

# SUPLEMENTO ANTROPOLÓGICO

## HOMENAJE A BARTOMEU MELIÀ, S.J.

<i>Melquiades Alonso</i>	El Pa'í Melià Educador	11
<i>John Rehnshaw</i>	Padre Melià y el libro que los paraguayos no conocen	17
<i>Alma Monges</i>	Marxismo y cuestión indígena en el pensamiento de Mauricio Schvartzman (1975-1988)	21
<i>Zulma Inés Masi Godoy</i>	El chipá y el sello femenino: Memorias de mujeres paraguayas que componen el patrimonio cultural del Paraguay	127
<i>Aníbal Casco</i>	Camino de la tortura. Otras voces: memorias de diez víctimas campesinas de la "Pascua Dolorosa" bajo el régimen dicta- torial de Stroessner en Paraguay	157
<i>María Esther Zaracho Robertti</i>	Producción y prácticas fotográficas durante la dictadura stronista (1970-1985): Acervo del Museo de la Justicia y del Proyecto Marandú	213
<i>Slobodan S. Pajovic Goran Lalić</i>	¿Existe o no el pensamiento latinoamerica- no? Un contrapunto desde los Balcanes	245
<i>Santiago David Domínguez-Solera</i>	Woman the hunter again: Sobre las cacerías y las mujeres ayoreo	269
<i>Hannes Kalisch</i>	"Los enlhet no teníamos cosas". La transfiguración semántica como reflejo de la condición colonial	297
<i>Miguel Fritz - Nicolás Richard</i>	Tofaai	321



## **“Los enlhet no teníamos cosas”.**

*La transfiguración semántica como reflejo de la condición colonial.*

### *“The Enlhet did not have things”.*

*Semantic transfiguration as a reflection of the colonial condition.*

Enviado: 21/01/2020

Aceptado: 02/04/2020

**Hannes Kalisch<sup>1</sup>**

**Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet**

### **Resumen**

Con la colonización de la sociedad enlhet, que se inició hacia finales de la década de 1920, se inició un proceso de despojo que culminó con la reducción física y simbólica de esta sociedad. Bajo nuevas condiciones ideológicas y ante la paralela alteración de las lecturas de la realidad, se ha producido una resignificación de muchos términos originales de la lengua enlhet. Tal proceso de transfiguración semántica es completamente natural para todo sistema lingüístico vivo. Sin embargo, a través de tres términos importantes de la filosofía enlhet se muestra que, con la resignificación de los mismos, la reducción y la coincidente orientación a la iniciativa externa se han sedimentado en la misma esfera conceptual del

---

1 Hannes Kalisch es co-fundador y miembro activo de *Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet* ([www.enlhet.org](http://www.enlhet.org)). En el marco de este instituto se dedica a la recopilación de la memoria enlhet, toba-enenlhet y guaná, cuyos resultados se editan y publican en la respectiva lengua autóctona como parte de una “Biblioteca en voz original” para el uso dentro del pueblo mismo. Además, ha trabajado sobre los impactos que el despojo y la exclusión de los pueblos originarios ha tenido a nivel ideológico. Sobre todo, le interesa comprender la razón, el proceso y los resultados de la pérdida de posibilidades de actuación que han sufrido los pueblos indígenas, para encontrar pistas que indiquen vías posibles para que recuperen y fortalezcan su protagonismo propio. Concretamente, ha publicado varios análisis sobre la historia del pueblo enlhet, sobre la convivencia interétnica chaqueña, sobre las lenguas enlhet-enenlhet y sobre el impacto de la educación ajena sobre los procesos autóctonos de aprendizaje.

pueblo. Es decir, los cambios semánticos se corresponden con una apropiación de la lógica colonial y afectan, así, las estrategias de la sociedad autóctona de reconstruirse en la situación de desequilibrio.

## **Palabras clave**

Enlhet, transfiguración semántica, colonización, sumisión, iniciativa.

## **Abstract**

With the colonization of Enlhet society which began in the 1920s, a process of dispossession began which culminated in the material and symbolic reduction of that society. Under new ideological conditions and faced with a simultaneous disordering of its reading of reality, the Enlhet language has experienced a resignification of many of its unique terms. This process of semantic transfiguration is entirely natural for any living linguistic system. However, through three important terms in Enlhet philosophy it is shown that with this resignification, reduction and the concurrent orientation towards external agency have settled within the very conceptual sphere of the people. That is to say, the semantic changes correspond to an appropriation by the logic of the colonizer, and thus affect the strategies of the indigenous society for reconstructing itself in an unequal situation.

## **Keywords**

Enlhet, semantic transfiguration, colonization, submission, agency.

La colonización de la sociedad enlhet se ha iniciado con la llegada de los inmigrantes menonitas a su territorio (a partir de 1927) y los paralelos preparativos de la guerra del Chaco (1932-1935). Las décadas subsiguientes fueron caracterizadas por la progresiva ocupación foránea de las tierras de los enlhet, una reducción de su radio de acción, crecientes dificultades económicas que aumentaron la dependencia laboral de los inmigrantes e intensas actividades proselitistas de los misioneros menonitas. La rendición del pueblo ante estas presiones, a finales de los años 1950, marca un hito en el proceso de reducción física y simbólica que posibilitó su sedentarización en las distintas misiones (Kalisch, 2011c; Kalisch, en imprenta; Kalisch & Unruh, 2018, 2020). Con su capitulación, pues, la sociedad enlhet ha aceptado su dependencia de los intrusos, reorientándose hacia su modelo y sus propuestas de convivencia. Paralelamente, en la sociedad autóctona se ha afirmado una clara orientación a una iniciativa externa relativa a muchos aspectos de la vida propia –esta reorientación la he descrito ampliamente en otros espacios (Kalisch, 2013-2015; Kalisch, 2018b)– que alteró las lecturas de la realidad, afectó la capacidad visionaria y se condensó en una conciencia de sumisión con matices complejos.

El cambio de las condiciones ideológicas coincide con una resignificación de muchos términos originales de la lengua *enlhet*. Esta transfiguración semántica ha dejado huellas en los relatos de los ancianos del pueblo, registrados en los últimos veinte años en el marco de *Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet*<sup>2</sup>; huellas que posibilitan reconstruir y comprender el proceso de resignificación. Indagando el significado original de tres términos importantes de la filosofía, mostraré en adelante que los cambios semánticos ocurridos coinciden con cambios cualitativos en la dimensión conceptual de la sociedad enlhet, cuya identificación desvela ciertas características de la referida conciencia de sumisión.

