

CS



## **Palabras de la tierra**

**Antología de narrativas y cantos orales  
en lenguas indígenas**

**Florencia Ciccone (comp.)**



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

## **Palabras de la tierra**

---



## **Palabras de la tierra**

Antología de narrativas y cantos orales  
en lenguas indígenas

Florencia Ciccone (comp.)



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

---

Decano Américo Cristófalo	Secretario de Investigación Marcelo Campagno	Consejo Editor Virginia Manzano
Vicedecano Ricardo Manetti	Secretario de Posgrado Alejandro Balazote	Flora Hilert Marcelo Topuzian
Secretario General Jorge Gugliotta	Subsecretaria de Bibliotecas María Rosa Mostaccio	María Marta García Negroni Fernando Rodríguez
Secretaria Académica Sofía Thisted	Secretaria de Transferencia y Relaciones Interinstitucionales e Internacionales Silvana Campanini	Gustavo Daujotas Hernán Inverso Raúl Illescas
Secretaria de Hacienda y Administración Marcela Lamelza	Subsecretario de Hábitat e Infraestructura Nicolás Escobari	Matías Verdecchia Jimena Pautasso Grisel Azcuy
Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil Ivanna Petz	Subsecretario de Publicaciones Matías Cordo	Silvia Gattafoni Rosa Gómez Rosa Graciela Palmas Sergio Castelo Ayelén Suárez
		Directora de imprenta Rosa Gómez

---

**Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras**  
**Colección Saberes**

Corrección de estilo: Mario Rucavado  
Diagramación: Griselda Marrapodi

ISBN 978-987-8363-81-3  
© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2021

Subsecretaría de Publicaciones  
Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina  
Tel.: 5287-2732 - info.publicaciones@filo.uba.ar  
www.filo.uba.ar

Palabras de la tierra : antología de narrativas y cantos orales en lenguas  
indígenas / Florencia Ciccone ... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos  
Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos  
Aires, 2021.

144 p. ; 14 x 21 cm. - (Saberes)

ISBN 978-987-8363-81-3

1. Lenguas Originarias. 2. Pueblos Originarios. 3. Oralidad. I. Ciccone, Florencia.  
CDD 305.898

Fecha de catalogación: 12/08/2021

*A Mario López,  
caminador de andanzas y memorias vilelas,  
quien, con generosidad, siempre compartió  
sus saberes, su humor y su sensibilidad.*



# Índice

<b>Introducción</b>	9
<i>Florencia Ciccone</i>	
<b>Arte verbal ayoreo</b>	23
<hr/>	
El arte verbal ayoreo	25
<i>Santiago Durante</i>	
Chequedie chuje yojogue / Las mujeres cazan al oso hormiguero	29
<i>Jupase Chiqueño y Benito Etacore</i>	
Ngangue pesu dajudie / Ngangue confecciona caraguatá	32
<i>Nangangue Etacoro y Benito Etacore</i>	
Teesa chicoi pojiodie / Teesa fue a conseguir iguanas	36
<i>Teesa Picanere y Benito Etacore</i>	
<b>Narrativa nivaçle: Nasuc - El guayacán</b>	41
<hr/>	
El mito de Nasuc: una aproximación a la lengua nivaçle y su narrativa oral	43
<i>Analía Gutiérrez</i>	
Nasuc / El guayacán	50
<i>Rosalinda Rojas</i>	
<b>Narrativa tapiete: Los cuentos del zorro</b>	67
<hr/>	
Los tapietes, su lengua y las prácticas narrativas actuales	69
<i>Florencia Ciccone</i>	



Aguara ja ma'enumbi / El zorro y el picaflor <i>Elena Cabeza</i>	78
Aguara ja yagua / El zorro y el tigre <i>Elena Cabeza</i>	84
Aguara ja ñandu: shimaninore ambe'u shu kuepi / El zorro y el suri: a mis nietos les cuento siempre <i>Elena Cabeza</i>	90
Aguara ja yawa: otra vez... / El zorro y el tigre: otra vez... <i>Felipe Vega</i>	94
<b>Arte verbal aché: Cantos pree</b>	<b>101</b>
<hr/>	
El pueblo aché y su arte verbal <i>Juan Krojzl</i>	103
<i>Pree de Javagi</i> <i>Valiente Javagi</i>	115
<i>Pree de Mbepegi</i> <i>Francisco Mbepegi</i>	117
<b>Vilela: Arte verbal de un pueblo y una lengua amenazados</b>	<b>119</b>
<hr/>	
El pueblo y la lengua vilelas: una aproximación a sus prácticas discursivas <i>Lucía Golluscio</i>	121
Joki / El avestruz <i>Juan Álvarez</i>	128
Nah Mario López / Soy Mario López <i>Mario López</i>	130
<b>Referencias bibliográficas</b>	<b>132</b>
<b>Los autores</b>	<b>143</b>

# Introducción

*Florencia Ciccone*

La presente antología bilingüe reúne narrativas y cantos orales en cinco lenguas indígenas de Sudamérica registrados en sus contextos etnográficos: ayoreo (familia zamuco), hablada en la región del Chaco paraguayo y boliviano; nivaclé (familia mataguaya) hablada en el Chaco paraguayo y en la provincia de Salta, Argentina (también conocida como chulupí); tapiete (familia tupí-guaraní) hablada en Argentina, Bolivia y Paraguay (en este último país denominada guaraní ñandeva); aché, también de la familia tupí-guaraní, hablada en la región del Alto Paraná en la República del Paraguay; y vilela (filiación en discusión), una lengua en extremo peligro hablada originalmente en la región del Gran Chaco argentino. Se trata en todos los casos de lenguas numéricamente minoritarias que han sido poco o recientemente documentadas y difundidas más allá de sus espacios comunitarios. A su vez, los pueblos homónimos hablantes de estas lenguas atraviesan desde hace varias décadas procesos de cambios culturales intensos y, en su mayoría, luchas por el mantenimiento de sus lenguas —y sus tierras— originarias frente al avance de los idiomas y poderes hegemónicos.

Con el propósito de enfatizar el vínculo entre las lenguas y los espacios territoriales que las habitan, el título de esta obra, *Palabras de la tierra*, busca recuperar el sentido de resistencia que para muchos de estos pueblos tiene el poder de la palabra y los idiomas originarios. Evoca no solo esa relación tan estrecha entre lengua y tierra, sino también la preocupación por la “pérdida” y necesidad de mantenimiento que suelen estar presentes en el pensamiento de muchos pueblos originarios y que tan claramente expresa el poeta y sociólogo guaraní del Chaco boliviano Elías Caurey (2019): “cuando perdamos nuestro idioma, hemos perdido nuestro territorio”.<sup>1</sup>

“Palabra” e “idioma” son, además, desde el punto de vista de varias de estas lenguas, significados que se desprenden de un mismo lexema: tanto *uuode* en ayoreo (Durante, 2020), como *-çliish* en nivaclé (Gutiérrez, 2020) y *ñe’è* en tapiete pueden traducirse como ‘palabra/ idioma’. También ocurre en otras lenguas de la región: por ejemplo, de la familia tupí-guaraní, en guaraní chaqueño *ñee* significa “palabra, idioma, hablar” (Ortiz y Caurey, 2011) y en guaraní paraguayo *ñe’ẽ*, “palabra, vocablo, verbo, lenguaje, idioma, hablar” (Guasch y Ortiz, 2008); en maká, de la familia mataguaya, *-lixé* se traduce como “idioma, palabra” (Gerzenstein, 1999) y, de la familia quechua, en quechua cuzqueño *simi* significa “palabra, vocablo, idioma, lenguaje” (Ladrón de Guevara, 2011). Así, el título de la antología busca expresar también ese sentido de la palabra, de cada palabra y cada acto de enunciación, como formas de actualización de un idioma mismo.

En la búsqueda por dar a conocer la riqueza del arte verbal de los pueblos ayoreo, nivaclé, tapiete, aché y vilela, y proveer

---

1 Palabras pronunciadas durante su disertación en el II Encuentro Interinstitucional de Educación Intercultural Bilingüe, Universidad Nacional de Salta, Sede Regional Tartagal, Argentina, septiembre de 2019.

un material de apoyo para iniciativas de revitalización y educación, la antología se propone poner a disposición del lector en formato escrito distintos géneros discursivos orales registrados en las propias lenguas en sus contextos originales de uso, acompañadas de sus respectivas traducciones al español. Está destinada a miembros y organizaciones de pueblos originarios abocados a la difusión o revitalización de las lenguas sudamericanas, a docentes de los niveles medio y superior que trabajen en contextos de diversidad lingüística o busquen abordar el arte verbal oral como objeto de estudio y al público en general interesado en el conocimiento de las lenguas originarias y su literatura oral. En este sentido, los objetivos centrales de este material, elaborado en el marco del proyecto UBACyT (2018-2019) “Documentación y estudio del arte verbal en lenguas de América del Sur: temas de fonología, sintaxis y discurso”,<sup>2</sup> han sido, por un lado, sistematizar y poner a disposición las transcripciones y traducciones de textos orales con valor literario registrados en sus contextos etnográficos en las lenguas seleccionadas; por otro lado, valorizar y visibilizar los conocimientos lingüísticos y culturales de pueblos originarios minoritarios. El material documental ha sido recolectado mediante el trabajo de campo etnográfico participativo y prolongado por parte de investigadores y miembros de los pueblos originarios hablantes de estas lenguas. En todos los casos los textos orales han sido ejecutados, en situaciones comunicativas variadas, por oradores reconocidos por sus pares comunitarios.

El concepto de arte verbal, referido a lo largo de este trabajo, surge en el ámbito de la lingüística antropológica y se utiliza para dar cuenta de la dimensión poética y

---

2 Proyecto de investigación UBACyT (2018-2019: 20020170200380BA) “Documentación y estudio del arte verbal en lenguas de América del Sur: temas de fonología, sintaxis y discurso”, bajo mi dirección, asentado en el Instituto de Lingüística, FFyL, UBA.

creativa de las formas de habla orales. Si bien muchas veces se piensa *a priori* que la dimensión poética del discurso está relacionada exclusivamente con usos del lenguaje ritual o mítico de estos pueblos, el concepto desarrollado por autores como Bauman (1992, 2019 [1975]), Bauman y Briggs (1990), Briggs y Bauman (1996 [1992]), Sherzer (1982, 1990, 2002) y Woodbury (1985, 1992), entre otros, incluye dentro del análisis del arte verbal distintos tipos de discursos.

Estos trabajos polemizan con enfoques que habían considerado el arte verbal oral únicamente en su dimensión textual, es decir, sin tomar en consideración la contextualización de los discursos y los recursos propios de la oralidad como, por ejemplo, la dimensión prosódica, corporal y gestual del habla. Así, han ido ampliando la perspectiva de análisis al incorporar el concepto de *performance*, “actuación/ ejecución”, como un modo de comunicación particular que permite a los hablantes poner en clave poética la dimensión estética de cualquier tipo de discurso para crear nuevos significados sociales y culturales. Es decir, el arte verbal como ejecución es entendido como una práctica cultural que recrea un modo de habla especial (distinto al habla cotidiana) y combina aspectos de la acción artística con la transformación de los usos referenciales básicos del lenguaje (Bauman 2019 [1975]). De este modo, se incorpora el aspecto creativo de los discursos como expresión de procesos sociales.

Siguiendo esta perspectiva, la antología reúne distintos tipos de discursos —narrativas conversacionales, relatos míticos, cuentos humorísticos y cantos— que adquieren una dimensión estética y creativa en los contextos socioculturales en los que fueron registrados. Asimismo, en tanto discursos que en el escenario macrosocial se inscriben en las dinámicas de conflicto y resistencia antes esbozadas, su registro escrito y difusión son importantes para la visibilización y transmisión de estas lenguas.

## 1. Prácticas discursivas orales y arte verbal en el presente de los pueblos originarios

Las comunidades y los hablantes de las lenguas indígenas en Argentina y Sudamérica enfrentan, aún en el presente, situaciones de vulneración de derechos económicos, sociales y lingüísticos en un mundo global neoliberal crecientemente desigual. En este contexto, las lenguas originarias fueron perdiendo con mayor intensidad espacios y frecuencia de uso frente a las lenguas nacionales. Paralelamente, han ido creciendo la presencia y fortalecimiento de organizaciones indígenas a lo largo de toda la región (Gordillo y Hirsch, 2010), lo que ha permitido una mayor visibilización de la presencia de estos pueblos, así como de las problemáticas en los diferentes países de Sudamérica en relación con la tenencia de la tierra, educación y participación política (Cimadamore *et al.*, 2006). Asimismo, las iniciativas de los distintos pueblos originarios por la recuperación de las lenguas, como *locus* simbólico e histórico de las dinámicas identitarias, se incrementaron junto con la conquista de algunos derechos.

En este escenario, cabe preguntarse acerca de las funciones que asumen en la actualidad la continuidad o recuperación de prácticas orales ancestrales en las diferentes lenguas originarias, así como la emergencia de prácticas lingüísticas novedosas que surgen a partir de los cambios culturales y las nuevas situaciones que deben enfrentar los hablantes y sus comunidades. Como hemos propuesto en trabajos previos (Ciccone, 2013, 2016, 2020), estas prácticas lingüísticas que ponen en juego las posibilidades del arte verbal en cada una de las lenguas y en el marco de procesos comunitarios complejos, tiene al menos tres funciones claramente identificables:

(i) *La transmisión y reactualización de la memoria histórica.* El ejercicio discursivo oral de distintos géneros ha sido un

elemento central para la preservación de la memoria, los saberes colectivos —históricos, culturales, lingüísticos, retóricos— y el fortalecimiento de las identidades de los pueblos originarios. La conquista y colonización europea de nuestro continente y la posterior instauración de los estados nacionales modernos significaron la interrupción de la transmisión de gran parte de estos saberes. Sin embargo, muchas otras narraciones se han mantenido vigentes en el tiempo mediante su ejercicio cotidiano.

(ii) *El mantenimiento o revitalización de las lenguas.* Como se mencionó, las lenguas indígenas fueron perdiendo espacios de uso frente a las lenguas nacionales o regionales mayoritarias. Esto ha llevado a que, en la actualidad, prácticamente todos los hablantes de estas lenguas sean bilingües en distintos grados: algunos hablantes tienen la lengua indígena como lengua primera y poseen competencias comunicativas limitadas en castellano. Otros tienen competencias equilibradas en ambas lenguas aunque las utilizan en situaciones comunicativas distintas. Por último, existen hablantes que aprendieron el castellano desde niños y la lengua indígena solo parcialmente, por lo que su lengua primera es el español. También es común la existencia de hablantes cuya lengua de comunicación cotidiana es el castellano y pueden comprender la lengua indígena aunque no la hablen (hablantes pasivos) o bien la hayan aprendido como lengua segunda siendo ya adultos.

En efecto, teniendo en cuenta la situación de disminución en la cantidad de hablantes de lenguas indígenas en Sudamérica, el mantenimiento de espacios que habilitan el ejercicio de prácticas narrativas orales, permite fortalecer la continuidad de las lenguas ya que son oportunidades para que los hablantes se encuentren y puedan hacer uso de los recursos lingüísticos. Al mismo tiempo, estos espacios permiten fomentar la participación de las nuevas generaciones

en estos intercambios verbales, por lo que son oportunidades para la transmisión de saberes lingüísticos, estilísticos y narrativos, entre otros.

En otros casos, según el grado de retracción de cada lengua originaria y las posibilidades de organización de cada pueblo, muchas comunidades llevan adelante acciones de revitalización que buscan contrarrestar esta situación y fortalecer la transmisión de estas lenguas. Muchos jóvenes, en la actualidad, se interesan por el aprendizaje de la lengua de sus padres o abuelos y participan de estas iniciativas de revitalización de la lengua comunitaria como un modo de reafianzar las identidades étnicas. En estos proyectos es muy importante el fortalecimiento de las prácticas discursivas en las lenguas originarias, tanto las que rememoran y recrean géneros discursivos ancestrales como las que generan nuevas formas de comunicación que dan cuenta de las representaciones del presente.

(iii) *La resistencia cultural y lingüística en el plano político.* Sin bien las situaciones en las que se encuentran las distintas lenguas originarias en Argentina son diversas, el denominador común es la discriminación o minorización en la que conviven sus hablantes frente al castellano. Teniendo en cuenta esto, las prácticas literarias orales dadas en las lenguas indígenas se ubican y resignifican, necesariamente, en relación con las prácticas comunicativas dominantes como un posicionamiento político de reivindicación de expresiones culturales descoloniales (Mignolo, 2008, entre otros). Estos significados de resistencia pueden darse en el ámbito comunitario o local, pero se inscriben en un escenario macrocultural o global. Su persistencia en la cotidianidad de muchos de los pueblos sudamericanos a través de la recreación en reuniones familiares y comunitarias, son expresiones de reivindicación de la identidades indígenas y están relacionadas con la comunalización (Brow 1990, Gollusco 2006) porque



el encuentro e intercambio entre paisanos y familiares de distintas comunidades permite actualizar el sentimiento de pertenencia a un mismo grupo sociocultural.

## **2. Documentación lingüística y difusión del arte verbal en lenguas originarias**

En el ámbito de desarrollo de la lingüística de la documentación, también ha cobrado central importancia la necesidad de atender a la documentación de la literatura oral y el arte verbal en lenguas amenazadas. La lingüística de la documentación, una disciplina lingüística específica surgida hacia los años 1990 como respuesta al acelerado proceso de retracción en el uso y pérdida de lenguas minoritarias en el mundo, se propone la creación de bases documentales duraderas que puedan ser utilizadas con múltiples propósitos. El fin que persigue es la generación de acervos lingüísticos que estén disponibles no solo como datos para la investigación científica sino también como recursos que permitan respaldar el mantenimiento de las lenguas amenazadas por parte de las comunidades de hablantes (Himmelman, 2019 [2006]). Su área de trabajo involucra “la creación, anotación, preservación y difusión de registros transparentes de una lengua” (Woodbury, 2015: 9).

En lo que respecta a la creación de bases de datos primarios, se plantea el objetivo de documentar diversos géneros y variedades discursivas con el fin de crear un corpus de datos representativo (es decir, que dé cuenta de los distintos usos que pueden hacer los hablantes de una lengua) en formato de audio, video y archivo de textos (Austin, 2004; Hill, 2006; Woodbury, 2015 [2011]). En este sentido, trabajos recientes enfatizan la necesidad de registrar específicamente el arte verbal en distintos pueblos o grupos socioculturales,

atendiendo a los desafíos teóricos y metodológicos que supone dar cuenta de la dimensión performativa en cada unidad de discurso, los significados expresados a través del lenguaje corporal y los significados prosódicos del lenguaje verbal oral (Gunn y Turin, 2010; Finnegan, 2010; Sherzer y Webster, 2015).

En los ámbitos académicos, durante muchos años el interés por la publicación de textos en lenguas originarias quedó relegado por una sobrevaloración, a partir de los años 1950, de las gramáticas y análisis teóricos en el ámbito de la lingüística. La lingüística de la documentación vuelve a poner en el centro la teorización de materiales primarios, en especial de textos en distintas lenguas. Este interés tiene sus antecedentes en el trabajo desarrollado por el antropólogo lingüista Franz Boas hacia principios del siglo XX. Como bien describe Woodbury (2015: 15) este autor defendió, además, “el estudio de otras formas discursivas, incluyendo letras de canciones, distorsiones del habla, juegos verbales y lenguaje ritual”, un enfoque que prefigura la corriente principal actual dentro de la lingüística de la documentación.

La difusión de materiales lingüísticos por fuera del ámbito académico implica, en especial, un desafío ya que los datos primarios muchas veces solo quedan accesibles para investigadores y especialistas. Esto ocurre ya sea por los formatos de difusión o porque las instituciones que alojan materiales digitales se encuentran en los centros urbanos y requieren del uso de tecnología no siempre asequible o con más dificultades para su manejo por parte de miembros de pueblos originarios, educadores o público general no especializado. Consideramos que los esfuerzos por difundir las producciones elaboradas en formatos amigables y accesibles son una tarea esencial de la documentación lingüística y de una práctica de investigación participativa.

Los materiales que se incluyen en el volumen son el resultado del trabajo conjunto de documentación lingüística desarrollado con los miembros de las comunidades indígenas. Todos estos materiales, como datos primarios, tienen su respaldo en formato de audio y/o video, y han sido anotados para asegurar su inteligibilidad con distintos fines (transcripción ortográfica, fonológica, segmentación y glosado morfológico, traducciones de distinto tipo, notas etnográficas, etc.). En este trabajo solo se presentan los textos con una transcripción ortográfica convencionalizada y sus traducciones al español con un estilo estándar con el fin de facilitar su circulación.

### **3. Organización de la antología**

Luego de la presente introducción, la obra está organizada en cinco capítulos, uno por cada lengua incluida en el volumen, que a su vez presentan una selección de textos pertenecientes a tipos de género discursivos particulares. Los capítulos incluyen, además, una breve introducción a cargo de los lingüistas especialistas que permite contextualizar las ejecuciones en el marco de la historia particular de cada pueblo, su situación sociocultural y etnolingüística, y también presentar a los autores de los textos y las condiciones de producción de los materiales.

En el capítulo 1, “Arte verbal ayoreo”, se incluyen tres narrativas conversacionales en lengua ayoreo ejecutadas por Jupase Chiqueño, Nagangue Etacoro y Teesa Picanere en diálogo con un referente cultural de este pueblo, Benito Etacore. Los materiales fueron registrados y sistematizados por Santiago Durante en el marco de un trabajo de documentación e investigación colaborativas de la lengua desarrollado desde 2011 en las comunidades de Paraguay. Los

textos que se incorporan pertenecen a una categoría genérica denominada *gosniáde* caracterizada por remitir a acontecimientos ocurridos en la contemporaneidad o el pasado reciente del pueblo. Como indica Durante (en este volumen), siguiendo la clasificación de Mashnshnek (1991), este tipo de géneros se oponen a los llamados *kucháde kike uhádidie1* que narran acontecimientos de un tiempo originario. La particularidad de los textos que se incluyen en el capítulo es su carácter dialógico o conversacional donde las ejecutantes son mujeres que narran situaciones de caza y otros quehaceres cotidianos a un interlocutor hombre muy activo.

