

Constelaciones históricas chaqueñas

Hannes Kalisch

En lo que sigue, resumo aquellos procesos históricos del pueblo *enlhet* en el siglo XX que han determinado su posición y condición en la sociedad nacional actual; la sociedad del Bicentenario. Aunque las circunstancias concretas difieren en los diferentes pueblos chaqueños, las dinámicas de sometimiento y las situaciones de sumisión en estos procesos se han reproducido de manera similar entre todos. Por eso, las siguientes líneas pueden traducirse y ampliarse a otros contextos chaqueños más allá del *enlhet*.

Enfrentamientos, enfermedades e inmigrantes

Ya en el siglo XIX, después de la Guerra del 70, el frente colonial comenzó a acercarse desde el lado paraguayo al territorio *enlhet* en el centro del Chaco Paraguayo. Sin embargo, hasta el año 1925, aproximadamente, no había todavía contactos significativos con no-indígenas dentro del mismo¹. La situación cambió cuando los ejércitos paraguayo y boliviano, preparando una violenta guerra que duró tres años (1932-1935), comenzaron a explorar el interior del Chaco. La fundación de fortines a lo largo del futuro frente² en lugares que eran de importancia central para los *enlhet* –especialmente por la existencia de agua superficial– les creaba a éstos el dilema entre un acercamiento a los soldados o un retiro de los centros de su vida cotidiana. Aunque, pues, no se consideraba a los *enlhet* como enemigos³ –al contrario, los militares se aprovecharon de sus conocimientos geográficos y los usaban como baqueanos–, los ancianos relatan que desde un principio los militares mostraban una clara disposición a la violencia: los asesinatos se repetían, a menudo relacionados con violaciones de mujeres *enlhet*. Independientemente de si los *enlhet* se retiraban de los nuevos fortines o no, entonces, la misma presencia de militares indicaba que ahora había espacios dentro de su país que estaban fuera de su soberanía, hecho que impactó sobre su forma de moverse.

En este contexto violento y de incipiente reducción, llegaron dos grupos de inmigrantes *menonitas* (los de la Colonia Menno en 1927 y los de la Colonia Fernheim a partir del 1930) para asentarse en medio del país de los *enlhet*. Estos inmigrantes, que ocuparon una parte significativa del mismo, no ejercían violencia física directa en contra de los habitantes originarios. De hecho, en la agitada situación tampoco hacía falta ejercerla: los *enlhet*, independientemente del pacifismo que les caracterizaba –no solían comenzar sus reacciones con violencia–, no tenían posibilidades reales de una resistencia a una ocupación tan masiva de su territorio como lo era la penetración *menonita*. Al contrario, cuando con el estallido de la guerra en 1932, la violencia militar contra ellos aumentó significativamente, tuvieron que retirarse a las profundidades del monte chaqueño, esto es, a regiones menos aptas para la vida cotidiana. Por temor a ser descubiertos por los soldados, se movían poco; refiriéndose a aquel tiempo hablan de una época de miedo y hambre, experiencias que, dicen unánimemente, no existían antes de la guerra. En cuanto se alejaba el frente, volvían a sus antiguos lugares en las cercanías de las nuevas aldeas *menonitas*, si bien allí estaban nuevamente sujetos a la violencia de la retaguardia.

Como si eso no fuera suficiente, durante la guerra apareció una epidemia de viruela, que se juntó a otras enfermedades traídas por los militares y los inmigrantes, contra las cuales los *enlhet* no eran resistentes. Los relatos *enlhet* sobre las epidemias son horriblos. Los ancianos hablan de aldeas enteras que se extinguieron. Hablan de niños que mamaban del pecho de su madre muerta, mientras debían ahuyentar los buitres de su cadáver. Relatan cómo huyeron aterrorizados sin enterrar a los muertos y dejando, incluso, personas que aún estaban con vida. Hablan de gente que se volvió loca por el dolor de haber perdido a los suyos. Hablan de una generación de huérfanos. Estimamos que en aquel tiempo murieron entre la mitad y dos tercios de los *enlhet*⁴. En fin, la vida se alteró totalmente y la gente quedó altamente traumatizada; décadas después, los testigos solían llorar todavía cuando hablaban de aquel tiempo. Las respuestas de los *enlhet* al frente colonial que estaba instalándose, y particularmente a la inmigración *menonita*, se originaron bajo estas condiciones de alteración y trauma.

