

**LAUREANO SEGOVIA: LITERATURA DE TRADICIÓN  
ORAL Y RESISTENCIA POLÍTICA EN LA CULTURA  
*NOLHAMELH***

**LAUREANO SEGOVIA: LITERATURE OF ORAL TRADI-  
TION AND POLITICAL RESISTANCE IN *NOLHAMELH*  
CULTURE**

**LAUREANO SEGOVIA: LITERATURA DE TRADIÇÃO ORAL  
E RESISTÊNCIA POLÍTICA NA CULTURA *NOLHAMELH***

**Pamela Rosa Amelia Rivera Giardinaro<sup>1</sup>**

Universidad Nacional de Salta  
pameriverita@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9743-6702

Recibido: 10/03/21

Aceptado: 20/03/21

---

<sup>1</sup> Argentina. Profesora y Licenciada en Letras. Integrante del proyecto de investigación n°2539 Poéticas migrantes y políticas de la memoria en la literatura y la cultura latinoamericanas (2005-2018), radicado en el Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta, Salta, Argentina. Obtuvo el primer premio en los concursos literarios provinciales en la categoría de Ensayo y la publicación de *El indio urbano en la poética de Jesús Ramón Vera: desplazamientos*, en el año 2014. El primer premio en la categoría Historieta del mismo concurso y la publicación de *Hätäy* en coautoría con el escritor wichí Osvaldo Villagra, en el año 2020.

## Resumen

La cultura indígena *nolhamelh* (wichí), en el territorio perteneciente a la región del Gran Chaco sudamericano, cuenta con una *memoria colectiva* que, a lo largo del siglo XX, ha ido integrando la expresión escrita en coexistencia con la oralidad. Aquí me centro en los libros *Olhamel Otichunhayaj. Nuestra memoria* (1998) y *Olhamel ta ohapehen wichi. Nosotros, los Wichí* (2011) del escritor Laureano Segovia para dar cuenta de una *literatura de tradición oral* (Espino Relucé, 2010) que incluye el registro testimonial elaborado por el autor junto a una palabra literaria propia. Así también, esta producción continúa la elaboración de la identidad colectiva *nolhamelh* tematizando la relación conflictiva con el hombre blanco o criollo, el vínculo con la tierra/naturaleza y la importancia de la lengua originaria como formas actuales de *resistencia cultural* (Calveiro, 2018). Por ello, puede hablarse de una expresión más dentro del marco de las *literaturas alternativas* (Lienhard, 1992) en Latinoamérica.

**Palabras clave:** memoria colectiva, literatura oral, literatura latinoamericana, Laureano Segovia, literaturas alternativas.

## Abstract

The *Nolhamelh* (Wichí) indigenous culture, in the territory belonging to the South American Gran Chaco region, has a *collective memory* that, throughout the 20th century, has been integrating written expression in coexistence with orality. Here I focus on the *Olhamel Otichunhayaj* books. *Our memory* (1998) and *Olhamel ta ohapehen wichi. We, the Wichí* (2011) by the writer Laureano Segovia to give an account of a *literature of oral tradition* (Espino Relucé, 2010) that includes the testimonial record prepared by the author together with his own literary word. Likewise, this production continues the elaboration of the collective identity *nolhamelh* thematizing the conflictive relationship with the white or Creole man, the link with the land / nature and the importance of the original language as current forms of *cultural resistance* (Calveiro, 2018). Therefore, one can speak of one more expression within the framework of *alternative literatures* (Lienhard, 1992) in Latin America.