En el capítulo 2, “Narrativa nivaçle: *Nasuc* - El guayacán”, Analía Gutiérrez presenta una versión de un mito muy extendido entre los nivaçles conocido como *Nasuc* y traducido como “El guayacán” —nombre de un árbol autóctono también conocido como lapacho—, ejecutado por Rosalinda Rojas, una anciana monolingüe oriunda de San José de Esteros, Filadelfia, Paraguay. Se trata de una narración de 12 minutos de duración, registrada con el acompañamiento de la nieta de la narradora, Elizabeth Rojas, quien también colaboró en la transcripción y traducción del relato. Como menciona Gutiérrez (en este volumen), estos relatos son comúnmente denominados entre los nivaçle como *p’alha’*, palabra traducida como “mito” pero que también significa “antepasado”. A lo largo del relato, se pueden reconocer una serie de rasgos estilísticos, gramaticales y discursivos que identifican a esta narrativa como *p’alha’*, es decir, “como un relato originario que involucra eventos y personajes que la generación del narrador no conoció de primera mano” (Gutiérrez, este volumen), así como aspectos estéticos que hacen a la dimensión performativa y a la maestría de la ejecutante como narradora.

En el capítulo 3, “Narrativa tapiete: Los cuentos del zorro”, se presentan cuatro cuentos pertenecientes a la serie “cuentos

del zorro”, un tipo de narrativas muy conocidas también entre otros pueblos indígenas del Gran Chaco. Las versiones que se incorporan en este capítulo fueron narradas por Elena Cabeza y Felipe Vega en la comunidad Misión Tapiete, Tartagal, Argentina, entre los años 2006 y 2008. Fueron registradas en formato de audio por Florencia Ciccone y transcritas y traducidas con la colaboración de Aguara Montes y Hermelinda Romero. Estos cuentos son muy populares entre los tapietes y su circulación se mantiene vigente en la actualidad. Las narraciones de los cuentos del zorro suelen ocurrir en momentos de encuentro, en el marco de visitas familiares, comunitarias o intercomunitarias (entre comunidades de Argentina, Bolivia y Paraguay), lo que otorga vitalidad y continuidad a esta práctica narrativa y permite el despliegue estético de los ejecutantes.

En el capítulo 4, “Arte verbal aché: Cantos *pree*”, se incluyen dos cantos en lengua aché conocidos como cantos *pree*. Los cantos fueron ejecutados por Valiente Javagi y Francisco Mbepegi en la comunidad aché de Cerro Morotí, Paraguay, pocos días antes de la celebración de la Semana Cultural Aché de 2018, y registrados por Juan Krojzl. Los *pree* son cantos tradicionales aché ejecutados exclusivamente por hombres —a diferencia de los cantos *chenga* ejecutados por mujeres—. Se trata de cantos solistas con tono nostálgico “en los que los hombres relatan sus historias de vida, quiénes fueron sus padres, sus hazañas como cazadores, las heridas recibidas y distintos hechos que atravesaron” (Krojzl, este volumen). Como menciona Krojzl, la ejecución de estos cantos tradicionales solía estar a cargo de personas mayores que referían principalmente a experiencias relacionadas con la caza. Los cantos que se presentan en este trabajo, en cambio, fueron ejecutados en el marco de iniciativas de revitalización lingüística que desarrolla este pueblo, por lo que los cantores forman

parte de las nuevas generaciones aché que buscan recuperar prácticas lingüísticas en los nuevos contextos socioculturales.

Finalmente, en el capítulo 5, “Vilela: arte verbal de un pueblo y una lengua amenazados”, a cargo de Lucía Golluscio, se incluyen dos textos en lengua vilela registrados en momentos históricos distintos. El vilela es una lengua severamente amenazada, por lo que la difusión de este material resulta especialmente relevante. El primero de los textos, “Joki”, es un cuento tradicional que narra la carrera del avestruz y la garrapata. El relato fue ejecutado por Juan Álvarez en la década de 1960 y recopilado en esos años por la lingüista Elena Lozano en la provincia del Chaco. En este volumen se reproduce el texto publicado por Lozano (1970). El segundo texto, “Nah Mario López”, es una presentación personal de Mario López, hablante recordador de la lengua, quien junto con su hermana Gervasia Casal, representan a los miembros de la última generación de hablantes del vilela. El texto fue registrado en el marco de un proyecto de documentación lingüística (2002-2006) a cargo de la especialista.

Invitamos al lector a explorar y disfrutar las narrativas y cantos incluidos en esta antología y esperamos con esta obra poder aportar al conocimiento del arte verbal de los pueblos originarios. Todos ellos dan cuenta de un uso cuidado del lenguaje y de la riqueza expresiva y poética de las lenguas y culturas originarias.



## **Arte verbal ayoreo**

---





## El arte verbal ayoreo

*Santiago Durante*

Los ayoreo habitan un amplio territorio entre Bolivia y Paraguay. Históricamente se extienden entre el Río Grande y el Río Paraguay y del este de Santa Cruz de la Sierra al norte paraguayo. La familia lingüística zamuco consta en la actualidad de dos lenguas: el ayoreo y el chamacoco. Estas lenguas se corresponden con sendos grupos étnicos que se encuentran en el Chaco Boreal. Esta familia lingüística se ubica exclusivamente en el área geográfica del Gran Chaco. El ayoreo es lengua de comunicación en comunidades del Paraguay y Bolivia, aunque se empiezan a registrar indicios de retracción lingüística. Datos censales de población y vivienda realizados en 2012 en Paraguay y Bolivia calculan una cantidad de 1862 ayoreo en Bolivia (CEDIB 2012) y 2481 en Paraguay (DGEEC 2012).

El contacto de los ayoreo con la sociedad envolvente es relativamente reciente. Los primeros contactos datan de la década de 1960 del siglo pasado y Campo Loro, principal comunidad ayoreo de Paraguay, se fundó en 1979. Los contactos más recientes son de 2004 y todavía se encuentran grupos en aislamiento voluntario. Esta situación se evidencia en un fuerte choque entre los modos de vida y prácticas

ancestrales y los desafíos de la integración a la sociedad paraguaya y boliviana actual.

El contacto reciente con la sociedad envolvente genera una particular pertinencia para los estudios de arte verbal, tanto de géneros tradicionales como emergentes. En la comunidad coexisten narradores ancianos que cuentan sus experiencias de vida antes del contacto, así como las historias tradicionales y el violento contacto con los misioneros, con otros más jóvenes que aportan la visión de la conflictiva integración con la sociedad paraguaya actual y la relación con nuevos actores como las misiones evangélicas, los agroempresarios menonitas, etc. Entre ambos perfiles de narradores se evidencian diferencias temáticas y estilísticas (diferente kinesis, por ejemplo) pero también continuidades (similares fórmulas de apertura y cierre, paralelismos y estructura episódica).

Mashnshnek (1991) distingue dos grandes categorías de géneros discursivos entre los ayoreos. En primer lugar, se encuentran los relatos denominados *kucháde kike uhádidie1* que narran los acontecimientos de un tiempo originario en el que los animales eran personas. Dentro de este gran género también encontramos fórmulas curativas. La segunda categoría es la de las *gosniáde* que remite a acontecimientos ocurridos en la actualidad o el pasado reciente (Mashnshnek, 1991: 21-22). Los textos que se presentan a continuación forman parte del segundo grupo.

En 2016 se editó colaborativamente un volumen de textos de arte verbal ayoreo (Etacore y Durante, 2016) con material recogido y transcrito en terreno. Sobre esa base textual, se analizaron los relatos de cacería del tigre (Durante, 2016), que tratan de un evento altamente ritualizado que simboliza la entrada al mundo de la guerra y la política para los jóvenes ayoreo. En esta ocasión se presentan nuevos textos que amplían la muestra de la riqueza discursiva de la lengua.

A continuación, encontramos producciones de dos géneros diferentes: instructivo (“Ngangue pesu dajudie”) y narrativo (“Chequedie chuje yojogue” y “Teesa chicoi pojiodie”). Salta a la vista, sin embargo, que todos los textos también pueden considerarse conversacionales, con un interlocutor muy activo. Como señalan Sherzer y Urban (1986: 8), todo discurso es, en última instancia, interaccional. El modelo de estas producciones discursivas no es el monólogo sino el diálogo. El auditorio debe contar por lo menos con un hablante experto de la lengua que conozca las particularidades del género ya que su rol no es meramente pasivo, sino que se constituye como lo que se conoce como *what sayer*, en términos de los autores antes mencionados.

La temática de esta tríada textual tiene en común la recolección de recursos de subsistencia y su utilización: confección de hilo de caraguatá, cacería del oso hormiguero y recolección de reptiles pequeños. La cacería en un sentido amplio —es usual referirse a la recolección con el mismo término que para la cacería (*chuje*)— es un elemento central de la vida ayoreo, tanto ancestralmente como en la actualidad.

Otro aspecto interesante a destacar es que se trata en los tres casos de narradoras mujeres. En contraposición con las narrativas de cacería del tigre antes mencionadas, en las cuales tanto los eventos narrados como la narración misma es monopolio de los varones de la comunidad, aquí observamos todo lo contrario. Las actividades de cacería y recolección son tareas que pueden y suelen desempeñar las mujeres y constituyen también objeto de posteriores narraciones.

En cuanto a algunos aspectos formales, podemos destacar la presencia de fórmulas similares de apertura.

(1) A yatata yajogue je.

Voy a contar del oso hormiguero.

(2) Mu ñojane uasu cheque oitedie.  
Pero mi historia es sobre las mujeres artesanas.

(3) A ñojane u uje ñajami yicoi pojiodo nanique ga.  
Voy a contar de cuando mi nieto cazó iguanas antes.

En los tres casos la narración comienza con una enunciación del tema principal que se va a desarrollar. También se encuentran similitudes en las fórmulas de cierre. Si bien pueden observarse una coda en la que el auditorio consulta algún detalle que no quedó claro, el relato se cierra con una fórmula estandarizada.

(4) Ga euei e ude. Uje yujego. Euei e ude.  
Ese fue el final. Cuando lo matamos. El final.

(5) Enga choique euei je udei.  
Entonces ya es el final de esto.

(6) E gusu jecue.  
El final, ¿verdad?

Invitamos entonces a la lectura de estos textos que constituyen evidencia de la riqueza cultural y discursiva de uno de los pueblos del Gran Chaco Sudamericano.

# Chequedie chuje yojogue

*Jupase Chiqueño y Benito Etacore*

B: Chi be.

J: A yatata yajogue je. Enga yibajo nanique iji colonia once.

B: E ute deji ba historia enga ecae bajutique. Ute uje tagu Tune.

J: Ungae eje.

B: Je unejaque enga je atata ute ome.

J: Uje yibajo nanique colonia once nanique enga. Ucae oe uyo gusúi yoque cheque uegue yoque. Je yi udie.

B: Eje bo udi.

J: Ga anie...

Enga yico yajogue iji ta ngajine. Ucae chajie daje uechai mu chimo yajogue iji. Enga que chijoque dabia. Ga tamocode doi. Ga tamocode chigau. Enga yayogoji yui iji tei. Enga tamocode chigau. Enga ñija yajogue iji mainie enga yayo udi. Mu ñijiome iji te yajogue abia uje chisa yiguide iji ude. Ñojinga Ucae a anie nijome yajogue abia uaque casi chibica yugu e. Ñojinga ñañona yajogue enga. Yicojoi tei tamocode chosi tei tei. Ga ani yujei de. Yujegoi tei ga anie. Ga euei e ude. Uje yujego. Euei e ude.

B: Ioa jetiga godogue.

J: Uoja ñijojo abechugue gu.

## Las mujeres cazan al oso hormiguero

B: Puede empezar.

J: Voy a contar del oso hormiguero. Entonces voy de cacería antes, en Colonia Once.

B: Esa historia ya está, tiene que cambiar a otra historia. Esa es la de cuando mordió a Tuné.

J: No era, sí.

B: Sí, es diferente, entonces tiene que contar esa historia.

J: Cuando yo fui de cacería antes en Colonia Once, antes. Fuimos nosotras con Ucae, solamente las mujeres fuimos. Voy a continuar.

B: Sí, hay que seguir.

J: Entonces...

Entonces en un momento encontré un oso hormiguero por allá. Ucae miró al otro lado del camino pero vio allí a un oso hormiguero. Y recién llevaba a su cría. Entonces los perros corrieron. Entonces los perros agarraron. Entonces corrimos nosotros hacia allá. Entonces los perros agarraron. Entonces saqué al oso hormiguero de sus dentaduras y corrí para llevarlo. Pero dejé allá a la cría del oso hormiguero porque la cría agarró mi camisa por acá. Le dije a Ucae: dejo a la cría del oso hormiguero porque casi me rasguñó a mí. Dije

voy a correr al oso hormiguero entonces. Ellas siguieron corriendo hacia allá, los perros corrieron muy lejos, muy lejos. Entonces golpeamos esta parte. Lo matamos allá entonces. Ese fue el final. Cuando lo matamos.

El final.

B: ¿Era gordo o flaco?

J: Mucha carne, lo llevamos porque tiene cría.



# Ngangue pesu dajudie

*Nagangue Etacoro y Benito Etacore*

B: Chi e mojaingo

Ng: Mu ñoijane uasu cheque oitedie

B: Atata gaosi

Ng: Yatata gaosi. Yatata ji taningai jecue

B: Eje, taningai.

Ng: Yicoi dajudie enga. Yitodogo ojane mu je yichajo.  
Enga ñoijane gu. Ñoijane je upoi yocujuyai uje yicoi queyiaja  
ñocaatique iji taningai.

B: Deique ute bacabatingai. Je guidai ua.

Ng: Yatata ji ti uquecaase. Yicoji ti esquina. Tiogai enga  
yocujuyapise. Yocuyapise enga ñietago camio.

B: Gosi dachide camio a.

Ng: Aquiao. Yibosadie tres. Enga gangaji ome utebei. Enga  
ñisiome utebei ome Gataa.

B: Gatai a.

Ng: Cheja ñimainie enga ñingau.

B: Quedeia e ejaia. Eñeja enga ñingau. Yiguedie enga nueve  
ñingauanie. Jetiga yataasa ñane jetiga cayisi Gata enga doce.  
E ñeja.

B: Ng ea pesu utebetade jetiga cama pesu.

Ng: E yucae mu cama ñimate. Gae ji ñoajoi enga yucae.  
Deji gae.

B: Eje.

Ng: Enga yiji ilodie to je usini uia. Iji dati yioga uje oe  
chojinga ajamape ducaigabode. Enga quiique queuja yuedie.  
Enga queuja iji ujade enga chise treinta y cinco. E gusu jecue.

B: Ajite jetiga bajeo.

Ng: Jecho daju chomaaque gu ome yu. Ee ñaji te.

## Ngangue confecciona caraguatá

B: Puede empezar su historia.

Ng: Pero mi historia es sobre las mujeres artesanas.

B: Cuente un poco.

Ng: Voy a contar un poco. Voy a contar desde el principio, ¿verdad?

B: Sí, el principio.

Ng: Buscaba caraguatá entonces. Me daban miedo las espinas pero seguía sacando.

Porque entonces mi historia...

Mi historia de que la otra vez conseguimos mucho cuando buscaba. Yo no sabía en qué parte al principio.

B: ¿Dónde era la recolección?

¿En esta misma comunidad?

Ng: Voy a contar de la última. Conseguí ahí, en la Comunidad Esquina. Al frente, y conseguimos mucho. Conseguimos y llenamos el camión.

B: ¿Quién es el dueño del camión?

Ng: De Aquino.

Tres bolsas y cuatro para bolsones.

Entonces recibimos bolsones para Gataa

B: ¿Gatai?

Ng: Quedan lastimadas mis manos de sacar espinas.

B: ¿Queda todavía?

Ng: Termino de sacar espinas y hago los hilos. Con lo que tiene entonces hago nuevos rollos de hilo. Quizás sumaría otro si Gata me entrega y serían doce.

Estoy terminando.

B: ¿Entonces ya está haciendo los bolsones o no los hace todavía?

Ng: Ya empecé a hacer el hilo pero no terminé todavía. Hay dos bolsos y rollo de hilo. Tengo dos.

B: Sí.

Ng: Entonces conseguí hilos, así. Con eso confecciono porque ellas dicen que es un hilo de caraguatá más fino. Y es un poco grande la medida. Entonces es grande, a veces alcanza treinta y cinco centímetros.

El final, ¿verdad?

B: Termine cuando desee.

Ng: Tengo bastantes actividades mías para contar pero paramos acá.

## Teesa chicoi pojiodo

*Teesa Picanere y Benito Etacore*

B: Chi be bauingo mojaingo.

T: A ñojane u uje ñajami yicoi pojiodo nanique ga. Yicoi guede gatocoo enga achinguiai. Yijoichagai yijose ti poji.

B: Gosia majoai.

T: Eocadi u.

B: Be.

T: Enga yico ute uje ñijochagai ga queñunina uje anie.

Uje anie...

Achinguiai dei. Quiique yigataidie udi. Enga ñañome. Enga yibo uje e ñimo achinguiai iji yigataidie udi. Chicai yudi. Ñañome.

B: Aje nanique achinguiai.

T: Feli chuje gajine. Chije chacaji nujuñeque iji yoque jo pinamanie.

B: Chucue gu jecue.

T: Eje chucue gu.

B: Deji ique nanique a guidai jeu a.

T: Eje je uti tamoco toi.

Uje yibo cuchachagu gu ga yijose ti tagu yu gajine. Enga eque cuchaique uyu. Uje chi uoso potipidode.

B: Poji deji ajei a ute.

T: Adei mu yiyago.

B: Ayayo a.

T: Eje yiyago. Yijo chagai. Jiaque tagu yipaaique iji ta iji tei uje yuga. Ma aguiguujia. Yipota jetiga yiaja quiitique. Mu chijao yipai. Enga je yiaja uje achinguiaque enga chajai udaqae ñimaneó. Enga ñojingame Eocadi ajose uaiti.

B: Achinguiyai ua uje chijo bogue.

T: Eje.

B: Yijoseti poji u.

T: Achinguiyai u. Yocachidi guiyaque. Enga yayogoji yui. Jiaque ñijochagai a. Ca cuchaique ua uje aca tagu tamocoi nanique. Yijose ti poji jeu uje. Je tagu tamocoi. Ibisoque achiguiane je. Yijose ti chacaja yu gajine mu ajo. Yucuejogue iji doe. Je chacaji ti ome Cate oe uje oe chucue. Gajine chipesu najumie iji ti.

B: Queuja ia ajape.

T: Eje queape nanique. Enga Cesa doi nanique diez mil. Enga choique euei je udei.

B: Jetiga ajitome engajitome.

T: Eje.

## Teesa fue a conseguir iguanas

B: Puede comenzar su palabra, su historia.

T: Voy a contar de cuando mi nieto cazó iguanas antes. Salimos al mediodía y había una serpiente cascabel. Cavamos y yo pensaba que era una iguana.

B: ¿Quién la acompañaba?

T: Mi nieto.

B: Siga.

T: Entonces la encontramos cuando cavamos y de repente entonces...

entonces...

salió una cascabel.

Pasó bajo mis rodillas

Entonces me escapé. Entonces lloré cuando vi a la cascabel pasar bajo mi rodilla. Pasó bajo de mí. Escapé.

B: ¿Mató a la cascabel?

T: Félix la mató enseguida. Se quedó quieta a un lado de nuestro pozo de ramas secas.

B: ¿Estaba buscando, verdad?

T: Sí, estaba buscando.

B: ¿Adónde, antes, en la aldea, verdad?

T: Sí, en el mismo piquete, Perro Muerto. Cuando yo lloraba porque un animal salvaje pensaba que me había mordido hacía un momento. Entonces parecía que estaba muy cerca de mí. Porque da mucho dolor la picadura.

B: ¿La iguana estaba adentro?

T: Parecía que estaba pero la dejamos.

B: ¿La dejaron?

T: Sí, la dejamos. Dejamos de cavar. De pronto, picó mi pala allá, más allá, cuando la pusimos adentro.

¿Cómo las va a conseguir? Quiero saber para qué.

Pero perdí mi pala. Entonces yo me di cuenta que la cascabel tocaba acá, mi brazo. Entonces le dije a Eocadi: apártate de ahí.

B: ¿La cascabel picó tu bastón?

T: Sí.

B: ¿Creías que era una iguana?

T: Era una cascabel. Nuestra mascota la encontró. Entonces corrimos hacia el lugar. Rápidamente me puse a cavar. No pasó nada, no mordió al perro anteriormente. Yo pensaba que era una iguana que mordió al perro. Son muy rápidas las cascabeles. Yo pensaba que se me había subido pero se fue. La intentamos buscar por los alrededores. Se quedó por ahí con Cate cuando ellos buscaban. Estaba ahí hecha un rollo por allí.

B: ¿Grande o chica?

T: Sí, era una cría. Antes Cesa la compraba por diez mil guaraníes.

Entonces ya es el final de esto.

B: Como quiera entonces, como quiera.

T: Sí.





# **Narrativa nivačle**

Nasuc - El guayacán

---



# El mito de Nasuc: una aproximación a la lengua nivaçle y su narrativa oral

Analia Gutiérrez

Los nivaçle son un pueblo del Gran Chaco que está asentado desde las zonas lindantes al río Pilcomayo, en la frontera de Argentina y Paraguay, hasta el centro del Chaco paraguayo. En Paraguay, el III Censo Nacional Indígena de Población y Viviendas (DGEEC 2012), registró 14768 nivaçles, de los cuales 11705 habitaban en el departamento de Boquerón, 2932 en el departamento Presidente Hayes y 57 en Asunción. Asimismo, se consignan 23 comunidades nivaçle distribuidas en territorio paraguayo, mayoritariamente en Boquerón. En Argentina, la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (INDEC, 2004-2005) registró 440 nivaçles autorreconocidos en Salta y Formosa y 553 en todo el país. Más recientemente, un censo por localidad, comunidad y familia realizado entre 2018 y 2019 (APCD 2019), estableció que 552 personas se autorreconocen como nivaçle en la provincia de Formosa.

La lengua nivaçle también ha sido conocida en la literatura como *ashlushlay* (Nordenskiöld, 1910; Henry, 1936; Wicke y Chase-Sardi, 1969; Stell, 1972), *chunupí* (Hunt, 1915, 1924) y *chulupí* (Junker, Wilkskamp y Seelwische, 1968; Stell, 1987; Campbell y Grondona, 2007). Mientras que el nombre *chulupí*

es comúnmente usado en Argentina, los hablantes que viven en Paraguay se autodenominan *nivaçle*.<sup>1</sup>

La lengua *nivaçle* pertenece a la familia lingüística matakua, junto con el chorote, el maká y el wichí/weenhayek. La extensión geográfica de esta familia es bastante amplia y abarca tres países sudamericanos: noreste de Argentina, sudoeste de Bolivia y sudoeste de Paraguay, en el Gran Chaco. A partir de un estudio léxico-estadístico, Tovar (1964) concluye que el chorote y el wichí son las lenguas más estrechamente emparentadas, ya que comparten un 50% del vocabulario básico, y que el *nivaçle* es la lengua que presenta “más semejanzas con todas las otras” (Tovar 1981: 20). Por su parte, Fabre (2005: 3) postula la existencia de dos ramas principales: I, wichí, chorote; y II, maká, *nivaçle*, teniendo en cuenta la proximidad léxica. No obstante, el autor llama la atención respecto de la necesidad de reevaluar la ubicación del chorote, ya que, si se consideran ciertos rasgos gramaticales relevantes, el chorote estaría más próxima al maká y al *nivaçle*, y apartada del wichí.

