet frente a los mismos y al mundo que trajeron consigo. Sin pasar por alto que existían y existen diferentes niveles contestatarios, estos bautismos cimentaron la construcción de la misión como modo de vida. Crearon un simbolismo que no se orienta en la vida del pueblo, sino en construcciones ideológicas no penetradas³. Por no ser manejable, paraliza la expresión⁴.

————— (1. véase página 118)

••• asentarse, o, como dice Loewen con una expresión no del todo feliz, «*settlement has been linked very closely with first-class-citizenship in the Indian's mind*» (J.A. LOEWEN [1964], *Research Report on the Question of Settling Lengua and Chulupi Indians in the Paraguayan Chaco*, Hillsboro, mimeografiado, p. 111). De hecho, aún cuando el bautismo ya no era más obligatorio para el asentamiento en la misión, bautismo y asentamiento seguían siendo dos expresiones paralelas de la asunción de lo inevitable que era un cambio de vida, de la asunción de una nueva forma de vivir (compárese: *ibid.*, p. 30). Los misioneros, al proyectar sus propias lecturas sobre la conversión de los enlhet, desatendieron esta relación y les sorprendió que los enlhet, inmediatamente después de su bautismo, reclamaron útiles para la agricultura (REGHEHR, *op. cit.*, 1979, p. 286). En realidad, sin embargo, la equiparación de bautismo y asentamiento no surgió únicamente de la conceptualización propiamente enlhet. Era, a la vez, sostenida por la actitud de los mismos misioneros, para los cuales misión era sinónimo de asentamiento (KLASSEN, *op. cit.*, 1991, p. 158s). En total, dicha equiparación le dio una dinámica propia al deseo de asentamiento como expresión alternativa y propia al bautismo en el cual insistían los misioneros. De hecho, Loewen reporta para fines de los años cincuenta —paralelamente a los bautismos masivos— una repentina insistencia enlhet de recibir tierra para el asentamiento (LOEWEN, *op. cit.*, 1964, p. 21s); antes sólo los bautizados querían asentarse, aunque no muy decididamente. Vale añadir que el deseo de asentarse y de implementar la agricultura menonita —en términos de Regehr la búsqueda de una nueva forma de subsistencia— constituía una expresión política de los enlhet en respuesta a la nueva constelación de poder (REGHEHR, *op. cit.*, 1979). Como tal era sólo un indicador del proceso de reorientación integral que experimentaron los enlhet. Los inmigrantes reaccionaron frente a este indicador y fundaron en el año 1961 la «Oficina para el asentamiento indígena» (Indianersiedlungsbehörde) al lado de la organización misionera «Luz a los Indígenas». Sin embargo, la constelación de poder no se cambia atendiendo sólo dichos indicadores. Por lo tanto, el mensaje detrás del reclamo político de los enlhet en realidad no fue escuchado.

1. Para una presentación de la relación entre asentamiento y bautismo más allá del ámbito enlhet, véase LOEWEN, *op. cit.*, 1964, y REGHEHR, *op. cit.*, 1979.

2. Rendición es *nengelvaatseeeycaoc* en enlhet: «cedemos».

3. Naturalmente, este simbolismo recombina los elementos ajenos con elementos propiamente enlhet. Sin embargo, tal construcción tutelada por un simbolismo ajeno no se ha formado a partir de la práctica social ni es pensado desde la misma vida. De tal forma separada de la cotidianidad, cualquier experiencia práctica con esta construcción es imposible y, por ende, es imposible desarrollarla. Sobre todo, las generaciones más jóvenes —que ya no conocen la conceptualización propiamente enlhet a fondo y desde la práctica— tienen cada vez menos margen para la reconstrucción propia.

4. Los procesos a los que aludimos son sumamente complejos; su presentación excedería el espacio presente. Para un primer acercamiento remitimos a: H. KALISCH [2006], «Lengua y aprendizaje», in: *Acción*, Asunción, n° 261/262 [www.enlhet.org/pdf/nne23-aprendizaje.pdf].

Los bautismos concluyeron un proceso que comenzó durante la época de la Guerra del Chaco y que fue determinado inicialmente por la misma: sin el trauma de la guerra y el anticipado corte en el desenvolvimiento del mundo propio causado por la misma, los enlhet hubieran tratado más decididamente de evitar su entrega y seguir participando propiamente en la construcción¹. Al mismo tiempo, sin embargo, el curso de la historia de los demás pueblos chaqueños hace sospechar que sin la guerra, la situación actual sólo sería gradualmente distinta a lo que es. El proceso de pacificación, pues, una vez terminada la guerra, siguió desarrollándose con coherencia y determinación por parte de los inmigrantes. Sin la guerra, los enlhet tal vez hubieran cedido sus espacios de construcción propios con más resistencia. Probablemente no hubieran sido tan fácilmente sujetos a las decisiones e intenciones de otros. Pero en total, en un ambiente de continua presión, no es cierto si sin la guerra a la larga hubieran podido salvar más protagonismo propio. Cada vez más, pues, se intervino definiendo su vida desde fuera. Cada vez más, sólo les quedaban espacios reducidos para su proyecto propio y la construcción propia era sobre todo la reacomodación en los espacios cedidos. Cada vez más, la construcción propia se vio relegada a espacios escondidos o fuera de interés de los nuevos constructores de la vida chaqueña.