**Keywords:** collective memory, oral literature, Latin American literature, Laureano Segovia, alternative literatures.

## Resumo

A cultura indígena *Nolhamelh* (Wichí), no território pertencente à região do Gran Chaco sul-americano, possui uma *memória coletiva* que, ao longo do século XX, vem integrando a expressão escrita na convivência

com a oralidade. Aqui, concentro-me nos livros de *Olhamel Otichunhayaj. Nossa memória* (1998) e *Olhamel ta ohapehen wichi. Nós, o Wichí* (2011) do escritor Laureano Segovia para dar conta de uma *literatura de tradição oral* (Espino Relucé, 2010) que inclui o registro testemunhal elaborado pelo autor juntamente com sua própria palavra literária. Do mesmo modo, esta produção dá continuidade à elaboração da identidade coletiva *nolhamelh* tematizando a relação conflituosa com o homem branco ou crioulo, a ligação com a terra / natureza e a importância da língua original como formas atuais de *resistência cultural* (Calveiro, 2018). Portanto, pode-se falar em mais uma expressão no quadro das *literaturas alternativas* (Lienhard, 1992) na América Latina.

**Palavras-chave:** memória coletiva, literatura oral, Literatura latino-americana, Laureano Segovia, literaturas alternativas.

---

*Hap tajnha mak tha oyame tha owoye, ifwalas  
tha nech'e owotesa ochumet. Wet yik t'at yak  
namhena, kamaj otujlhache ochumet tha owo-  
ye. Oyenlhi mak tha wichi isukun-noyej, lhamel  
ifwel-noho mak tha lhamel ihanej ihi.*

Desde que empecé este trabajo hay muchas cosas que la gente me cuenta y yo hago lo que la gente me encarga para escribir, con las historias que ellos saben.

Laureano Segovia (2011)

La historia es la historia del mundo que existe, de las continuidades, de los afectos y la sabiduría del viejo para el joven y del joven que reinterpreta según su propio hacer.

Gonzalo Espino Relucé (2010)

A la memoria de Laureano Segovia (1946-2021), en agradecimiento a su gente en las costas del río Pilcomayo.

## Punto de partida...

Entre las distintas comunidades indígenas que habitan la región Sudamericana del Gran Chaco, en Salta (Argentina), miembros de la cultura *nolhamelh* (wichí) consideran la escritura como una herramienta occidental de transmisión y preservación de su memoria compartida. Tal experiencia se inicia con el trabajo y la voluntad del escritor Laureano Segovia cuyo primer libro, titulado *Lhatetsel (Nuestras raíces, 1996)* fue escrito íntegramente en su lengua e ilustrado por él. En su última publicación, desde una cultura donde la palabra dicha es tan o más fuerte que la escrita, nos legaba esta reflexión: “Cuando fallece un aborígen, la costumbre es siempre dejar una palabra para su familia, dice ‘ahora me voy, ustedes quédense con mi palabra, mi consejo, no hay que andar mal, no va a pasar nada, cuidense bien y no van a tener ninguna maldición de nadie’...” (Segovia, 2011, p. 58).

Laureano Segovia fue un escritor *nolhamelh* (wichí) nacido en Misión San Andrés (Formosa-Argentina) el 2 de mayo de 1946. Aprendió a escribir en su lengua de la mano de pastores evangelistas y dedicó gran parte de su vida a recorrer las comunidades indígenas de las costas del río Pilcomayo grabando las voces y relatos de su gente. Esos registros sonoros, su transcripción bilingüe y edición constituyen un tesoro de la cultura indígena y occidental<sup>1</sup>. Falleció el 3 de febrero de 2021 en Misión La Paz (Salta-Argentina). Recorro aquí dos de sus obras bilingües wichí-español: *Olhamel Otichunhayaj. Nuestra memoria* (1998) y *Olhamel ta ohapehen Wichi. Nosotros los wichí* (2011). En ambos casos, se incluyen testimonios y textos del autor de opinión y actualidad local que abordan temas de lingüística, política, historia, educación y salud<sup>2</sup>. Así también, podemos hallar crónicas de estilo periodístico<sup>3</sup>.

Según explican Nicodemo y Villagra en su trabajo titulado “Sistema natal en comunidades *nolhamelh*” (2014), “... la palabra *nolhamelh* se origina de *olham*: ‘yo en cuanto ser particu-

lar'. Si *namelh* significa 'nosotros' y *olhamelh* 'parte de nosotros', *nolhamelh* designaría el conjunto de lo que se hace parte". En correspondencia, el entonces *niyat* (cacique) de La Puntana explica: "*Nolhamelh* es una palabra utilizada para referirnos a nosotros mismos y sentir al otro como par. *Nolhamelh* se refiere a nuestros paisanos que hablan nuestra lengua" (Nicodemo-Villagra, 2014).