Dentro de la lengua *nivaçle*, a pesar de que no existe un acuerdo total sobre el número de subgrupos que constituyen su pueblo, generalmente se sostiene la existencia de cinco grupos dialectales (Chase-Sardi, 1981; Stell 1987):<sup>2</sup>

(i) *chishamne'lhavos*: “los arribeños”, quienes viven en la zona de Pedro P. Peña (Paraguay) y el chaco salteño (Argentina);

---

1 Adopto la forma *nivaçle*, en vez de *nivaçlé*, *nivakle* o *niwakle*, siguiendo las convenciones ortográficas establecidas en el Segundo Congreso Lingüístico Nivaçle, Uj'e Lhavos, Filadelfia (Paraguay), diciembre de 2010. Las mismas fueron ratificadas por la Comisión Lingüística Pueblo Nivaçle (CLPN) en posteriores encuentros, así como por medio de la tercera edición revisada y ampliada del diccionario Nivaçle-Castellano (Seelwische 2016). La palabra *nivaçle* significa “ser humano” (Chase-Sardi, 1990: 7), “persona” y “hombre” (Fritz, 1994: 35).

2 Por ejemplo, Klein y Stark (1977: 392) mantienen que hay dos grandes grupos: los “chulupí del interior o del monte” y los “chulupí del río” y Fritz (1994) y Siffredi (1989) sostienen que hay solo tres: *chishamnee lhavos*, *shichaam lhavos* y *yitá lhavos*.

(ii) *shichaam lhavos*: “los abajeños”, quienes viven en la zona de las comunidades de San José de Esteros y Misión San Leonardo (Fischat). Tanto los “arribeños” como los “abajeños” pertenecen al grupo *tovoc lhavos*, “gente del río (Pilcomayo)”; (iii) *yita’ lhavos*: “los montaraces”, quienes viven en la zona de Mariscal Estigarribia, Misión Santa Teresita (este grupo es también conocido como *c’utjaan lhavos*, “gente de los espinales”); (iv) *jotoy lhavos*: “los espartilleros”, quienes viven en las comunidades de Campo Loa, 58 kms al sudeste de Mariscal Estigarribia (Félix Ramírez, c.p.); y (v) *tavashay lhavos*: “los campesinos”, quienes viven al norte de San José de Esteros y sudeste de Filadelfia, cerca de las colonias menonitas, en los campos que van desde Gral Díaz hasta Tinfuké.

En diversos trabajos de campo y entrevistas con hablantes nivaê, Gutiérrez (2013, 2015) ha corroborado que estos cinco subgrupos regionales son reconocidos dentro del pueblo nivaê y ha encontrado que la variedad señalada como de prestigio es la de los *shichaam lhavos*.<sup>3</sup> Sin embargo, la variación lingüística (principalmente a nivel lexical, fonético y fonológico) no dificulta la interinteligibilidad. Además de estas variedades regionales, se ha documentado una serie de diferencias léxicas y morfosintácticas que han ido emergiendo entre generaciones de jóvenes y de ancianos. Las diferencias intergeneracionales, de hecho, han sido motivo de reflexión entre los hablantes ancianos y maestros de la comunidad semi-urbana de Uj’e Lhavos, donde la mayoría de los adolescentes son bilingües y “mezclan el español con el nivaê” (José Rojas, c.p). A su vez, los hablantes jóvenes han manifestado ciertas dificultades para comprender expresiones de sus abuelos. En ese sentido, cabe mencionar que varias prácticas

---

3 Cabe destacar que las primeras misiones oblatas, San José de Esteros y San Leonardo, fueron establecidas en la zona de los *shichaam lhavos* y que sobre esa variedad se confeccionó el primer diccionario nivaê-español y los primeros materiales didácticos nivaê.

tradicionales nivaçle se han ido abandonando en comunidades semi-urbanas como la de Uj'e Lhavos donde hay un mayor contacto con la sociedad paraguaya y menonita. Por ejemplo, según Félix Ramírez (c.p.), miembro fundador de la CLPN: “antes, cada noche, los ancianos contaban algún mito a los nietos por una o dos horas [...] ahora empezamos a olvidarnos de las cosas porque estamos dentro del pueblo de los blancos”. El rol de los medios también es señalado como una de las causas de la retracción en ciertos usos de la lengua: “no hay tiempo ahora, porque tenemos cosas modernas, tenemos televisión, escuchamos la radio y las noticias; es imposible acordarse de las cosas del pasado. Así es, se olvidan todas las cosas”. Además, prácticas tradicionales como la caza, la recolección de miel y frutos, y la celebración de los ritos de iniciación —junto con sus festividades asociadas: danzas tradicionales, juegos y preparación de la chicha de algarrobo— son dominios indisociables de conocimiento lingüístico-cultural a los cuales las generaciones más jóvenes no acceden de modo directo. De este modo, dentro de la comunidad de Uj'e Lhavos se percibe que junto con el abandono de las prácticas culturales y la presión del español, el nivaçle ha empezado a cambiar (y en algunos aspectos, a retraerse). Como se ha mencionado, además de nivaçle, la mayoría de los hablantes jóvenes hablan español. Sin embargo, todavía existen hablantes mayores de 65 años que son monolingües en nivaçle: tal es el caso de Rosalinda Rojas, la narradora del mito Nasuc.

Con todo, es necesario destacar una serie de factores cruciales que promueven el mantenimiento y la vitalidad del nivaçle en Paraguay. Primero, existe la transmisión intergeneracional de la lengua, la cual es usada en el hogar aproximadamente por un 99% de la población (DGEEC 2012), así como en la comunidad. Segundo, en el Chaco paraguayo, el nivaçle se enseña hasta el sexto grado en las escuelas

católicas y hasta tercer grado en las escuelas menonitas.<sup>4</sup> Tercero, aunque en algunas comunidades los nivaêle conviven con los manjui, enlhet-enenlhet y guaraní occidentales y ñandeva, los niveles de bilingüismo son bajos y no han sido motivo de cambio de código a alguna de estas lenguas en contacto.<sup>5</sup> Diferente es la situación sociolingüística documentada en Misión La Paz, Argentina, donde se habla el nivaêle, chorote y wichí. Campbell y Grondona (2010: 617) sostienen que existe exogamia lingüística y que los interlocutores no suelen utilizar la misma lengua en las conversaciones cotidianas. Allí, el nivaêle no es enseñado en las escuelas y se ha solicitado materiales pedagógicos a las comunidades en Paraguay para fortalecer la preservación de la lengua (Erasmio Pintos, c.p.). Cuarto, los nivaêle tienen actitudes positivas frente a la lengua. Desde hace quince años se han organizado una serie de encuentros promovidos por miembros de las comunidades, especialmente maestros y especialistas en la lengua y la cultura nivaêle, que ha llevado a la creación de la Comisión Lingüística Pueblo Nivaêle, en el año 2010, y la Academia de la Lengua Nivaêle, en el año 2019. El objetivo de la CLPN ha sido la revisión de la ortografía y el diccionario nivaêle, la elaboración de materiales educativos y de difusión cultural, y la promoción del mantenimiento y uso de la lengua y cultura nivaêle.

En este capítulo, se presenta una narrativa muy conocida dentro del pueblo nivaêle, el mito de Nasuc. Brevemente, el argumento trata sobre una joven *nivacche* que se enamora de un árbol guayacán (Nasuc), el cual se transforma en hombre y pide casarse con ella. Como la nieta y su abuela no tenían

---

4 La educación en lengua nivaêle es supervisada por el Vicariato Apostólico del Pilcomayo (VAP) o por la Asociación para los Servicios Cooperativos entre las Comunidades indígenas y los Menonitas (ASCIM).

5 Por ejemplo, solo el 6,5% de los nivaêle habla guaraní, lo cual los convierte en uno de los grupos indígenas de Paraguay que menos habla esta lengua (Melià 2010).



para comer, Nasuc pide semillas a la abuela, pero esta se las niega por no ser época propicia. Así, Nasuc va con su esposa a una aldea abandonada y empieza a sembrar semillas de maíz y otras plantas que encuentran y que luego siembran con la ayuda de la naturaleza. Finalmente, el maíz crece en abundancia, todos tienen para comer y Nasuc convierte a la abuela en sapo.

La primera publicación de este mito se encuentra en Chase-Sardi, Ortiz Fairmann y Seelwsiche (1980). También hay versiones bilingües publicadas en Chase-Sardi (1990) y Chase-Sardi y Zanardini (1999).

Dentro de la familia mataguaya, existe un relato mítico muy similar en la lengua maká titulado “La chicha del maíz fermentado” (Tacconi y Taqalakui, 2019). Los autores presumen que, de hecho, este relato proviene del contacto con el pueblo nivaçle, ya que los maká no cultivaban el maíz, sino que lo adquirían por medio de los nivaçle (Susnik, 1962, cit. en Gerzenstein, 1999).

Como ha sido mencionado, dentro del pueblo nivaçle los relatores de las historias míticas suelen ser los abuelos y abuelas, quienes ejecutan estas narraciones en un ámbito familiar, y así son transmitidas de generación en generación. Asimismo, dentro de las comunidades suele identificarse quiénes son buenos relatores; generalmente estas personas son monolingües, y son los que pueden dotar de la narración de una ejecución particular, ya sea por medio de acompañamientos gestuales o inflexiones en la voz.

En las narrativas recolectadas, si bien se respeta el argumento original de la historia, pueden encontrarse algunas variaciones. Por ejemplo, en la ejecución del Nasuc aquí presentada, el final de la historia no termina con la abuela convertida en sapo, sino con Nasuc dejando a su esposa embarazada, pero con semillas de maíz para alimentar al futuro hijo. Y a diferencia de la versión publicada en Chase-Sardi,

Ortiz Fairmann y Seelwsiche (1980), hay algunos personajes de la naturaleza que no son nombrados como el tapir *yiyecê*, la paloma *ofo* y la araña *ôyactsini*.

Con respecto al género discursivo, estos relatos son comúnmente denominados entre los nivaçle como *p'alha'*, término que se traduce como “mito”. Cabe destacar que esta palabra también significa “antepasado”. Existen algunas marcas gramaticales y discursivas que identifican al Nasuc como *p'alha'*, es decir, como un relato originario que involucra eventos y personajes que la generación del narrador no conoció de primera mano. Una de ellas es el uso del determinante evidencial *pa* para referir a los personajes y las entidades allí nombrados, a los cuales nunca ha accedido de modo directo, más específicamente por medio del sentido de la vista (Gutiérrez, 2011, 2015b). Otra marca es el uso del reportativo *lhôn*, el cual especifica que el narrador no ha atestiguado la historia sino que le ha sido transmitida. Asimismo, pueden encontrarse fórmulas de apertura que suelen caracterizar a los *p'alha'*: *jaichaich'e jayu* ‘voy a contar’ y de cierre *lhet'ajôj* “eso es todo/ya terminé”.

La narrativa presentada en este capítulo fue registrada en mayo de 2012 en Filadelfia, Paraguay. La narradora es Rosalinda Rojas, *nivacche*, de 72 años de edad, oriunda de San José de Esteros y hablante de la variedad *shichaam lhavos*. La grabación en audio y video fue registrada en una habitación con buena acústica en el marco de un proyecto de documentación sobre la lengua nivaçle (Gutiérrez, 2013). La nieta de la narradora, Elizabeth Rojas, acompañó a su abuela durante la sesión de grabación y luego colaboró en la transcripción y traducción de la narrativa, la cual tiene una duración total de 12 minutos. La segmentación de la narrativa sigue un criterio prosódico (Woodbury 1992), tomando en cuenta las pausas y las unidades entonacionales presentes en el discurso oral.

# Nasuc

*Rosalinda Rojas*

jaichaich'e jayu pa nasuc lhaphesh  
yisvun lhpa lhutsja  
yichei'in pa yinôôt pa tem  
yit'esh'in cha isjum na nich'ayich lhfanishesh  
    nisjaçlesh'in isjum na nich'ayich  
vat'acju'ich'e'in pa yinôôt lhjuqu'e vinjôôc  
yinjôt ti uj pa yinôôt ti yi'e pa yiyôji uj papi nivacchei  
    açloj  
yit'esh lhôn  
vat'acjun lhôn cha na nich'ayich isjum  
nisjaçlesh'in caj'in pa lhavoyei, ca lhavoyeishi  
mi nôtshi na lhavoyei, lhjunash ca sangre nôtshi  
vôpec'in yovalhei'in isjum nôque nasuc casvuntaj'in  
ti nivaçle ldech pa nasuc  
yôm'in pa t'ajô' jesh ti vat'acju açlojesh na pa t'ajô' jesh  
    un mes ti vat'acjun  
yivan'in nisjaçlesh'in  
cha isjum na nasuc

yija'ayam yit'esh lhôn  
yômei'in nisjaçlesh'in na pa caj'in pa lhavoyei  
lhjunashjulh ca vatvoyei nôque lhtaco ca lhtaco'esh  
yit'esh lhôn  
açlojesh yit'esh lhôn cha  
na'ô lhayaash ti nôtsi'in na'ô ca lhfanesh'in lhôn lhpa  
lhpanôque nisjaçlesh'in,  
ti nôtsi'in nôtsi'in muqu'in pa lhavoyei  
lhjunash ca titjui  
cha na'ô lhayaash na nasuc yit'esh lhôn lhpa lhact'e  
anayacchit  
yômei'in pa yinôtis yaichavalhei'in yôvalhei'in is'in pa  
yinôôt  
tôjshic'oya lhôn ti çlech'e pa yivan  
yivan yit'esh lhôn janach'ai ti cajuqu'e ti nisjaçlesh'in  
yit'esh lhôn  
ma'ghan vooi ja nasuc yi'e ja nôyish  
yilhech yit'esh lhôn  
ma'ghan vooi ja nasuc yinjôt janisjaçlesh'in yit'esh lhôn  
ame yilhech  
ame vooi ja nasuc janisjaçlesh'in  
yit'esh lhôn ame yilhech ava navôque  
lhstisjaçlesch'e'in açloj  
nôm'in ca yivoyei ti lhasvan'in ti lht'acju'in  
ma'ghan vooi ja nasuc yit'esh'in lhôn  
ninach'in lhôn yit'esh lhôn ame yilhech  
yinjôt ti lhstisjaçlesh'in lhnômei lhstisjaçlesh'in yit'esh  
lhôn  
lhpa yaya pa nalhu t'e pa yit'esh lhôn nôts'ôjquee

she lhei ja nivaêle nach'ai côque tulh  
 vooi ja nasuc ma'lhan calech'a pa nasuc  
 yiçlo' pitej ja nasuc tajtilhech nivaêle  
 nivaêle ma'lhan t'ôôlhjôn na'ô nivaêle yit'esh lhôn  
 ame lhech janisjaçlesh'in ti javan'in yit'esh lhôn  
 janisjaçlesh'in ti javan'in ame lhech ja nasuc  
 is lhôn pa nivaêle nasuc is lhôn pa lhtaco  
 yalech yinjôt ti janaash ajop'in ti lhnaash ti lht'acju'in  
 lhntsisjaçlesh'in  
 ame yalhech yit'esh lhôn ame yalhech  
 ame yalhech ava lhtif na yitjui chi na yitaco  
 ame vooi ja nasuc yit'esh lhôn  
 ech is t'emna ti ca nasuc'a'in taj ti yalech yit'esh lhôn  
 yit'esh lhôn lhpa lhact'e "mmmm" ampa nivaêle'a  
 vooi ja nasuc tulhshi pa nivaêle ampa  
 ame vooi ja nasuc "ah" yit'esh lhôn cha  
 ista'a ma'lhan caaj ajaya'e'esh'in pa tavujiya  
 ame nivaêle yit'esh lhôn nivaêle ja nasuc  
 istaa pa lhjaya'esh lhôn istaa ti yivelh jaya'esh yit'esh  
 lhôn  
 na'ô napu'esh lhôn ti yijo'jop  
 yit'esh lhôn tayi'e is  
 aniôsesh lha act'e' pa lhjunash ca c'asus tôsjes  
 queçleichei  
 yit'esh lhôn yict'e' caaj lhôn pa queçleichei  
 ampava lhjunash'in ti çloop'in ti c'ui'in toj ca lhei'in ti  
 c'ui'in  
 lhca yi'esh çloop çloop ma'lhan ca uqu'e' pa  
 nitcôyijayan'in c'ui ti yivomjat jayu nac'ui yit'esh lhôn

vooi pa c'asus lhtôsjei ca napu' samjayetaj  
 ampava sui lhôn pa lhact'e ampava ma'lhan ca  
 nitcôjiyanjan'in  
 c'ui sasjop vooi pa nich'ayich ca  
 lhjunash ti tem shnavôp'in shnavôp shita lhetaj'in ti  
 lhôn ca yiin noviembre  
 shnavôp llech yit'esh pa nuqu'e yit'esh lhôn  
 yit'esh lhôn pôque nasuc  
 ninatôya'ajalh papi yi'e'in papi can'um ti  
 vancasojqu'e'in papi anavot  
 yit'esh lhôn yi'e na'um'e yi'e lhja ôtjayuc  
 chi lhja faayuc llech yi'e'in shita  
 yijô shnôquei yit'esh lhôn pa nasuc shnôquei pa yichei  
 lhôn  
 pa yivan lhôn pa ve'lha lhjunash ca niçlôôtsich tôsej  
 yivan chi lhca tem saniyô lhtôsej  
 nôque ca saniyôtaj nôque ca nôyani  
 lhacom'a yivan nitôqu'e yivan yalha'esh ti  
 yuqu'e'in lhôn lhpa nôyanin yuqu'e'in lhôn lhca nôque  
 tuc'a jalht'e pa açlojji  
 yich'ei pa tem jôôt lhjunash ti is jôôt  
 yit'esh lhôn nôque t'e ja yijôchi'ei pa jôôt  
 nôque t'e  
 yisnatesh lhôn yit'esh lhôn amônilha'ecun'in lhôn  
 lhpajaya amônilha'ecun  
 yijôchich'e cun na jôôt yalhatajesh lhôn pa joquitas  
 açloj  
 tishch'e pa ca falhutsjataj ca lhamishch'eshane  
 ve'shanecun yit'esh lhôn yalhatajesh lhôn shita pa tem

jôjôctsiini yivôm'in pa yiçloi yu'jam'in pa nôqueshi  
namjai anachelhei anachelhei nocatc'acch'e yiçloi  
namjai anachelhei ca vô'melh'in  
yit'esh lhôn pôque nasuc  
yivôm'inlhôn pa matas lha pa uj  
yalha'esh lhôn ti camômqu'e pa yuqu'e pa  
lhcôjiyanch'e c'asus yuqu'e pa niçlôôtsich ca nit'ajôj ca  
chituj  
vapec lhôn vapec lhôn ti nuut ti nuut yivaclhitesh pa  
lhcacôvat vapec lhôn  
ampa ca anchajelh yit'esh lhôn  
lhpôque lha yaya ampa ca anchajelh ampa nich'a  
juqu'e na'ô  
nôque yi'e ja lhjunash pa lhôctaj ti nintuj  
lhtuj jayu lhôn ninasco'ei vooi lhôn lha pa lhutsja tuj pa  
tem  
vatôc c'acjo' na'ô palhei pa tuj shnacunjataj yit'esh lhôn  
pa nalhu lhôn pa yit'esh lhôn shtajô'cheicum yômei  
lhôn nôque lhôn tuc'a pa niçlôôtsich lhacom'a  
yijôche'ei pa nalhuçlai  
nôque lhôn yi'e ti t'ôôi  
nôque nôme' ts'ive'  
nôm ts'ive' niçlôôtsich nalhu lhôn pa  
nuut lhôn ti yôquenshi pa saniyôtaj saniyô  
yit'esh lhôn yaaj ca ôvalhei  
ôvalhei nôque lhfantajesh'in lhpôque lhutsja yit'esh  
lhôn yaaj ca ôvalhei  
nôque ajuishi yipeya'ei'in lhôn pa niçlôôtsich ti uj  
lhjunash ti t'ôj caaj ja lhaviim ti uj

yipe'ya yôvalhei yit'esh lhôn cha uschisham tatsha  
 niçlôôtsich  
 yalha'esh ti c'ajôm pava lhai ti nuut  
 jôqueicum lha saniyô  
 yichaaaj ti uj lhôn lha ve'lha lha lhutsja lha saniyô  
 yit'esh lhôn cha pa nôm lhôn lhpôque tulh'in  
 vapeçlelhuncun pa tulh'in yit'esh lhôn  
 cha talh tôlhshelh'e ca niçlôôtsich  
 lhatcuteshelh lhôn natanei yit'esh lhôn ame yuqu'e  
 nôque'ana  
 yichei'in lhôn pa tem yichei'in lhôn pa nalhu lhôn  
 vapeçlei lhôn pa yoquenshi lhôn pa niçlôôtsich  
 noyan  
 ca nit'ajôôj ca chituj  
 yijutei yitsôt'ajesh pa  
 cha yit'esh lhôn  
 japeçlei jayu lha yaya ja niçlôôtsich pa vapeçlei lhôn  
 yalhalha'esh ti yic'utsjanch'e lhacom'a  
 jajaçlej lhôn ninoyinei cajuqu'e lhôn ti tilhoj'in  
 lhpalhech lhjaya  
 yicha'jei'in lha lhact'e' yit'esh lhôn  
 cha yoquen'e tatsha niçlôôtsich  
 cajuqu'e ti yichaaaj'in  
 tôm'ei pa t'ajôôj nalhus na'ô pa t'ajôôj nintô'ya lha  
 semana  
 na'ô pa t'ajôôj nalhus ti yichaaaj'in yichajei'in pa yitsaat  
 ti tilhoj'in lha lhutsja tcefayesh'in lha lha yaya  
 nalhjunash capi vatjutsa' vanensha'ne pa ve'lha  
 yivan pa lhatcufayesh tisesch'e'in pa tem yômei lhôn



vooi lhôn ti caju'qu'e t'e ti tem tuj papi lhchifas pa yi'e'e  
yalhalha'esh lhôn ti pa nasuc ti ame ame pa yi'e  
jô t'e ti lhech ja nasuc lhjaya'esh  
yit'esh lhôn ti tifeshch'e'in tem  
istaa ca melhei ja niçlôôtsich nam t'ajôôj napi achifas  
yicheilhôn tajti tanca atifelhch'e yiin mônlhach'e'in pa  
niçlôôtsich  
yômei lhôn yit'esh lhôn  
yit'esh lhôn lhpalhech yaya yaaj ca ôvalhch'e aishivo  
yiin  
niçlanch'e pa t'ajuishi pa niçlôôtsich uj saniyô c'asus  
yaaj ca ôvalhch'e aishivo yiintaj pa lhech c'utsja'  
yalhalha'esh lhôn ti nôm cha apis aven ti jançlanch'e'in  
mônlhach'e shita  
mônlhach'e shita yôvalhei cajôm pa niçlôôtsich  
yalhatajesh lhôn ti macoqu'esh  
"vo ooooooooo" yit'esh lhôn lhpôque c'utsja'  
pa vac'umjatich'e lhôn papi nivaçles macoqu'esh lhca  
lha yaya  
taj ti apis ti açloj yipontesch'e pava tequeschei pa tem  
lhjunash ca pava tequeschei lhjunash can nôme ts'ive'  
pa niçlôôtsich pa samjeyatas  
ti nôj lhechesh ti macoqu'esh lhpa yaya palhech yôj'e  
lhech yôj'e pa yich lhôn palhech ti yituma t'e  
yich yivôôm nijôvai'in  
lhjunash nôque'esh cantuja'in lha taoçlaj ve'lha'a'in  
lhpa uqu'e na tô'lhôs lhpa niçlôôtsich pa  
yalhalh'esh'in ti açloj'in

pa nalhus ti yuqu'e niçlôôtsich  
c'asus yuqu'e'in yalhalha'esh ti açloj'in  
lhet'ajôôj

## El guayacán

Voy a contar la historia del guayacán, de hace tiempo.

