



CUADERNOS SALAZAR #2

# TEKOPORÃ



Centro Cultural de España Juan de  
**SALAZAR**

Centro Cultural de España Juan de Salazar

Tacuary 745 y Herrera 834

Asunción (Paraguay)

+59521449921

[centro@juandesalazar.org.py](mailto:centro@juandesalazar.org.py)

[www.juandesalazar.org.py](http://www.juandesalazar.org.py)

Tw: @ccejs\_py

Fb: CCEJS\_AECID Paraguay

Los cuadernos del Salazar se editan  
bajo licencia Creative Commons:  
Reconocimiento del autor  
Sin fines de lucro  
Sin obra derivada



CUADERNOS SALAZAR #2

---

# TEKOPORÃ

Tekoporã

CUADERNOS SALAZAR #2

# TEKOPORÃ

## EMBAJADA DE ESPAÑA

Embajador—Diego Bermejo Romero de Terreros

## CENTRO CULTURAL DE ESPAÑA JUAN DE SALAZAR

Directora—Eloísa Vaello Marco

## COLECCIÓN CUADERNOS SALAZAR #2 TEKOPORÃ

Coordinación y edición — Lea Schwartzman

Corrección — Toni García

Diseño editorial — Alejandro Valdez, Ana Ayala, Paolo Herrera.

Autores que colaboran en éste número —

**Ticio Escobar, Oleg Vysokolán, Esther Prieto, Oscar Ayala Amarilla,  
Rodrigo Villagra Carrón, Gloria Scappini, Aristides Escobar, Ángel Vera,  
Carlos Picanerai, Margarita Mbywangi, Tagüide Picanerai, María Luisa  
Duarte, Hannes Kalisch, Guillermo Sequera, Bartomeu Melià.**

Agradecimientos: **María López, Gloria Muñoz, José Elizeche  
y Tierraviva para los Pueblos Indígenas.**

Imagen de portada y contraportada —Mujer Caduveo Mbayá, postal de **Guido Boggiani.**

Impreso en ARTE NUEVO

1.000 Ejemplares

Asunción, 28 de julio de 2014.



# LECTURAS Y CONTRALECTURAS. LA NECESIDAD DEL ESPACIO PROPIO

**L**os términos de una lengua afirman todo un sistema filosófico y de convivencia; y viceversa. Por lo tanto, la vigencia de la lengua propia de un pueblo y el sustento sobre las potencialidades específicas de ésta son imprescindibles para que este pueblo pueda seguir desarrollando propiamente su vida en vez de estar amenazado por una burda asimilación al modelo dominante. A través de dos términos enlhet concretos muestro en adelante la importancia irreducible que la lengua tiene para sus hablantes como soporte de un sistema filosófico y de convivencia preciso. Es especialmente el contraste de estos dos términos con sus supuestos equivalentes en castellano que hace ver, en el marco de una relación desequilibrada entre pueblos, las potencialidades de la lengua propia en vistas a la construcción de la vida y convivencia del pueblo; y las implicancias de su ocultamiento.

## **Paej a'sok – no hay cosas**

En sus relatos sobre la vida tradicional, los ancianos enlhet se califican a sí mismos con la expresión *paej a'sok* —“no había cosas/no teníamos cosas”—. Entienden, además, que los otros los califican de la misma manera. Según el historiador enlhet *Metyeeyam'*, por ejemplo, el explorador menonita Fred Engen, quien entró en el año 1921 al país de los enlhet, califica a los enlhet con la frase: “Allí vive gente que no tiene cosas.”<sup>1</sup>

---

1 Los referidos relatos enlhet forman parte de una extensa recopilación que se está preparando para su publicación en la lengua enlhet.



No sabemos dónde ha surgido la expresión *paej a'sok*. 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 después de la llegada de los inmigrantes menonitas al territorio enlhet) dejaba en claro que, por un lado, éstos manejaban otras cosas que los enlhet, quienes no conocían la producción industrial pero sí utilizaban los materiales existentes de 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 las cosas de hoy, solamente aquello que encontrábamos y hacíamos nosotros mismos.” En fin, la expresión *paej a'sok* —“no teníamos cosas”— se refiere inicialmente al hecho de que no había las cosas de hoy: se refiere, más que a condiciones materiales, a un sistema de nomenclatura.