La escritura de Segovia, en su lengua, sobre las palabras de su gente, integra la *tradición oral* (Espino Relucé, 2010) de la región y, por consiguiente, "...es siempre la representación de una comunidad cultural..." (p. 40). En la misma dirección, conviene tener en cuenta que las *memorias colectivas* se constituyen como procesos sociales donde, tanto el acto de recordar como el contenido de esos recuerdos, son elaboraciones grupales (Piper, Fernández, & Íñiguez, 2013). En efecto, corresponde negar aquí cualquier posible exclusión o desvalorización en el espacio de la cultura, académica o no, de estas manifestaciones de la literatura nativa, orales, populares e indígenas. Situación que replica o responde a desigualdades sociales vigentes desde la llamada Conquista de América (Espino Relucé, 2010).

Mi objetivo aquí es recorrer los temas que el escritor y su gente consideraron relevantes dentro de la propia historia y con los que fueron aportando a la memoria colectiva de su pueblo. Así también, aproximarme al carácter estético de aquellas textualidades que aceptan una lectura desde la función poética del lenguaje y nos ponen ante una expresión más de la *literatura oral* (Espino Relucé, 2010) de la región y de esta cultura indígena latinoamericana. En última instancia, reafirmar el pulso político que Segovia le ha dado a su producción, el cual nos permite leerla también como *literatura alternativa* (Lienhard, 1992), un acto de resistencia cultural.

Esto último nos supone pensar la noción de memoria como una práctica que produce experiencias del pasado en función de una construcción colectiva que se realiza desde el presente (Piper *et al.*, 2013): ¿Cuál es la historia común que conservan

estas obras de Laureano Segovia? ¿Cuáles podrían ser sus alcances en la conformación de los relatos del presente?

### **El Gran Chaco y la región del Pilcomayo en la escritura de Laureano Segovia**



La región del Gran Chaco se ubica en territorio sudamericano. Es una llanura de casi un millón de kilómetros cuadrados de bosques y prados con lluvias que disminuyen de este a oeste. Ocupa desde las selvas tropicales de Bolivia y las sierras subandinas del noroeste argentino, hasta la llanura pampeana al sur, alcanzando las provincias de Córdoba y Santa Fe. Incluye parte de Paraguay y —en menor superficie— Brasil, “...presenta relieves amplios y planos, así como depresiones a través de las cuales discurren torrentes y ríos. Posee, además, zonas inundadas con lagunas, terrenos húmedos y pantanos” (Dasso & Franceschi, 2010, p. 41).

Según Dasso y Franceschi (2010), las tierras del Chaco salteño, en Argentina, corresponden a las subregiones del “... Chaco Central (entre los ríos Bermejo y Pilcomayo) y el Chaco austral (al sur del río Bermejo)” (p. 34). Las mismas autoras

mencionan la existencia de diecisiete lenguas indígenas habladas en la región<sup>4</sup>. Entre ellas, la lengua de la cultura *nolhamelth*, denominada wichí, es predominante en la zona de las costas del río Pilcomayo<sup>5</sup>.