## **Inversiones**

Miremos, primero, la resignificación del término *nengelaasekhammallh-koo*. Inicialmente, este término se refería al respeto mutuo, a la bondad mutuamente expresada, o, resumidamente, a la atención mutua del otro

---

2 Véase la página de *Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet* en <https://www.enlhet.org>.

a partir de una iniciativa propia de cada uno. Remitía, así, a un complejo de actitudes, prácticas y conceptos que estaban anclados en el compartir y eran constitutivos de la sociedad *enlhet* en cuanto correspondían directamente a su destacado afán por el equilibrio (Kalisch, 2011b). Orientando a la construcción del equilibrio, dicho complejo de prácticas y conceptos –que he llamado una “filosofía de relacionamiento” (Kalisch, 2004; 2005)– alude a una *práctica de paz*; a una paz que no es estática. El término *nengelaasekhammalhkoo* se refiere precisamente a esa paz en movimiento que se debe reconstruir constantemente (Kalisch, 2010; 2011a).

La “filosofía de relacionamiento” se resume en una clara decisión por mantener la libertad propia, combinada con una marcada apertura hacia el otro. Esta combinación de una apertura hacia el otro y lo suyo y la determinación de mantener la libertad propia crea dos polos de tensión que abren la posibilidad de trabajar el equilibrio durante la articulación con otros. Coincidentemente, el discurso alrededor del *nengelaasekhammalhkoo* crea un imaginario de armonía que propone de manera explícita pensar las actuaciones reales desde la iniciativa propia de cada uno (Kalisch & Unruh, 2020). Por lo tanto, este imaginario se manifiesta en estrategias para incluir al otro que no funcionan a través de la integración, la asimilación o el sometimiento. Más bien, propone una inclusión que está fundada sobre el compartir y el respeto; que da, así, espacio para participar desde lo suyo de cada uno y posibilita, por ende, acercarse al otro sin verse obligado a dejar de ser uno mismo.

A partir de la capitulación del pueblo *enlhet* hace casi sesenta años, se ha instalado una lógica de sometimiento y sumisión (Kalisch, 2011c; Kalisch & Unruh, 2018; 2020). Según esta lógica, la vida actual de la sociedad *enlhet* se plantea en partes importantes a partir de una iniciativa externa; y la convivencia a partir de la responsabilidad del otro por tal iniciativa (Kalisch, 2013–2015). La resignificación del término *nengelaasekhammalhkoo* se ha articulado sobre estas coordenadas. Inicialmente, remitía a la iniciativa propia de cada uno. Hoy, sin embargo, no se razona más: “Tengo que atender al otro, tengo que respetarlo”. Se reclama: “El otro tiene que atenderme, tiene que respetarme”. Es decir, se ha producido una inversión de la iniciativa: ahora, el término *nengelaasekhammalhkoo*

está pensado desde una iniciativa externa y, por ende, desde la dependencia. Refleja así, la lógica de sometimiento y sumisión.

Independiente de tal inversión, el imaginario de construir paz que el pueblo mantiene —sostenido, por ejemplo, por los relatos y algunas actitudes remanentes—, sigue siendo motivado por la “filosofía de relacionamiento”. Obviamente, el término *nengelaasekhammalhkoo* no encaja más con dicho imaginario, puesto que la práctica a que se refiere hoy tiene otros efectos sobre la construcción de la convivencia que los deseados. A pesar de ello, los *enlhet* siguen connotando una noción de armonía con este término; continúan percibiendo que describe un valor positivo central para la vida social, pues aparenta favorecer el respeto que crea los espacios necesarios para la libertad propia personal, tan importante para que los *enlhet* puedan hablar de paz y armonía. Es decir, la resignificación del mismo produce más que la simple contradicción entre una lectura tradicional y otra actual, una contradicción que desaparecería automáticamente cuando todos hayan perdido la memoria de la lectura original. Aún en este caso, pues, se mantendría la contradicción entre los efectos negativos del actuar desequilibrante al que el término *nengelaasekhammalhkoo* se refiere hoy y el hecho que se connota con el mismo una calificación de estas actitudes como positivas.

A causa de esta grave contradicción, los constantes llamados en la sociedad *enlhet* a aplicar el *nengelaasekhammalhkoo*, que se radican en el deseo de reconstruir la armonía social, tienen un efecto contrario a su intención. Como he indicado, no son ya entendidos como referentes a la iniciativa propia de cada uno, sino atañen a una responsabilidad que debe ser asumida por otros. De esta manera, la idea de un actuar compartido, indispensable para reconstruir constantemente el equilibrio, se reemplaza por un reproche permanente al otro porque no toma la iniciativa exigida ni asume la reclamada responsabilidad por la reconstrucción equilibrada de la convivencia. En ese aire de reproche no se crea la ansiada armonía; al contrario, se producen conflictos fáciles.

Sin embargo, para el pueblo es difícil cuestionar la nueva lectura del término *nengelaasekhammalhkoo*; su constancia fonética, pues, oculta que la inversión de su significado lo invalida para referirse al imaginario de

la paz. En fin, hablamos de cambios conceptuales cualitativos que son sustanciales.

### **Divergencias semánticas**

La inversión de la lectura original –el hecho que la lectura actual del término es opuesta a la orientación y las implicancias que tenía originalmente– se ve también en la trayectoria semántica de la expresión *paej a'sok*, “no había cosas/no teníamos cosas” (Kalisch, 2014b). En sus relatos sobre la historia de su pueblo, los ancianos enlhet se califican a sí mismos con esta expresión<sup>3</sup>. Entienden, además, que los blancos los califican de la misma manera. Según el historiador enlhet *Metyeeyam'* (*Metyeeyam'* et al., 2011; *Metyeeyam'*, 2020: 212), por ejemplo, el explorador menonita Fred Engen, quien entró en el año 1920 al país de los enlhet (Kalisch & Unruh, 2020: 216s), describe a los enlhet con la frase: “Allí vive gente que no tiene cosas”.

No sabemos exactamente dónde ha surgido la expresión *paej a'sok* –“no tener cosas”–. Sin embargo, el contacto –el contraste– con grupos blancos (por ejemplo, en las fábricas sobre el río Paraguay donde los enlhet adquirirían útiles a cambio de mano de obra, o con la llegada de los inmigrantes menonitas al territorio enlhet) dejaba en claro que, por un lado, estos manejaban otras cosas que los enlhet, los cuales no conocían la producción industrial sino utilizaban los materiales existentes en su entorno para confeccionar propiamente aquello que necesitaban. En este sentido, los relatores afirman por ejemplo: “No había baldes, pero cortábamos un tronco joven de palo borracho para preparar un utensilio con la función de un balde”. Recuerdan similarmente: “No teníamos mantas; usábamos la piel curtida del venado para taparnos”. Dicen, sintéticamente: “No teníamos cosas; usábamos aquello que encontrábamos y hacíamos nosotros mismos”. Afirmaciones como estas evidencian que la expresión *paej a'sok* –“no teníamos cosas”– se refiere inicialmente al hecho de que no había las cosas de los blancos; hace referencia, más que a condiciones materiales, a un sistema de nomenclatura.