Le gustaba a una muchacha.

Ella se iba a una laguna,

y decía: “¡Ay, es demasiado lindo el muchacho!”. Así lo  
arañaba. “¡Es muy lindo!”.

Se iba a buscar agua a la laguna.

Siempre había mucha agua donde las mujeres toma-  
ban agua.

Se iba a buscar agua y decía: “¡Ay, es muy lindo el  
muchacho!”.

La muchacha lo arañaba y le salía sangre,  
la sangre, así salía la sangre.

Volví a y lo miraba: “Es muy lindo este guayacán, me  
gustás”.

Pero era hombre aquel guayacán.

Iba muchas veces la muchacha a buscar agua, como un  
mes, a buscar agua.

Lo miraba y lo arañaba.

“¡Es muy lindo el guayacán!”  
“Quisiera fuera mi marido”, decía.  
Llegaba, lo arañaba y sangraba.  
Así sangraba su cara,  
y decía: “¡Cuánta sangre!”  
“No sé por qué le sale sangre al guayacán” y miraba sus  
uñas y le goteaba cuando lo arañaba,  
así en los brazos.  
“Ay... no sé por qué le sale sangre”. Y ahí su abuela le  
dijo: “Apuráte”.  
Ella iba donde estaba el agua, lo miraba y pensaba en  
él, donde estaba el agua linda.  
Luego, después de mucho tiempo, lo vio.  
Lo vio y dijo el Nasuc: “Vine por vos, hace mucho me  
arañas”.  
“Pero había sido el guayacán que estaba al lado del  
camino”.  
“Soy yo”, dijo.  
Pero: “¿Cómo puede ser? Yo siempre arañaba al  
guayacán”.  
Y él dijo: “No, soy yo”.  
“Pero no, solo al guayacán arañaba” y él decía: “No, soy  
yo mirá me arañaste mucho,  
salía mi sangre, te veía cuando te ibas a traer agua”.  
“¿Cómo puede ser?, pero era el guayacán” decía.  
Y él decía: “No, soy yo”.  
“Siempre me arañabas, llegabas donde estaba y me  
arañabas,” le dijo.  
Un día parece que la abuela le dijo a su nieta:

“¿Quién era ese hombre que anoche vino por ti?”

“Era Nasuc, había sido que era aquel guayacán”.

“El guayacán tiene un tronco muy alto. No era un hombre”.

La abuela le dijo: “Estás mintiendo, seguro era otro hombre”.

“No, es él. Yo lo arañaba cuando lo veía” dijo la nieta.

“Lo arañaba cuando lo veía”. “No, aquél era el guayacán”.

“Era muy lindo el guayacán, muy linda su cara”.

“Era yo siempre, cuando pasabas rápido para buscar agua me arañabas mucho”.

“Era yo”, decía Nasuc, “era yo”.

“Sí, soy yo, mirá, me arañaste todo por mis brazos y por mi cara”.

“No era el guayacán”, dijo.

“¿Cómo puede ser que haya sido el guayacán?”. “Pero soy yo”, me decía.

La abuela dijo: “Hm... no era un hombre”.

“Pero el Nasuc es el hombre de anoche”.

La abuela, sorprendida, dijo: “¿De dónde va a salir?”

Está bien ¿pero cómo te vas a casar con otro?”.

“No, es un hombre”, dijo la nieta, “el guayacán es un hombre”.

“Está bien, se casarán está bien”. “Soy tu pariente, tu marido”, dijo.

No sé cuántas veces, parece que dos veces durmió con él.

Nasuc le dijo a su mujer: “¿Dónde hay algo lindo?”

Pregúntale a tu abuela dónde hay semillas de zapallo y de poroto”.

La nieta preguntó: “¿Abuela, tenés semilla de zapallo y poroto?”.

“No tengo nada porque hace frío, es invierno” (¿cómo se llama cuándo hay frío?).

“Es el invierno, el invierno ¿cómo vas a sembrar algo? No se puede sembrar con este frío, se van a perder con este frío”, decía la abuela.

“¿Y algunas semillas del zapallo anco?”.

“No hay”, se enojó la abuela, “no hay, ¿como vas a sembrar?”.

“Hace frío, no se puede”.

“Cuando llegue la primavera, la primavera estará lista enseguida, como en noviembre”.

“En primavera”, así dijo (la abuela), “se siembra”

Y aquel Nasuc dijo:

“¿No sabés dónde antes sembraban tus padres?”.

Dijo: “Allá donde está el gusano del molle, el algarrobo está ahí también”.

“Vamos ahí”, dijo Nasuc. “Vamos ahí” dijo, y se fueron.

Y encontró una semilla de maíz,  
y también encontró una semilla de sandía,  
de aquella gran sandía.

De todas las especies encontraron y recolectaron.  
Pusieron las semillas en un jarrón de este tamaño.  
Fueron al arenal, así, un lindo arenal,  
y Nasuc dijo: “Me voy a ver el arenal,  
parece que es acá”.

Y le dijo a la mujer: “Quedate un poco ahí, quedate  
acá”.

Fue a mirar el arenal. De repente, había muchas palas.  
Cavaron en los espartillares delgados.

Sentate, dijo, y de repente también  
vino el torbellino, sacó la leña seca, tiraba todo lo que  
había ahí.

Y ahí le pidió Nasuc a las hachas: “Vengan, vengan a  
llevarse toda clase de leña”.

Y las hachas sacaban todo.

Nasuc dijo:

“El torbellino se llevó todas las cosas”.

De repente, había pozos y él empezó a sembrar.

Empezó a sembrar semillas de zapallo y maíz.

Era tarde y volvieron a la casa, habían terminado en el  
sembrado y se fueron a la casa.

“¿No trajeron nada?” preguntó la abuela.

“¿No trajeron nada? No, acaba de sembrar” (dijo la  
nieta).

“Ahí está tu comida” (dijo la abuela), pero él no comió.

La muchacha preguntó: “¿Vas a comer?” Él dijo que no  
y ella comió

la comida: el tatú y la miel.

Al otro día dijo: “Vayamos a ver”. Se fueron y empezó  
a crecer todo lo que había ahí. El maíz tenía este  
tamaño.

Fueron a ver todo el día.

Ahí había un sonido.

Y ahí llegaron.

Empezó a salir el maíz durante el día.

A la tarde empezaba a estar todo maduro, la sandía, el melón.

Nasuc dijo: “¡No mires!”.

“¡No mires!”. La chica quería ver todo y él decía: “No mires”.

Él le dijo: “Date vuelta y no mires”. La chica escuchaba como el maíz estaba creciendo, el viento tenía un sonido muy fuerte.

La chica oía y decía: “¡Qué rápido que crece el maizal!”.

De repente había muchísimas frutas a la noche.

Ella dijo: “Voy a traer la sandía”.

La muchacha trajo la sandía y la comió ella sola.

Dijo: “¡Ay! se vino la noche”.

Volvieron de noche y la abuela dijo:

“¡Ay! ¿De dónde sacaron tanto maíz?”

Seguro robaron”. La chica dijo: “No, él empezó a sembrar hoy”.

Se fueron y al otro día estaba maduro el maíz y la calabaza,

todo listo para comer.

Le dio lo que era de Nasuc.

“¡Ay!”, dijo.

“Voy a volver con la abuela”. Volvieron donde estaba el maíz.

Durante mucho tiempo no se iban de ahí.

La abuela dijo: “¡Ay!,

¡qué rápido que madura el maíz!”.

Por mucho tiempo llevaban y llevaban el maíz.



Todo el tiempo, todas las semanas, no sé cuántas  
semanas.

No sé por cuántos días llevaban a la aldea.

Cargaba la muchacha y su abuela regalaba todo,  
así como los antepasados, cuando uno tiene comida  
les regala comida a todos.

De repente Nasuc ya no estaba en el lugar.

La gente de ahí decía: “Entonces era verdad que Nasuc  
que se casó con ella”.

Y él dijo al terminar:

“Está bien, vayan con tus paisanos a traer el maíz,  
vayan a traer todo, nunca se va a acabar el maíz”.

Y se fueron.

La nieta le dijo a su abuela: “No mires para atrás”.  
Sacaron el maíz grande, la sandía, el zapallo, todo lo  
que había ahí.

“No mires para atrás”, le volvió a decir la nieta.

De repente, sacaba y dijo: “Mirá, hay más todavía”.

Miraba donde había mucho maíz.

Y de repente se convirtió en sapo.

“Croac... croac...”, croaba como un sapo la abuela.

Y corría toda la gente, la abuela se había convertido en  
sapo.

Pero ya habían llenado todo lo que llevaban en una  
bolsa así,

en las bolsas llevaban el maíz, todo.

Entonces cuando la abuela se convirtió en sapo se  
terminó todo.

Se terminó todo y ahí se fue el hombre cuando su mujer estaba embarazada.

Se fue, se fue, la dejó sola, tenía miedo.

Ahí el Nasuc dijo: “Si el bebé tiene hambre hay que poner una semilla de maíz y habrá mucho”.

Todos los días ella sembraba el maíz, y el zapallo, sembraba todo y de repente había mucho. Hasta aquí, se terminó.



# **Narrativa tapiete**

Los cuentos del zorro

---



## Los tapietes, su lengua y las prácticas narrativas actuales

*Florencia Ciccone*

Los tapietes son un pueblo de la región del Gran Chaco que habita actualmente en la zona de la triple frontera entre Argentina, Bolivia y Paraguay. Su distribución geográfica es el resultado de migraciones masivas motivadas por distintas circunstancias, tensiones y conflictos históricos con colonizadores, misioneros franciscanos y población blanca y criolla que comienza a instalarse con más impulso en el Gran Chaco hacia fines del siglo XIX. La guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay (1932-1935), las migraciones estacionales a los ingenios azucareros del noroeste de la Argentina y los serios conflictos con hacendados que ocuparon sus tierras ancestrales en Bolivia, a principios del siglo XX, son algunos de los hitos que marcan la historia reciente y el asentamiento actual de este pueblo (véanse Hirsch, 2006; Ciccone, 2015; entre otros).

En Argentina, los tapietes están establecidos en dos comunidades en la provincia de Salta: Misión Los Tapietes, en la ciudad de Tartagal, departamento de San Martín, y en La Curvita, una comunidad rural multiétnica ubicada a orillas del río Pilcomayo, a 5 km de Santa María, departamento de Rivadavia. En los últimos años, algunas familias

de Misión Tapiete se establecieron junto a familias wichí y chorote en terrenos conocidos como Kilómetro 6, sobre la Ruta Nacional 86, esta comunidad se denomina Tapiete IV (Hirsch y Ciccone, 2020). La Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (INDEC, 2004-2005) registró en este país 524 tapietes autorreconocidos, de los cuales 484 habitaban en la provincia de Salta. El Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010, registró 407 tapietes en todo el país (INDEC, 2012).

En Bolivia, los tapietes viven en la comunidad de Samuguatë, municipio de Villamontes, reconocida como comunidad tapiete, y en Crevaux, municipio de Yacuiba, donde habitan solo 6 familias interétnicas tapiete - *weenhayek* (denominación que adoptan los wichís en ese país). Samuguatë es el asentamiento tapiete más antiguo que permaneció después de la Guerra del Chaco. El Censo Nacional de Población y Vivienda del Estado Plurinacional de Bolivia de 2012 registra 99 tapietes autorreconocidos en este país (INE, 2012: 31). Si bien algunas fuentes mencionan como antiguos asentamientos de población tapiete los lugares de Cutaiqui y La Cernada, lo cierto es que en la actualidad los tapietes que quedaron dispersos en esos lugares habrían establecido uniones matrimoniales con pobladores criollos y sus descendientes ya no se reconocerían como tapietes ni mantienen la lengua (Baldera, 2012; Ciccone 2015).

El mayor número de población tapiete se encuentra establecido en Paraguay en 19 comunidades ubicadas en el departamento de Boquerón, donde se los conoce como guaraníes *ñandeva*. Según el III Censo Nacional Indígena de Población de Viviendas del Paraguay (2012), habitan 2393 guaraníes *ñandeva* (tapietes) en ese país.

De acuerdo con las escasas referencias históricas y etnográficas, los tapietes eran cazadores, recolectores y pescadores, que también practicaban la agricultura incipiente, y

habitaban las zonas aledañas al río Pilcomayo en el actual sudeste boliviano hacia fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Un hecho importante que ha marcado la historia de este pueblo, motivando migraciones masivas, ha sido la guerra entre Bolivia y Paraguay que tuvo lugar entre los años 1932 y 1935, conocida como la Guerra del Chaco. Como sugiere Carbajal (1998), la población tapiete habría decrecido radicalmente como resultado de la guerra y las sequías. Las familias quedaron desmembradas y divididas por fronteras nacionales y largas distancias, sin saber si sus parientes habían sobrevivido luego de la guerra. Además, otro hito que motivó la migración de los tapietes desde el Chaco boliviano hacia la Argentina, fueron los conflictos con los propietarios ganaderos que se habían instalado en territorio tapiete luego de la Guerra del Chaco.

En la actualidad, el pueblo tapiete ha reestablecido los vínculos transnacionales entre las comunidades y han conformado a partir del año 1999 una organización política trinacional, la Asamblea Trinacional Tapiete. Desde entonces, las familias recuperaron los vínculos intercomunitarios y mantienen intercambios religiosos a través de la Iglesia Pentecostal Asamblea de Dios, a la cual los tapietes se han convertido a partir de la década de 1970 (véanse Hirsch 2006; Ciccone y Hirsch 2010).

La lengua tapiete forma parte de la extensa familia lingüística tupí-guaraní, conformada por alrededor de 40 lenguas, que a su vez se incluyen dentro del tronco tupí, uno de las más estudiados y documentados de Sudamérica. El conocido trabajo de Rodrigues (1984/5) y Rodrigues y Cabral (2002) proponen clasificar las lenguas tupí-guaraníes en ocho subgrupos delimitados según las diferentes características de las lenguas y la localización geográfica de sus hablantes. De acuerdo con esta clasificación, la lengua tapiete pertenece al subgrupo I, el más austral de la familia lingüística. Junto con



el guaraní chaqueño (variedades ava guaraní e isoseño), el tapiete conforma el grupo de las lenguas guaraníes occidentales, habladas en la región del Gran Chaco, por lo que presentan similitudes entre sí (González, 2005; Dietrich, 2007).

Debido a una cantidad de cambios culturales por los que fueron atravesando los tapietes, que involucraron una modificación radical en sus estrategias de supervivencia y prácticas culturales, la lengua tapiete ha ido perdiendo espacios y frecuencia de uso en Argentina y Bolivia frente al español y, en Paraguay, frente al guaraní criollo. En efecto, estos cambios culturales —entre los que podemos mencionar las migraciones a los ingenios azucareros, el proceso de conversión religiosa evangélica y la sedentarización que comienza a partir de los años 1950— desencadenaron un proceso de desplazamiento lingüístico (véase Ciccone 2013, 2015, entre otros).

La situación de retracción/mantenimiento de la lengua varía en las distintas comunidades tapietes según el tipo de relación que estos han establecido con otros grupos étnicos y con las sociedades nacionales en cada uno de los tres países. Las estrategias de supervivencia que han adoptado en el marco de las economías regionales, las posibilidades y modos de organización política que han desarrollado como pueblo, y las políticas educativas en cada país son algunos de los factores que impactan en las posibilidades de mantenimiento de la lengua indígena en las distintas comunidades (véanse Ciccone 2015, Hirsch y Ciccone 2020). En este sentido, las comunidades de Argentina son las que presentan un mayor grado de pérdida de la lengua frente al español. En cambio, en las comunidades de Bolivia y Paraguay se evidencia un mayor grado de mantenimiento de la lengua; aquí muchos niños aprenden la lengua indígena como lengua primera (Ciccone 2015).

En el marco del crecimiento y empoderamiento de las organizaciones indígenas a nivel regional, los representantes y miembros del pueblo tapiete llevan adelante acciones que buscan contrarrestar la retracción de la lengua. Una ha sido fomentar la participación de jóvenes en viajes intercomunitarios que habilitan la ejecución de narrativas tradicionales por parte de narradores expertos. Estos narradores son reconocidos como personas que poseen un conocimiento, creatividad y don especial para relatar historias que han aprendido de sus padres y abuelos. Así, la práctica narrativa en la lengua originaria asume en el presente funciones como la comunalización y la transmisión de saberes lingüísticos y culturales propios de este pueblo. El encuentro e intercambio entre paisanos y familiares de distintas comunidades permite actualizar el sentimiento de pertenencia a un mismo grupo étnico más allá de las fronteras nacionales y fomentar la participación de nuevas generaciones.

En este capítulo se presentan un tipo de narrativas que son muy conocidas también entre otros pueblos de la región chaqueña: los cuentos del zorro. Estos cuentos son muy populares entre los tapietes y su circulación se mantiene vigente en la actualidad. Las narraciones de los cuentos del zorro suelen ocurrir en momentos de encuentro, en el marco de visitas familiares, comunitarias o intercomunitarias (entre comunidades de Argentina, Bolivia y Paraguay). A través de los contactos transnacionales los tapietes intercambian distintas versiones de estas historias, lo que permite dar vitalidad y continuidad a esta práctica narrativa. El fogón es un elemento importante como espacio de reunión, conversación y narración. Los relatores de estas historias son normalmente personas reconocidas por sus habilidades narrativas en la lengua tapiete y su gracia para asumir relatos humorísticos, como conocedores de estas historias que

a su vez le fueron transmitidas por personas mayores. La audiencia puede estar conformada por familiares, amigos, miembros comunitarios, visitas, sin distinción de edad, ya que entre los tapietes no hay una distinción entre cuentos infantiles y para adultos. Todos participan de estas reuniones, los niños están presentes y pueden escuchar los cuentos. Asimismo, el público puede intervenir mediante una pregunta o comentario sobre la historia o los personajes que busca dar pie al narrador para que amplíe o improvise sobre detalles de la trama. Así, estas narraciones pueden adquirir un formato dialógico.

Si bien el narrador es transmisor de una historia repetida, se espera asuma un grado de originalidad e improvisación; es decir, puede agregar situaciones de la historia, detalles de los personajes y los diálogos o incluso incorporar nuevos personajes secundarios, siempre que respete el argumento general de la historia. Por eso, cada ejecución es única y asume un estilo propio según las cualidades del narrador.

Los fines de este tipo de eventos de habla son el entretenimiento, la socialización y comunalización (Brow, 1990; Golluscio, 2006). Estos cuentos pueden adoptar una función moralizadora ya que se busca la transmisión de valores comunitarios. Por otra parte, y en especial en el marco de un proceso de abandono de prácticas culturales tradicionales y de retracción en el uso de la lengua indígena, estos espacios narrativos tienen la finalidad de mantener la vitalidad de la lengua, transmitir saberes lingüísticos, habilidades narrativas y estilísticas en tapiete. El tono de estos eventos es humorístico y desde el inicio el narrador busca instaurar la clave humorística, a la vez que la audiencia se predispone para una escucha que retroalimenta el humor mediante la risa. El instrumento o canal para la ejecución es principalmente la lengua tapiete. Si bien estas historias pueden relatarse también en español, quienes tienen un conocimiento del arte de

narrar los cuentos del zorro pueden desplegar mejor sus habilidades narrativas en tapiete.

Los cuentos del zorro han sido documentados entre distintos pueblos indígenas del Gran Chaco: pilagá (Metraux, 1941), qom (Messineo, 2004; Terán, 2005); guaraníes chaqueños, chané (Chertudi, 1965; Pérez Bugallo, 2007) y tapiete (Ciccone, 2013, 2015); chorote (Siffredi, [1992] 2006; Pacor y Ciccone, 2014), nivaclé (Chase-Sardi, [1992] 2006), wichí (Nercesian y Pacor, 2015) y ayoreo (Amarilla y Zanardini, 2016). En efecto, puede observarse la existencia de una circulación de los cuentos del zorro entre los diferentes pueblos del Chaco. Esto se hace evidente al comparar versiones de las mismas historias que pueden encontrarse entre los diferentes grupos, aunque con particularidades que muestran diferencias culturales.