La memoria colectiva va estableciendo marcos de espacio, tiempo y lenguaje (Juárez, Arciaga, & Mendoza, 2012), el espacio “...es menos natural y más social y transformado” (p. 19). En su obra, Laureano Segovia fue trazando el mapa de una región compuesta por las distintas voces de las comunidades que fue visitando. Sus viajes, primero en bicicleta y luego en motocicleta, recogieron los relatos de personas de Quebrachal, La Puntana, Cañaverl, Pozo El Toro, Pozo El Mulato, Misión San Luis, Misión Santa María, Kilómetro 1, Kilómetro 2, Misión La Paz<sup>6</sup>, Las Vertientes. Se incluyen las comunidades de Misión San Andrés y El Potrillo, en la provincia de Formosa. De la misma manera, los entrevistados cuentan sobre personas de Bolivia y Paraguay y los Ingenios La Esperanza y San Martín, en Salta, y Ledesma, en Jujuy<sup>7</sup>. Estos últimos lugares dan cuenta de los traslados e intercambios culturales entre los habitantes de esa zona del Chaco salteño. Se trata de los espacios habitados temporalmente debido a las migraciones familiares para trabajar en las cosechas de zafra durante la década del 80, un tema fundamental en la memoria *nolhamelth*.

El espacio cultural en estos escritos de Laureano Segovia se amplía o detalla con el mapa indígena de la región: los nombres que las distintas comunidades cazadoras-recolectoras dieron ancestralmente a lugares especiales<sup>8</sup>. A propósito de ello, Segovia explica en *Olhamel ta ohapehen Wichí. Nosotros, los Wichí* (2011):

Wichi lhamel ihanej t’at ta lhamel iwolheyisa lhamel lewetes, olhamel owetes olhamel t’at ta olhamel owo-lheyisa, ta kamaj ninama hap ahatay lhayis olhamel owet. Ta namen hap ahatay wet lhamel t’at ta iwoleyisa hap olhamel’owetes. Wet olhamel ohanej ta olhamel oyame tajna, tsi thalhe t’at olhamel ochatilis, lhamel leka-historia tajna. Wet lhamel

t'at ta iwolheyisa lhamel lewetes, hap ta oyame tajna. /Antes la misma gente nombraba los parajes, como ella no hablaba castellano lo nombraba en su idioma. Estos nombres de los parajes todavía nosotros los usamos. Cuando vinieron los criollos, entonces le pusieron los nombres actuales a estos lugares que nosotros ya nombrábamos. Los nombres que mencionamos son muy antiguos, son los que usaban nuestros abuelos. (Segovia, 2011, pp. 61- 65)<sup>9</sup>.

Este mapa oral, anterior al trazado actual, supone una palabra que marca referencias de usos comunales, integrados y colectivos, absolutamente ligados al ejercicio de la memoria y a la propiedad comunitaria de esas tierras. En su segundo libro, Segovia enumera y explica el origen de los nombres de distintos parajes cercanos a Las Vertientes y Misión La Paz<sup>10</sup>. Entre ellos:

Lataj P'itsek Iche wichi t'ittsek elh tä lhamel yokw, Lataj P'itsek. Iche p'ante hi'no tä 'yil, lhey p'ante Bailón. Lham häp p'ante tä tamenej tä lhamel yen lheyä Lataj P'itsek inät'wetna. /Esqueleto de caballo. Había un paraje con aguada que se llamaba así, porque a un hombre se le murió su caballo allí. (Ibid., pp. 78-79).

Lewo Ihifwaj Iche honhat tä lhamel iwo lheyä wey yokw, Lewo Ihifwaj. Lhamel yäme tä inät le'wet wet hi'wen 'mak tä ihi tä lhamel yokw, lewo. Wet lhamel hi'wen tä 'maktso ihi inät'wetna, wet häp tamenej tä lhamel iwo lheyä wet yokw, Lewo Ihifwaj. /Cueva del Arco Iris. Este lugar que llamaban así está cerca de donde ahora vive Agripino Jaime. Ellos llamaban a este lugar así porque cerca de la ciénaga del lugar encontró la cueva el arco iris. (Ibid., pp. 86-87)<sup>11</sup>.

El espacio y el lenguaje son marcos de la memoria colectiva: “Puede aseverarse que al espacio como territorio y orientación le corresponde una expresión simbólica, donde entra el lenguaje y las relaciones que en él se establecen...” (Juárez, Arciaga, & Mendoza, 2012, p. 19). Hay, como vemos, un estrecho vínculo entre la lengua materna, originaria y antigua; la forma en que la cultura *nolhamelth* ha nombrado los parajes importantes y el

uso de la tierra de quienes se internaban en el monte a cazar o buscar alimentos. En correspondencia: “...los grupos sienten ‘suyos’ ciertos emplazamientos, porque los habitan y usan: los significan” (Ibíd., p. 19).