---

3 Vale resaltar que todos los pueblos chaqueños se califican a sí mismos como ‘pueblo sin cosas’ (Kidd 1999: 44).

Por otro lado, la comparación con los blancos dejaba en claro que estos manejaban las cosas de manera distinta a los enlhet. Los enlhet vieron que los blancos acumulaban cosas y –aunque no percibieran la acumulación directamente como sinónimo de mezquinar– entendían que tenían otra postura frente a la reciprocidad. Coincidentemente, la expresión *paej a’sok* se refiere a un modo preciso de manejar el mundo material (y, por ende, de proponer un modelo de sociedad), el cual se opone desde un principio al modo blanco de hacerlo: es la no-acumulación como una condición necesaria para el compartir generalizado que caracteriza la sociedad enlhet tradicional<sup>4</sup>, la cual era construida a lo largo del relato del *nengelaasekhammalhko*. Es decir, la circunstancia de *paej a’sok* –“no tener cosas”– es entendida como una condición para el equilibrio: es una actitud, no es un destino.

De hecho, los relatores ancianos enfatizan que los enlhet se percibían como ricos, porque se habían especializado en aprovechar hábilmente los recursos de su entorno<sup>5</sup>, a la vez que tenían acceso libre a los mismos. Aludiendo a su riqueza, afirman además: “Antes comíamos cada día carne”; para ellos, pues, pobreza no se define por la ausencia de cosas materiales, sino por un hambre irremediable, *maek*. Sin embargo, aunque dejan en claro que no se refieren a la pobreza cuando usan la expresión *paej a’sok*, ignoran que la equivalencia formal entre *paej a’sok* y “no tener cosas” no corresponde a una equivalencia de significado. Considerando, entonces, que para los blancos “no tener cosas” y “ser pobre” son sinónimos, traducen al castellano la expresión *paej a’sok* –“no tener cosas”– con “éramos pobres” cuando se califican a sí mismos. Reafirman, así, la imagen que los blancos tienen de ellos, aunque, en realidad, las respectivas imágenes que ambos tienen de los enlhet difieren completamente: como en el caso de *nengelaasekhammalhko*, la intención del hablar es opuesta a su efecto.

---

4 Es decir, los enlhet y los inmigrantes se sostienen en lógicas diferentes con relación a las cosas: por un lado, el compartir recíproco que orienta hacia el equilibrio social; por otro, la acumulación que orienta al porvenir personal.

5 Los enlhet trataban de entender la utilidad específica de cada recurso natural para aprovechar su potencial inherente (véase *Haakok Aamay*, 2002).



## Antilecturas

La tensión entre las diferentes propuestas semánticas en torno a *paej a'sok* –“no tener cosas”– es, en el fondo, una tensión entre dos perspectivas distintas sobre la vida tradicional de los enlhet: lo que los enlhet experimentaban como abundancia, desde fuera se solía y suele calificar como falta de recursos y pobreza. A través de las décadas, esta tensión provocó un cambio de la lectura de *paej a'sok*. En un primer momento, este cambio se manifiesta en el mencionado contraste que expresan los ancianos en sus relatos: “No teníamos baldes o mantas, solo usábamos un tronco del palo borracho o pieles”. “No teníamos comida; comíamos carne y frutas”. Aunque fórmulas como estas estén formalmente construidas desde los conceptos de los intrusos, los ancianos, que insisten en su propia riqueza, no asumen todavía la mirada externa. Al contrario, el contraste expresado les sirve a menudo como un recurso para resaltar explícitamente la validez y adecuación del mundo propio. En este sentido afirma, por ejemplo, *Haatkok'ay' Sevhen* (2020: 61): “Puede ser que fuéramos pobres, pero eso no nos affigía”; usa la calificación externa de ‘pobre’, pero la rechaza irónicamente como categoría válida para describir la vida propia. Sin embargo, aunque los relatores ancianos mantienen en sus testimonios la libertad de confrontar el concepto externo con una conceptualización propia, con estas fórmulas contrastivas se vino instalando, a la larga, un modo de argumentar que induce a desatender las equivalencias funcionales y suponer que la existencia de “cosas” o “comida” depende de si estas existen también en el mundo blanco. Lo que no existe en aquel mundo no existe en total o, por lo menos, no tiene valor<sup>6</sup>.

Se debe insistir: los intrusos –sean militares, civiles o misioneros, sean menonitas o criollos– percibían y describían a los enlhet desde el principio como pobres; los tildaron, por ejemplo, de hambrientos, aunque ninguno de estos intrusos se había acercado lo suficientemente a ellos como para verificar su valoración<sup>7</sup>. Los relatores enlhet tematizan repe-

---

6 Eso es especialmente grave en el caso de prácticas complejas como, por ejemplo, las del aprendizaje. Implica –siguiendo este ejemplo– que la falta de escuela está lógicamente equiparada con la falta de aprendizaje o educación.

7 Sintetizo aquí un análisis de las fuentes *menonitas* que discutimos en extenso en otro trabajo (Kalisch & Unruh, en imprenta); véase también Kalisch (2018a: 149ss).

tidas veces la manera en la cual esta percepción ha pautado el contacto inicial de los intrusos con ellos, los dueños de las tierras. Por ejemplo, para expresar su buena voluntad (que tantas otras veces no tenían), los intrusos daban de comer a los enlhet, afirmando: “Ustedes deben tener hambre”. Ciertamente, los enlhet se mostraban interesados en los víveres, pero los intrusos no se dieron cuenta que este interés no se fundaba en una necesidad material, sino de relacionamiento. Los enlhet, pues, vivían en abundancia y eran los intrusos los que sufrieron de necesidades no satisfechas en medio de un territorio ajeno y desconocido: proyectaban sus condiciones propias sobre los dueños de las tierras y realizaron el contacto a partir de esa proyección ridícula.

La discriminación generalizada de los enlhet se instaló definitivamente a partir de la violenta guerra del Chaco. En aquellas circunstancias, la opción más segura para ellos de iniciar o mantener un relacionamiento con los intrusos era olvidarse del compartir que les sugería su concepto del relacionamiento equilibrado y apostar a limosnas, afirmando: “Tenemos hambre” (Kalisch, 2018a: 150)<sup>8</sup>. Así, el discurso del hambre se volvió pronto un eje del contacto con los intrusos y a la larga, los mismos enlhet comenzaron a olvidar que no lo habían aplicado por necesidad material; en este sentido, en sus testimonios sobre la historia del encuentro que recopilamos en las últimas dos décadas, los ancianos del pueblo equipararon a menudo el discurso del hambre con una experiencia de hambre. No obstante, esta equiparación produce contradicciones internas en los relatos que se pueden identificar. Por ejemplo, aunque muchos relatores ancianos afirmen que dentro de los fortines se salvaron del hambre con los víveres de los militares, atestiguan contradictoriamente con numerosos detalles que alrededor de estos fortines seguían viviendo de su abundancia propia. Es decir, los relatores describen experiencias históricas —la abundancia del ambiente— que contradicen su calificación de la situación (Kalisch & Unruh, 2020: 299).

