

Kalisch, Hannes. 2012. Lecturas de las fiestas enlhet. En: Ticio Escobar. 2012 (segunda edición). La belleza de los otros. Asunción: Servilibro. Pp. 349-465.

## *Lecturas de las fiestas enlhet*

Hannes Kalisch, *Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet*

En todos los pueblos enlhet-enenlhet, la realización de las fiestas originales ha declinado; en el caso de los enlhet, las manifestaciones de las mismas han desaparecido de manera definitiva y no hay continuidad alguna de experiencia concreta: cuando relatan sus fiestas tradicionales, hablan exclusivamente del pasado. Sin embargo, el mismo acto de *relatar* las fiestas produce un modo de continuidad que no atañe a la experiencia, sino al imaginario y, tal vez, a las ansias del pueblo: el relato se presenta como un reservorio de sentidos, cuyas manifestaciones alternativas a la expresión lingüística han dejado de ser visibles.

Dado que no tenemos acceso a los hechos festivos, sino sólo a representaciones lingüísticas de los mismos, no es posible realizar un mapeo exhaustivo de las celebraciones originales. No es sólo que el relato es menos nítido que los hechos en sí. Es que, además, pasaron sesenta años y más desde las últimas realizaciones de las fiestas enlhet. Y es que los relatos que venimos recopilando en los últimos diez años son referidos por ancianos que eran jóvenes en tiempos de los acontecimientos narrados y asumían en ellos un protagonismo limitado y una responsabilidad reducida. Sin embargo, estas limitaciones se relativizan si se considera que los hechos en sí tampoco son inequívocos. Toda realización concreta, pues, es la recreación de una idea, no la aplicación de un molde; de manera que, en sus formas y funciones, ninguna fiesta se encontraba libre de ambigüedades<sup>1</sup>. Al contrario, Grubb (1993: 73 [1911: 121]), el testigo presencial por excelencia, habla frustrado sobre “una masa caótica de ideas y tradiciones” de los enxet. En cambio, al vincular imagen con memoria, el relato, aunque pierda nitidez, gana intensidad y propone lecturas e interpretaciones: la misma forma en la cual se construye el relato permite adquirir una idea de las lógicas festivas detrás de los hechos relatados.

Sosteniéndome en los mencionados relatos de ancianos y ancianas enlhet, resumo, entonces, en las siguientes líneas, algunas lecturas importantes que ellos dan al círculo festivo tradicional. Posteriormente me interesará preguntar qué ha sucedido con su lógica festiva y los sentidos correspondientes en la vida enlhet actual. En cambio, no me detengo en las manifestaciones concretas de las fiestas y ritos, puesto que las mismas se han resumido en el capítulo *Reparaciones, reapariciones* del texto principal.

\*

---

<sup>1</sup> Las formas de las fiestas y los ritos enlhet diferían en las diferentes regiones. Cabe recordar que el pueblo enlhet, como tal, no existía tradicionalmente, sino que formaba un continuo de etnias diferenciadas (Unruh y Kalisch, 2003). Los rituales constituían una de las formas de marcar la identidad propia de cada una de estas etnias.

Un aspecto fundamental del ciclo ritual enlhet se relaciona con la idea de que el hombre influye en el crecimiento físico del niño y en su capacidad de inserción en el mundo social y espiritual. Algunos días después del nacimiento, por ejemplo, una anciana masajea al recién nacido – *Nengelmaam Seka'a*– para que crezca bien y bien formado. Lo mismo ocurre con la muchacha después de su primera menstruación, en combinación con el rito *Aktoykeklha'*, durante el cual una anciana, además, le hace ingerir carne masticada y le capacita así para su nueva condición de mujer menstruante, para la cual, en el universo enlhet, el consumo de carne resulta potencialmente peligroso. El rito de perforar el lóbulo, *Moktay' Ahaykok*, a su vez, hace del recién nacido un miembro del grupo. Las diferentes fiestas de iniciación –para el muchacho, según dialecto, *Na'teymaykam'*, *Kaaya Keelepyavaskama* o *Vaengka*; para la muchacha, *Yaanmaan*– se inscriben en el mismo marco: determinan características del niño o de la niña que están relacionadas con la dimensión espiritual, a la vez que marcan un paso del estado social de niño al de hombre y de niña al de mujer.

El *Yaanmaan*, la iniciación de la muchacha, era la fiesta más extensa de todas y reunía la mayor cantidad de gente. Coincidentemente ocupa el lugar más destacado en la memoria del pueblo, y los relatos sobre dicha celebración son mucho más consistentes que aquellos sobre las fiestas masculinas: mientras que el guión del *Yaanmaan* es bastante claro, los datos sobre aquellas fiestas masculinas son mucho menos precisos y hasta contradictorios. Por lo tanto, la lógica festiva se percibe más claramente en el complejo ritual del *Yaanmaan*, pero se identifica de manera similar, aun con intensidades distintas, en las demás fiestas, sean de iniciación o no.