### **Segovia, el cronista de su gente**

*Lhachumyajay. Nuestra manera de hacer las cosas* (1996) es un trabajo audiovisual coordinado por la antropóloga Leda Kantor que registra las voces y testimonios de caciques y familias de comunidades vecinas a Misión La Paz. Allí, Laureano Segovia se presenta como escritor: “Como ahora yo estoy escribiendo un libro. No es que es mi historia. Yo soy Segovia pero no es mi historia. Distintos dueños de historias” (Kirchmar, & Diez, 1996). La palabra de los ancianos cobraba especial importancia como testimonio de la legitimidad del reclamo por las tierras comunitarias que ya llevaba más de una década en aquellos años.

En 1984, caciques del Chaco salteño se negaron a la propuesta del gobierno provincial para entregarles sus tierras de forma parcelada. Se realiza entonces la primera demanda por un territorio sin divisiones internas que, tras la presentación del documento “Nuestro pedido” en 1991, deriva en la creación de la Asociación de Comunidades Aborígenes *Lhaka Honhat* en 1992. Fueron muchos las instancias de espera y demanda por la propiedad comunitaria de los ex Lotes fiscales 55 y 14<sup>12</sup>. En 2020, la Corte Interamericana de Derechos Humanos dictó la sentencia que confirma la violación por parte del estado argentino de los derechos de los miembros de las comunidades y se establecieron nuevos plazos para la reorganización de las poblaciones criollas a favor de los pueblos originarios (Carrasco, 2009; Carrasco, 2020).

En el documental *Misión La Paz* (2007) Laureano Segovia narra que en 1986 asesoraba a pastores evangelistas en sus traducciones de la Biblia al wichí cuando decidió dedicarse a las palabras de su gente. Allí también se hallaban los argumen-

tos que sostenían la demanda por sus tierras<sup>13</sup>. En el capítulo 4 de *Olhamel Otichunhayaj* (1998), titulado “*Ahatay lhayis tä namen pante lelai ikanchi honat/ Criollos y aborígenes: La tierra y sus costumbres*”, Samania Segovia, Alberto Pérez y Juan Felipe refieren situaciones similares donde, a partir del recuerdo de un diálogo con un criollo, se demuestra lógicamente quiénes son los reales dueños de las tierras.

Como vemos, esta letra es un acto consciente de preservación de relatos en lengua original que sostiene la cosmovisión de una cultura primariamente oral. En otros momentos, la escritura de Segovia es una constancia o una denuncia de lo ocurrido en tiempos anteriores y recientes. En cualquier caso, o en todos ellos juntos, esta es una palabra política. O bien, la escritura es un acto político que Segovia supo percibir. La fuerza de su trazo cobra mayor importancia debido a que las mediaciones o marcas de la cultura occidental quedan en segundo plano por voluntad del autor.

El primer capítulo de *Olhamel Otichunhayaj. Nuestra memoria* (1998) se titula “*Häp wichi lakeyis tä pajchehen/ Sobre algunas antiguas costumbres de los wichi*”. Allí se agrupan relatos que dejan ver la relación que estas personas establecen con la naturaleza y la distribución de sus tareas y roles según el género:

Nichatë ifwala tä yachup. E, taj ifwala tä nojchey ha'lä lhay, wet nech'e häp tä tachuma, nech'e hi'wen 'nohohen, wet o'wen tä olhamel olhäk ihi wet ohanhiyejt'a chi 'nälej chi onichuyuhen. Tä ohäpe leles o'wen t'at olhamel olhäk, 'mak tä iwoye oko häp täjna lechumet, o'wen tä wuj lhaikhajyen, lhä'ye lhip tä nitayijlha 'noyehen, nowayhlä chi onichuyuhen. /Cuando llegaba el tiempo de la primavera, las mujeres tenían mucho trabajo. Era el trabajo de juntar los frutos del monte. Cuando se tenía la fruta, se la guardaba para los hijos, para cuando no hubiese más fruta, de esa manera a nosotros nunca nos faltaba nuestro alimento, siempre teníamos para comer. (Segovia, 1998, pp. 10-11)