La reorientación

Después de la guerra, la situación se volvió a calmar en cierto sentido; sin embargo, las condiciones en el país de los *enlhet* habían cambiado definitivamente. Una buena parte, pues, estaba ocupada por los inmigrantes, los ‘llegados’, y se produjeron varias reducciones para los *enlhet*: el acceso al agua se dificultaba; el monte y el campo seguían dando mucho, pero ante las nuevas restricciones de la movilidad ya no podían ser usados de la manera sostenible como antes; en las cercanías de los inmigrantes se volvió difícil tener chacras y, posteriormente, también cabras y ovejas. En fin, se obstaculizó el uso de los lugares acostumbrados y una reorganización del modo tradicional de moverse era inevitable⁵.

Al mismo tiempo, después de la violencia experimentada durante la guerra, la subsiguiente huida y la reducción desastrosa de la población por la epidemia de viruela, la composición original de los grupos no se reinstaló. La formación de nuevos grupos, no obstante, implicó nuevas formas del relacionamiento entre los diferentes espacios territoriales y, por lo tanto, nuevas dinámicas de movimiento para los *enlhet*. Esta reconfiguración socio-territorial era superpuesta por la indicada reducción de espacio y la pérdida de las condiciones para una vida económicamente independiente, de manera que las dinámicas del movimiento *enlhet* comenzaron a reflejar cada vez más claramente las nuevas constelaciones geográficas del frente colonial: en un lapso de aproximadamente veinte años, los *enlhet* se reubicaron en torno a los nuevos centros de los inmigrantes y en función de los criterios del frente pionero. Con esta reorientación, sin embargo, el desarrollo de la vida en los términos acostumbrados se volvía más difícil aún, y en el año 1952 se produjo en la región de Filadelfia un hecho simbólico: se realizó la última fiesta *yaanmaan*, la ‘fiesta de la jovencita’, porque ya no había los recursos suficientes para organizarla. Es decir, los cambios en el Chaco implicaban para sus dueños originarios una continua reducción no sólo del espacio, sino de sus posibilidades de actuación en general.

Esta reorganización de la territorialidad propia en los términos de una territorialidad ajena que se estaba instalando con firmeza y rapidez, y de la vida propia en respuesta a una imposición externa, debe entenderse en relación a las condiciones del encuentro inicial con los inmigrantes *menonitas*. Este encuentro se inició antes y durante la Guerra del Chaco, y para resaltar sus características es necesario volver sobre el tiempo de la guerra y de la epidemia de viruela en los años 1932/33.

El encuentro con los inmigrantes

Hay varias maneras en las que los *enlhet* explican la desastrosa epidemia de viruela. Una versión sugiere que era el precio por la sangre de los soldados que los dueños invisibles de la región en disputa requirieron de sus codueños humanos, los *enlhet*, que no habían sido capaces de mantener el equilibrio entre las personas humanas en el país compartido. Tal disturbio de la armonía, pues, implicaba automáticamente también una ofensa a estos dueños invisibles. En realidad, desde siempre los *enlhet* estaban profundamente orientados hacia la construcción del equilibrio, la cual entendían como el fundamento de la vida y la garantía para vivir bien en su país; coincidentemente, hasta el catástrofe de la guerra, traída por gente ajena, los dueños invisibles les habían cuidado y amparado. Por causa de dicho desastre, sin embargo, el relacionamiento entre ambos se desequilibró y, según la perspectiva *enlhet*, los dueños invisibles reaccionaron ahora en contra de ellos. En otras palabras, la epidemia fue leída por ellos como un reflejo drástico del hecho que no han podido cuidar el equilibrio y la armonía. Se inició, por ende, un cuestionamiento existencial de su razón de ser, cuya manifestación precisa era la amenaza concreta por sus codueños invisibles que se repetía en cada lugar en el cual se movían⁶. En consecuencia, la autopercepción de los *enlhet* se alteró profundamente y, a la vez, su relación con el territorio propio. Era, al mismo tiempo, inevitable que su decisión de resistencia al frente pionero se debilitara sensiblemente.