Las fiestas se manifiestan en el mundo social, pero encaran fundamentalmente el relacionamiento con el mundo fuera del hombre, la dimensión espiritual (en realidad, la perspectiva enlhet tradicional no distingue entre una dimensión social y otra espiritual, sino entiende que ambas forman parte de una dinámica compartida). En este sentido espiritual, durante la iniciación (tanto femenina como masculina) se pretende, en la misma terminología enlhet, que la inicianda o el iniciando muera –*ayetsepma*– y se despierte nuevamente –*aklhaatekhangveyaam'*– (véase, por ejemplo, Haako'-Ploom en Unruh & Kalisch, 2000: 204; la palabra *aklhaatekhangveyaam'* se usaría más tarde también en la terminología cristiana como equivalente al concepto de la resurrección). En este rito de la muerte y la resurrección –que durante el *Yaanmaan* está protagonizado por los *savaalak*, hombres con máscara de caraguatá llamados “tarántula”– no se sintetiza el concepto, supuestamente evidente, de la muerte de una niña o un niño y el nacimiento de una mujer o un hombre. Más bien, obedece a la idea de que la muerte sufrida pero superada aumenta la resistencia contra peligros físicos y espirituales<sup>2</sup>. Además, expresa el concepto de que la exposición a la muerte adscribe fuerzas y poderes sobre la causa de la muerte. Este concepto existe independientemente de las fiestas de iniciación: exponiéndose al veneno de la víbora, por ejemplo, se gana poder sobre la picadura de víbora para sanarla; lo mismo vale para el veneno letal de las frutas del *maaneng* (*capparis salicifolia*) o de la mandioca. Por el peligro que tal exposición implica, siempre debe ser acompañada por un anciano experimentado que tenga suficiente poder –*nengmovaan*– para neutralizarlo.

Tener este tipo de poder implica la habilidad de entrar en un relacionamiento con las entidades invisibles del “mundo fuera del hombre” a partir de un conocimiento y manejo de sus características inherentes. Significa, además, la capacidad de actuar sobre las entidades no-humanas

<sup>2</sup> Lo mismo dice el guaná Emilio Leiva (2006: 91) sobre el *Ngvenemaa*, equivalente guaná del *Yaanmaan* enlhet.

del mundo físico a través del conocimiento de los modos de relacionamiento entre las entidades visibles y las no-visibles. La adquisición de poder, a su vez, si bien puede ser un objetivo de personas de ambos géneros, se manifiesta con una intensidad mucho mayor entre los hombres; existía, incluso, una fiesta específica durante la cual ellos adquirirían o aumentaban su poder y que, según dialecto, se llamaba *Kaaya-Lhama* o *Kemhee-Pyav'a*. Vale añadir que las entidades del mundo invisible no se califican, en los términos del nuevo mundo, sobre el eje de lo bueno y lo malo, sino sobre un eje de lo peligroso –*moosee'*– y lo no peligroso (Kalisch, 2011c). Coincidentemente, la aplicación del poder no se relaciona con la metáfora de una lucha entre lo bueno y lo malo, sino se siente comprometida con el mantenimiento y la reconstrucción del equilibrio tanto espiritual como social, lo que no excluye la posibilidad de que el poder sea mal usado y dañe el equilibrio en vez de fomentarlo.

Hablando del equilibrio en la interacción entre la dimensión espiritual y la social, hay fiestas y ritos específicos para recuperar o mantenerlo. La fiesta para convocar la lluvia –*Yaam-seklha'*– y el rito con la misma función –*Kellheeneeykaok Yengmen*, que no estaba ligado a una fiesta especial y se realizaba incluso fuera de un marco festivo– son entendidos como una reivindicación planteada a los dueños del agua para que cumplan su obligación de proveer a los enlhet este líquido vital. Los toba-enenlhet y los guaná hablan también de otra fiesta importante dedicada a la recuperación del equilibrio dañado, *Kennaiam'* (toba-enenlhet) o *Kennayam* (guaná), a través de la cual se recobraban las mujeres que habían sido debilitadas por fuerzas no-humanas (Melietkesammap, en preparación; Leiva, 2006: 98 y ss). Otros ritos comprometidos con el equilibrio dañado se refieren a la muerte de una persona de la familia o del grupo. A través del rito *Mataymong* –piedra– se venga a la víctima de un hechizo, causando la parálisis o la muerte del victimario. Los enlhet resaltan dos efectos esenciales de tal venganza. Por un lado, por temor a las consecuencias del *Mataymong*, la represalia previene acerca de un abuso de poder, promoviendo que los que lo detentan se controlen. Por otro lado, cumplida la venganza, los rencores se apagan de modo a no interferir en la continuidad de una vida social armónica<sup>3</sup>. Otro rito ligado a la muerte implica la destrucción de los bienes personales del difunto y un cambio de lugar de los supervivientes. Este rito se mantiene. Hoy, sin embargo, ya no se destruyen todos los bienes respectivos, sino que se reparte la mayor parte de los mismos entre personas que viven a cierta distancia de la aldea. Además, en vez de cambiar de lugar, se cambia la apariencia física del entorno: por ejemplo, se reubica la puerta de la casa, se le da otra pintura, se derriban algunos árboles del patio. Tanto antes como hoy, estas acciones corresponden a una estrategia expresa para superar el dolor a través de un corte abrupto con aquellas imágenes que alimentan la memoria fresca del muerto. Al mismo tiempo, corresponden a otro concepto: el ambiente conocido por el difunto atraería su alma –*aphangaok*– y evocaría la aparición del mismo a los supervivientes. Tal aparición implicaría para éstos un peligro letal, independientemente de posibles motivos de venganza que el muerto pudiera tener. Más bien, este peligro se define por las pretensiones del desaparecido de reencontrarse con los vivos y se relaciona así con la reivindicación muy real que hace la muerte a la vida<sup>4</sup>. Entonces, con la discontinuidad forzada de las imágenes se pretende, además, dificultar la conexión del muerto con los supervivientes y contrarrestar, así, el poder de la