Además, estos cuentos son considerados parte de la narrativa popular folclórica de la Argentina y Sudamérica, ya que se los encuentra en otros pueblos indígenas así como entre la población criolla narrados en castellano donde el personaje del zorro es identificado como Juan o don Juan. Debido a que se han hallado elementos en común con fábulas de origen europeo, se ha hipotetizado sobre la posibilidad de que algunas de estas narrativas pudieron haber llegado a América con la conquista española (Chertudi, 1965; Vidal de Battini, 1983). No obstante, existen evidencias de que el zorro era un personaje destacado en la mitología de los pueblos andinos y de las tierras bajas desde antes de la conquista (Chertudi, 1965; van Kessel, 1994).

En el caso de los cuentos del zorro entre los pueblos indígenas chaqueños, puede pensarse que muchas de estas narrativas son previas al contacto de estas poblaciones con la colonización y sociedad criolla, pero con el tiempo y a medida que se fueron incrementado los vínculos con las sociedades nacionales, estos relatos tradicionales fueron adoptando

elementos o, incluso, recreaciones de cuentos que provenían de la sociedad criolla, al tiempo que fueron incorporándose también las lenguas nacionales. Sin embargo, parecen haber conservado las estructuras estilísticas propias de las formas de habla del arte verbal en cada una de estas lenguas.

Si bien el género discursivo está bien delimitado e identificado entre los hablantes de tapiete, no hay una forma vernácula para denominar a estas narrativas del zorro en particular, como tampoco para referir en general al concepto de “cuento”. La inexistencia de un lexema para denominar este tipo de discursos es común entre otros pueblos de Chaco, por ejemplo, entre los qom, tal como observa Messineo (2004: 460). Los tapietes recurren a una forma nominalizada del verbo *mbe’u* (“contar, narrar”), *mbe’ugua*, “lo que se cuenta”, para denominar cualquier tipo de narración.

Los cuentos del zorro que se incorporan en este capítulo fueron registrados en formato de audio en sus contextos etnográficos en la comunidad Misión Tapiete, Argentina, entre los años 2006 y 2008.<sup>1</sup> Los narradores son Elena Cabeza y Felipe Vega, quienes asumieron su rol de ejecutantes de los cuentos ante una audiencia que variaba según las circunstancias de la situación y que, en general, se encuentra explicitada en la propia ejecución. Los relatos fueron transcritos y traducidos con la colaboración de Hermelinda Romero y Aguara Montes. En esta publicación se adopta el sistema ortográfico tapiete utilizado y avalado por el Instituto de Lengua y Cultura Tapiete de Bolivia, presidido por integrantes del pueblo.

Siguiendo la metodología de análisis poético propuesta por Woodbury (1992), la segmentación de las frases en la transcripción no sigue un criterio sintáctico (por cláusulas)

---

1 Para un análisis más detallado de los recursos retóricos presentes en estos cuentos, véase Ciccone (en prensa).

sino el patrón prosódico marcado por las pausas en el discurso oral y las unidades entonacionales. Esto permite visualizar mejor las estrategias poéticas propias de la oralidad. Las traducciones al español buscaron equilibrar las formas propuestas por los traductores bilingües, en su mayoría cercanas a la versión en tapiete y a la variedad de español hablada en las comunidades indígenas del Chaco salteño, y un estilo más propio del registro escrito (Gasché, 2019).

En el marco de un proceso de abandono de prácticas culturales tradicionales y de retracción en el uso de la lengua indígena, la documentación y divulgación de este género pretende constituir una forma de apoyo a las iniciativas de revitalización de la lengua y un insumo para la enseñanza o difusión de la lengua.

# Aguara ja ma'enumbi

*Elena Cabeza*

Ko siyora shimandu'apo shu arika'epi,  
mandu'ajase jegua.  
Shimaninore ambo'e ai je kuepi.  
Ma'enumbimi nda arika'e  
yikojinda je(se) arika'e ma'enumbimi.  
Ñimimbinda i arika'epi ma'enumbimi.  
Jámenda kuñataire monkoi öë jeka arika'e.  
Jámenda, "päрати sġguápenda mbġpiröka".  
Jama ĩnda gueyi arika'e ma'enumbimi.  
Kuñataire monkoinda arika'e ojo jékagua.  
Järë'äända guaġ shureta arika'e.  
Jámanda guaġ shurä,  
rajareta arika'e jéntape.  
Mbiteipinda oche arika'epi.  
Kuñatai ma'enumbimi rájarä,  
jámanda aguara ojo guaiyi shu arika'e.  
Jámenda ma'enumbi  
yukajayi arika'e.

Jámenda yisako yikójjinda je arika'e ma'enumbi.  
Guera guasinda arika'epi ma'enumbi yisako.  
Mbiteipinda monye arika'epi jireko.  
Kuñätäire: "Mishínda karu arika'epi ma'enumbi-  
kárurä".

Jámenda yukajarä yisako pijino'ayirä.  
Jámenda aguara mondeyi arika'e sako,  
ma'enumbi yisako.

Jámenda aguara ou ochegue arika'e kuñäitäire  
mbiteipi.

Jámenda jikuarunda jënduja arika'e aguara.  
Jama aguara,  
mingarujarä  
tiguíshanda karu ja'e arika'epi.  
"Ñaneme nimbaji'itemba ouyi"  
jeinda arika'e kuñäitäire.

Kati aguáranda mingaru ñinoi arika'epi.  
Jámenda kuaja arika'e aguara ócherä  
Jámenda okuandajepi arika'e iguira aguara.  
Ñiguáinda arika'e aguara.  
Yisako jeya inda arika'e.

Jámenda yirá jekayi arika'e ma'enumbi yukajape.  
Jámenda kuñäitäire yapirärända'ë arika'e  
ma'enumbija'öguë

Jámenda möguerayirä gueruyirétarä.  
Móndeyi arika'e yisakomi ma'enumbi.  
Jámenda kuerayi arika'e ma'enumbi.  
Yiroya'inda i arika'e jirékore mónkoinda arika'epi  
kuñäitäire.



Mbiteipinda moncheja arika'epi ma'enumbi.  
ja'e ko ambe'u ai shu siyora ñaniñe'ëpe.  
Ñoña ë kogua arika'egua mandu'ajase jegua.  
Ambe'u aiyigue shu.  
Jama kañe'amapo ë kogua shiñe'ë.  
Ambe'u ainyi shu kogua siyora.  
Ja'epe ima.

## El zorro y el picaflor

Voy a recordar a la señora,  
lo que antes recordábamos.  
A mis nietitos les estoy enseñando siempre.  
Dicen antes que el picaflorcito,  
era lindo el picaflorcito.  
Dicen que estaba tocando la flauta, el picaflorcito.  
Entonces dos chicas fueron a buscarlo.  
Entonces se cuenta que le dijeron: “Sentate en el frente  
de nuestro ombligo”  
(para que pudiera bajar del árbol).  
Por esa razón bajó el picaflorcito.  
Se cuenta que eran dos chicas que fueron a buscarlo.  
No lo encontraron enseguida, dicen.  
Y cuando lo encontraron,  
lo llevaron a su casa.  
Dicen que dormía en el medio de las dos chicas.  
Cuando las chicas se llevaron al picaflor,  
entonces el zorro se fue a buscarlo.

Y así el zorro mató al picaflorcito.  
Dicen que su saco era lindo, del picaflorcito,  
brillaba tanto que sorprendía, el saco del picaflorcito.  
Se cuenta que sus dos esposas lo hacían dormir en el  
medio, entre ellas.  
Las mujeres decían: “El picaflorcito comía poquito  
cuando comía”.  
Entonces, cuando el zorro lo mató, le quitó el saco.  
Entonces el zorro se puso el saco otra vez,  
el saco del picaflor.  
Entonces el zorro vino a dormir también en medio de  
las chicas.  
Entonces se cuenta que le olieron el pis del zorro.  
Entonces, el zorro,  
cuando le daban de comer,  
comía mucho.  
“Nuestro marido ha venido con mucha hambre”,  
decían las chicas.  
Pero se cuenta que era al zorro al que le daban de  
comer.  
Entonces lo descubrieron al zorro mientras dormía.  
Entonces dicen que lo golpearon con un palo al zorro,  
se disparó el zorro.  
Su saco dejó nomás.  
Entonces se fueron a buscar donde mataron al picaflor.  
Entonces dicen que las chicas saltaron (de un lado a  
otro) alrededor del cuerpo del picaflor (para volver a  
darle vida).  
Entonces cuando lo sanaron, lo trajeron.

Y se volvió a poner el saquito el picaflor.  
Entonces se cuenta que se sanó el picaflor.  
Dicen que estaban contentas las esposas, que eran dos  
chicas.  
En el medio nomás lo hacían dormir al picaflor.  
Esto le estoy contando a la señora en nuestro idioma.  
Está guardando esto de antes, lo que recordábamos.  
Le estoy contando a ella.  
Entonces ya no se va a perder este nuestro idioma.  
Le estoy contando otra vez a la señora.  
Hasta ahí nomás.

# Aguara ja yagua

*Elena Cabeza*

Ko ambe'upo  
arika'egua  
timandu'ajasi jegua  
aikuagui.  
Ambe'upo shu koa siyora ou mä'ë shiregua.  
Ambe'upo shu ja'e jeka shiñë'ëpe amambe'u  
shuguérägua.  
Ambe'upo yagua yiguare jandi aguáragua,  
arika'egua.  
Aguáranda yiguare jandi arika'e yagua.  
¿Mba'e nunga pipeshera ñono arika'e aguara mberu  
yájegua?  
Jámenda yagua mbitáguija arika'e.  
Raja mäkätäja shurä mingiyeja yagua.  
Iguirarenda yokua arika'e yaguakue aguara yarakuärä.  
Guoka ambe'u ai shu ko siyora.  
Jama opa yokua yaguakue iguirarerä,  
aguara ñiguajenda.

Ñiguaje aguara.  
 Ja'epe i ime ka yaguakue iguirare yokuarä.  
 Jámenda tapiti jasa yuri arika'e,  
 imbiyétanda arika'e tapiti.  
 "Ei yora", jeinda shu yagua.  
 Jámenda yagua ñimbájimanda arika'e.  
 Yagua yorajarä, tapitikuemi ja'e ñinda opa jou arika'e,  
 yagua ñimba'ina.  
 Ja'e ñinda yora iyupe arika'e tapiti,  
 yagua yokuájagua guäjë ojo shurä.  
 Aguara ñiguäjënda arika'e tika kitinda ojo arika'e  
     aguara,  
 ñiguäjërä.  
 Yarakuä'ä awara.  
 Jámenda yagua ojoyi jipi arika'e aguara ojogua kiti.  
 Ojote jekarä kati aguara ñiguaje.  
 Ójonda guäiyi shu ja'epe.  
 Ja'e katumanda yagua yitaki joumbire yokuayi arika'e.  
 Jámenda i mañayipi arika'e kipenda ojo o'ayi arika'e  
     yagua,  
 aguara yarakuä'ärä.  
 Jama jeta yoye mbe'ujarä,  
 ko aguara yarakuä'ä.  
 Jama jeta yiguare mbaje arika'epi japisha.  
 Ojonda arika'epi ajayi mbiri aguara.  
 Ójonda guä'iyi shu irü yagua.  
 "Tutisa tutisa ekua ekua" yigue i jei shurä jesareta,  
 opa miguä'iyi shi arika'epi,  
 yarakuä'ä aguararä.

Mba'etimba arika'e mbiguachegua yakuä'ä aguararä.  
Yiguare mbaje arika'epi yaguakue.  
Yipuere'ända jou arika'epi,  
yakuärä.  
Ja'e opa aikuague kuepi,  
mambe'use o ayasakague je arika'epirä.  
Kati ja'epe ïma.  
Ja'epe ïma aiyeta.

## El zorro y el tigre

Esto voy a contar,  
lo de hace mucho tiempo,  
sobre lo que se recordaba,  
y yo también sé.  
Le voy a contar a esta señora que vino a visitarme.  
Le voy a contar, ella busca lo que en mi idioma le voy a  
contar.  
Voy a contar del zorro que jugaba con el tigre.  
Lo de hace mucho tiempo.  
Se cuenta que el zorro jugaba con el tigre antes.  
¿Dónde será que puso el zorro muchas moscas?  
Así es que cuentan que al tigre lo engañaron.  
Lo llevaron y cuando le movieron las moscas, se asustó  
el tigre.  
Cuentan que en el palo lo ató al pobre tigre, el zorro  
pícaro.  
Esto le estoy contando a esta señora.



Entonces cuando terminó de atar por completo al tigre  
en el palo,  
cuentan que el zorro se disparó.  
Se disparó el zorro.  
Ahí se quedó el pobre tigre porque el zorro lo había  
atado en el palo.  
Entonces un conejo pasó por al lado,  
y el tigre le habló al conejo:  
“Vení a desatarme”, le dijo el tigre.  
Pero cuentan que el tigre ya tenía mucha hambre.  
Cuando el conejo lo desató, el tigre se lo comió todo al  
pobre conejito,  
porque el tigre tenía hambre.  
Él solo lo desató para él, el conejo,  
cuando llegó donde el tigre estaba atado.  
Cuentan que el zorro se disparó por el costado del río,  
se fue el zorro,  
se disparó.  
El zorro es pícaro.  
Entonces el tigre volvió a ir detrás, por el lado donde el  
zorro se había ido.  
Lo fue a buscar, pero el zorro se disparó.  
Dicen que se fue a buscarlo ahí.  
Otra vez al tigre le ató una piedra en la cintura.  
Entonces lo echó al agua.  
Al fondo dice que se fue a caer el tigre,  
porque el zorro era pícaro.  
Muchos se reían cuando estaban contando,  
sobre este zorro pícaro.

Entonces mucho jugó con sus compañeros.  
Cuentan hace tiempo que se iba lejos otra vez el zorro.  
Se fue a encontrar a otro tigre.  
Cuando le decía: “Abracadabra, andá, andá”, a los ojos  
de él,  
todo lo hacía correr hace mucho tiempo,  
porque el zorro era pícaro.  
No había quien lo iguale porque el zorro era pícaro.  
Lo hacía sufrir al pobre tigre.  
Dicen que no lo podía comer,  
porque era pícaro.  
Esto conozco también,  
porque, lo que contaban, escuchaba yo también.  
Pero hasta acá.  
Hasta acá ya hablé.

## Aguara ja ñandu: shimaninore ambe'u shu kuepi

*Elena Cabeza*

Ko siyora ambe'upo shu, ko shimaninore kuepi  
amambe'u ai shugua.  
Ja'e yasakapo je ko siyora ambe'u aigua ñonopo e, ja'e  
ko shimaninomire ambe'use shu kuepi.  
Kogua a'ñeno ai jándirã ko shimanino ache ai jándigua.  
Jama ko siyora ambe'upo shu. Ko yasaka e shire  
shimaninore,  
amambe'u ai shurã.  
Jama ñándunda aguara yiguare jandi arika'epi,  
ambe'upo shu.  
Ja'e ambe'use shu kuepi, ache ai jándirã shimanino ko.  
Jama pirandu she kuepi pota amambe'u shurã,  
shimanino ache ai jándigua.  
Jama ambe'u shu kuepi,  
kima erã opa oche kuepi.  
Amambeu ai shurã,  
arika'egua!  
Jama aguaranda yiguare jandi arika'e ñandu.

Ñandu “jiguikua pironto” jeinda i arika’epi aguara tiñe  
irã.

Ja’e opa ambe’u shu kuepi, shimanino yasaka e shire  
kuepi.

Jama kima erã opa oche kuepi.

Jama ñandú:

“Mba poshira shekura iko ajenda”, arika’epi ñandu.  
Aguara tiñenda i arika’epi ñandu: “jiguikua pironto”,  
jeinda i kuepi.

Jámenda aguara i’ami i’a mārēgua kúpere ñono  
arika’epi.

Jámenda ñandu ñani ojo arika’epi.

Tiguapanda tinonde haki’o ja’e arika’epi, ñandú tima  
yiguare yirerã.

Jámenda aguara haki’o’ãnda ja’e arika’e,  
i’akuenda kúpere ñono arika’e aguara.

Jámenda ñandu ñani onámenda pirõ jerã,  
aguara pirekue mbatija guasinda jearika’epi.

Yukanda ja’e arika’e aguara.

Ñandu piriñana.

Shimaninomire ambe’u ai shu kuepi

Kati ja’epe ima.

## El zorro y el suri: a mis nietos les cuento siempre

Le voy a contar a esta señora, lo que a mis nietos siempre les cuento.

Ella va a escucharlo y va a grabar lo que estoy contando, esto que siempre cuento a mis nietitos.

A mi nietita siempre le cuento, cuando duerme conmigo.

Entonces a esta señora le voy a contar. También aquí me están escuchando mis nietos,

lo que les estoy contando.

Cuentan que el ñandú y el zorro jugaban juntos hace mucho tiempo, les voy a contar.

A mi nietito también siempre le cuento, cuando estoy durmiendo con él.

Entonces me pregunta siempre si quiero contarle, mi nieto que duerme conmigo.

Entonces siempre le cuento, después de un rato siempre se duerme,

cuando le cuento sobre lo que contaban  
los antiguos!  
Entonces dicen que hace mucho tiempo el zorro enga-  
ñó al ñandú.  
Al ñandú le decía el zorro: “Jiguikua pironto”, cuando  
estaba silvando.  
A mis nietos todo le cuento siempre, ellos me  
escuchan.  
Entonces al rato todos se duermen.  
Entonces dijo el ñandú:  
“¿Quién será el malo que escucho me critica?”  
El zorro le silvaba al ñandú “jiguikua pironto”, estaba  
diciendo siempre.  
Se cuenta que el zorro se puso una vasija grande sobre  
la espalda.  
Entonces el ñandú salía corriendo.  
Se cuenta que primero fue el quirquincho quien le  
quebró la pata al ñandú cuando jugaba con él.  
No se la quebró el zorro,  
el zorro se puso una vasija sobre la espalda.  
Entonces cuando el ñandú iba corriendo, pisaba al  
zorro.  
Y le dejaba arrugado el cuero del zorro.  
Dicen que mató al zorro.  
Ganó el ñandú.  
Así a mis nietitos les cuento siempre.  
Pero hasta aquí.

## Aguara ja yawa: otra vez...

*Felipe Vega*

Ko ka'aru ambe'upo,  
arika'epi shinamo mandu'arä.  
Ko historia arika'epi yagua jandi aguara.  
Yagua ayimaimba patate hou,  
kinataimba yipuere'a je arika'epi.  
Ko aguara yakuä'äite arika'eite.  
Aguáranda ojo mängätu'a arika'epi ko yagua.  
Jámanda yáguanda hei i shu arika'epi:  
"Aguara äntéñuma ei shimägätu'a"  
"Aripisirä arireupokui nde"  
Aguara yoye ñinda reje.  
"Märära shireupo ai arimbivisita"  
Yáguanda ojo ma'ëinda mónдойi iko.  
Kati ko aguara mape'a ñinda,  
o sea jeyándaka.  
Ja'ikue ñinda yagua  
Nda yagua kuñare ou ma'ëi'a jese,  
pótanda pente rajague aguara.

Jámanda ko yagua p̄kojërä jámanda moñaja  
 Nda aguárakuemi moñaja,  
 mb̄iri jámanda moñaja.  
 Aguárakuemi anseirä,  
 mba'eti jámanda ojuéraiipi.  
 Pipeinda ka'aruma shu  
 ī inda yocha.  
 Aguará inda yipuere'a jasa.  
 "Tou yagua shireupo"  
 Ja'e maimba opa shire'uja.  
 Nda aguarakue ma'inda reje:  
 "Tou yawa nde'i teri shireurä, yayieta ñani", jeinda ī  
 Jámenda iyeta jandi: "aguí ndiapureite"  
 "Ja'e maí shipisi"  
 "Jámarä mb̄irima shigueru"  
 "Järë'äma ndiyepi shireje"  
 Móndinda aguárakuemi  
 mä'ëndaȳi jese kwepi i.  
 Mä'ënda jese yasi oimanda ourä.  
 "¿Jéshara kuepi yasi i i'áne ójërä?"  
 "Yasi ójërä ti kuepi"  
 "Já'enda kuepi késo naimi"  
 Jámanda aguará mipiénsanda ë:  
 "Ayepe'a amopokui"  
 "Ja'e mä'ë amó opa shireu", ko mä'ë reje yaguarä.  
 "Jaípe ima yayeta, arireumapo", jeinda ī shu aguará.  
 "Tou ja'eremikui", jeinda ī.  
 "Tou yagua, mä'ë kuti, ¿kesu'ara?"  
 "Tou, ¿añentera aguará?" Kati yasinda.



“Mä’ë jese yagua, késu amo”  
Móndinda mä’ërä: “¡Ah! ¡Añéntera!”  
Í o’apirá, mondinda aguara ñiguäjëyika.  
Íjáipenda ñimbisalvayí!  
Jame’ara shīnamo mbeure arika’epi mape’ai aguara.  
Después jeta karaire estrategia jei shu kwepi,  
o sea yarakuä’äinte aguara.  
Jámanda jaibe ñimbisalvarä,  
yaguakue ipeinda íme.  
“Amondo yepe”, jeinda.  
Kati aguara yoye’inda reje  
yaguakue ípe írä.  
“Tou, kuriäninga í’ane aī mbou aīye”  
“Íngaitima ñiguajeyí”  
Jámanda aguara: “Mape’a ípo opa shireu”, jeinda í  
Móndinda yoye’ererä oyinda  
Ja’e meinda oyi.  
Eso es todo.

## El zorro y el tigre: otra vez...

En esta tarde voy a contar,  
lo que recordaba mi abuelo.  
Esta historia de hace mucho tiempo sobre el tigre y el  
zorro.  
Aunque el tigre quería comer al zorro,  
se hacía el que no podía.  
Este zorro era muy pícaro, hace mucho tiempo.  
Cuentan que el zorro iba a molestar al tigre.  
Entonces el tigre le decía:  
“Zorro dejá de venir a molestar-me”.  
“Si te agarro, te voy a comer”.  
El zorro se reía de él:  
“¿Cómo me va a comer si vine a visitarlo?”, le decía.  
Entonces el tigre lo dejaba ir.  
Pero dicen que el zorro nunca lo dejaba de molestar.  
Siempre andaba detrás del tigre.  
Entonces el zorro fue a molestar a las tigresas,  
porque cuentan que él también quería llevarse una.