---

8 Hay aquí otro dato interesante: con la expresión *Yetneek nentoom* —“(Allí) hay alimentos”— se argumenta las mudanzas temporales a otro lugar, pues la existencia de alimentos posibilitaría sostenerse en el lugar de destino. Esta expresión sintetiza, así, la lógica del movimiento tradicional de los enlhet, y sus visitas transitorias a los asentamientos de los inmigrantes menonitas se realizaban bajo el mismo razonamiento: no se iban allí porque había alimentos, sino la existencia de alimentos posibilitaba una estadía pasajera allí.

Similarmente, *Kam'atkok Tèngkat* (2020: 210) hace entender que se sintieron aliviados cuando llegaron los menonitas<sup>9</sup>, pues hoy “hay comida; antes, en cambio, solo había *kentem*”, siendo el consumo de caraguatá uno de los símbolos del buen vivir (*Haakok Yenmongaam*, en imprenta: 75). Aquí, la dimensión propia se opone directamente a la llegada de los inmigrantes y el contraste expresado adquiere otra calidad que en la expresión de *Haatkok'ay' Sevhen*. Aunque la aparición de los foráneos inició el despojo del pueblo, recibe una valoración positiva, mientras que lo aprobado está presentado de forma peyorativa. Eso implica un segundo momento de resignificación: en la medida en que llega a afirmarse la vida bajo la condición del sometimiento, ocurre un cambio en la comprensión de la expresión *paej a'sok* que apoya la sumisión a los inmigrantes.

El tercer momento de resignificación se produce entre aquellos enlhet que no conocen ya la abundancia desde la experiencia propia. Han perdido el acceso semántico al término tradicional (que hoy se obtiene solo a través de una larga e intensa exposición a los relatos) y no captan más la lectura que los ancianos siguen dando a la expresión *paej a'sok*; la entienden directamente desde la perspectiva de la pobreza. Nuevamente, esta resignificación implica más que una simple contradicción entre diferentes lecturas que se desvanecería en la medida en que desaparecieran aquellos que usan el término en su sentido original. A ver: los relatos de los ancianos están orientados a una abundancia definida en términos propios, al compartir, el equilibrio y la libertad. Sin embargo, la lectura nueva de *paej a'sok* no apoya ya el entendimiento de ese potencial constructivo. Al contrario, hace que los relatos se entiendan como afirmaciones negativas, de manera que la calificación como “gente pobre” parece extenderse a la vida pasada del pueblo y afirmar, así, la carencia, el desequilibrio, la dependencia y la sumisión como invariables eternos. En total, si los más jóvenes se definen con *paej a'sok*, ya no lo hacen a través de la referencia a un modelo autóctono-alternativo de subsistencia y de relacionamiento; se definen, más bien, a través de la pobreza: la “gente sin cosas” se ha vuelto “gente pobre”. La inversión de la lectura original ha producido

---

9 Este discurso encaja perfectamente con el discurso de los menonitas de que habrían salvado a los enlhet de la extinción (Kalisch y Unruh, 2018; en imprenta). Esta coincidencia de los discursos debe ser una de las razones por las cuales esta idea de la salvación se haya instalado tan firmemente.

una *antilectura* que elimina el potencial constructivo que el término ha tenido (Kalisch, 2018a: 152s).

Las antilecturas –las resignificaciones para la sumisión– tienen un impacto fuerte, pues cuando los jóvenes relatan la memoria del pueblo, la reelaboran a menudo sobre estas antilecturas; por ejemplo, se han apropiado de la idea de que “los menonitas nos han salvado del hambre”<sup>10</sup>; afirmación que contradice todo lo que sabemos del pasado del pueblo (véase Kalisch & Unruh, 2014: 202–210). Reelaboraciones como estas refuerzan la idea que vienen instalando los nuevos pobladores del territorio enlhet –sean misioneros, educadores, médicos, economistas o políticos– de que el pueblo viene de un pasado oscuro. Inducen a creer que cada paso que lo aleja desde allí es un paso hacia más luz, aunque, en realidad, el presente ilustrado en que supuestamente vive está lleno de dilemas. En fin, las antilecturas ocultan y traban el potencial que la sociedad enlhet tiene de replantear –y, así, reconstruir– la convivencia interétnica en términos de equilibrio y libertad a través de proyectos de construcción completamente diferentes a los actualmente vigentes<sup>11</sup>. Hablamos de cambios conceptuales que reducen el mundo.

---

10 La reinterpretación del pasado sobre antilecturas resalta la importancia de que existan recopilaciones en la voz original de los ancianos enlhet: sin esta voz se pierde el acceso a las realidades pasadas que posibilitan recién releer las de hoy en función de una paulatina superación de muchas de las limitaciones actuales. La importancia que nosotros damos a la voz original de los ancianos y ancianas enlhet corresponde a la importancia que ellos mismos han dado a la observación propia cuando afirmaban: “Lo he visto con mis propios ojos, no es cosa que solo haya escuchado”.

11 Trabas similares se repiten en muchos ámbitos. Por ejemplo, en la lucha por la tierra se usa hoy a menudo el término *lhoop’aktek* (del *enlhet*) o *xapop* (del *enxet*) para referirse, en analogía al término *castellano* “tierras”, al territorio. Sin embargo, esta analogía no está correcta, pues *lhoop’aktek* significa “arena, tierra” (en el sentido de materia), pero no se refiere, como la supuesta equivalencia *castellana*, a una extensión espacial. Entonces, aunque el uso de *lhoop’aktek* o *xapop* como “territorio” esté hoy establecido entre los mismos dirigentes *enlhet* y *enxet*, su empleo forzoso molesta el buen sentido lingüístico de muchos hablantes. Más grave es que carece completamente de connotaciones que invitarían a seguir reflexionando sobre la profundidad semántica del concepto “territorio”. Eso sería diferente con el término *nengaoklha* –“lugar del cual somos”–, el cual está completamente ausente en el ámbito de la lucha por la tierra. *Nengaoklha* tampoco significa “territorio” en un sentido estricto –tal concepto no existe en el *enlhet* (Kalisch, en imprenta)–, pero tiene una rica tradición semántica que atañe a aspectos políticos y culturales, de historia social y personal, además de tener una profunda connotación afectiva. Por ejemplo, muchas veces está usado en el plural: *selaoklha’a* –“lugares de los cuales soy”–. Remite, así, a la diversidad de nuestro origen como seres humanos, a la de nuestros movimientos e identidades, de nuestras composiciones políticas y culturales. En fin, el uso de este término en cualquiera de sus aceptaciones empuja a seguir profundizando sobre la temática territorial.