<sup>3</sup> El *Mataymong* se realiza sin haberse identificado al victimario; son las mismas fuerzas del *Mataymong* las que lo identifican y, posteriormente, lo ejecutan. Por lo tanto, los protagonistas humanos del *Mataymong* no corren riesgo alguno de desencadenar círculos de venganza: El *Mataymong* pacífica.

<sup>4</sup> El temor al alma del muerto no influye sobre el recuerdo que se tiene del difunto, y bien puede ser de índole cariñosa.

muerte. Dentro de esta misma perspectiva, la fiesta *Yooksa'a*, que se realiza algún tiempo después de la muerte de un ser cercano –y que los enlhet parafrasean como “el fin de las lágrimas”–, declara el fin del dominio de la muerte y afirma la recuperación de las dinámicas de la vida.

Como otro aspecto fundamental de la fiesta y de los ritos se representa –se evoca y se trabaja– el equilibrio entre los humanos. En este sentido social, los relatores presentan el *Yaanmaan* como un espacio para el encuentro y el diálogo, dentro del cual se le da formas específicas al compartir: se busca miel entre todos, se caza entre todos, se reparte la comida entre todos; todos están juntos para compartir palabras, alegrías, tareas, alimentos y cosas. Los relatores resaltan, a la vez, que las fiestas se hacían cuando se tenía qué compartir –cabras, ovejas o productos de la chacra– y se disponían de recursos para hacer fiesta: quien tenía, compartía. Por eso, por ejemplo, se invitaba a una “fiesta de la cosecha” cuando los frutos de la chacra estaban prontos para ser colectados. En su forma más elaborada, esta “fiesta de la cosecha” se llamaba *Yaaskama-Kaaya*, “la fiesta de la abundancia”, durante la cual los hombres arrojaban zapallos cocinados a las mujeres. Este rito, que se repetía similarmente durante el *Yaanmaan*, resalta la alegría radiante que los ancianos enlhet testimonian para el tiempo de toda fiesta y cuya expresión contaba incluso con una representación propia, *Paamseklha'*, durante la cual se celebraba la desbordante alegría de la vida. En síntesis, las fiestas, que se presentan como una conjugación del estar juntos y el compartir, así como de la alegría y la armonía, pueden ser entendidas como una expresión ritual del *nenge-laasekhammalhkoo*, “el respeto mutuo, la bondad mutuamente expresada” (Kalisch, 2010a: 358; 2011a: 394), o sea del buen convivir. Coincidentemente, la antigua palabra enlhet para “fiesta”, *Ta'malma-engneenyek*, que significa literalmente “voluntad de vida sana y firme”, y el término toba-enenlhet para la misma palabra, *Taqmelaikama-lhma'*, que significa literalmente “espacio movidamente bueno”, son a veces traducidos por el vocablo “paz”.

Las fiestas estaban acompañadas de varias actividades orientadas a la mera diversión, entre las cuales se destacan los bailes *Vayka-Neeten* (o *Vaengka-Neeten*) y *Maaneng*; éste último es hoy la expresión remanente más común de las fiestas enlhet-enenlhet. Además, la extensa fase inicial del *Yaanmaan*, que podía durar varias semanas, daba lugar a diferentes juegos: por ejemplo, el *sa'ha'va'*, el voleibol con la pelota de maíz, o el *ya'yeem-meemong*, el jockey. El consumo del *anmen*, chicha, también tenía lugar durante las fiestas. Como toda bebida alcohólica, el *enlhet anmen*, “la chicha de los enlhet”, que se producía preferiblemente de la miel y de las vainas del algarrobo, desdibujaba límites existentes y posibilitaba una desinhibición. Sin embargo, los relatores insisten en que esta desinhibición se producía en el marco de pautas culturales muy propias: el *anmen* se relacionaba con el trabajo chamánico. Facilitaba, por ejemplo, cierto modo de viajes chamánicos fuera del cuerpo; entre ellos, aquellos que se hacían de forma compartida para acercarse a los dueños del agua. Bajo la ingestión del *anmen* se producían también las competencias entre los chamanes, que tenían un carácter claramente lúdico. Coincidentemente había reglas muy claras sobre quién podía tomar y quién no, y cuándo se podía tomar durante el transcurso de una fiesta. Las descripciones de peleas violentas, en cambio, aparecen recién cuando los ancianos hablan del *valay anmen*, “el alcohol de los paraguayos”, la caña<sup>5</sup>. De hecho, en la actualidad, muchos de los ancianos enlhet-enenlhet que tratan de recuperar las fiestas tradicionales se desaniman por el consumo descontrolado de la caña.