Así es que cuando el tigre lo sorprendió, lo corrió.  
Dicen que el zorrillo corrió,  
el tigre lo corrió lejos.  
El pobre zorrillo gritaba,  
ya no tenía escapatoria,  
porque atardeció  
y llegó hasta la orilla de un río.  
Cuentan que el zorro no podía cruzar el agua.  
“El tigre me va a comer, ahora sí me va a comer”,  
pensaba.  
Y el tigre lo alcanzó.  
Entonces el zorrillo lo miró:  
“Hey tigre, antes de que me coma, hablemos”, todavía  
dicen que dijo.  
Le habló así: “No se apure tanto”.  
“Ahora ya me agarró nomás, claro,  
ya me ha traído lejos.  
Por fin va a vengarse de mí”, pensaba el zorro.  
De repente el pobre zorrillo miró el agua nuevamente,  
vio que la luna venía saliendo y pensó:  
“¿Has visto cuando la luna sale sobre el agua?”  
“Cuando sale la luna es bien blanca”.  
“Dicen que ella parece un queso”.  
Así el zorro estaba pensando:  
“Parece que no voy a tener otra oportunidad para  
escapar”.  
“Ahora será que este me va a comer”, pensaba el zorro  
mientras miraba al tigre.

“Hasta aquí hemos hablado, te voy a comer”, le dijo entonces el tigre al zorro.

“Hey, ya, esperá”, le dijo el zorro.

“Hey, tigre, mirá para allá, ¿Eso no será queso?”

”¿En serio, zorro?”, pero era la luna.

“Mirá tigre, queso parece”

De pronto, miró y dijo: “¡Ah, es cierto!”

Y el tigre se tiró al agua. Y el zorro se volvió a disparar, ¡Cuentan que ahí se volvió a salvar!

Por eso mi abuelo contaba antes, nunca hay que confiar en el zorro.

Los criollos dicen “estrategia”,

o sea, es muy pícaro el zorro.

El zorro se salvó

y el tigre quedó en el agua:

“¡Lo dejé escapar!”, decía el tigre.

El zorro se reía porque el tigre estaba en el agua.

“¡Eh!, si hace un rato estaba encima de él”, seguía el tigre,

“ya se disparó para otro lado”.

“Nunca me vas a comer”, le dijo el zorro

Así se reía y se fue.

Él se volvió a ir.

Eso es todo.



# **Arte verbal aché**

Cantos *pree*

---



# El pueblo aché y su arte verbal

*Juan Krojzl*

## Breve contextualización histórica

Antes de los procesos de sedentarización forzada, producidos entre 1959 y 1978, los achés eran un grupo étnico de cazadores/recolectores. Organizados en bandas, habitaban las regiones forestales subtropicales en el este de Paraguay, desde el departamento de Canindeyú en el noreste del país hasta el departamento de Itapúa en el sureste. No hay evidencia de que los achés hayan ocupado territorios circundantes de Brasil y Argentina.

Ellos vivieron con autonomía política hasta el año 1959, con la única excepción de un grupo de sureños que vivió en una pequeña colonia construida en 1907 por el emprendedor y antropólogo Mayntzhusen, desaparecida en 1949, año de su muerte. Esto no quiere decir que eran un pueblo completamente aislado: los colonos paraguayos, cada vez de manera creciente, iban ocupando su territorio tradicional, produciéndose choques cada vez más frecuentes y violentos con ellos. Sumadas a estas tensiones por la ocupación del territorio, los achés eran también perseguidos para ser



utilizados como esclavos por los paraguayos (Baldus, 1972; Münzel, 2008 [1973]).

En 1959 una banda aché, extenuada por las persecuciones y la falta de recursos, se “rinde” ante Manuel Jesús Pereira, un antiguo esclavista con el que algunos miembros de la banda habían tenido algún contacto previamente. Pereira conforma con ellos la Colonia Nacional Guayakí (después llamada Arroyo Morotí) en el departamento de Caazapá, trasladando la misma a un territorio más extenso en Caaguazú en 1968, ahora rebautizada como Cerro Morotí. El Estado paraguayo le otorgó un subsidio a Pereira (Münzel, 2008 [1973]), y además le prometió incrementar los recursos otorgados de manera proporcional al número de achés en su cuidado. Comenzó entonces un proceso de persecución, captura y sedentarización forzada de las otras bandas que culminaría recién en 1978, fecha en la que se rindió la última banda. En 1972, forzado por la presión internacional —el antropólogo alemán Mark Münzel había recopilado testimonios de achés y había investigadores paraguayos denunciando al “genocidio aché”— Pereira es obligado a abandonar la colonia y la organización evangélica New Tribes ocupa su lugar. Con el cambio de dirección, baja el número de muertes achés, pero no el proyecto de sedentarización forzada, y aumenta la presión para que los achés adopten un modo de producción agroproductor, así como el proselitismo religioso (Münzel 2008 [1974]). Además de la muerte de varios achés, muchos niños y niñas fueron raptados y criados por paraguayos, o incluso brasileños, en zonas alejadas de donde vivían sus progenitores. El pueblo aché además fue utilizado como mano de obra gratuita o precarizada en las haciendas de Pereira y hacendados paraguayos durante todo el proceso de sedentarización.

Después de Cerro Morotí se crearon otras comunidades aché. La constitución de las mismas correspondió a distintas organizaciones cristianas y dependió más de motivos competitivos entre las distintas congregaciones que de los intereses de los propios aché (Edeb Piragi, 2008). En 1975 la congregación católica del Verbo Divino construye la Colonia Nacional Manduví en Caazapá, que se trasladará en 1978 a Canindeyú con el nombre de Chupa Pou. Décadas después, los verbitas conforman la comunidad de Ypetimi también en Caazapá. En 1976 los Hermanos Libres de Paraguay fundan Puerto Barra en el departamento de Alto Paraná. En 1980 la Misión Alemana entre los Nativos del Paraguay crea, también en Canindeyú, la comunidad de Mboi Jagua, después rebautizada como Arroyo Bandera. En 1989 New Tribes fue expulsada de Cerro Morotí y con el correr del tiempo las distintas órdenes religiosas fueron abandonando la administración de las colonias, con la excepción de Puerto Barra. No obstante, la presencia de grupos cristianos, especialmente evangelistas, sigue siendo de enorme importancia en todas las comunidades aché.

Hoy, el pueblo aché reside en su mayoría en seis comunidades sedentarias ubicadas en el este de Paraguay: Cerro Morotí en Caaguazú, Ypetimi en Caazapá, Puerto Barra en Alto Paraná y Chupa Pou, Arroyo Bandera y Kuëtuvy en Canindeyú. Además, hay pequeños grupos achés que residen en pequeñas comunidades nómades en el departamento de Canindeyú (como Kuëtuywe), así como otros pocos que residen en distintos centros urbanos de Paraguay, ya sea de forma permanente o transitoria (por ejemplo, para estudiar); por último hay algunos otros que si bien residen en las comunidades aché, migran temporalmente para trabajar en las tierras de hacendados paraguayos o brasileños.

## La lengua aché y la situación sociolingüística en las comunidades

La lengua aché forma parte de la familia lingüística tupí-guaraní. Generalmente se la ha clasificado como perteneciente al grupo más austral de la familia, el subgrupo A (o subgrupo 1) (Lev *et al.*, 2015; Rodrigues, 1984-85; Rodrigues y Câmara-Cabral, 2002). No obstante en ocasiones se la ha clasificado en otras ramas debido a las diferencias que presenta respecto a otras lenguas (Dietrich, 2010; Rodrigues, 1958). Estas particularidades de la lengua han llevado a que varios investigadores consideraran que surgió a partir del contacto lingüístico (Mayntzhusen, 1917; Rössler, 2008, 2018; Susnik, 1961).

La situación sociolingüística de las seis comunidades no es totalmente idéntica, pero en todas ellas el aché tuvo una retracción bastante pronunciada y el guaraché pasó a ser la lengua de uso. No obstante, según el censo paraguayo del 2012 en las comunidades aché hay un porcentaje elevado de hablantes de la lengua que oscila entre 84,2 % en la comunidad de Cerro Morotí y 96,8 % en la comunidad de Arroyo Bandera. Estos datos son excesivamente positivos y contrastan por completo con la realidad lingüística en las comunidades aché, así como con las medidas que ellos están tomando actualmente para defender su lengua. Refiriéndose a los similares resultados que había tenido el anterior censo realizado en el 2002, Meliá (Meliá, 2004; Rössler, 2008) explicó el contraste entre los datos optimistas del censo y la pérdida de la lengua a partir de la incomprensión que tenían los censistas de las variedades lingüísticas internas a la familia lingüística tupí-guaraní, así como las dificultades para entender las respuestas de los encuestados. A la explicación de Meliá agrego (Krojzl, 2020) que en las últimas décadas se desarrolló el “guaraché” y se difundió por todas las comunidades. Esta es

una lengua mixta en la que se fusionan elementos de guaraní paraguayo con aché. Los censistas paraguayos que fueron a las comunidades aché no habrían reconocido como guaraní, sostengo, la variedad que hablaban los achés.

El fenómeno del guaraché recién comenzó a conocerse a principios de la década pasada: la primera mención del mismo fue realizada por Edeb Piragi (2011). Sin realizar una descripción sociolingüística o gramatical, Hauck (2016) describió cómo el guaraché se convirtió en la lengua de uso en todas las comunidades. Es notorio que en la tesis de maestría de la lingüista Rössler (2008) el fenómeno de la mixtura de lenguas no sea siquiera mencionado, pese a que ella le dedica varias páginas a la descripción sociolingüística de las comunidades aché de Chupa Pou y Puerto Barra. Por esta razón sugiero que, si bien existía como hecho sociolingüístico desde hace bastante tiempo, recién entre 2008 y 2011 se tomó consciencia del fenómeno del guaraché. Por esta razón era virtualmente imposible que los censistas enviados por el Estado la conocieran. Por lo general, el aché hoy es hablado solamente por ancianos, si bien hay algunas personas más jóvenes que hablan la lengua con fluidez. Frente al retroceso de la lengua aché en las comunidades, los maestros<sup>1</sup> comenzaron a impartir la enseñanza de la lengua en las escuelas. Estas tentativas, no obstante, tienen por ahora poco éxito, tanto por la falta de interés en sectores importantes de las comunidades como por la falta de asistencia estatal en la producción de materiales en esta lengua.

Además de guaraché, una gran proporción de achés son hablantes de guaraní paraguayo, lengua con la que se comunican con las comunidades vecinas de paraguayos. Algunos pocos achés también hablan con fluidez castellano y/o

---

1 A diferencia de otros pueblos originarios de Paraguay, todas las comunidades aché tienen instituciones educativas primarias. Además, la mayoría de los maestros de estas escuelas son aché.

portugués. La presencia de hablantes de estas dos últimas lenguas cambia bastante dependiendo de cada comunidad.

## Los *pree* y el arte verbal aché

Los cantos tradicionales achés, realizados incluso durante las décadas posteriores a su sedentarización forzada, incluían tanto a los *pree*, ejecutados por los hombres, como a los *chenga*,<sup>2</sup> por mujeres. Además de los cantos, la narrativa aché comprendía a un amplio conjunto de textos y saberes mitológicos, el *jypyware javu* o *jypywaregi javu*<sup>3</sup> (Edeb Piragi, 2001). Este material fue parcialmente recogido por antropólogos y misioneros (Bertoni, 1941; Cadogan, 1960, 1962, 1968; Edeb Piragi, 2001; Godoy, 1981; Mayntzhusen, 2009). El antropólogo Edeb Piragi ha realizado una clasificación de estos relatos distinguiendo entre mitos de origen, cuentos morales, historias sobre seres o pueblos extranjeros, fábulas de animales e historias recreativas (Edeb Piragi, 2001: 177-181).

Si bien varios antropólogos y misioneros grabaron cantos aché (tanto *pree* como *chenga*), sabemos sobre ellos principalmente por la obra de Mayntzhusen (2009), Clastres (1986 [1972], 1978 [1974]) y Münzel (1971). Clastres describió al canto aché en su artículo “El arco y el cesto” (republicado en la antología *La sociedad contra el Estado*): “Existe entre los guayaquíes una especie de división sexual del trabajo lingüístico, según la cual las mujeres se hacen cargo de todos los aspectos negativos de su existencia, mientras que los hombres se dedican sobre todo a celebrar si no los placeres, al menos los valores que la hacen soportable” (1978 [1974]: 101-102). Además

---

2 *Pree* significa en aché tanto “canto” como “cantar”, mientras que *chenga* significa “llanto” como “llorar”.

3 Traducido por Edeb Piragi (2001) como “Palabra de los orígenes” o “Palabra de los antepasados” respectivamente.

él señala una serie de oposiciones: en los *pree* los hombres al cantar se muestran “erguidos y orgullosos”, mientras que las mujeres “tratan de esconder su cabeza y parecen humillarse” para cantar. Además los *pree* eran cantados generalmente por la noche, mientras que las mujeres hacían sus *chenga* sobre todo en el día. Los *chenga* son cantos corales, mientras que los *pree* son cantos solistas. Además tenían funciones sociales diferentes: los *chenga* se cantaban, por ejemplo, para saludar cuando volvía algún aché al campamento después de una expedición, o en algunos ritos de pasaje como nacimiento o muerte.

Los *pree* son cantos individuales en los que los hombres relatan sus historias de vida, quiénes fueron sus padres, sus hazañas como cazadores, las heridas recibidas y distintos hechos que atravesaron sus vidas; es un canto nostálgico en el que se retratan hechos que ya vivieron. Así, en varios de los *pree* recopilados por Münzel (1971), elaborados en un contexto en el que los achés habían sido recientemente sedentarizados, ellos cantaban sobre su antigua vida como cazadores. No eran, por otro lado, completamente uniformes. Mayntzhusen (2009) distingue al *rapa pree*, al canto de combate que los aché realizaban antes de guerrear contra otras bandas. Y Clastres (1978[1974]) nos refiere a un *pree* que los cazadores realizaban cuando volvían al campamento con su presa en honor al animal cazado. Un rasgo de estos cantos *pree* de caza era el de aludir al objeto del canto, sin referirse a él expresamente (Münzel, 1971). Podían referirse al animal cazado a partir de una característica, de la trampa o modo con el que se lo cazaba, o el lugar en el que vivía. Los cantos *pree* autoreferenciales, como los aquí recolectados, tampoco utilizan la primera persona (*cho*), aunque el cantante se estuviera refiriendo a sus hazañas o describiendo sucesos de su vida.

Los cantos eran generalmente *a capella*, pero los *pree* podían acompañarse también con instrumentos. Tenemos al respecto una muy temprana descripción elaborada por Mayntzhusen: “[los instrumentos musicales consistían en] una cuerda de contrabajo tendida sobre un arco de madera y un recipiente hueco, sobre el cual se podía producir soplando algún tono, *gary pana*<sup>4</sup> y *mimby* respectivamente” (2009: 163). Cada *pree* está compuesto por dos partes distintas: una parte melódica que se repite durante todo el canto, y otra en la que el aché recita. La primera parte que mencionemos no tiene ningún tipo de significación lingüística. La recitación, por otro lado, era improvisada en el momento del canto (Clastres, 1978 [1974]; Münzel, 1971).

## Contexto de elaboración de estos cantos

Los cantos *pree* que se incluyen en esta antología fueron preparados para la semana cultural aché. Este es un evento que se realiza en la primera semana de noviembre desde el año 2013. La semana cultural fue promovida por un sector de las comunidades (principalmente los maestros de las mismas) de manera coordinada con algunas de las organizaciones evangelistas que trabajan en ellas. Si bien el propósito explícito del encuentro es el de “recuperar valores de la cultura aché” para retransmitirlos a las nuevas generaciones, el mismo muchas veces se ve desvirtuado y sujeto a contradicciones a partir de la heterogeneidad de los actores sociales que intervienen en la organización del evento. Por ejemplo, la recuperación de los cantos tradicionales *pree*, coexiste con la

---

4 El antropólogo paraguayo Gomez-Perasso posteriormente se referiría a este instrumento como *mbraka* o *mbaraka* (Gómez-Perasso, 1975), siendo esta última palabra la guaraní que designa a la guitarra.

transmisión de canciones de ritmo “pop” con líricas cristianas en la lengua aché. Además, hay géneros de la narrativa aché que son, al menos por ahora, totalmente dejados de lado, como los relatos míticos y morales del arte verbal aché.

Desde su creación, en la semana cultural se les da a los ancianos un espacio para que ellos realicen *pree* y *chenga* tradicionales. Si bien los ancianos conservan su maestría oratoria, estos cantos en la semana cultural se realizan en un contexto completamente diferente al del monte. En este evento los ancianos cantaron en un escenario delante de un auditorio que los escuchaba atentamente, cuando antes los hombres cantaban “para sí”, sin prestarle atención aparente a los posibles espectadores (Clastres, 1986 [1972]). Además, las distintas expresiones del arte verbal se realizaban en partes del día y contextos específicos, como cuando los hombres volvían después de una expedición de caza. Las mujeres, como se afirmó anteriormente, practicaban los *chenga*, que eran cantos grupales, mientras que en la semana cultural las pocas mujeres que cantan, lo hacen de manera individual.

Por otro lado, desde el año 2017 personas que nunca antes habían cantado comenzaron a realizar *pree* para la semana cultural. Esto no puede desligarse de los intentos de revitalización lingüística a los que aludimos anteriormente. Los dos *pree* aquí recopilados son un testimonio de la primera tentativa para recuperar el canto en la comunidad de Cerro Morotí en el departamento de Caaguazú. Los autores de estos dos *pree* son dos hermanos achés de esta comunidad. Al momento de la grabación de los cantos, en el año 2018, Mbepegi tenía aproximadamente 43 años y Javagi 36. Ninguno de los dos habla aché como primera lengua. Mbepegi aprendió la lengua después de haber vivido su infancia afuera de la comunidad, con una familia de brasileños. Javagi, por otro lado, se comunica principalmente en guaraché, la lengua de uso en la comunidad. Los *pree* fueron registrados en la



comunidad aché de Cerro Morotí, en la casa de uno de los dos ejecutantes. La grabación se realizó pocos días antes de que se celebrara la semana cultural aché del 2018, en esa misma comunidad. Posteriormente, en una visita al campo realizada en el año 2019, Mbepegi realizó la transcripción de los dos cantos y, posteriormente, su traducción al castellano. Es interesante destacar que él transcribió también los sonidos que no son lingüísticos.

Esta recuperación de los cantos por las nuevas generaciones parece manifestar algunos cambios frente a los realizados por los ancianos. En primer lugar, por ahora la recuperación del arte verbal se limita a los *pree*. Los *chenga* de las mujeres no están siendo recuperados por las mujeres jóvenes de las comunidades aché. Posiblemente por esta razón, algunas mujeres comenzaron a cantar cantos *pree*, algo que antes les estaba vedado. En segundo lugar, al menos durante la semana cultural de 2018, ninguno de estos “nuevos cantantes” realizó *pree* que refirieran a actividades de caza, que era uno de los tópicos de importancia cuando habitaban en el monte. Sin duda la nueva realidad socioeconómica, en la que la caza tiene un papel mucho menor que antes (Edeb Piragi, 2011; Hill y Hurtado, 1996), tuvo un efecto en esto. Otro rasgo de estos cantos que los separa de los que realizaban sus padres y abuelos, es que estos claramente no fueron improvisados, sino que los dos hermanos estuvieron aprendiendo sus cantos de memoria. Queda por ver, con el tiempo, si estamos frente a un caso de folclorización o si se está recuperando este tipo de arte verbal tradicional, aunque manteniendo diferencias y cambios respecto a los cantos que se realizaban en el monte. Esta es una discusión relevante sobre las prácticas artísticas de diversos pueblos originarios (por ejemplo, véase Jackson, 1995).

Como mencionamos anteriormente, estos son cantos individuales en los que los achés narran acontecimientos de

su vida. Al ser los ejecutantes dos hermanos tienen varios puntos en común, lo que también permite apreciar las diferencias que hay entre los dos cantos. En ambos *pree* se hace referencia su padre —ya fallecido— con el mismo epíteto *butawachu* (“el de barba grande”). Las diferencias son estilísticas pero también reflejan las distintas trayectorias de vida atravesadas por cada uno. La primera línea del *pree* de Mbepegi, así, hace referencia a su primera infancia que pasó alejado de los achés y a su posterior regreso a la comunidad.

Finalmente, en ambos *pree* aché hay algunos conceptos propios de esta cultura que serán caracterizados brevemente. En uno de los cantos se menciona al estado de *panellã*, que Mbepegi tradujo como “gran cazador”. Esta palabra significaría literalmente “sin *pane*”. El *pane* es un concepto importante en la cultura aché, que traducido a nuestro idioma significaría algo así como “mala suerte”, pero esta mala suerte tiene que comprenderse como aplicada principalmente a la caza, que era la actividad económica fundamental que desempeñaban los hombres antes de la sedentarización. Un hombre con *pane* era un hombre que no podía cazar y, por lo tanto, no podía cumplir con sus responsabilidades para con la comunidad. La imposibilidad de cazar, además, no puede desligarse de otros conceptos centrales en la cosmovisión de los achés. Un cazador no podía comer su propia presa, sino que él debía compartirla con otros miembros de la comunidad y alimentarse, a la vez, de una presa de otro cazador. Un aché con *pane* estaría quebrando, de esta manera, las relaciones económicas de reciprocidad de la sociedad. Este estado era lo peor que le podía pasar a un hombre según la cosmovisión aché.

Además, en ambos *pree* aparece el concepto de *irondy*, que Mbepegi tradujo como “compueblano”. Los *irondy*, palabra cognada del *irũ* guaraní, eran los achés pertenecientes a la propia banda. Y contrasta con otro concepto aché, los *irollã* o

*iroiá*, que eran los enemigos. Tanto los *irondy* como los *irollã* son *ache*, que es la palabra con el que esta etnia se autodesigna, y que además en esta lengua significa “persona” o “ser humano”. Esto explica la diferencia que Mbepegi hace entre los *irondy* y los *ãpã*, que es una de las palabras que se usan en aché para designar a los “blancos”.

Una última aclaración, hay distintos alfabetos y grafías del aché, ya que las comunidades aún no han adoptado un sistema uniforme. Los nombres achés como Mbepegi y Javagi, por ejemplo, están escritos con un alfabeto distinto que los *pree*<sup>5</sup>. En vez de unificar el alfabeto decidí respetar los criterios del traductor y las distintas fuentes consultadas.

---

5 Por ejemplo, el fonema /s/ es representado en un alfabeto con la grafía “j”, en otro con la grafía “dj”.

## ***Pree de Javagi***

*Valiente Javagi*

e... e... e... e... e...

dja irondy tārã wechãmbu urygatu

e... e... e...

dja ãpã butawachu eköllãburõ chingaekõ

e... e... e...

dja ymare manollã wyche eche chidjagatu

e... e... e...

dja irondy tārã kwarewe poubeche llaburõma pre  
omatã

e... e... e...

dja pawe dja ãpã ymawe echegatubu okryragatu

e... e... e...