LA HISTORIA AÚN NO TERMINA

La historia aún no termina. La frase de *Savbongvay*—«nos han ayudado»— recuerda a la expresión nivaclé «nos han salvado»,

1. Nos encontramos, entonces, frente a una variante de lo que caracterizara Métraux como un «*spiritual conquest of the natives of the Chaco, undertaken simultaneously with military penetration*». (A. MÉTRAUX [1946], «Ethnography of the Chaco», in: J.H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Washington, vol. 1: *The Marginal tribes*, 1946, trad. cast.: *Etnografía del Chaco*, Asunción, 1996, p. 201.

reportada por Miguel Fritz¹ frente a un contexto similar. El paralelismo entre las situaciones a las que se refieren ambas expresiones puede resumirse de la siguiente manera: un grupo indígena entre dos frentes blancos diferentes debe tomar una decisión forzada de aliarse con un grupo blanco determinado, la cual impide la construcción recíproca de un relacionamiento equilibrado. Tal falta de libertad de decisión real y sus consecuencias inevitables describen una pauta del acercamiento de grupos indígenas a grupos blancos que se ha repetido. Una discusión más amplia de la historia del relacionamiento blanco-indígena chaqueño debería tomar esta pauta en cuenta como posible parámetro para la comprensión de ciertos procesos históricos.

Sin embargo, dicha pauta no se reduce al pasado. Describe mecanismos que, aunque menos trágicos que durante la Guerra del Chaco, siguen vigentes hasta hoy en muchos contextos de relacionamiento blanco-indígena. En correspondencia a la constatación inicial, pues, se ensayó en el Chaco una tradición de ayuda que la eterniza: la ayuda obedece a la compasión de aquellos que ayudan² en situaciones de aprieto y presión, pero nunca intenta llegar a una comprensión de los intereses de aquellos a los que se ayuda³. Todo lo contrario: al aparentar amistad y reclamando sentimientos de agradecimiento, acalla la posición del otro. De este modo, la ayuda sigue produciendo y perfeccionando una cadena de actitudes fatales que puede parafrasearse de la siguiente manera:

1. FRITZ, *op. cit.*, 1997, p. 68; 140.

2. H. KALISCH [2000], «Hacia el protagonismo propio», Ya'alve-Saanga: Nengva-anemques-cama Nempayvaam Enlhet. [www.enlhet.org/pdf/01.pdf].

3. Más aún: esta ayuda nunca afectaba en el fondo los intereses de aquellos que ayudaron. Klassen hace entender que, desde el punto de vista menonita, su empresa colonizador en el Chaco no debía fallar (KLASSEN, *op. cit.*, 1991). Ya que no podían despedirse de su relación con los indígenas, entonces, su empresa misional tenía más o menos explícitamente la función de aportar a la construcción del sistema interétnico surgente. Como ejemplo de un caso concreto de la discusión de intereses diferentes, véase *ibid.*, p. 303.

Nos han ayudado.

Nos han salvado de la violencia de gente que como ellos eran ajenos, enemigos aún, pues eran interesados en lo nuestro sin predisposición de pagarlo.

Después de salvarnos, nos han obligado a rendirnos ante su propia insistencia de quedarse con lo nuestro a cambio de algo que no le correspondía.

A modo que disminuía nuestro radio de acción y aumentaba la dependencia, nos han instado a que nos traicionáramos y vendiéramos, porque teníamos que dar a nosotros mismos para sobrevivir.

De esta forma, nos están induciendo una conciencia de prostitución que nos hace pedir todo del otro a costa de una entrega total a él sin considerar nuestra dignidad. Si, pues, decimos algo, nunca se escucha y mucho menos se asume. Hacen de nosotros una vieja zorra, tal como dibuja el relato enlhet:

Cuando ardía el campo y la zorra se encontraba encerrada por el fuego, la tarántula (hombre en enlhet) la invitó para entrar en su pozo: «¡Acá estás seguro del fuego!» Una vez entrada la zorra –no tenía otra opción– la tarántula la violó durante varios meses. «¡Dejame salir!» le pedía la zorra. – «¡Quedate vos! Yo me voy a ver qué hace el fuego. Yo mismo me voy», le respondió la tarántula. Subió y gritó: «¡No salgas, no salgas! ¡Sigue quemando, sigue quemando!» Después de mucho tiempo, la tarántula se aburría de la zorra y la echó. La zorra, saliendo, se sorprendió: «Ay... ¡el pasto ha crecido otra vez!» Salida, se dio cuenta que tenía hambre. Pero cuando comió, resultó que su ano se había vuelto tan grande que todo se le pasó directamente. No le quedaba nada en su cuerpo.

Todavía, la historia no termina. Asumiendo su hambre, la zorra intentó curar sus defectos. Actuó otra vez propiamente en vez de ser sólo objeto de otro actor. Recordándose de las expre-

siones propias y asumiéndolas¹, se le abre la posibilidad de una nueva construcción. Pero eso es otra historia. Es una historia de esperanza.

Pa'lhama-Amyep, el 22.4.2006.

1. Una hegemonía nunca se sustenta en sí misma; su lógica requiere ser reproducida por los propios dominados. Eso implica, a la vez, ciertos niveles de autonomía restantes que pueden ser aprovechados por los mismos para determinar las posibilidades y modalidades de mediar y controlar lo dominante como actores competentes. Los relatos de ancianos y ancianas enlhet son un ejemplo muy claro de tal autonomía conceptual restante.