<sup>5</sup> *Paej akloom enlhet anmen*, “la chicha de los enlhet no tenía enojo”, dicen los ancianos. Obviamente, también las reacciones en estado de ebriedad están pautadas por patrones culturales.

La alegría expresa de las fiestas se combinaba con un carácter marcadamente lúdico de las mismas, que se manifestaba, entre otras, en la fiesta *Paamseklha'* y durante la culminación muy intensa del *Yaanmaan*. En esta ocasión, por ejemplo, los jóvenes que recogían los alimentos para los tamborileros imitaban lechuzas para aumentar así la diversión; personas del público arrojaban agua a los protagonistas de ciertos ritos; se tiraban alimentos cocinados para que otros los agarraran. También formaban parte de esta dinámica lúdica varias dramatizaciones con motivos míticos realizadas en forma de juegos y peleas. Además de divertir, estas representaciones expresaban el horizonte mítico del rito o de la fiesta: recordaban su origen y función, a la vez que le daban una lectura actualizada con relación a la vida del pueblo y las personas. El rito central de los *savaalak*, por ejemplo, conjugaba claramente el elemento lúdico con la concretización mítica y su función precisa de hacer morir a la inicianda.

Durante el transcurso del rito de los *savaalak*, las mujeres defendían a la inicianda de los ataques de estos seres temibles. Eso apunta a otro aspecto transversal de las fiestas: la expresión del antagonismo entre los géneros. En la sociedad enlhet tradicional, el grupo de los hombres y el de las mujeres formaban dos núcleos de la vida social con dinámicas propias; por ejemplo, aquellas con relación a las responsabilidades por la adquisición y la distribución de los alimentos. Durante las fiestas, esta división de dinámicas se replicaba en el hecho de que los protagonistas intervenían siempre como un grupo integrado por personas del mismo género. Eran, por ejemplo, mujeres quienes actuaban como *alaapenyavaam*, bailando alrededor de *yaanmaanee-tkok*, la joven inicianda; eran hombres quienes representaban a los *savaalak*, ofendiendo y matando ritualmente a la joven; eran de nuevo mujeres quienes la defendían. Eran hombres quienes derramaban agua sobre las mujeres, o eran mujeres quienes echaban agua sobre los hombres. Eran hombres quienes arrojaban carne cocinada, eran mujeres quienes la recogían. Eran muchachos quienes traían el *naavee-tkok*, el tronco joven de un quebracho blanco, y eran mujeres quienes se peleaban con ellos. Estas pugnas entre hombres y mujeres, desarrolladas como parte de los ritos de los *savaalak* y del *naavee-tkok*, eran riñas rituales. Al mismo tiempo existían luchas lúdicas entre mujeres y hombres; por ejemplo, el *Pa'ankeskama-Yettek*, en cuyo transcurso no era raro que la mujer venciera al hombre. Esta pelea lúdica entre los géneros –cuya lógica no es del todo diferente a la del baile– sigue vigente hasta hoy: los domingos, hombres y mujeres se enfrentan en juegos de voleibol o de fútbol de salón. Un efecto de estas confrontaciones ritualizadas entre los géneros (como también de las mencionadas peleas lúdicas entre los chamanes) es que las mismas sueltan agresiones escondidas y las trasladan a un campo de juego. De este modo, las diferencias entre los géneros (u otras) pueden ser encaradas de manera indirecta y hasta se traducen en energías de alegría, impulsando así la construcción del equilibrio.

\*

Como he dicho, las fiestas enlhet a las que acabo de referirme han desaparecido hace sesenta años y más: el último *Yaanmaan* en la región de Filadelfia se realizó en 1952 (Hack, 1961: 206); en otras regiones del país de los enlhet, el abandono de ésta y las demás fiestas se produjo en la misma época. Las fiestas actuales, en cambio, son adaptaciones al calendario eclesiástico o aniversarios comunitarios que carecen completamente de las *formas* tradicionales. Hay incluso voces que dudan de que estas manifestaciones sean realmente fiestas, porque no producen alegría radiante ni coinciden con una abundancia de comida; para los enlhet, dos indicadores básicos de una fiesta real. Como hemos visto, sin embargo, algunas de las *ideas* relativas al círculo festivo original se han mantenido visibles en la vida enlhet; el mismo extrañamiento de la abundancia

afirma esta observación. Entonces, si la dimensión festiva propia se ha invisibilizado totalmente pero no se ha desvanecido por completo, surge la pregunta sobre el lugar actual de los remanentes. En esta última parte menciono algunas pistas para una futura reflexión al respecto.