Por otro lado, el contraste con los blancos dejaba en claro que éstos manejaban las cosas de manera distinta. Los enlhet vieron que 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: se refiere a la no-acumulación como una condición necesaria para el compartir generalizado que caracteriza la sociedad *enlhet* tradicional. 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.



### Hannes Kalisch

Miembro de Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet. En el marco de este grupo se dedica a la recopilación de la memoria enlhet y toba-enenlhet, 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 a nivel ideológico que ha tenido la confrontación entre el pueblo originario y los inmigrantes.

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 de aprendizaje autóctonos ([www.enlhet.org](http://www.enlhet.org)).

Visto desde la perspectiva del blanco, el sentido literal de la expresión *paej a'sok* —“no hay cosas”— evoca una imagen de pobreza. De hecho, muchos *enlhet* —entre ellos los mismos ancianos cuyos relatos recopilamos en la última década— la traducen al castellano con “éramos pobres”. Sin embargo, estos mismos ancianos enfatizan que los enlhet se percibían como ricos, porque se habían especializado en aprovechar hábilmente los recursos de su entorno, a la vez que tenían acceso libre a los mismos. Asimismo afirman constantemente: —“Antes comíamos cada día carne”— para ellos, pobreza no se define por la ausencia de cosas materiales, sino por un hambre irremediable, *maek*. Es obvio, así, que no se refieren a la pobreza cuando usan la expresión *paej a'sok*. Sin embargo, nadie se da cuenta que la expresión enlhet y su traducción al castellano no son equivalentes. Por eso, tanto los enlhet como los blancos puedan calificar a los enlhet con un mismo término —pobre—, aunque las respectivas imágenes que tienen del enlhet difieran completamente. Para visualizar las consecuencias de este desencuentro comunicativo presento en adelante el empleo de otro término a lo largo de las constelaciones históricas que tuvieron su inicio durante el primer contacto entre los enlhet y los blancos alrededor del año 1930.

## Nempasmoom – ayudar

En el año 1930, los enlhet se percibían a sí mismos como ricos. Los inmigrantes menonitas, que acababan de llegar, a su vez, se sentían pobres. Sin embargo, a los indígenas los percibían como mucho más pobres aún. Los tildaron incluso de hambrientos, aunque ninguno de ellos se acercó lo suficiente a ellos como para verificar esta valoración. A partir de su particularidad cultural —su arraigo en una variante del cristianismo— y coyuntural —la reciente experiencia del terror estalinista y de desarraigo—, entonces, se decían que tenían que “ayudar” a los enlhet.<sup>2</sup> Los enlhet, por su lado, que se encontraban ante la presencia inevitable y masiva de los inmigrantes menonitas en medio de su país, pensaban —según *Kenteem*— que “éstos iban a hacernos *sempasmoom* —‘ayudarnos’—”. Se enunciaba, 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. *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>3</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 (“actuar en el lugar del otro”). *Nempasmoom*, por su parte, se refiere a “hacer juntos una cosa, actuar conjuntamente con alguien”. Cuando, entonces, 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 la participación equilibrada de uno en el actuar del otro; se comparte el actuar. En síntesis, un actuar del tipo **nempasmoom** apunta a la construcción y el manejo de contextos de equilibrio bajo el signo de la reciprocidad. Un actuar del tipo **ayudar**, en cambio, prepara y predispone fácilmente hacia estructuras de dependencia que son, de hecho, la reciprocidad que se hace imposible y es negada.

## Desencuentros...

Volvamos sobre el razonamiento enlhet acerca del contacto con los blancos. Los inmigrantes vieron a los enlhet desde un principio como mano de obra barata, y suponían que la apertura de los enlhet hacia los inmigrantes estaría motivada por su carencia de todo. Si no se los podía ignorar, entonces, se los tenía que ayudar para pacificarlos. Los relatores enlhet, en cambio, dicen sobre su actitud durante el encuentro inicial con los *sengelpaalha’vay* —“los llegados”— de modo muy distinto:

2 Los referidos relatos enlhet forman parte de una extensa recopilación que se está preparando para su publicación en la lengua enlhet.