La percepción de que la epidemia cuestionaba y desafiaba su modo de ser *enlhet*, que estaba intrínsecamente ligado a un territorio específico, es resaltada por otra explicación de la viruela como expresión concreta de una guerra en contra de los pobladores originarios que los de fuera llevaban adelante a través de su poder espiritual. Esta idea emergió a partir de lo que los *enlhet* habían escuchado sobre los misioneros anglicanos entre los *enxet* en el este y sureste de su país; de éstos, pues, se decía que solían castigar enviando enfermedades. Dicha idea fue afirmada por el hecho de que era la gente de fuera que podía salvar de la viruela. Quien, por ejemplo, se dejó vacunar por los militares sobrevivió, pero quien se negaba encontraba una muerte segura. En fin, a partir de las experiencias hechas y sus explicaciones concretas, se instaló una percepción firme de que los blancos eran más poderosos que los *enlhet* y de que la salvación pasaba por una sumisión a los mismos.

Esta percepción se afirmó cuando los *enlhet*, después de que el frente se alejara, percibieron la cercanía de los inmigrantes como cierto amparo de la furia militar a la que seguían siendo expuestos: durante la alargada violencia de las milicias, los ‘llegados’ aparentaron ser, en cierta medida, aliados⁷. Sin embargo, el paso hacia los *menonitas*, por más que hoy se prefiera presentarlo como un acto de confianza, no era tal. El historiador *enlhet* *Metyeeyam*, por ejemplo, resalta claramente que ya desde el mismo inicio del encuentro con los ‘llegados’, los *enlhet* no tenían posibilidades para hacerse escuchar frente a ellos y discutir con ellos cuestiones centrales como la ocupación de sus tierras⁸. Es decir, no hubo ningún proceso de relacionamiento ni de comunicación diferenciada previo al paso hacia los ‘llegados’ a lo largo del cual se hubiera podido construir la supuesta confianza. Al contrario, lo único que ellos comunicaban era un mensaje de despojo. En fin, la percepción de que la salvación pasaba por la sumisión llegó a ser una característica principal de la relación con los inmigrantes *menonitas* que se estaba iniciando, aunque después llevaría todavía dos décadas hasta que se consumara la capitulación final ante los mismos.

Se puede discutir si el paso hacia los *menonitas* que los *enlhet* han dado corresponde a una toma de iniciativa propia o no. Lo que es indiscutible es que el inicio del relacionamiento con ellos fue caracterizado por la presión ineludible que los *enlhet* sintieron en aquel momento histórico como resultado de la guerra y la epidemia, de la huida y de la muerte. Es también indiscutible que esta presión complicaba la comunicación tradicional entre los grupos *enlhet*. Por lo tanto, les era difícil desarrollar respuestas mínimamente consensuadas a la inmigración de los *menonitas* en consideración del despojo que éstos venían realizando.