Dos importantes relatores enlhet, Metyeeyam' y Kenteem (en testimonios a ser publicados), explican la declinación de las fiestas, entre otras razones por la imposibilidad de vivir en abundancia después de que se impusiera una sociedad ajena en su país: las nuevas limitaciones económicas y espaciales produjeron la decisión de renunciar al *Yaanmaan* –a la fiesta en general–, lo cual constituyó, a su vez, un paso crucial hacia la capitulación ante el nuevo mundo de los inmigrantes mennonitas. Esta capitulación –la sumisión a una sociedad ajena– implicaba la asunción de que el universo propio ya no tenía vigencia, lo que se tradujo en una proyección sobre la lógica del universo de los *sengelpaalha'vay*, los “llegados”, los colonos mennonitas, y produjo la coincidente renuncia a muchas de las *formas* tradicionales. En consecuencia, la sociedad enlhet comenzaba, por un lado, a plantear la construcción de la vida propia a partir de una iniciativa externa (Kalisch, 2011b). Por otro lado, aunque mantuviera aquella *orientación* en el equilibrio que le había caracterizado antes de su rendición, esta orientación comenzaba a manifestarse de manera diferente: ahora era la participación en la iglesia lo que se ofrecía como el camino más adecuado para mantener el equilibrio universal. La combinación de estos dos procesos explica la adhesión incondicional de los enlhet a la iglesia y, simultáneamente, a la sociedad de sus dueños, los nuevos señores del Chaco, los mennonitas.

Como parte del proceso de reorientación correspondiente y de la coincidente adaptación a nuevas formas, se ha producido una reinterpretación de los símbolos propios como emblemas de un pasado supuestamente negativo que se ha superado. Esta resignificación negativa se sintetiza con relación al *Yaanmaan*, que, alegoría fuerte de las energías constructivas de una vida equilibrada, se ha vuelto –junto al baile *Maaneng*– un símbolo de lo más abominable: hoy es insignia de desviaciones morales, de la resistencia al camino supuestamente bueno; cifra de lo satánico<sup>6</sup>. Aunque esta lectura haya sido inducida inicialmente por la empresa misionera, que la afirma hasta hoy, es importante ver que tal lectura ya no depende de los misioneros, sino que es asumida por el discurso vigente de la propia sociedad enlhet y sostenida por los sectores dominantes dentro de la misma; por ejemplo, el grupo de los protagonistas eclesiásticos: el nuevo simbolismo fue apropiado por el pueblo. El hecho de que este simbolismo no fuera construido a través de una transfiguración de las constelaciones originales, sino que se basa en el rechazo de las mismas, implica una ruptura que, como tal, no da muchas posibilidades de protagonismo y reafirma el mencionado modo de construcción a partir de una iniciativa externa.

A pesar del marcado rechazo de las fiestas tradicionales, se vislumbran varios estratos de una permanencia invisible de las mismas (que valen para todos los ámbitos de la vida enlhet, encubierta de manera análoga). El primer estrato consiste en categorías originales que siguen expresándose de manera visible, aunque transformadas, como la mencionada fiesta *Yooksa'a* o la pelea entre los géneros. Bajo nuevas formas, esas categorías han entrado en los espacios admitidos; por eso no chocan con la perspectiva enlhet dominante y no causan ningún rechazo. Segundo: se

---

<sup>6</sup> Entre todos los chaqueños, bajo el término “cultura” se entienden las fiestas tradicionales y, de manera más reducida, entre los enlhet-enenlhet, el baile *Maaneng*. Entonces, en el contexto de un rechazo marcado de las celebraciones tradicionales, cualquier discurso que hable de una revalorización de la *cultura* autóctona está condenado a producir una resistencia fuerte entre los mismos enlhet. Es, por lo tanto, urgente desarrollar formas de comunicación que no partan de símbolos sumamente negativos para ellos.

mantiene una lógica común en la sociedad enlhet actual que corresponde a una transformación *continua* del horizonte de sentidos de la sociedad antigua. En otras palabras, se conservan elementos del universo tradicional, aunque de manera reelaborada<sup>7</sup>. En este nivel, varios de los sentidos y valores centrales que se han expresado tradicionalmente en la fiesta siguen vigentes: el anhelo de un equilibrio entre el hombre y la dimensión fuera del hombre, el ansia por un equilibrio social, la insistencia en el compartir y la alegría. Mientras estos sentidos y valores –como residuos de la lógica festiva original– se mantienen como actitud cotidiana y no se tematizan, no chocan con el discurso admitido. En cambio, son rechazados cuando se trata de construir una opción visible a partir de los mismos, lo que chocaría con el nuevo simbolismo. Tercero: a pesar de estas condiciones poco favorables para la expresión autónoma, existen opiniones y perspectivas disidentes que se sostienen en los sentidos y valores cotidianos y los retoman deliberadamente. Estos intentos de reflexión y construcción alternativos, sin embargo, no se expresan públicamente, sea por miedo al rechazo o la represión, sea por la falta de pautas argumentativas actualizadas en la sociedad enlhet que permitirían una conexión de expresión fácil con otras personas<sup>8</sup>. Los mismos relatos de ancianos que venimos recopilando en los últimos diez años pertenecen a ese estrato disidente, así como también el retorno del trabajo chamánico.