## La confrontación de lógicas

Como hemos visto, las antilecturas son el resultado de la confrontación de dos lógicas diferentes en relación con las cosas y las personas en el marco de un creciente desequilibrio. Para medir el alcance de esta confrontación, recordemos las condiciones históricas del encuentro inicial entre los enlhet y los blancos. Los blancos, en este caso menonitas, veían a los enlhet como carentes de todo. Entonces, a partir de su particularidad cultural —su arraigo en una variante de cristianismo— y coyuntural —la reciente experiencia del terror estalinista y de desarraigo— decían que tenían que “ayudar” a los enlhet. Los enlhet, por su lado, que se encontraban ante la presencia inevitable y masiva de los inmigrantes menonitas en medio de su país, pensaban que “estos iban a hacernos *sempasmoom* —‘ayudarnos’—” (*Kenteem*, 2010a; b). Había, así, nuevamente dos discursos que suenan iguales y parecen encajar perfectamente el uno con el otro. Nuevamente, sin embargo, no son compatibles.

Un análisis semántico del verbo *sempasmoom/nempasmoom* (las dos formas expresan la acción hacia y desde nosotros, respectivamente) revela esta incompatibilidad (Kalisch, 2014b; Kalisch & Unruh, 2020). *Nempasmoom* suele ser traducido al castellano como *ayudar*, pues hay experiencias (por ejemplo, aquella a que se refiere la expresión “ayudar a buscar agua”) que pueden describirse paralelamente con *nempasmoom* y *ayudar* en las respectivas lenguas<sup>12</sup>. Sin embargo, los centros semánticos de ambos términos difieren marcadamente. *Ayudar* significa “dar una mano”. Coincidentemente, apunta fácilmente a una intervención en el actuar del otro y, así, a un actuar unidireccional; significa, entonces, “actuar en el lugar del otro”. *Nempasmoom*, por su parte, se refiere a “hacer juntos una cosa, actuar conjuntamente con alguien”. Cuando, por ejemplo, los enlhet expresan *Hepaasem’sektoom* —que significaría literalmente “ayúdame con mi comer”— indican “participá en mi comer; compartamos mi comida”. De esta manera, *nempasmoom* plantea compartir el actuar y habla de la participación equilibrada de uno en el actuar del otro. En síntesis, un actuar

---

12 Es posible referirse con *nempasmoom* a la situación “ayudar a buscar agua”. Más usual, sin embargo, es referirse a la misma con el verbo *nengvahaney’oo*. En realidad, entonces, *nempasmoom* y *ayudar* no tienen muchos contextos de empleo en común.

del tipo *nempasmoom* está predispuesto hacia la construcción y el manejo de contextos de equilibrio bajo el signo de la reciprocidad. Un actuar del tipo ayudar, en cambio, prepara fácilmente para estructuras de dependencia que son, de hecho, la reciprocidad que se hace imposible y es negada.

Retornemos al contacto inicial entre los enlhet y los blancos. Los inmigrantes, además de ver y usar a los enlhet desde un principio como mano de obra barata<sup>13</sup>, sostenían que la apertura de los enlhet hacia ellos estaría motivada por una carencia de todo que determinaría necesidades tremendas. Dado su trasfondo ideológico particular, entonces, si no los podían ignorar, les tenían que “ayudar”, y pacificarlos de paso<sup>14</sup>. De modo muy distinto, *Savhongvay*’ (2020a) y *Kenteem* (en Kalisch, 2014a: 34s) dicen sobre la actitud de los enlhet durante el encuentro inicial con los inmigrantes: “Les hacíamos *nempasmoom* –‘compartíamos con ellos, ayudábamos a ellos’– y esperábamos que ellos nos iban a hacer *sempasmoom* –‘compartir con nosotros, ayudar a nosotros’–”. Es decir, a diferencia de los inmigrantes, los *enlhet* no entendían su interacción con aquellos como un trato estéril sobre un eje como el de trabajo-remuneración o carencia-regalo, sino como una actuación recíproca que orienta a una construcción común. Desde esta perspectiva, *nempasmoom*, la ayuda de los enlhet a los inmigrantes –la de los verdaderos dueños de la región a los inmigrantes– debe entenderse como la oferta de una vida compartida en su país, la cual estaría basada sobre una responsabilidad conjunta. Acorde a esta lógica, *Savhongvay*’ (2020b) resalta que los enlhet no se rebelaron contra los extraños que habían llegado. Más bien, los recibieron y compartían su comida con ellos, tal como la compartían entre sí. Suponían, pues, que los inmigrantes coincidían con su planteo de una convivencia a lo largo del compartir, de un actuar recíproco con respeto mutuo como

---

13 Faust (1929: 186s) escribe ya dos años después de la llegada del primer grupo de inmigrantes: “Actualmente viven en la propiedad [que consiste de 55.827 hectáreas; p. 183] unos 300 indígenas nativos de la tribu de los lengua [enlhet]. Son muy pacíficos y han demostrado ser de ayuda como mano de obra. Trabajan nueve horas por el equivalente de 37 centavos de dólares y son muy útiles en el trabajo de limpieza de la tierra (...). Es bastante seguro que nunca van a causar ningún tipo de problemas serios”.

14 Las fuentes menonitas hacen entender que los inmigrantes no veían la contradicción entre un aprovechamiento de la fuerza laboral enlhet (el cual legitimaban con el argumento de que ellos mismos “no tenían plata”; Kalisch & Unruh, 2014: 537) y la supuesta necesidad de ayudarlos.

lo sugiere el planteo del *nengelaasekhammalhko*. En fin, se produjo un gran desencuentro<sup>15</sup>.