Por iniciativa propia o no, una vez que la relación se había iniciado, el hecho de este relacionamiento –por más que desde su mismo principio era unidireccional y definitivamente desequilibrado– ya no pudo ser cuestionado fácilmente por los *enlhet*. Al contrario, con la relación iniciada los inmigrantes dejaron de ser vistos en primer lugar como intrusos, contrarios o enemigos, y se instaló un proceso en cuyo transcurso los *enlhet* los iban a entender cada vez más como parte de una sociedad común. Por lo tanto, con la relación establecida, las posibilidades de resistencia se complicaron significativamente para los *enlhet*, y sus posibilidades de hacerse escuchar disminuyeron aún más. Ante estas constelaciones, los inmigrantes no encontraron obstáculos serios cuando instalaron y ampliaron sus colonias en los años y las décadas siguientes. Al contrario, aunque redujeran cada vez más el espacio que les quedaba a los *enlhet* para moverse y desenvolverse, y aunque se aprovecharan de su mano de obra⁹, les era fácil construir una imagen de pacifistas y de salvadores de los indígenas chaqueños que mantienen hasta hoy.

La rendición

Estamos hablando de la reorganización de la territorialidad propia en los términos de una territorialidad ajena que apuntaba al despojo de los *enlhet* de su país; implicaba la reducción de sus espacios y su reorientación en función de los nuevos centros de los inmigrantes *menonitas*¹⁰. Esta reorientación se desarrollaba en el marco de una relación establecida con los inmigrantes y bajo la percepción de que los mismos eran más poderosos que los *enlhet*. Además, las reacciones y respuestas de los *enlhet* ante las nuevas condiciones en su país tuvieron una interferencia cada vez más clara con el trabajo misionero que dichos inmigrantes iniciaron inmediatamente después de la Guerra del Chaco¹¹.

Como he mencionado, cuando se impuso la percepción entre los *enlhet* de que su modo tradicional de vida se había vuelto imposible, se decidieron, en 1952, a matar sus últimas cabras y a realizar una última fiesta *yaanmaan*. Esta decisión era el reflejo de una reducción geográfica y económica, pero sus implicancias iban mucho más allá de términos geográficos o económicos. Para los *enlhet*, pues, era claro: el hecho que no seguían realizando las fiestas desafiaba las fuerzas invisibles del mundo, porque estas fiestas constituían uno de los espacios fundamentales para equilibrar el relacionamiento con las mismas. Inevitablemente, entonces, después de la epidemia de viruela, la renuncia a las fiestas produjo otro temor y una gran ansiedad en el pueblo que ahora se conjugaban con el insistente mensaje misionero o, lo que es lo mismo, el mensaje de los colonos: *Kenteem* resalta que la decisión de matar las últimas cabras coincidió con la decisión de convertirse posteriormente. Pero aunque esta conversión se produjera en el marco de la empresa misional y usara los términos y las formas de ésta, la decisión de convertirse se presenta como algo mucho más complejo que una mera cuestión religiosa. En los términos *enlhet*, la conversión es *nengya'anmongkeskama engva'lhok*, 'cambiar el sentir y percibir'; o sea, asumir otro modo de ver el mundo, otra lógica. Es decir, sobre la experiencia de que la lógica propia no

pudo ser más traducida a la vida y que, por eso, no daba posibilidades para vivir, los *enlhet* entendieron la conversión como la decisión de asumir la lógica de los representantes del nuevo mundo como la vigente, porque, obviamente, era ésta la que imposibilitaba la lógica propia. Aunque la toma de esta decisión significaba un proceso doloroso cuya fase más intensa llevaba varios años de la década de los cincuenta del siglo XX¹², una vez tomada, entonces, implicaba una renuncia a la tradición propia y la opción por el futuro de otros. De esta manera, la conversión se presenta como una rendición ante el nuevo mundo.

Esta rendición, que se realizó a través de la figura de la conversión, se firmaba públicamente a través del bautismo. Era una rendición de índole colectiva; en la segunda mitad de los años cincuenta del siglo XX, la gran mayoría de los *enlhet* se convirtió y hasta los ancianos se dejaron bautizar. Es decir, el corte entre el pasado y el futuro al que apuntaba esta rendición era sostenido por la sociedad *enlhet* entera; se manifestaba en el deseo explícito de los bautizados (reportado por Jacob Loewen) de ser asentados en las llamadas misiones y de volverse “persona humana”. Esta proyección doble hace entender que la rendición de los *enlhet* era, tal como resalta Luis María de la Cruz, una “capitulación de sus derechos como originarios de estas tierras y como seres humanos.”