Vemos así un antagonismo entre un discurso que, rechazando la dimensión propia, se orienta a la iniciativa externa, y una cotidianidad propia, latente pero sometida (Kalisch, 2010b). La vida enlhet actual se desarrolla en el marco de este antagonismo, que produce dinámicas contradictorias. Por un lado, la gente imita modelos externos que se imponen con mucho ruido. La música es un buen ejemplo de ello: desde hace algunos años, en las comunidades enlhet se realiza con mucha energía un tipo de baile sincrónico que sigue una música grabada no-indígena cuyas pautas de movimiento son copiadas de un video<sup>9</sup> (lo llaman con un término castellano: “coreografía”). En coincidencia, los numerosos grupos de música cristiana, que usaban el arpa, la guitarra, el acordeón y creaban melodías y textos propios, hoy copian masivamente música electrónica en castellano. Por otro lado, hay muchas resignificaciones invisibles de los modelos nuevos, intentos de una construcción un poco más independiente. Sin embargo, bajo las dinámicas de imitación, que se combinan con una dependencia política y económica de sociedades ajenas y alcanzan todas las dimensiones de la vida, los intentos de resignificación suelen destruirse en cuanto se vuelven visibles. Ante esta condición se plantea la pregunta por las potencialidades reales de los sentidos e impulsos soterrados en la vida del pueblo.

Después de un corte de sesenta años, hoy son pocos los que manejan imágenes vivas del círculo festivo que podrían desafiar el nuevo simbolismo: las fiestas no existen ya como expe-

<sup>7</sup> Describo un ejemplo complejo de tal transfiguración con relación al concepto tradicional de *nengelaasekhammalh-koo*, “el respeto mutuo, la bondad mutuamente expresada” (Kalisch, 2010a; 2011b).

<sup>8</sup> En el marco del trabajo de Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet, tuvimos la interesante experiencia de comprobar que el temor de expresar sentidos provenientes de la tradición del pueblo se reduce en la medida en que se da acceso público a contenidos propios; por ejemplo, a través de programas de radio que incluyen relatos originales (véase <http://www.enlhet.org/audiovisual.htm>). Así, pues, estos contenidos se reintroducen en el discurso público y se afirman como parte posible del mismo.

<sup>9</sup> La aparición de este tipo de baile significa toda una revolución porque hasta hace algunos años era impensable que alguna danza se introdujera en la iglesia enlhet de corte menonita. De hecho, han habido largas discusiones y numerosos conflictos dentro de las comunidades hasta que se diera esta nueva constelación. Aunque, entonces, dicha “coreografía” consiste en una imitación completa de formas externas y no permite percibir apropiación alguna de símbolos, su surgimiento podría significar un paso inicial para la recuperación de libertades que después posibilitarían la emergencia de nuevas dinámicas de creatividad.

riencia posible, fuera de los relatos. Sin lugar a dudas, eso significa una reducción tremenda. A pesar de esta reducción, no obstante, dichos relatos resguardan un potencial fundamental: proponen y proporcionan imágenes para las lógicas e impulsos que persisten encubiertamente en el pueblo, posibilitando así que el imaginario se nutra a partir de las *formas relatadas*. De hecho, el relato, cuando se reencuentra con las lógicas e impulsos ocultos del presente, tiene el potencial de desarrollar una enorme fuerza constructiva para producir imágenes y representaciones que se opongan al nuevo simbolismo y redefinan la percepción y expresión de todo el pueblo<sup>10</sup>. Sin tal reencuentro, el relato quedaría como puro recuerdo provisto de un valor meramente museológico, y las imágenes que se recuperen devendrían simplemente en folclore. Pero si el reencuentro se produce, aquel relato y estas imágenes podrían volverse ocasión de memoria.

De esta manera, la sociedad enlhet actual sostiene una importante reserva de sentidos que se visibiliza en la predisposición de algunos sectores de reconectar lógicas con imágenes propias. Esta reserva constituye una condición necesaria para la resistencia y el planteamiento de una sociedad diferenciada de la dominante. Mediante la misma, pues, el pueblo mantiene, a pesar de todas las dinámicas en contra de la creatividad, el potencial de recrear un sentido propio, una belleza propia, un concepto de calidad propio. Una de las motivaciones latentes que podrían producir una activación de este potencial se nutre del ansia de los sentidos profundos de la vida que existe en el pueblo. Los nuevos ritos, que no llegan a ser más que superficiales, no satisfacen, pues, ese anhelo (de nuevo, eso vale de manera análoga para muchas formas que la vida adquiere hoy), y a pesar del claro rechazo de las fiestas por parte del discurso políticamente admitido, muchos miembros de la comunidad vislumbran la necesidad de acceder al sentido íntimo de las mismas. Este sentir se combina con un marcado interés por conocer las imágenes festivas propias: además de los relatos, son muy requeridos los DVD's de bailes y fiestas tradicionales de pueblos vecinos. En fin, la reserva de sentidos encubiertos resguarda la posibilidad de que, con alguna modificación impredecible de las constelaciones actuales, pronto podría avizorarse un cambio significativo en el horizonte de la cultura enlhet.