## El desencuentro

*Kenteem* (en Kalisch, 2014a: 34s) explica la manera en la cual los enlhet se percataron de este desencuentro. Al principio, dice, los inmigrantes comieron lo que los enlhet les llevaban, pero pronto no aceptaron más las ofertas de los enlhet; solo querían dar, pero no querían ya recibir. “Había sido que no podían ya hacernos *sempasmoom* –‘no podían ya compartir, ayudarnos’–”, califica *Kenteem* esta situación. A diferencia del castellano, donde “no compartir” equivale a “no querer dar”, entonces, para él “no compartir” corresponde también a “no querer recibir”. Es decir, el dar y el recibir tienen la misma importancia para que se pueda hablar de *sempasmoom*. Este término, pues, se refiere al compartir y la participación equilibrados, y el que no quiere recibir reclama el protagonismo único para sí mismo. Se impone, así, sobre el otro y destruye el equilibrio. De esta manera, la infracción inicial contra el compartir –que era una infracción contra el recibir– equivale al inicio de ese desequilibrio que determinó la posterior dependencia de los enlhet de los inmigrantes. Se inició no por la incapacidad de actuar que tendrían los unos, sino por la usurpación de las posibilidades de iniciativa de los otros. Aunque, entonces, los blancos seguían (y siguen) hablando de su *ayuda* a los enlhet, para estos no era más posible hablar de *sempasmoom*. Las pautas de iniciativa planteadas por ambos términos, pues, son diferentes y hasta opuestas.

A pesar de ello, las palabras *ayudar* y *nempasmoom* se siguen usando como equivalentes en la traducción. Los relatores ancianos, entonces, usan el término *ayudar* cuando se expresan en castellano (o la palabra correspondiente cuando hablan en la lengua de los menonitas), aunque se refieren a los significados de *nempasmoom*. En consecuencia, las personas no-indígenas deben entender el constante pedido de enlhet por *sempasmoom* –“ayuda”–, conforme a la lectura del término *ayudar* orientada a

---

15 En realidad, el contacto nunca se dio en el orden indígena, sino que se estableció en el de la sociedad dominante. Coincidentemente, solo desde la perspectiva *enlhet* podemos hablar de un desencuentro. Desde la sociedad dominante no había ningún desencuentro: ella estaba siempre decidida a someter lo que encontraba en su camino.

una iniciativa externa, como si estos aceptaran su incapacidad de ayudarse propiamente. En realidad, sin embargo, dicho pedido significa otra cosa: la ansiedad por recibir ayuda, que los ancianos enlhet aparentan expresar, se debe entender como la ansiedad por una apertura recíproca que daría lugar al compartir y la participación equilibrada. Así, el desencuentro inicial se ha perpetuado en una marcada descomunicación.

La propuesta unilateral que se manifiesta en el término *ayudar* se repite constantemente a través de la ya antigua experiencia de que los modos unidireccionales de participación en la sociedad nacional no dejan espacios para la iniciativa propia y que la única posibilidad de comunicación va por el reclamo de apoyo de parte de la sociedad dominante. Coincidentemente, el término *sempasmoom* —“hacer algo conjuntamente con nosotros”— ha recibido la segunda lectura de “hacer algo para nosotros”, que se asemeja a la que tiene *ayudar* en castellano. Es decir, mientras la lectura tradicional resalta el equilibrio, la nueva está orientada a la espera de una iniciativa externa y la coincidente transferencia de la responsabilidad por sí mismo a terceros. De esta manera, la propuesta unilateral del concepto *ayudar* llegó a competir con la propuesta recíproca del concepto *nempasmoom* dentro de un mismo término. Como en el caso de *nengelaasekhammallhko*, se produjo un conflicto semántico en relación a la dirección de la iniciativa.

### **Procesos lingüísticos...**

Resaltan tres aspectos principales de resignificaciones, como las discutidas. Primero: la actitud avasallante de una sociedad ajena que se está instalando en medio del territorio enlhet define las pautas de comunicación con la misma. Sobre el trasfondo del despojo de los enlhet y una marcada privación de sus posibilidades de actuación, ignora y excluye la mirada autóctona. En consecuencia, se produce una profunda duda sobre la validez de esta mirada entre los que la tienen, y la perspectiva externa llega a superponerse sobre la originaria. Segundo: paralelamente, e interfiriendo con este proceso de descomunicación y desplazamiento, los enlhet comienzan a redefinir conceptos culturales propios —entendidos aquí como síntesis de imaginarios y prácticas— y dan, coincidentemente,



nuevas lecturas a los términos correspondientes de su lengua que contradicen radicalmente el significado original de los mismos. Por último: esta reorientación estorba el manejo lingüístico de la historia propia, la costumbre, el imaginario tradicional y hasta las visiones posibles del pueblo. Se produce una desarticulación de sus mecanismos constructivos.

Para llegar a una cartografía nítida de esta desarticulación y adquirir una comprensión clara de sus implicancias a nivel lingüístico, es necesario profundizar sobre el referido fenómeno de las dos lecturas opuestas de un mismo término. La lengua apoya la referencia a imaginarios y prácticas —y se relaciona, así, con un sistema filosófico particular y un modo de vida preciso—, pero no *hace* los conceptos correspondientes. En otras palabras, los términos no *son* los conceptos sino que *se refieren* a conceptos específicos; no significan sino el potencial de referencia a imaginarios y prácticas<sup>16</sup>. Por más que los términos de la lengua enlhet mantengan su identidad fonética, entonces, en la manera en la cual los imaginarios y las prácticas se diversifican, los significados de estos términos cambian también. Durante estos procesos de permutación, la lectura establecida de un término —los conceptos afirmados— y otra incipiente —los conceptos emergentes— llegan a coexistir, lo que significa que este término se refiere a diferentes imaginarios y prácticas a la vez. Hay aquí una posible inestabilidad semántica que debemos mirar más de cerca.

En un principio, las dos lecturas de un mismo término —una afirmada, otra incipiente— tenían una distribución complementaria; es decir, términos como *nengelaasekhammalhkoo*, *paej a'sok* o *nempasmoom* recibían cierta lectura cuando correspondían a la convivencia dentro del pueblo y se les daba otra cuando se hablaba del relacionamiento hacia la sociedad inmigrante<sup>17</sup>. Dado, entonces, que las dos lecturas dependían claramente del contexto en el cual se usaba el respectivo término, este seguía siendo inequívoco. Sin embargo, ante la paulatina reducción del espacio enlhet

---

16 Aquí no hablo de términos que se refieren a entidades concretas. Pero aún en el caso de estas, con los términos lingüísticos no se refiere a “las cosas”, sino a una construcción mental de las mismas, a una idea que tenemos de ellas. Es decir, al igual que la referencia a un concepto o una práctica, la cual nos interesa aquí, siempre es la referencia a un imaginario.

17 De esta manera, los jóvenes enlhet piensan fácilmente en una iniciativa externa cuando reivindican ayuda; y cuando dicen que los blancos no quieren ayudarlos, se refieren con mucha probabilidad a que no quieren dar.

y la coincidente consolidación de la misión, la lógica de sumisión y sometimiento instalada por la sociedad avasallante impregnaban cada vez más la vida dentro de la misma sociedad enlhet (Kalisch, 2013–2015). En la medida en que avanzó este proceso, la diferenciación de los contextos a que las dos lecturas respondían respectivamente se volvió borrosa, las lecturas se superponían y los términos se tornaron ambiguos. Acorde al hecho que el uso de los nuevos conceptos seguía en aumento, esta ambigüedad se resolvía cada vez más fácilmente conforme a la lectura nueva de los términos, y el significado tradicional venía perdiendo presencia. Es decir, cuando alguien escucha hoy los términos, no los relaciona ya con los conceptos tradicionales. De esta manera, aunque los conceptos tradicionales siguen motivando prácticas y actitudes concretas —siguen planteando el eje de la reciprocidad y el compartir—, la posibilidad de referencia lingüística a los mismos disminuía y hasta quedó eliminada.