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



“Les hacíamos *nempasmoom* —‘compartíamos con ellos, ayudábamos a ellos’— y esperábamos que 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 aquéllos sobre el eje como el de trabajo–remuneración o carencia–regalo, sino como una actuación conjunta que orienta a una construcción compartida y asume, así, una responsabilidad común. Suponían, asimismo, que los inmigrantes coincidían con su planteo de una convivencia a lo largo del compartir, de un actuar recíproco con respeto mutuo. Desde esta perspectiva, *nempasmoom*, la ayuda de los enlhet a los inmigrantes —la de los verdaderos dueños de la región a “los llegados”— debe entenderse como una oferta de una vida compartida en su país. En fin, se produjo un gran desencuentro.

*Kenteem* 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; sólo querían dar, pero no querían recibir. “Había sido que no podían hacernos *sempasmoom* —‘no podían compartir, ayudarnos’—”, califica *Kenteem* esta situación. Por más que en castellano “no compartir” equivale a “no dar”, entonces, para él no aceptar el compartir enlhet es no compartir con los enlhet. Asimismo, el dar y el recibir tienen la misma importancia para que se pueda hablar de *sempasmoom*, que es el compartir y la participación equilibrada. El que no quiere recibir, pues, 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 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 tendría un lado, sino por la usurpación de las posibilidades de iniciativa del otro. Aunque, entonces, los inmigrantes seguían (y siguen) hablando de su *ayuda* a los enlhet, para los enlhet no era más posible hablar de *sempasmoom*, lo que pone en evidencia que las pautas de iniciativa planteadas por ambos términos son diferentes y hasta opuestas.

A pesar de ello, las palabras *ayudar* y *nempasmoom* se usan típicamente como equivalentes en la traducción. Los ancianos, entonces, usan el término *ayudar* cuando se expresan en castellano (o la palabra correspondiente en la lengua de los menonitas), aunque se refieren a los significados de *nempasmoom*. Por lo tanto, las personas no–indígenas entienden el constante pedido enlhet por “ayuda”, según su lectura del término *ayudar* orientada a una iniciativa externa, como si éstos 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 abriría para el compartir y la participación equilibrada. En fin, el desencuentro inicial se ha perpetuado en una marcada descomunicación.

### ... y sus consecuencias

La propuesta unilateral que se manifiesta en el término *ayudar* se impone constantemente a través de la 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* del castellano. Es decir, mientras la lectura tradicional resalta el equilibrio, la nueva está orientada a la espera de una iniciativa externa y la 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.

Para comprender las implicancias de tal resignificación, por la cual han pasado muchos términos y símbolos enlhet, debemos recordar que los términos no son los conceptos sino que se refieren a conceptos y prácticas específicos (y a muchas otras cosas más); no significan sino el potencial de referencia a imaginarios y prácticas. En otras palabras, la lengua apoya la referencia a imaginarios y prácticas —y se relaciona, así, con un sistema filosófico particular y un modo de vida especial—, pero no hace dichos imaginarios y prácticas. Por lo tanto, en la manera en la cual los imaginarios y las prácticas se cambian, los significados de los términos cambian también. En una situación de un choque de propuestas de vida opuestas como la discutida, eso tiene consecuencias precisas.

En el caso de *nempasmoom*, la lectura nueva y la original coexisten (todavía); y se han producido lecturas paralelas. En un principio, cada una de las dos lecturas se relacionaba con contextos específicos; es decir, ambas tenían una distribución complementaria. La nueva lectura atañía, por ejemplo, al relacionamiento hacia las sociedades dominantes<sup>4</sup>, y la original a la convivencia dentro del pueblo que está reflejada en los relatos y sigue desarrollándose en función del eje de la reciprocidad y el compartir. Sin embargo, las estructuras de imaginación, de actitud y de actuación que se vienen creando están fuertemente orientadas a la sumisión bajo el modo de ser y pensar de los otros, a la vez que son relativamente lógicas en sí. La coincidente falta del espacio necesario para afirmarse en los conceptos tradicionales hace que el significado tradicional de *nempasmoom* (tanto como el de otros términos) esté perdiendo presencia, y la lectura reciente de este término tiende a dominar. En consecuencia, la lectura nueva se entiende cada vez más en relación a la vida actual del pueblo, lo que en realidad no corresponde, ya que ésta no está construida a lo largo del imaginario a que dicha lectura se refiere.