Pa'lhama-Amyep, el 24.6.2011.

---

<sup>10</sup> En este caso, la dimensión de la palabra, que se manifiesta a través de los relatos, no se refiere a los géneros de lo mítico o lo poético, sino a la representación de una tradición desaparecida que, en un nivel invisible, sigue determinando la vida actual y tiene un lugar destacado en la percepción de la gente. Se puede discutir si estos relatos constituyen o no un nuevo género; de todos modos, desarrollan una estética propia que se relaciona con aquella estética que tenía la misma vida. En este sentido, los relatos, aunque se refieren al pasado, hablan del presente: constituyen una manifestación actual de la búsqueda de la belleza propia.



## Apostilla

Para complementar y contextualizar lo que acabo de exponer, vuelvo brevemente sobre la visibilidad de la fiesta original en la vida enlhet actual. Reitero que las fiestas propiamente enlhet han desaparecido hace sesenta años y más. Sin embargo, el “Día del Indígena”, que se celebra cada 19 de abril, es promocionado como “un día en el cual los indígenas pueden ser indígenas”; por lo tanto se relaciona implícita –o explícitamente– con la fiesta tradicional. De hecho, en algunas comunidades enlhet, el *Maaneng* y algunos fragmentos del *Yaanmaan* suelen reaparecer en la citada fecha. Una motivación expresa para ello es “mostrar a los blancos cómo era antes”. Es decir, dichas exhibiciones no se relacionan con las dinámicas iniciales de las fiestas o de sus significados, ni con las dinámicas actuales de resignificación que pudiera haber en las comunidades. Son remedos de rituales, simulacros folclóricos, formas vacías. Los ancianos ven estas réplicas de manera vacilante. Por un lado enfatizan la importancia de no olvidar aquel mundo desaparecido que está grabado en sus ojos y clavado en sus sentires. Por otro lado critican la realización totalmente “incorrecta”, como dicen, de dichos intentos de recuerdo. Independientemente de lo que digan sobre estas ruinas de lo suyo, el nuevo simbolismo negativo se proyecta sobre las mismas e invita a dar rienda suelta a lo sugerido por él; bien lo manifiesta la perspectiva común de que dichos eventos son, sobre todo, un espacio para el abuso de la caña.

Conozco un solo contexto enlhet dentro del cual se evocan las imágenes tradicionales también fuera del “Día del Indígena”<sup>11</sup>. Dicha evocación alude al *Maaneng*, que, orientado al esparcimiento, tenía siempre una profundidad simbólica menos relevante. En el caso referido, sin embargo, la representación del *Maaneng* hace resonar la tradición de forma intensa: allí se celebra el *nengelaasekhammalhko*, “el respeto mutuo, la bondad mutuamente expresada”; hay encuentro y diálogo. Hay risa compartida. Se recuerda la abundancia: constantemente, algunos cocinan en sus pequeñas ollas para invitar después a todos; “nada, pues, es demasiado pequeño como para no compartirlo”. Sin que haya, entonces, un relacionamiento directo ni con las formas festivas tradicionales ni con los significados originales de los ritos, se celebra una idea que es muy propia: por más que en estas representaciones no dominen imágenes espectaculares, trasciende en ellas una intensa belleza del bien convivir.

Esta fiesta propia, que no busca la exhibición ante terceros ni los desmanes producidos por el aguardiente, es una fiesta silenciosa, no por la falta de risas y gritos de alegría, sino por su retracción a espacios de cautela. La mayoría de la comunidad, pues, como si le costara salir de su ritmo, prefiere juntarse en el lugar de la fiesta oficial, que, dominada por altoparlantes que escuchan con fuerte volumen música cristiana en castellano, está organizada por la iglesia y la administración comunitaria. Los responsables del espacio disidente apoyan este ruido dominante para no arriesgar su espacio propio por un conflicto con la dinámica oficial; por ejemplo, animan a sus jóvenes a que participen del movimiento dominante. A pesar de esta confrontación callada –o por ella misma–, la intensidad concreta del espacio propio reemergente posibilita –y exige– intentar nuevas palabras, nuevas significaciones, nuevas alegrías, que se nutren directamente de las propuestas de la tradición propia.