### **...y sus efectos**

Tal superposición de lecturas y el posterior desplazamiento de una de las mismas constituyen un proceso completamente normal, pues así funciona la lengua para corresponder constantemente a las exigencias de la respectiva actualidad. Sin embargo, el hecho que la transfiguración continua fuese normal no significa que deje de tener, en este contexto preciso, efectos problemáticos. No olvidemos que ocurrió a partir de la brusca imposición de una propuesta de vida que era opuesta a la tradicional y consideraba, además, la instalación de un profundo desequilibrio como natural<sup>18</sup>.

En el análisis precedente he mostrado varios efectos de tal transfiguración semántica. Con una posibilidad reducida de referirse a muchos elementos fundamentales de la memoria *enlhet* se dificulta el acceso a esta. Aunque, pues, alguien hable en los términos originales de estos elementos, el que los escucha los entiende a partir de las antilecturas que reflejan el eje del sometimiento y la sumisión. Es decir, limitado a las lecturas nuevas, pierde una dimensión de sentidos. Sus posibilidades de

---

18 En efecto, en las fuentes menonitas abundan las referencias a la supuesta superioridad natural de estos sobre los enlhet (véase Kalisch & Unruh, en imprenta).

diferenciación se reducen y, así, las de desafiar las constelaciones del presente a través de dichos términos. Es más, las connotaciones valorativas de estas lecturas nuevas las hacen en apariencia significar soluciones a las constantes frustraciones de la vida actual. En realidad, sin embargo, apoyan una reflexión y actuación orientadas hacia el desequilibrio. En fin, la paulatina construcción de una conciencia de sumisión –y su posible afirmación en una cultura de sumisión– se está sedimentando visiblemente en la lengua, lo que aporta lo suyo a la obstrucción del diálogo y la reflexión sobre la propuesta original de convivencia en relación a la realidad vigente dentro de la sociedad *enlhet*.

El hecho de que herramientas sociales tan cruciales como la lengua hayan sido cooptadas –secuestradas– por los intereses de otros, indica lo difícil que es revertir la conciencia de sumisión o, por lo menos, contrarrestar su consolidación. Sin embargo, aunque las constelaciones conceptuales originales ya no están accesibles a través de la lengua misma, esta juega un papel crucial durante cualquier proceso de liberación. Los relatos de los ancianos, relatados en *enlhet* –sean registrados artificialmente o compartidos a lo largo del convivir diario–, constituyen un repertorio importantísimo de dichas constelaciones y permiten recuperar, en un trabajo cuasi arqueológico, una comprensión de la dimensión original de sentidos y significados. Entonces, el hecho que los *enlhet* mantienen su lengua les garantiza la posibilidad de recurrir a esos relatos y realizar dicho trabajo arqueológico de liberarse de los conceptos que encarcelan la reflexión y la someten a la voluntad de otros; de liberar la misma lengua y reinventarla una vez más en favor de su pueblo. En cambio, perdida la lengua propia, las constelaciones conceptuales originales se pierden indefectiblemente. Durante el proceso de abandono de la lengua original, pues, la memoria no es realmente traducida a otra lengua, sino que llega a manifestarse en la otra lengua “en un proceso de traducción sin traductor que borró por completo el original en el acto de transposición (...) a una forma que nunca tuvo antes” (Heller-Roazen, Daniel. 2008: 172). Este “acto de transposición”, que se realiza inconscientemente, ocurre bajo la lógica ajena de la lengua sustituta que es, a la vez, la de la sociedad avasallante. Lo que se pierde, entonces, son precisamente aquellas peculiarida-

des de los sentidos originales que constituyen las semillas de una posible liberación. Para la gente de la sociedad colonizada, entonces, la memoria se vuelve irrecuperablemente vaga, dudosa, imperceptible, irrelevante.

## **Reconstrucciones**

Todos los ejemplos expuestos muestran claramente la corrupción del concepto del compartir. Más allá de la disminución de posibilidades de protagonismo, del debilitamiento del potencial comunicativo y de diferenciación y de la creciente pérdida de una base de criterios comunes, esta corrupción produce una obstrucción del afán originalmente compartido dentro de la sociedad *enlhet*: el afán por el equilibrio se resigna en un mundo que funciona a lo largo del sometimiento. El afán por la libertad se frustra constantemente hasta esconderse bajo estrategias de sumisión. El afán por el compartir —el cual supone una iniciativa propia que piensa en el otro— se ha vuelto una ansiedad por recibir que reclama la iniciativa al otro y apoya, así, una actitud pasiva; hasta la espiritualidad fue encarcelada en una religión que se consume pasivamente a través de sermones desde el púlpito. Esta nueva configuración de la toma de iniciativa carece de potencial para generar dinámicas en la sociedad a través de las cuales se tejería la convivencia de manera equilibrada.

Las transfiguraciones de la vida *enlhet* a nivel práctico y conceptual apoyan dinámicas que, estando en aumento, atentan constantemente contra otras de arraigo tradicional y que están en detrimento. En esta situación, se erige una duda enorme, apremiante: ¿permanecen opciones para reconstruir la vida sobre un concepto de armonía propio que sí sigue vigente en la sociedad *enlhet*? Esta interrogante está directamente ligada a otra: ¿hay formas para recuperar aquel protagonismo propio que es imprescindible para poder realizar la vida bajo categorías propias? El análisis de pasos posibles que respondan a estas interrogantes queda para otros trabajos (Kalisch, en preparación).