Krãpĩma.

## ***Pree de Javagi***

e... e... e... e... e...

cuando miro a muchos compueblanos soy muy feliz

e... e... e...

mi padre, de barba grande, ya no vive más y eso me  
pone triste

e... e... e...

quién me crió aún vive y tiene buena salud

e... e... e...

mis compueblanos sepultados sobre estas tierras desde  
hace mucho me hacen cantar de tristeza

e... e... e...

Mi hermano, criado por mi padre, está bien de salud y  
eso me hace sentir bien

e... e... e...

Ya terminó.

## **Pre de Mbepegi**

*Francisco Mbepegi*

e... aee... aee... aee...

dja ãpã tãrã fwatybemi, picha ache doropaburõma  
urygatu.

e... aee... aee... aee...

dja irondy tãrã dja chupape ekõmbaburõma  
okryragatu.

e... aee... aee... aee...

dja ãpã butawachu panellã ekõllãmburõma  
chingapapyrerõma.

e... aee... aee... aee...

dja ei'i dja ymare eche chidjagatubu wyche  
okryragatu.

e... aee... aee... aee...

kowepe krãpĩma cho pre'e.

## ***Pree de Mbepegi***

e... aee... aee... aee...

Después de haber estado mucho tiempo con varios  
extraños, estoy muy feliz porque me encontré con  
los achés.

e... aee... aee... aee...

Después de volver al campamento con los compuebla-  
nos me siento bien.

e... aee... aee... aee...

Mi padre, de barba grande, era un gran cazador que ya  
no está más, y es llorado por todos.

e... aee... aee... aee...

Mi madre, que me crió, todavía tiene buena salud y  
eso me hace sentir bien.

e... aee... aee... aee...

Hasta acá termina mi canto.

## **Vilela**

Arte verbal de un pueblo  
y una lengua amenazados

---





# El pueblo y la lengua vilelas: una aproximación a sus prácticas discursivas

Lucía Golluscio

La lengua vilela (Chaco argentino, filiación genealógica en discusión), así como la historia y la cultura del pueblo que la ha hablado han sido escasamente documentadas y estudiadas. En realidad, la mayor parte de la bibliografía especializada publicada a lo largo del siglo XX estuvo marcada por un fuerte preconceito sobre la definitiva desaparición de esta población originaria (Domínguez *et al.*, 2006).

La investigación de campo llevada a cabo entre 2002 y 2006 en el marco de un proyecto de documentación de cuatro lenguas chaqueñas en peligro en su contexto socio-cultural<sup>1</sup> permitió, sin embargo, avizorar una realidad sociocultural más compleja, consecuencia de procesos históricos de desarticulación cultural y política, dispersión geográfica, retroceso

---

1 Este proyecto de investigación, asentado en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires y dirigido por la autora de esta sección en colaboración con Bernard Comrie, Director del Departamento de Lingüística, Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology, es miembro del Programa de Lenguas en peligro (DoBeS) auspiciado por Fundación Volkswagen. Véase *Chaco Languages Project* en <<http://www.mpi.nl/DOBES/projects/chaco>> (última consulta: 27-02-2021). El equipo interdisciplinario que llevó a cabo la investigación sobre vilela estuvo constituido por la compiladora de esta antología, Florencia Ciccone, la autora de la presente sección y Analía Gutiérrez, también colaboradora en esta antología (lingüistas), así como Marcelo Domínguez (antropólogo).

demográfico y posibles relaciones interétnicas conflictivas. De acuerdo con nuestra experiencia y los testimonios recogidos en terreno, la situación actual del pueblo vilela puede ser definida mejor en términos de su invisibilidad social y se caracteriza por los siguientes rasgos: falta de representación política y legal, estrategias extendidas de ocultamiento, diáspora e integración con otros grupos indígenas y no indígenas. Actualmente los vilelas del Chaco carecen de comunidades organizadas con base territorial y reconocimiento político y legal del Estado a nivel regional o nacional.<sup>2</sup>

Desde el punto de vista sociolingüístico, el vilela no es más una lengua de comunicación. Más aún, no existe una comunidad de habla. La frágil situación actual de esta lengua, a diferencia de otras habladas en el Chaco, revela el caso extremo de un pueblo indígena americano en contacto genético y lingüístico intenso con otros, sometido desde épocas coloniales muy tempranas a experiencias de reducción, esclavitud y relocalizaciones que han desencadenado los profundos procesos de desestructuración social y cultural arriba mencionados. Tales procesos, agudizados hacia el final del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, se manifestaron en un progresivo abandono de prácticas tradicionales y uso de la lengua durante el siglo veinte que culmina con la ruptura de la transmisión intergeneracional y el cambio de lengua, al español y/u otras lenguas originarias (Golluscio, 2015).

Sin embargo, la ubicación de dos hablantes ya ancianos a fines del año 2003, en el marco del proyecto de documentación arriba citado (véase n.1), permitió iniciar un proceso aún en ejecución para retomar el registro de este idioma, abriendo la posibilidad de sumar nuevos datos y material a la aún escasa documentación de esta lengua, ampliar y profundizar

---

2 En este sentido, la Ley del Aborigen Chaqueño (1985) solo reconoce tres etnias: toba o qom, mocoví y wichi.

su descripción en forma colaborativa con estos hablantes y avanzar en el esclarecimiento de la historia de las relaciones entre los pueblos y las lenguas del norte argentino.

## **La lengua**

El vilela es una lengua que manifiesta características tipológicas propias de las lenguas de la periferia andina. Sin embargo, como afirmamos en otro lugar, el probable desplazamiento de sus hablantes hacia y desde las laderas de los Andes en la época pre-colonial, así como el documentado en época colonial hasta Corrientes y el Chaco oriental, ha convertido al vilela en una lengua de absorción y decantación en la que se descubren huellas de las distintas lenguas con las que sus hablantes tuvieron contacto a través de los siglos (Golluscio, 2015: 77). Las publicaciones disponibles describen aspectos fonológicos y morfosintácticos específicos (véanse Referencias completas en Golluscio, 2015 y Golluscio, Hasler y de Reuse, 2019). La gramática y el diccionario de esta lengua están en preparación.

## **La literatura oral vilela**

La primera mención del pueblo vilela con ese nombre, así como los primeros registros sobre la lengua y los primeros textos escritos en ella han llegado hasta nosotros gracias a la documentación de los jesuitas en el siglo XVIII (Golluscio, 2015; Golluscio y Zamponi, 2019). En esta sección, presentaré un recorrido sobre las manifestaciones de literatura oral de distintos géneros recolectadas desde fines del siglo XIX hasta la actualidad.

## *Wakambabelte* o *vilela*, relato recogido a fines del siglo XIX

Esta importante narrativa mítico-histórica en *vilela* fue recogida de boca de una anciana en 1889 en las costas del Arroyo Quintana, Provincia del Chaco, por el naturalista español Antonio de Llamas, quien luego la publicó en versión bilingüe *vilela*-español, junto con un vocabulario bilingüe y observaciones fonológicas y gramaticales, en *Corrientes* (Llamas, 1910). La identificación de huellas léxicas y gramaticales de otras lenguas de contacto, por un lado, y de los cambios en las marcas de enunciación a lo largo del relato, por otro, permiten reconocer las voces múltiples que se entrecruzan en el texto interpelando dolorosamente no solo a sus interlocutores en el momento de aquella primera ejecución, sino en la re-narración contemporánea. Así, el análisis muestra las transformaciones genéricas de un relato de origen que, a la luz de una historia de permanentes cataclismos, huidas, dominación, sufrimientos y muerte deviene en tragedia, otorgando una explicación poética al frágil destino de los *wakambabelte*, los que hablaban *vilela*.

## Siglo XX: la colección de textos de Elena Lozano, su anotación y análisis lingüísticos

La única documentación lingüística contemporánea disponible fue publicada por la lingüista argentina Elena Lozano, quien desde fines de la década de 1960 y durante la década de 1970 recolectó en el terreno, transcribió, anotó lingüísticamente y tradujo al español un corpus textual en *vilela* representativo de distintos géneros. Fueron sus consultantes Basilia López y Juan Álvarez, un matrimonio de excelentes hablantes ya ancianos. Durante varios años, viajó a Resistencia (Chaco) y trabajó en la recolección y grabación en el campo de textos, que luego analizó con criterios

científicos. De este modo, elaboró una base de datos única, ya que recogió una colección de textos de especial riqueza lingüística y estilística, ejecutados por hablantes que todavía manifestaban un grado destacado de competencia gramatical y fluidez discursiva. Recordemos que por esa misma época se registraron listas de léxico (Martínez Crovetto, 1995), pero difícilmente textos tradicionales completos. La profesora Lozano hizo un uso creativo del material recogido, elaborando una metodología de avanzada en nuestro país, que le permitió extraer los datos de la gramática vilela de su uso en los textos mismos. Publicó los textos interlinealizados en 1970 y 1977. En 2006 se hizo una reedición de los mismos, incorporando dos textos inéditos, proporcionados por la autora (Lozano, 1970, 1977, 2006).

El corpus discursivo así reunido contiene once textos. Además de una versión del mito chaqueño de destrucción del mundo por el fuego (*Nije umbap*, “El gran fuego” o “La quemazón”),<sup>3</sup> la colección reúne seis narrativas tradicionales, incluyendo un cuento del zorro que, según Lozano, no tiene antecedentes en las recopilaciones argentinas, y el cuento de la carrera entre el avestruz y la garrapata (véase Lozano, 2006: 47-50), reproducido en esta sección. La autora destaca que una versión similar aparece en Chertudi (1960). El texto “Cuando era muchacho” da testimonio de la pesca con flecha y el uso de la canoa (ambos confirmados por nuestros consultantes). La recopilación se completa con dos rogativas y un canto relacionado con el rito vilela del segundo entierro (Lozano, 1970, 1977, 2006).

---

3 Elena Lozano comenta en sus “Notas folklóricas”: “El tema de la destrucción del mundo por el fuego parece ser común a la mitología de varios pueblos el Chaco. Los tobas hablan de ese gran incendio, del que se salva una pareja que es el origen de la repoblación y Métraux (1946) recogió dos versiones entre los maticos. En las *Tradiciones Vilelas* de Llamas (1910) no se menciona el fuego, pero sí se habla de inundación y terremoto” (2006: 29).

## Principios del siglo XXI: Mario López y Gervasia Casal, representantes de la última generación de hablantes vilelas

A fines de 2003, localizamos entre la Provincia del Chaco y el Gran Buenos Aires un pequeño grupo de familias relacionadas por estrechos lazos de parentesco que conservaron pautas culturales tradicionales y conciencia lingüística. Dentro de un contexto marcado por una asimilación cultural significativa con la sociedad blanca, estas familias se auto-identifican como vilelas o chinipíes (parcialidad de habla vilela). Esta circunstancia nos permitió ubicar primero a Mario López (ML) y, luego, a su hermana Gervasia Casal (o Casals;) (GC), ambos nacidos en la década de 1930, miembros de la última generación de hablantes y socializados en el seno de una comunidad de familias vilelas según las pautas tradicionales de ese pueblo. Con ellos hemos estado trabajando activamente en la documentación de la lengua.

Desde la primera sesión de trabajo, la práctica de audición y lectura de textos ha revelado la competencia lingüística de nuestros hablantes no solo en la comprensión y traducción, sino en la evaluación de gramaticalidad de los textos recogidos por otros lingüistas. Sin embargo, aun para ellos, el vilela no es la lengua usada para la comunicación cotidiana, sino la lengua de su infancia y juventud. La cuidadosa tarea de documentación mediante el estímulo del recuerdo lingüístico (Golluscio, 2012) con nuestros dos ancianos consultantes parte de una hipótesis teórica: la lengua materna queda inscripta profundamente en etapas muy tempranas de formación de la subjetividad (Rosa, 2005). El trabajo conjunto desarrolló también la habilidad de ML para la producción textual propia. En nuestros primeros encuentros nuestro consultante había manifestado explícitamente sus limitaciones para producir un texto o mantener una conversación en la lengua. Sin embargo, en ese contexto especialmente

motivador del trabajo lingüístico con su hermana y el conocimiento de los textos recogidos por Elena Lozano, ML comenzó a producir textos propios. Recordemos que ML y GC son sobrinos directos de Basilia López, consultante clave de Elena Lozano, y ML había acompañado de niño a sus tíos a las cosechas.

Como se afirma en un trabajo anterior (Golluscio, 2008), este fenómeno de producción textual se desencadenó a partir de una narrativa personal relatada por Juan Álvarez, consultante de Lozano, titulada “Cuando era muchacho” (Lozano, 2006: 69), cuyo contenido se relacionaba estrechamente con las experiencias vividas por ML en su juventud, como “hombre de río”. Desde ese primer momento, ML volvió a contar ese texto en sucesivas sesiones. Cada nueva narración constituyó, en realidad, una nueva *performance*, una nueva ejecución. Así, la lectura personal del texto le permitió ir más allá de una mera reproducción: en cada acto de “re-contar”, modificó la primera versión, añadiendo nuevos detalles. En cada nueva ejecución del relato, a través de un trabajo de perseverancia, ML se fue apropiando cada vez más del texto, transformándolo. De este modo, “Cuando era muchacho” no fue más la narrativa del consultante de Lozano, sino la propia presentación de su persona. En esta sección, compartimos una de esas versiones con los lectores y las lectoras.



# Joki<sup>1</sup>

*Juan Álvarez*

Joki ?ube t'okitekol ube wanaqekol walewagwak  
jubel t'okitekol ?ohoe t'okatkol.  
'?ilat p'iligimah nah  
ube ?ilat pep'iliginkah.'  
ukolel duple isitgage.  
t'okenot ?ilat bankobe pimit jasio t'okerup  
kejasilnohoh kejasie nipele jasite.  
lawelnohoh.  
ete t'okitekol oqoe  
dupe duplatoel woqel latoel are walewagwak.  
t'ete t'e uwe.  
t'okite lohel.  
oqoe popopopopo popopopopo lopa.  
joki lipe latalawe t'okitat.  
t'okel dupe kejasie bankobe.  
nirupa nijasiebe ikewatek:  
'inahpalmih!,  
nah ilah nipele jasiki'.

---

1 Relato publicado en Lozano (2006 [1970]: 47-50).

## El avestruz

La garrapata invitó al avestruz para jugar y correr juntos.

“Allá, en el banco parado, damos vuelta”, dijo.

Los dos largan nomás.

Corren, corren mucho.

Allá en el banco parado, que marca la llegada de la carrera, se sentará el que llegue primero.

Ese ganará.

Ya gritó para correr y le saltó a la pata del avestruz la garrapata sin que este la sintiera.

Ya están listos.

Corren, disparan.

La garrapata gritó desde abajo:

popopopopo, popopopopo.

El avestruz corría estirando el cogote.

Corrió mucho y fue a sentarse al banco.

La garrapata venía abajo para sentarse y gritó:

“¡me apretaste!,

yo me senté primero”.

# Nah Mario López

*Mario López*

Nah Mario López.  
Waharop ahiuhki.  
Ete tatekis nanekis ete i'é tole.  
Nah waharop poropbe ahjuhki  
Atekahewel.  
Nuhu mahebe arwel, akopeki ahtoleki  
Umkiteki k'oe wanpekilat wahekol  
Inaqelemki ikelekis,  
Ikeleki wahekol.

## Soy Mario López

Soy Mario López.

Hace mucho tiempo, yo andaba.

Ya nuestro padre, nuestra madre ya no están,  
murieron.

Hace mucho tiempo, yo andaba en la canoa.

Cuando era joven, agarrando un sábalo en la orilla, lo  
maté con mi flecha.

Lo quería llevar a mi casa para que coman mis hijos,  
nuestras hermanas.

Para que coma mi hermana.

## Referencias bibliográficas

- Amarilla, D. y Zanardini, J. (2016). Voces de la Selva. Ayoreo-Castellano. En *Serie Biblioteca Paraguaya de Antropología*, vol. 101, pp. 79-82. Asunción: CEADUC.
- Asociación para la Promoción de la Cultura y el Desarrollo (APCD). (2019). *El pueblo Nivačle en Formosa. ¡Estos son!* Las Lomitas. Formosa: APCD.
- Austin, P. (2004). Communities, ethics and rights in language documentation. En Austin, P. (ed.), *Language Documentation and Description*, vol. 7, pp. 34-54. London: SOAS.
- Baldera, R. (2012). Entrevista personal, 26 de julio, Samuhuate, Bolivia.
- Baldus, H. (1972). Die Guayaki von Paraguay (nach Angaben von F. C. Mayntzhusen und eigenen Beobachtungen). En *Anthropos*, vol. 67, núm. 3-4, pp. 465-529.
- Bauman, R. (1992). Performance. En *Folklore, Cultural Performances and Popular Entertainments*, pp. 41-49. New York / Oxford: Oxford University Press.
- . (2019 [1975]). El arte verbal como ejecución. En Golluscio, L. y colaboradores (comps.), *La etnografía del habla. Textos fundacionales*, pp. 129-162. Buenos Aires: EUDEBA.
- Bauman, R. y C. Briggs. (1990). Poetics and and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. En *Annual Review of Anthropology*, núm. 19, pp. 59-88. Redwood: Stanford University Press.

- Bertoni, M. (1941). Los guayakíes. Caracteres antropológicos, razas etnológicas. Reseña cultural. En *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, T. V., núm. 2, pp. 1-62. Asunción: Sociedad Científica del Paraguay.
- Briggs, Ch. y R. Bauman. (1996 [1992]). Género, intertextualidad y poder social. En *Revista de Investigaciones Folkóricas*, núm. 11, pp. 78-108. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Brow, J. (1990). Notes on community, hegemony and uses of the past. En *Anthropological Quarterly*, vol. 63, (núm. 1), pp. 1-6. Washington DC: George Washington University.
- Cadogan, L. (1960). *Algunos textos guayakí del Yñaró, I Parte*. Asunción: Museo Andrés Barbero.
- . (1962). Baiõ Kará Wachú y otros mitos guayakíes. En *América Indígena* XXII, pp. 39-82. México: UNAM.
- Cadogan, L. (1968). Chono Kybwyra: aporte al conocimiento de la mitología guaraní. En *Suplemento antropológico*, vol. III, núm. 1-2, pp. 55-158. Asunción: Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción.
- Campbell, L. y Grondona, V. (2007). Internal reconstruction in Chulupí. (Nivaklé). En *Diachronica* vol. 24, núm. 1, pp. 1-29. Amsterdam: John Benjamins.
- . (2010). Who speaks what to whom? Multilingualism and language choice in Misión La Paz. En *Language in Society*, vol. 39, núm. 5, pp. 617-646. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carvajal, S. (1998). Etnohistoria y ocupación espacial del pueblo tapiete. En *Anales de la Reunión Anual de etnología*, tomo 1, pp. 363- 385. Bolivia: MUSEF.
- Chase-Sardi, M. (1981). *Pequeño Decameron Nivaclé. Literatura oral de una etnia del Chaco paraguayo*. Asunción: Napa.
- . (1990). Resumen de la cultura Nivaclé. *Suplemento Antropológico*, vol. 25, núm. 2, pp. 7-18. Asunción: Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción.
- . (2006 [1992]). Pequeño Decamerón Nivaclé. En Chase-Sardi, M., Siffredi, A. y Cordeu, E. (comp.), *El gateo de los nuestros. Narrativa erótica indígena del Gran Chaco*, pp. 33-94. Buenos Aires: Del Sol.

- Chase-Sardi, M., Ortiz, F. y Seelwische, J. (1980). El mito Nasuc y su transcripción fonética. En *Suplemento Antropológico*, vol. 15, núm. 1-2, pp. 139-170. Asunción: Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción.
- Chase-Sardi, M. y Zanardini, J. (1999). *Textos míticos de los indígenas del Paraguay*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología.
- Chertudi, S. (1960). *Cuentos Folklóricos de la Argentina*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Antropología.
- . (1965). *Cuentos del zorro*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Ciccione, F. (2013). La literatura oral indígena como práctica de resistencia cultural y lingüística, Ponencia presentada en 39a Feria Internacional del Libro de Buenos Aires. 18° *Encuentro Internacional de Narración Oral "Voces como puentes"*, 4 de mayo. Buenos Aires: Fundación El Libro.
- . (2015). *Contacto, desplazamiento y cambio lingüístico en tapiete (tupí-guaraní)*. Tesis doctoral. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- . (2016). Presentación. En Ciccione, F. (coord.), Dossier Narrativa oral y arte verbal de los pueblos originarios: cruces y convergencias disciplinares, *Revista Exlibris* núm. 5, pp. 138-139. Buenos Aires: Departamento de Letras, Universidad de Buenos Aires.
- . (en prensa). Los cuentos del zorro entre los tapietes del Gran Chaco: estrategias retóricas en narrativas orales. En *Indiana*, vol. 38, núm. 1. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut.
- Ciccione, F. y Hirsch, S. (2010). Representaciones culturales y lingüísticas en el resurgimiento identitario de los tapietes. En Gordillo, G. y Hirsch, S. (eds.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina: Historias de invisibilización y re-emergencia*, pp. 123-145. Buenos Aires: La Crujía-FLACSO.
- Cimadamore, A., Eversole, R. y McNeish, J.A. (2006) Pueblos indígenas y pobreza. Una introducción a los enfoques multidisciplinares. En Cimadamore, A., Eversole, R. y McNeish, J.A. (coord.), *Pueblos indígenas y pobreza. Enfoques multidisciplinares*, pp. 17-37. Buenos Aires: CLACSO.
- Clastres, P. (1986 [1972]). *Crónica de los Indios Guayakí*. Barcelona: Alta Fulla.
- . (1978 [1974]). *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Monte Ávila.