Como he insinuado al principio, entre otros pueblos enlhet-enenlhet, las representaciones

---

<sup>11</sup> Naturalmente, también en este caso el “Día del Indígena” constituye una buena oportunidad para la fiesta, puesto que ésta posibilita dar un buen aprovechamiento a los víveres que instancias gubernamentales reparten en las comunidades.

que se conectan visualmente con la tradición propia son más frecuentes, cada una con su dinámica y lectura propias. Por ejemplo, después de varias décadas de desaparición, la figura del *Yaan-maan* ha retornado en diversas comunidades<sup>12</sup>: sin igualar la compleja fiesta original, algunos de sus elementos importantes se comienzan a visualizar. En realidad, estas representaciones, realizadas en la intimidad de la comunidad propia, quedan en la superficialidad; una reconquista de sus significados profundos precisaría, pues, un proceso denso y extenso. Sin embargo, esta superficialidad, en comparación con el modelo original, no quita a tales representaciones su valor, ya que las mismas constituyen el adorno de otra cosa. Nuevamente, expresan, pues, una dinámica de resemantización de la vida propia: sirven como un espacio de encuentro entre ancianos y aprendices jóvenes a lo largo de una experiencia conjunta y concreta; como un espacio para intentar palabras nuevas, para crear y recuperar sentidos, para reencontrar sensibilidades. Sirven, por último, para afirmar la idea y la necesidad de un camino propio. Estos intentos silenciosos de una construcción relevante tienen mucho potencial, porque conciernen a la dimensión de una interacción social construida: el compartir, el dialogar, la memoria, el imaginario, los significados profundos, la sensibilidad y la estética. Apoyan aquella alegría que motiva el protagonismo propio y sirve como motor de la resignificación de la vida. Repito, en fin: hablar de las fiestas es relatar el pasado. Al mismo tiempo, sin embargo, atañe a sensibles procesos que dejan abiertas en las comunidades actuales varias opciones de futuro para el pueblo.

Pa'lhama-Amyep, el 5.7.2011.

---

<sup>12</sup> Este proceso es independiente del “Día del Indígena”. Se relaciona, más bien, con la adquisición de tierras para la comunidad. La recuperación de un espacio propio, pues, por un lado crea una motivación fuerte para intentar nuevos pasos, y, por otro, permite que, dentro de tal espacio de refugio, se perciba la libertad para vivir de nuevo aquello que, fuera del mismo, era fácilmente oprimido.

## **Bibliografía**

- Grubb, Wilfred Barbrooke. 1911. *An unknown people in an unknown land*. London: Seeley & Co.
- Grubb, Wilfred Barbrooke. 1993. *Un pueblo desconocido en tierra desconocida*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 19. Asunción: CEADUC.
- Hack, Henk. 1961. *Die Kolonialisierung der Mennoniten im paraguayischen Chaco*. Amsterdam: Königliches Tropeninstitut.
- Kalisch, Hannes. 2010a. “Nengelaasekhamalhko. La ‘paz enlhet’ y su transfiguración reciente”. En: *Suplemento Antropológico* 45, 1/2: 343-392.
- Kalisch, Hannes. 2010b. “Escritura y oralidad enlhet-enenlhet: sentido y significado de las publicaciones monolingües en la lengua autóctona”. En: José María Rodrigues (org.). 2010. *Educación, lenguas y culturas en el Mercosur: Pluralidad cultural e inclusión social en Brasil y en Paraguay*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 77. Asunción: CEADUC. Pp. 235-260.
- Kalisch, Hannes. 2011a. “An Enlhet Perspective”. En: Wolfgang Dietrich, Josefina Echavarría Álvarez, Gustavo Esteva, Daniela Ingruber y Norbert Koppensteiner (eds.). 2011. *The Palgrave International Handbook of Peace Studies: A Cultural Perspective*. Londres: Palgrave MacMillan. Pp. 387-414.
- Kalisch, Hannes. 2011b. “Constelaciones históricas chaqueñas”. En: *Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo* 314: 26-33.
- Kalisch, Hannes. 2011c. “Aprender y el afán común”. En: *Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo* 316: 7-9.
- Leiva, Emilio. 2006. *Vana pankek tata. Apkelhtenneekaa Emilio Leiva*. Editado por Ernesto Unruh, Hannes Kalisch y Manolo Romero. Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 53. Ya’alve-Saanga; Asunción: Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet; CEADUC.
- Melietkesammap. En preparación. *Iettelev’. Apkeltennaikamaha Melietkesammap aktemakha’ apkenmopvana enenlhet apkelietemo taqmelakha’ apkeliaihekamaha*. Editado por Manolo Romero y Hannes Kalisch. Ya’alve-Saanga: Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet.
- Unruh, Ernesto y Kalisch, Hannes (eds.). 2000. *Ya’alva Pangcalhva. Apqueleltemnaycam’ apquelvaanyam’ enlhet acteemaclha’ apquelvetangvaeclhoo apqueleyvaam nanoo’ nahan seclhooc apquelnay’a Ya’alve-Saanga*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 33. Ya’alve-Saanga; Asunción: Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet; CEADUC.
- Unruh, Ernesto y Kalisch, Hannes. 2003. “Enlhet-Enenlhet. Una familia lingüística chaqueña”. En: *Thule, Rivista italiana di studi americanistici*. 14/15: 207-231.