La dependencia

El reclamo de los *enlhet* por ser asentados en la misión después de los bautismos no debe sorprender. Uno de los objetivos primordiales de la obra misionera *menonita*, pues, era el asentamiento fijo de ellos. Con toda razón, entonces, percibían la misión como el espacio que los inmigrantes habían previsto para ellos; entendían que, después de la rendición, era allí donde iban a poder reconstruir su vida en los términos una nueva lógica. En realidad, sin embargo, su instalación en la misión ha implicado no que ellos mismos reconstruyeran su vida, sino que los ‘llegados’ se volvieran los dueños de la misma: a través de la obra misionera, los inmigrantes se hicieron responsables hasta de la vida familiar *enlhet*. En los relatos de los ancianos *enlhet* eso se refleja de manera significativa: cuando hablan del tiempo sin misión predominan palabras como ‘aprendimos’, ‘sabíamos’, ‘manejábamos’. Pero cuando hablan de la vida en la misión imperan expresiones como ‘no sabíamos’, ‘nos enseñaron’, ‘nos indicaron’: de sujetos, los *enlhet* se volvieron objetos.

La rendición ante un mundo que nos les daba lugar, entonces, determinaba una pérdida significativa de posibilidades de protagonismo: implicó el inicio de una construcción a través de la iniciativa del otro, de manera que la iniciativa externa comenzó a volverse un ingrediente integral de la vida propia¹³. Es decir, todo lo que los *enlhet* venían construyendo después de la rendición lo construyeron en los términos de esta rendición o, nuevamente, en las palabras de Luis María de la Cruz: sobre la derrota se reconstruye el mundo que es un mundo de la derrota. Es, entonces, consecuente que los *enlhet* percibían *mesyon*, la misión, no sólo como un espacio geográfico, sino como un estilo de vida y, más, como una nueva era: se vuelve el símbolo de una vida que espera de los vencedores la respuesta y solución a todos los desafíos que se presentan. Hoy esta nueva era ya no es sólo la era de *mesyon*, sino también la del Estado Nacional. Éste, sin cuestionar los procesos hechos por la empresa misional en ningún aspecto, se ha aprovechado de los mismos y los ha hecho suyos –la escuela es un ejemplo perfecto de cómo este Estado se hace partícipe de las prácticas coloniales. En fin, la decisión *enlhet* de convertirse y bautizarse se manifiesta como el eje articulador en un proceso de despojo y sometimiento que se extiende hasta

el año del bicentenario de la independencia paraguaya. Recuerda que las fiestas de la liberación de los colonizadores son fiestas de un Estado colonizador.

La asunción negativa de lo propio

La rendición se originó bajo el supuesto de que el camino de los ‘llegados’ que venían imponiéndose describía la única opción posible para seguir viviendo. En correspondencia con la mencionada reorientación en los modelos y la iniciativa de los inmigrantes, ha inducido a una negación deliberada de lo que era válido hasta ahora. Tanto en la perspectiva *enlhet* como en la misionera, esta renuncia a la vida anterior era el aspecto clave de la llamada conversión, y en su forma más visible ha implicado la desaparición completa de todas las fiestas tradicionales, no sólo del *yaanmaan*. En lo que se refiere a los misioneros, opinaban claramente que estas fiestas contradecían la vida del cristiano y advirtieron que su realización iba a desatar la ira de Dios. Lo mismo hacían en relación a los ancianos con poder y todo tipo de actuaciones suyas, acusándolos incluso de ser satánicos. En fin, con sus discursos y actitudes daban a entender que la vida propia de los *enlhet* era diametralmente opuesta al nuevo modo de vida que ellos representaban y pregonaban.