## Referencias Bibliográficas

- Faust, John B. (1929). "The Mennonite Colony in Paraguay". *The Mennonite Quarterly Review* 3, 3: 183-189.
- Haakok Aamay. (2002). *Edición Nro. 19 de la Memoria Hablada*. Ya'alve-Saanga: Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet.
- HaakokYenmongaam. (2020). "Después llegó el tiempo de otra comida". En Hannes Kalisch y Ernesto Unruh (eds.). *¡Qué hermosa es tu voz! Relatos de los enlhet sobre la historia de su pueblo*, 75-82. Asunción y Ya'alve-Saanga: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro, Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet y Servilibro.
- Haatkok'ay' Sevhen. (2020). "Nuestro patrimonio". En: Hannes Kalisch y Ernesto Unruh (eds.). *¡Qué hermosa es tu voz! Relatos de los enlhet sobre la historia de su pueblo*, 61-63. Asunción y Ya'alve-Saanga: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro, Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet y Servilibro.
- Heller-Roazen, Daniel. (2008). *Ecolalias. Sobre el olvido de las lenguas*. Buenos Aires, Madrid: Katz Editores.
- Kalisch, Hannes. (2004). El multilingüismo paraguayo. Apuntes hacia una noción integrada de 'bilingüismo'. *Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo* 247: 33-36.
- Kalisch, Hannes. (2010). Nengelaasekhammalhkoo. La 'paz enlhet' y su transfiguración reciente. *Suplemento Antropológico* 45, 1/2: 343-392.
- Kalisch, Hannes. (2011a). "Nengelaasekhammalhkoo: An Enlhet Perspective". En *The Palgrave International Handbook of Peace Studies: A Cultural Perspective*, editado por Wolfgang Dietrich, Josefina Echavarría Álvarez, Gustavo Esteva, Daniela Ingruber y Norbert Koppensteiner, 387-414. London: Palgrave McMillan.
- Kalisch, Hannes. (2011b). Aprender y el afán común. *Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo* 316: 7-9.

- Kalisch, Hannes. (2011c). Constelaciones históricas chaqueñas. *Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo* 314: 26-33.
- Kalisch, Hannes. (2005). La convivencia de las lenguas en el Paraguay. Reflexiones acerca de la construcción de la dimensión multilingüe del país. *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay* 17: 47-83.
- Kalisch, Hannes. (2013-2015). “Entre sumisión y resistencia”. *Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo* 324: 9-13; 336: 7-10; 344: 13-15; 350: 20-23-15; 360: 20-25. Accesible en: <https://enlhet.org/pdf/nne23-aprendizaje.pdf>.
- Kalisch, Hannes. (2014a). “Espacio propio y participación”. En: Lea Schwartzman (ed.). 2014. *Tekoporã*. Cuadernos Salazar 2. Asunción: Centro Cultural de España Juan de Salazar, pp. 32-35.
- Kalisch, Hannes. (2014b). “Lecturas y contralecturas. La necesidad del espacio propio”. En: Lea Schwartzman (ed.). 2014. *Tekoporã*. Cuadernos Salazar 2. Asunción: Centro Cultural de España Juan de Salazar, pp. 106-113.
- Kalisch, Hannes. (2018a). “Observaciones”. En: *¡No llores! La historia enlhet de la guerra del Chaco*, editado por Hannes Kalisch y Ernesto Unruh, 141-193. Asunción & Ya'alve-Saanga: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro, Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet & y Servilibro.
- Kalisch, Hannes. (2018b). “Los relatos enlhet y el Paraguay”. En: Hannes Kalisch y Ernesto Unruh (eds.). 2018. *¡No llores! La historia enlhet de la guerra del Chaco*. Asunción & Ya'alve-Saanga: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro, Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet & y Servilibro, pp. 195-282.
- Kalisch, Hannes. En imprenta. “They only know the public roads. Enlhet territoriality during the colonization of their lands”. En: Silvia Hirsch, Mercedes Biocca y Paola Canova (eds.). *Re-imagining the Gran Chaco: Contemporary Perspectives on Identities, Politics and the Environment in Argentina, Bolivia and Paraguay*. University Press of Florida.

- Kalisch, Hannes. En preparación. *¿Quieren acaso volver al pasado? Una recorrida por el espinoso paisaje de una sociedad colonizada.*
- Kalisch, Hannes y Ernesto Unruh (eds.) (2014). *Wie schön ist deine Stimme. Berichte der Enlhet in Paraguay zu ihrer Geschichte.* Asunción: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro.
- Kalisch, Hannes y Ernesto Unruh (eds.). (2018). *¡No llores! La historia enlhet de la guerra del Chaco.* Asunción y Ya'alve-Saanga: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro, Nengvaanemkeskama Nempay-vaam Enlhet y Servilibro.
- Kalisch, Hannes y Ernesto Unruh (eds.). (2020). *¡Qué hermosa es tu voz! Relatos de los enlhet sobre la historia de su pueblo.* Asunción y Ya'alve-Saanga: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro, Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet y Servilibro.
- Kam'aatkok Tengkak. (2020). "Ya no volvimos a nuestra tierra natal". En: Hannes Kalisch y Ernesto Unruh (eds.). *¡Qué hermosa es tu voz! Relatos de los enlhet sobre la historia de su pueblo*, 203-210. Asunción y Ya'alve-Saanga: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro, Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet y Servilibro.
- Kenteem. (2010a). *Edición Nro. 227 de la Memoria Hablada.* Ya'alve-Saanga: Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet. Accesible en: <https://enlhet.org/audio.html>.
- Kenteem. (2010b). *Edición Nro. 231 de la Memoria Hablada.* Ya'alve-Saanga: Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet. Accesible en: <https://enlhet.org/audio.html>.
- Kidd, Stephen W. (1999). "The Morality of the Enxet People of the Paraguayan Chaco and Their Resistance to Assimilation". En: Elmer S. Miller (ed.). 1999. *Peoples of the Gran Chaco.* Westport, Connecticut: Bergin & Garvey, pp. 37-60.
- Metyeeyam', Sa'kok-Nay', Seepe-Pta'heem-Pelhkakok y Kenteem. (2011). *Éramos nosotros, los que vivieron aquí.* Video, producido por



Hannes Kalisch y Lanto'oy' Unruh (56 min.). Idioma: enlhet, con subtítulos en castellano. Ya'alve-Saanga: Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet. Accesible en: <https://www.youtube.com/watch?v=PkEX-eHOODo> y <http://www.enlhet.org/audiovisual.html>.

Metyeeyam'. (2020). “¿Quién le mostró estas tierras?” En: Hannes Kalisch y Ernesto Unruh (eds.). *¡Qué hermosa es tu voz! Relatos de los enlhet sobre la historia de su pueblo*, 212-216. Asunción y Ya'alve-Saanga: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro, Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet y Servilibro.

Savhongvay'. (2020a). “Son todo blancos”. En: Hannes Kalisch y Ernesto Unruh (eds.). *¡Qué hermosa es tu voz! Relatos de los enlhet sobre la historia de su pueblo*, 241-244. Asunción y Ya'alve-Saanga: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro, Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet y Servilibro.

Savhongvay'. (2020b). “Por qué abandoné mi tierra natal”. En: Hannes Kalisch y Ernesto Unruh (eds.). *¡Qué hermosa es tu voz! Relatos de los enlhet sobre la historia de su pueblo*, 246-248. Asunción y Ya'alve-Saanga: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro, Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet y Servilibro.