- Dietrich, W. (2007). Nuevos aspectos de la posición del conjunto chiriguano (guaraní del Chaco boliviano) dentro de las lenguas tupí-guaraníes bolivianas. En Romero-Figueroa, A., Fernández Garay A. y Corbera Mori, A. (eds.), *Lenguas indígenas de América del Sur: Estudios descriptivo-tipológicos y sus contribuciones para la lingüística teórica*, pp. 9-18. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- . (2010). O tronco tupi e as suas famílias de línguas. Classificação e esboço tipológico. En *O português e o tupi no Brasil*, pp. 9-25. São Paulo, Contexto.
- Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos (DGEEC) (2012). *III Censo Nacional Indígena de Población y Viviendas. Pueblos indígenas del Paraguay*. Asunción, Dirección General de Estadística Encuestas y Censos. En línea: <www.dgeec.gov.py>.
- Domínguez, M., Golluscio, L. y A. Gutiérrez (2006). Los vilelas del Chaco: desestructuración cultural, invisibilización y estrategias identitarias. En *Indiana*, núm. 23, pp. 199-226.
- Durante, S. (2020). Consulta personal por correo electrónico, 16 de diciembre.
- Edeb Piragi, P. (2001). Los aché del Paraguay y las revelaciones de la palabra de los ancestros. En *Suplemento Antropológico* vol. 36, núm 1, pp. 147-243. Asunción: Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción.
- . (2008). “Y se hizo la luz”: proceso de transformación étnica y resiliencia entre los aché del Paraguay. En Parellada, A. y Beldi de Alcántara, M. (eds.), *Los aché del Paraguay: discusión de un genocidio*, pp. 179-220. Buenos Aires: Ennio Ayosa.
- . (2011). Dynamique identitaires anciennes et actuelles chez les aché du Paraguay oriental: éléments de compréhension. En *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 97, núm. 2, pp. 231-285. Franché Comté: Université Ouverte.
- Fabre, A. (2005). Los pueblos del Gran Chaco y sus lenguas, segunda parte: Los Mataguayo. *Suplemento Antropológico*, vol. 40, núm. 2, pp. 313-435. Asunción: Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción.
- Finnegan, R. (2010). Rewards and Issues in Studying Oral Literature: Some personal reflections. En Gunn I. y Turin, M. (eds.), *Language Documentation and Description*, vol. 8, Special Issue on Oral Literature and Language Endangerment, pp. 13-26. London: SOAS.
- Klein, H. y Stark, L. R. (1977). Indian Languages of the Paraguayan Chaco. En *Anthropological Linguistics*, núm. 19, pp. 378-401. Indiana: Indiana University.



- Fritz, M. (1994). *Los Nivaclé: Rasgos de una cultura paraguaya*. Quito, Abya-Yala.
- Gasché, J. (2019). De lo oral a lo escrito. En Golluscio, L. et al. (comp.), *Lingüística de la documentación. Textos fundacionales y proyecciones en América del Sur*, pp. 231-260. Buenos Aires: EUDEBA.
- Gerzenstein, A. (1999). *Diccionario Etnolingüístico Maká-Español*. Buenos Aires: Instituto de Lingüística, FFyL, UBA.
- Godoy, L. (1982). Textos Aché: Ciclo Mberendy. En *Suplemento Antropológico*, vol. XVII, núm. 1, pp. 10-59. Asunción, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción.
- Golluscio, L. (2006). La socialización poética: los Nĩĩ epew ('Cuentos del Zorro'). En *El pueblo Mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*, pp. 109-132. Buenos Aires: Biblos.
- . (2008). Estrategias de construcción textual en una lengua en peligro: el caso vilela. En Messineo, C., Malvestitti, M. y Bein, R. (eds.), *Homenaje a Ana Gerzenstein*, pp. 235-246. Buenos Aires: Instituto de Lingüística, UBA.
- . (2012). Del olvido al recuerdo lingüístico: creación colaborativa de una metodología para la documentación de una lengua indígena en extremo peligro (vilela, Chaco argentino). En Unamuno, V. y Maldonado, A. (eds.), *Prácticas y repertorios plurilingües en Argentina*, pp. 171-200. Bellaterra: GREIP-Universidad Autónoma de Barcelona.
- . (2015). Huellas de trayectorias y contactos en el sistema lingüístico: el vilela (Chaco). En Comrie, B. y Golluscio, L. (eds.), *Language contact and documentation*, pp. 77-120. Berlín: De Gruyter Mouton.
- Golluscio, L., Hasler, F. y W. de Reuse. (2019). Nominalized constructions with argument function in the languages of the Chaco: a contribution to the typology of South American languages. En Zariquiey, R., Shibatani, M. y Fleck, D. (eds.), *Nominalization in languages of the Americas*, pp. 249-269. Ámsterdam/Filadelfia: John Benjamins.
- Golluscio, L. y Zamponi, R. (2019). El vilela del siglo XVIII. En Malvestitti, M. y Zúñiga, F. (eds.), Dossier: *Contribuciones de la documentación colonial de las lenguas indoamericanas a los estudios lingüísticos actuales*, Revista Indiana vol. 36, núm. 2, pp. 43-68. Apéndice A: Lista de las palabras vilelas en las fuentes del siglo XVIII. Apéndice B: El vilela en el año 1767. En línea: <<https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/view/2633>>.

- Gómez-Perasso, J. (1975). Vocabulario Aché-Guayakí. Enfoque etnográfico. *Suplemento Antropológico*, vol. X, núm. 1-2, pp. 93-134. Asunción: Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción.
- González, H. (2005). *A grammar of Tapiete (Tupi-Guarani)*. PhD Thesis. Pittsburgh, University of Pittsburgh.
- Gordillo, G. y Hirsch, S. (2010). La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en Argentina. En Gordillo, G. y Hirsch, S. (comp.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, pp. 15-38. Buenos Aires: La Crujía.
- Guasch, A. y Ortiz, D. (2008). *Diccionario castellano-guaraní. Guaraní-castellano*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch.
- Gunn, I. y Turin, M. (2010). Preface. En Gunn, I. y Turin, M. (eds.), *Language Documentation and Description*, vol. 8, Special Issue on Oral Literature and Language Endangerment, pp. 5-10. London: SOAS.
- Gutiérrez, A. (2011). Evidentiality distinctions in Nivacle determiners. En Black, A. y Louie, M. (eds.), *UBC Working Papers In Linguistics 31. Proceedings of the XVI Workshop on the Structure and Constituency of the Languages of the Americas*, pp. 57-73. Vancouver: University of British Columbia.
- . (2013). Documentation and description of Nivačle dialects. London, SOAS, Endangered Languages Archive. En línea: <<https://elar.soas.ac.uk/Collection/MPI1013567>>.
- . (2015a). *Segmental and prosodic complexity in Nivačle: laryngeals, laterals, and metathesis*. Tesis doctoral. Vancouver: University of British Columbia.
- . (2015b). Evidential determiners in Nivačle. En *Anthropological Linguistics*, vol. 57, núm. 4, pp. 412-443. Indiana: Indiana University.
- . (2020). Consulta personal por correo electrónico, 17 de diciembre.
- Hauck, J. (2016). *Making Language: The Ideological and Interactional Constitution of Language in an Indigenous Aché Community in Eastern Paraguay*. Ph.D. Dissertation. Los Angeles: University of California.
- Henry, J. (1936). The linguistic position of the Ashlushlay Indians. En *International Journal of American Linguistics*, núm. 10, pp. 86-91. Chicago: University of Chicago Press.

- Hill, J. (2006). The ethnography of language and Language documentation. En Gippert, J., Himmelman, N. P. y Mosel, U. (eds.), *Essentials of Language Documentation*, pp. 113-128. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Hill, K. y M. García-Hurtado. (1995). *Aché life history: the ecology and demography of a foraging people*. Hawthorne / New York: Aldine Transaction.
- Himmelman, N. P. (2019 [2006]). Lingüística de la documentación: Qué es y para qué sirve. En Golluscio, L. et al. (comp.), *Lingüística de la documentación. Textos fundacionales y proyecciones*, pp. 65-96. Buenos Aires: EUDEBA.
- Hirsch, S. (2006). *El pueblo tapiete de Argentina: historia y cultura. Colección Nuestra América, Serie Documentos*. Buenos Aires: Instituto de Lingüística, FFyL, UBA.
- Hirsch, S. y Ciccone, F. (2020). La lengua tapiete en perspectiva transnacional: procesos de revalorización de una lengua en retracción. En *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, vol. 29, núm. 1, pp. 58-74. Buenos Aires: INAPL.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC). (2004-2005). Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI. Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001. Instituto Nacional de Estadística y Censos, Argentina. En línea: <[www.indec.mecon.ar/webcenso/ECPI/index ecpi.asp](http://www.indec.mecon.ar/webcenso/ECPI/index/ecpi.asp)>.
- Jackson, J. (1995). Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia. En *American Ethnologist*, vol. 22, núm 1, pp. 3-27. Arlington: American Anthropological Association.
- Krojzl, J. (2020). La situación sociolingüística de las comunidades aché. Una revisión crítica. Ponencia presentada en *I Encuentro Red de Jóvenes Lingüistas en Formación*, 3-12 de diciembre. Buenos Aires, *Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* (INAPL).
- Ladrón de Guevara, L. (2011). *Diccionario quechua. Simi taque. Qosqo-Perú*. Lima: Brasa.
- Lev, M., et al. (2015). A bayesian phylogenetic classification of Tupí-Guaraní. En *LIAMES Línguas Indígenas Americanas*, vol. 15., núm 2, pp. 193-221. Campinas, IEL: Universidade Estadual de Campinas.
- Lozano, E. (1970). *Textos Vilelas*. La Plata: CEILP.

- . (1977). Cuentos secretos vilelas: I La mujer tigre. En *VICUS Cuadernos Lingüística*, vol. 1, pp. 93-116.
- . (2006). *Textos vilelas*. Editado por Golluscio, L. con notas lingüísticas, etnográficas y etno-históricas de la autora. Buenos Aires: Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Llamas, A. de (1910). *Vacambabelté o Vilela*. Corrientes: Teodoro Heinecke.
- Martínez Crovetto, R. (1995). *Zoonimia y etnología pilagá, toba, mocoví, mataco y vilela*. Edición de Viegas Barros, J. P. Instituto de Lingüística: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Mayntzhusen, F. (1917). *Die Stellung der Guayaki-Indianer in der Völkerfamilie der Guaraní*. Zurich: Schweizerische Naturforschende Gesellschaft.
- Mayntzhusen, F. (2009). *Los Aché Guayakí*. Posadas: Junta de Estudios Históricos de Misiones.
- Melià, B. (2004). Las lenguas indígenas en el Paraguay: una visión desde el Censo 2002. Trabajo presentado no *I Congresso da Associação Latino Americana de População*, 18-20 de septiembre. ALAP, Caxambú: MG, Brasil.
- . (2010). Lenguas Indígenas en el Paraguay y Políticas Linguísticas. *Currículo sem fronteiras* vol. 10, núm. 1, pp. 12-32. Brasil: Associação Brasileira de Currículo (ABdC).
- Messineo, C. (2004). Toba discourse as verbal art. En Revista *Anthropological Linguistics*, vol. 46 núm. 4, pp. 450-479. Indiana: Indiana University.
- Metraux, A. (1941). Algunos mitos y cuentos de los Pilagás. En Revista *Anales del Instituto de Etnología Americana*, tomo II, pp. 169-192. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- . (1946). *Ethnography of the Chaco*. Washington: HSAI.
- Mignolo, W. (2008). El pensamiento descolonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto. En Mignolo, W. (ed.), *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, pp. 59-88. Buenos Aires: Del Signo.
- Münzer, M. (1971). Kware veja puku. En *Suplemento antropológico*, vol. 6, pp. 178-209. Asunción: Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción.

- Münzer, M. (2008 [1973]). Los indígenas Aché: Genocidio en Paraguay. En: *Parellada A. y Beldi de Alcántara, M. (eds.), Los aché del Paraguay: discusión de un genocidio*, pp. 55-106. Buenos Aires: Ennio Ayosa.
- Münzer, M. (2008 [1974]). Los Aché: El genocidio continúa en Paraguay. En *Los aché del Paraguay: discusión de un genocidio*, pp. 107-134. Buenos Aires: Ennio Ayosa.
- Nercesian, V. y Pacor, P. (2015). Forma y función de la estructura en verso en narrativas chorote y wichí (mataguayas). Ponencia presentada en *III Coloquio Nacional de Retórica y III Jornadas Latinoamericanas de Investigación retórica*. Villa María, Córdoba, Argentina.
- Nordenskiöld, E. (1910). *Indianlif i El Gran Chaco (Syd-Amerika)*. Stockholm: Bonniers Förlag.
- Ortiz, E. y Caurey, E. (2011). *Diccionario etimológico y etnográfico de la lengua guaraní hablada en Bolivia (guaraní-español)*. La Paz: Plural Editores-Fundación Xavier Albo.
- Pacor, P. y Ciccone, F. (2014). Los cuentos del zorro: Ejecución de narrativas en dos lenguas chaqueñas. Ponencia presentada en el *XIV Congreso de la Sociedad Argentina de Lingüística*, 23-25 de abril. Catamarca: Universidad Nacional de Catamarca.
- Pérez Bugallo, R. (2007). *Mitos chiriguano. El mundo de los Túnpa*. Buenos Aires: Del Sol.
- Rodrigues, A. (1958). *Die Klassifikation des Tupi-Sprachstammes*. Proceedings of the 32th ICA, Copenhagen, 1956.
- . (1984/85). Relações internas na família linguística Tupi-Guarani. En *Revista de Antropologia*, núm. 27/28, pp. 33-53. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Rodrigues, A. y Cabral A. S. (2002). Revendo a classificação interna da família Tupi-Guaraní. En: Cabral, A. y Rodrigues, A. (orgs.), *Línguas Indígenas Brasileiras. Fonologia, Gramática e história*, tomo I, pp. 327-337. Pará: Universidade Federal do Pará.
- Seelwische, J. (2016). *Nuevo Diccionario Nivačle-Castellano*, tercera edición mejorada a cargo de Gundolf Niebuhr, Félix Ramírez Flores et al. Asunción: CEADUC.
- Stell, N. N. (1972). *Fonología de la lengua Axluxlaj*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

- . (1987). *Gramática descriptiva de la lengua niwaklé (chulupi)*. Tesis doctoral. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Rosa, N. (2005). Comunicación personal.
- Rössler, E. (2008). *Aspectos da Gramática Aché*. Tesis de maestría. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.
- . (2018). *Syntactic effects of inflectional morphology restructuring in Aché: On language change and language contact in Tupí-Guaraní Subgroup-1*. Ph.D. Thesis. Campinas: SP, UNICAMP.
- Sherzer, J. (1982). Poetic Structuring in Kuna Discourse: The Line. En *Language in Society*, núm. 11, pp. 371-390. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1990). *Verbal art in San Blas. Kuna culture through it's discourse*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- . (2002). *Speech play and verbal art*. Texas: University of Texas.
- Sherzer, J. y Webster, A. (2015). Speech play, verbal art, and linguistic anthropology. En *Oxford Handbooks Online*, June 09. En línea: <<https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935345.001.0001/oxfordhb-9780199935345-e-33>> (consulta: 31-10-2018).
- Siffredi, A. (2006 [1992]). Narrativa erótica oijwaha o chorote del chaco salteño. En Chase-Sardi, M., Siffredi, A. y Cordeu, E. (comp.), *El gateo de los nuestros. Narrativa erótica indígena del Gran Chaco*, pp. 95-148. Buenos Aires: Del Sol.
- Susnik, B. (1961). *Estudios guayakí. Parte segunda*. Asunción: Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Etnográfico.
- Tacconi, T. y Taqalakui, P. (2019). Maká. Pa' lawjayax naats'ajkinak. La chicha de maíz fermentado. En *Revista Lingüística*, vol. 15, núm. 1, pp. 212-230. Montevideo: Asociación de Lingüística y Filología de América Latina.
- Teran, B. (2005). *Lo que cuentan los tobas*. Buenos Aires: Del Sol.
- Tovar, A. (1964). El grupo Mataco y su relación con otras lenguas de América del Sur. En *Actas y Memorias*, pp. 439-452. México, DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- . (1981). *Relatos y diálogos de los Matacos*. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana.

- Van Kessel, J. (1994). El zorro en la cosmovisión andina. En Revista *Chungara*, vol. 26, núm 2, pp. 233-242. Arica: Universidad de Tarapacá.
- Vidal de Battini, B. E. (1983). *Cuentos y leyendas populares de la Argentina*, tomo I. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.
- Wicke C. y Chase-Sardi, M. (1969). Componential analysis of Chulupí (Ashlushlay) kinship terminology. En *Ethnology*, vol. 8, núm. 4, pp. 484-493. Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- Woodbury, A. (1985). The functions of rhetorical structure: A study of Central Alaskan Yupik Eskimo discourse. En *Language in Society*, vol. 14, núm. 2, pp. 153-190. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1992). Prosodic elements and prosodic structures in natural discourse. En Liberman, M. y McLemore, C. (eds.), *Proceedings of the IRCS Workshop on Prosody in Natural Speech*, pp. 241-253. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- . (2015 [2011]). La documentación lingüística. En Comrie, B. y Golluscio, L. (eds.), *Contacto lingüístico y documentación*, pp. 9-47. Berlin: Mouton de Gruyter.

## Los autores

### Juan Álvarez

Nació en 1901 y vivió en Resistencia, provincia de Chaco. Era vilela de la parcialidad chinipí y poseía un profundo conocimiento de la lengua y la cultura vilela. En la década de 1960, trabajó, junto a su esposa Basilia López, como consultante de la lingüista Elena Lozano de la Universidad Nacional de La Plata.

### Elena Cabeza

Es una anciana referente lingüístico y cultural de la comunidad Misión Los Tapietes, Tartagal, provincia de Salta, Argentina. Posee una extensa sabiduría sobre medicina ancestral, historia y literatura del pueblo tapiete, así como excelentes habilidades narrativas.

### Jupase Chiqueño

Es una anciana de la comunidad ayoreo de Campo Loro, Departamento de Boquerón, República del Paraguay, y miembro del Consejo de esa comunidad. Es una eximia cazadora y cocinera en la tradición ancestral ayoreo.

### Florencia Ciccone

Es doctora en Lingüística por la Universidad de Buenos Aires (UBA), especialista en lengua tapiete y lingüística antropológica. Actualmente, es investigadora adjunta



del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Profesora Adjunta Regular de la cátedra de Etnolingüística de la carrera de Letras (FFyL, UBA).

### **Santiago Durante**

Es Doctor en Lingüística por la UBA, Becario PostDoctoral de CONICET e Investigador de la Universidad Nacional de Hurlingham (UNAHUR). Es Profesor Adjunto Regular de la asignatura Cultura y Literatura de los Pueblos Originarios de América del Profesorado Universitario en Letras (UNAHUR). Se especializa en la lengua ayoreo y en fenómenos relativos a la sintaxis y el discurso en lenguas americanas.

### **Benito Etacore**

Es Secretario de la comunidad ayoreo de Campo Loro, Departamento de Boquerón, Paraguay y docente de primer ciclo en la escuela primaria de la comunidad. Ha colaborado en el registro, transcripción y análisis de las narrativas aquí recogidas.

### **Ngangue Etacoro**

Es una artesana de la comunidad ayoreo de Campo Loro, Departamento de Boquerón, República del Paraguay. Maneja las técnicas tradicionales de recolección, procesamiento y elaboración de telas a partir de fibras vegetales.

### **Lucía Golluscio**

Es Doctora en Letras por la Universidad Nacional de La Plata, cursó su carrera de grado en la UBA. Actualmente, es Profesora Consulta Titular en esta última Universidad e investigadora principal contratada del CONICET. En su extensa trayectoria como lingüista ha impulsado y consolidado líneas de investigación sobre lenguas indígenas en Argentina y formado equipos de investigación radicados en la UBA.

### **Analía Gutiérrez**

Es Doctora en Lingüística por la Universidad de British Columbia, Canadá. Se especializa en lengua nivačle y en fonología y fonética. Actualmente, se desempeña como Investigadora Asistente en el CONICET y como Ayudante de Primera en la cátedra de Lingüística Diacrónica de la carrera de Letras (FFyL, UBA).

## **Valiente Javagi**

Es aché, residente e integrante activo de la comunidad de Cerro Morotí, Caaguazú, República del Paraguay. Descendiente del subgrupo de los achés norteños. Ha sido representante de su comunidad en la semana cultural aché.

## **Juan Krojzl**

Es Licenciado y Profesor en Letras y Profesor en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es doctorando en Antropología por la misma universidad y becario doctoral de CONICET.

## **Mario López**

(1933-2020). Nació y creció en Antequera, provincia de Chaco, y vivió en Resistencia, Chaco, y en Ezpeleta, provincia de Buenos Aires. Autoidentificado como vilela chinipí, es considerado hasta el momento, junto con su hermana, uno de los últimos hablantes recordadores de la lengua vilela. Desde el año 2004 en adelante, Mario trabajó de forma regular y comprometida, junto a la lingüista Lucía Golluscio, en la documentación de su lengua.

## **Francisco Mbepegi**

Es aché, residente en la comunidad de Cerro Morotí, Caaguazú, Paraguay. Descendiente del subgrupo de los achés norteños. Se desempeña como maestro en la comunidad, y ha colaborado en la transcripción y traducción de los cantos recogidos en esta antología.

## **Teesa Picanere**

Es una anciana ayoreo de Campo Loro, Departamento de Boquerón, Paraguay y miembro del Consejo de esa comunidad. Es experta cultivadora, cocinera y ejecutante de los cantos tradicionales ayoreo.

## **Rosalinda Rojas**

Es una anciana nivačle de la comunidad Uj'e Lhavos, Paraguay. Es una excelente narradora y ejecutora de danzas y cantos tradicionales nivačle. También es reconocida por sus tejidos en fibra de caraguatá.

## **Felipe Vega**

Es referente tapiete de la comunidad Misión Los Tapietes, Tartagal, provincia de Salta Argentina. Integrante activo y diácono de la Iglesia Pentecostal Asamblea de Dios en esa comunidad, posee extensos conocimientos sobre la historia y cultura tapiete.

La literatura oral ha sido un elemento central para la preservación de la memoria, los saberes colectivos y la actualización de las identidades de los pueblos originarios de América del Sur. La colonización europea y la instauración de los estados nacionales modernos significaron la interrupción de la transmisión de gran parte de estos saberes. Aun así, muchas de esas expresiones se han mantenido vigentes en el tiempo mediante su práctica cotidiana; otras nuevas emergieron a partir de transformaciones sociales.

Con el objeto de difundir esta riqueza literaria contemporánea, la presente antología bilingüe reúne narrativas y cantos orales en cinco lenguas de Sudamérica: ayoreo, nivaclé, tapiete, aché y vilela. Está destinada a los pueblos originarios abocados a la recuperación de sus lenguas, a docentes de educación media y superior que trabajen desde la interculturalidad y busquen abordar la literatura oral como objeto de estudio y al público en general interesado en el conocimiento de las lenguas originarias. Las piezas reunidas fueron ejecutadas por autores indígenas y registradas y traducidas a partir del trabajo participativo de investigadores y miembros de los pueblos.



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

ISBN 978-987-8363-81-3



9 789878 363813