En lo que se refiere a los *enlhet*, después de haber capitulado ante la imposibilidad de seguir viviendo su vida en términos propios, entendieron muy bien lo peligroso –*moosee*’– que era mantener las prácticas acostumbradas. El mundo nuevo, pues, se había demostrado como más poderoso que el mundo propio. Seguir con la vida practicada, entonces, hubiera implicado una falta de atención a las nuevas condiciones de vida y una ofensa directa a los dueños invisibles del mundo de los ‘llegados’. Es decir, hubiera sido un desacierto grave –*mongya’askaalhma*’– que traería inevitablemente consecuencias dañinas. Por lo tanto, era muy consecuente que los *enlhet* hayan renunciado a muchas prácticas de construcción importantes de su vida tradicional, y así era ineludible que se encubrieran también los objetivos y las ambiciones que habían motivado esta vida. De este modo, se ha desarrollado una *perspectiva negativa hacia lo propio* que queda ilustrada por el hecho de que los ancianos con poder hoy se han hecho invisibles o han directamente desaparecido.

A pesar de la renuncia a muchas prácticas y a muchos espacios de construcción que eran cruciales, no era ni es posible rehacer la vida cotidiana a partir de propuestas externas: la vida cotidiana *enlhet* actual, por más que una buena cantidad de sus elementos constitutivos estén encubiertos y desarticulados, sigue reflejando claramente la tradición propia. Los mismos ancianos con poder, por ejemplo, donde siguen trabajando escondidamente, responden y corresponden a necesidades concretas del pueblo. Esta aparente continuidad, sin embargo, no revierte la vigencia de la lógica de la rendición, y por más que las prácticas cotidianas siguen en la línea tradicional y son manejadas propiamente, se oponen a los discursos utilizados. Dado, pues, que éstos se orientan esencialmente según modelos ajenos y en una iniciativa externa, es imposible que se traduzcan en prácticas concretas que se realizarían con iniciativa y manejo propios. Coincidentemente, mientras se tiende a negarles todo el valor a las prácticas manejadas como propias, lo que expresan dichos discursos es altamente valorado, porque los *enlhet* sostienen que estos discursos describen caminos importantes para lograr participación en la sociedad nacional. En fin, el corte entre el pasado y el futuro que caracterizó la rendición inicial se ha vuelto un corte entre lo manejado y lo postulado. Es decir, sobre la rendición se produce una contradicción importante en la vida *enlhet* actual, que consiste en que ésta se desarrolla entre

dos marcos de referencia excluyentes. Pero esta contradicción se refiere a otro relato que voy a relatar en otra ocasión.