En un primer instante, entonces, la existencia de las lecturas superpuestas —y a la vez opuestas— se traduce en un conflicto —en contradicciones— entre los dos significados de un mismo término. En un segundo instante el desvanecimiento del significado tradicional de *nempasmoom* significa que se pierde la posibilidad de referencia por medio de este término a los conceptos tradicionales, los cuales siguen

---

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



motivando prácticas y actitudes concretas. Una reducción como ésta —además de contribuir al encubrimiento de la propuesta original de convivencia enlhet y empobrecer el potencial visionario del pueblo— traba la diferenciación y, por ende, el diálogo y la reflexión sobre la realidad social vigente del pueblo. Apoya, así, una desarticulación entre el nivel conceptual y las prácticas en uso, que paraliza profundamente. En fin, un término autóctono con el potencial de replantear la convivencia interétnica ha acabado por orientar la reflexión y la actuación hacia el desequilibrio y termina apoyando y afirmando el eje del sometimiento y la sumisión.

### **La necesidad del espacio propio**

Hemos visto que las potencialidades específicas de las lenguas indígenas no pueden separarse de las expresiones del pueblo, sean lingüísticas o no: las narrativas, las creativas, las reflexivas y filosóficas, las productivas, las de actitud y acción, para mencionar algunas. En la realidad paraguaya, sin embargo, las expresiones autóctonas no son percibidas como herramientas de construcción que la sociedad correspondiente maneja, ni como medios a través de los cuales las personas se hacen; son, más bien, consideradas como nada más que algo anecdótico o, lo que es lo mismo, folclórico. Coincidentemente, como único camino hacia el bienestar se entiende la instalación unilateral —la imposición— de propuestas y categorías de la sociedad dominante sobre las de las sociedades diferentes, haciendo de la integración un acto de asimilación y sometimiento. En fin, el relacionamiento entre sociedades diferenciadas no se entiende como una articulación y se niega a los pueblos autóctonos la posibilidad —y aun el derecho mismo— de una vida digna a partir de las expresiones propias que están, a su vez, sostenidas en categorías virtualmente manejadas.

En cambio, hablar de derechos a la expresión propia es plantear un relacionamiento



Foto: Fernando Allen

desde la afirmación del espacio propio que revierte el ocultamiento y la marginación del mismo. Son derechos que orientan a la libertad fuera de la cárcel de categorías, propuestas, imposiciones e intereses ajenos a los cuales las sociedades indígenas fueron sometidas. La puesta en vigencia de estos derechos contrarrestaría la relegación de lo indígena a lo folclórico, que desliga las expresiones autóctonas de la vida concreta, ignorándolas como herramientas de construcción que la sociedad originaria maneja, y hace que las expresiones indígenas ya no puedan desafiar perspectivas de otros ni tampoco el andar propio. Asimismo, dicha puesta en vigencia abriría un margen real para vislumbrar la posibilidad de la referida libertad; de descubrirla nuevamente y recrearla después a lo largo de pasos concretos, en vez de que la asunción de la imperante iniciativa externa, de la condición de sometimiento, quede como única visión visible.

En fin, el derecho a la expresión propia es el derecho a los espacios propios. Serían espacios dentro de los cuales los pueblos indígenas pueden expresarse a su manera; dentro de los cuales pueden construir y reconstruir la vida bajo el aprovechamiento de sus potencialidades específicas, que siempre son potencialidades históricas precisas. Se ve, así, que el derecho a la expresión propia tiene otra cualidad que el derecho a la reivindicación de iniciativas externas para sobrevivir, que es lo que se suele conceder a los pueblos indígenas (al que hasta el derecho a la educación se reduce fácilmente): el derecho a donativos, el derecho a recibir *ayuda*. El derecho a la expresión propia reubica la cuestión de la iniciativa. Es el derecho a una vida en la cual la sociedad autóctona es propiamente sujeto y protagonista de la construcción de un futuro que está definido en términos propios y que restaura y apoya la visión del buen convivir a lo largo del *nempasmoom*, el compartir y la participación recíproca. x—