Pa'lhama-Amyep, el 24 de abril 2011

-
- ¹ Sí había contactos fuera del país de los *enlhet*; los *enlhet*, pues, solían visitar las fábricas tanineras sobre el río Paraguay. Inicialmente, hacían visitas a Puerto Pinasco, más tarde visitaban preferiblemente a Puerto Sastre más en el norte. Los testimonios *enlhet* sugieren, además, que los *enlhet* estaban bastante bien enterados de lo que estaba pasando en sus alrededores.
- ² Dentro del territorio *enlhet* los bolivianos fundaron, por ejemplo, Saavedra en 1923, Arce en 1928, Huijay (Carayá) en 1928, Platanillos en 1930 y Camacho (Mariscal Estigarribia) en 1931. Los paraguayos fundaron, por ejemplo, Cabeza de Tigre en 1923, Orihuela en 1924, Nanawa en 1925, Coronel Martínez, Isla Po'i y Toledo en 1927, Corrales, Trébol, Boquerón, Falcón, Gondra y Samaclay en 1928.
- ³ Los protagonistas de la Guerra del Chaco no han ideado esta guerra como una guerra colonial dirigida hacia los dueños reales de las tierras chaqueñas, sino como una guerra nacional con la función de determinar el dominio de un Estado sobre un espacio reivindicado también por otro Estado. No obstante, sin profundizar esta oposición entre guerra colonial y guerra nacional, podemos resaltar que las prácticas en el campo en relación a los pueblos originarios sí eran de índole colonial. También lo eran los efectos de la guerra. Antes de la guerra, pues, la presencia de los dos Estados era muy tenue y una continuidad territorial no existía. Después de la guerra, en cambio, se habían dado las condiciones para que esto cambie, aunque, de hecho, duró hasta después de los fines de la dictadura en 1989 para que la presencia del Estado Paraguayo aumentara significativamente.
- ⁴ Nuestras estimaciones, que no las fundamento aquí, indican que hacia el año 1930 vivían por lo menos 10.000 *enlhet* en el Chaco Central. Considerando que el censo del 2002 reporta aproximadamente 7.200 *enlhet* para este año, la disminución de la población *enlhet* de los años treinta del siglo XX no se revirtió hasta hoy.
- ⁵ Eso vale tanto para la región ocupada por los inmigrantes como para las regiones en los alrededores, que al principio quedaban relativamente más libres, pero que fueron sucesivamente penetradas por los colonos.
- ⁶ Los dueños invisibles, pues, son dueños de lugares específicos y no del país *enlhet* entero que, como una unidad política, nunca existió. De hecho, la cuestión territorial es mucho más compleja de lo que se puede presentar aquí. Resalto, sin embargo, que cada lugar tenía tanto sus dueños humanos como sus dueños invisibles, los cuales vivían en una relación de amistad (el concepto de dueño en *enlhet* no es de índole legal, sino expresa algo como 'ligado a'). Para gente de otros lugares no era normal participar de esta relación amistosa; precisaban, por lo tanto, la mediación de los dueños humanos del lugar. Todo movimiento en el territorio, entonces, correspondía a dinámicas complejas entre diferentes niveles de relacionamiento.
- ⁷ Recuerdo que este proceso no se dio de forma unánime. Más bien, diferentes personas y grupos dieron respuestas distintas a la situación que hasta se contradecían. En este lugar, sin embargo, resumo las dinámicas dominantes del proceso que se impusieron finalmente.
- ⁸ "No escucharon", decían y se rindieron. Una crítica a la actuación unilateral que quita protagonismo indígena. Acción 240 (2003).
- ⁹ Los mismos inmigrantes estaban conscientes de que no les hubiera posible instalar sus colonias sin la mano de obra *enlhet*, y lo han expresado repetidas veces.
- ¹⁰ Entre la Guerra del Chaco y la caída de la dictadura en 1989, el Estado Paraguayo no marcó prácticamente ninguna presencia en el Chaco Central, y la sociedad *criolla* estaba ausente. Hay algunas excepciones, por ejemplo algunos puestos militares como Isla Po'i o Mariscal Estigarribia, pero en este resumen las debo obviar.
- ¹¹ Según el estatuto de la organización misionera *menonita*, Luz a los Indígenas, el trabajo misionero tenía la finalidad de educar a los indígenas según la enseñanza cristiana, levantar su nivel intelectual, enseñarles una vida familiar moralmente aceptable, educarlos en higiene, educarlos en cuestiones económicas y culturales, realizar su asentamiento fijo y formarlos como ciudadanos útiles y productivos del Estado Paraguayo

¹² Nuevamente, es un tiempo movido entre discursos y contradicciones, entre gente que empuja y gente que ataja, entre jóvenes y ancianos, entre entrega y resistencia. Esta diversidad del proceso en este espacio no la puedo representar.

¹³ En las palabras de Wilmar Stahl (1993: 37) suena así: “El trabajo misionero despertaba entre los aborígenes chaqueños un sentimiento de dependencia, que en sus propios términos culturales significaba algo muy natural y positivo”. Plantea, por lo tanto, que los *enlhet* no están en contra de la dependencia, mientras que no haya conflictos abiertos (citado en Klassen 1991: 274). Este argumento ignora el gran énfasis que los *enlhet* le dan a la libertad personal. En cambio, se justifica la situación después de la rendición en los mismos términos que de rendición.