El monte y el río son proveedores de alimento y aquel tiempo pasado se contraponen constantemente con un presente de escasez y cambios sociales producto del contacto con la cultura occidental, más concretamente con los criollos descendientes de colonos. El recuerdo se torna político y social en la palabra de Bailón Barbier, entonces habitante de Kilómetro 1:

Nech'è 'wenha lhamej 'mayhay tä o'wen, nemhit oten 'mak tä ojcha iwoye p'ante. Nech'è olhamel otetshan 'noch'otyaj, nech'è otetshan häp ahätäy lhayis lakeyis. Chik iche 'mak tä owatlä wet nech'è olhamel oyenli nota. Nech'è häp tä lhä'ye lhip tä otetshan 'mak tä ka'olewuka chik ot'alhe. / Ahora nosotros solo esperamos la ayuda de los políticos. Eso estoy viendo mucho, se espera la ayuda de los criollos. Cuando yo necesito algo tengo que hacer una nota, entonces yo ya tengo esa costumbre, me olvidé la costumbre de mi padre. (En Segovia, 1998, pp. 114-115)

La enunciación construye un “nosotros”, uno anterior y otro presente, en la cultura *nolhamelth* y un “otro” “criollo”, “político”, opuesto a sus costumbres y mirada sobre el mundo. A la palabra que nombra a la tierra, el río y sus recursos, vitales para estas comunidades, le suceden los relatos del trabajo en los ingenios, a fines de los 80, que supuso muertes y explotación para los paisanos de la región. Entre otras, Segovia recupera la voz de Gauffin:

Hi'nona wichi yokw, lhey Guillermo, lham wuj tä ilänej p'ante wichi häp lechumet. Oyäme tä kamaj atojchä ifwala häp tä ichene laka wichi tä hi'nomhatwethä wichi tä imähen. Wet iche t'at oelh tä nichuttalhi thayej, o'tone t'at lechumet. /El primer patrón del Ingenio San Martín era el ingeniero que se llamaba Guillermo. Este hombre ocupaba a la gente como esclavos. De madrugada mandaba a los capataces a despertar a la gente y los que estaban enfermos también eran obligados a trabajar”. (En Segovia, 1998, pp. 136-137)

Así también, aparecen los relatos del cólera que constituían un pasado doloroso muy reciente en las comunidades de la región<sup>14</sup>. Laureano Segovia escribe allí la crónica de la muerte de su hijo y su compañera: “Wet oyāme problemāna, oyenek lhamelna hi’wen solución. Ifwala tā lhamel lhailāthen newache ambulancia, newache radio comunicaciones, wet nech’e olhamel ot’alhe vehículos particulares. Wet lewuk camión yokw, “O’wenhit’a combustible. /Yo cuento este problema, yo creo que estos enfermos podían haber tenido solución. Cuando ellos se enfermaron no había ambulancia, no había comunicaciones por radio. Nosotros pedimos vehículos particulares, pero el dueño nos dijo que no tenía combustible” (Ibíd., p. 193). El escritor deja memoria de la situación desde la mirada de su gente. La enfermedad azotó más a las comunidades indígenas que no tenían los medios para evitar el contagio y la discriminación se acentuó:

E, tā mālhyejtso ahātāy lhayis lhāntes, atsi ‘mak tā owoye olhamel tā ‘nam ‘wen ‘mayek, o’wenhit’a laha chi oyenlhi owukwe tā isilataj? Olhamel ohanhiyejt’a owoyneje, wet nech’e lhamel ichene wichi le’wetes hāp gendarmes lhā’ye ejércitos, wet chik iche oelh chi nenalhi hāp laka baño wok basurero, nech’e lhamel tachume ‘noelhna wet hip’ohi. / Así dijeron los criollos. ¡Qué podíamos hacer nosotros que no tenemos nada, que no tenemos dinero para hacer buenas casas! Nosotros no sabíamos qué hacer. Después ellos mandaron los gendarmes y el ejército a las comunidades. Cuando alguna persona no quería hacer el baño o el basurero, enseguida lo detenían. (Ibíd., p. 199)

Como vemos, un tema que atraviesa la memoria colectiva de estos pueblos es la relación con los colonos criollos. De allí que es posible pensar la palabra *hātāy* como un núcleo semántico en estas textualidades. Se trata de la expresión con la que nombraron “... a las nuevas personas que llegaron a habitar en las tierras donde viven las comunidades. Estos sentidos se asocian con los maltratos que los comuneros recibían de los criollos”

(Colque *et. al.*, 2021, p. 3). En relación a ello, Segovia recupera en *Olhamel Otichunhayaj. Nuestra memoria* (1998) la voz de Samania Segovia, su padre:

Häp täjna tä o'wen naji tä nech'e othaläkw, wet oyäme tsi o'wen naji. Tälhe tä ahätäy lhayis nämho olhamel o'wet, o'wen tä lhamel lakhäywet ikänchi olhamel o'wet wet ikänchi 'mak tä olhamel oyenlhi. O'wen naji tä lhamel itetshan olhamel o'wet, elh ahätäy yokw, "Lhipna olham tä olewuk". Nech'e tachume tä hip'olhi wet yenlhi lelafwek. E, hi'nona nech'e 'näyejlhi honhat, wet chi hi'wen oleh chi 'welekwajlhi t'at, chi nekwaj at lhipche, hi'wen oleh le'näyij, nech'e ihän. /Cuando ya fui hombre empecé a conocer este problema con los criollos, cuando ellos llegaron a nuestras tierras yo veía que sus animales perjudicaban nuestro lugar. Además ellos observaban mucho donde nosotros andábamos y un día un criollo dijo 'este lugar es mío' y empezó a cercar, a cerrarlo con el cerco y a mezquinar. Cuando encontraba huellas o alguien que campeaba decía 'usted no puede venir aquí'. (Segovia, 1998, pp. 96-97).

Como se explica en *Hätäy* (2021), la voz con la que se designa al criollo es un concepto indígena derivado de una situación histórica y social. De allí que: "Esa expresión hace referencia a una persona que no es de la comunidad. Según algunos comentarios, proviene del vocablo *häät* que alude a un espíritu errante, un espíritu que puede dañar a los vivos, que puede causar una enfermedad física o psicológica, incluso la muerte" (p. 3). El concepto *hätäy* se extiende también sobre la problemática del extractivismo cultural presente sobre esta y otras tantas culturas indígenas que manifiestan constantemente la consciencia de sentirse agredidas y saqueadas por los investigadores y profesionales que manipulan contenidos culturales con fines comerciales o individualistas<sup>15</sup>.

## La literatura oral y la estética de la “choza”

La escritura literaria, poética, involucra por parte de quien escribe una constante reflexión sobre el lenguaje, una búsqueda personal sobre sus formas. Ese trabajo sobre la propia lengua incluyó en Segovia la valoración de la palabra hablada en su cultura. John Palmer explica que el autor “...deja traslucir la oralidad de la lengua wichí, sujeta siempre a la vocalización y, como tal, desconocedora de las restricciones impuestas por las reglas de la lectoescritura (En Segovia, 2011, p. 205). Efectivamente, cada palabra escrita es un “evento lingüístico original, espontáneo” (p. 205) que constituye una marca política de la enunciación indígena.

De acuerdo con lo anterior, el doble estatuto de la *literatura oral* (Espino Relucé, 2010) supone que: “En tanto evento, la entendemos como fusión de circunstancias que hacen posible o viabilizan la producción del texto oral. Como discurso, toda literatura oral no es exactamente solo lo que nos llega a nosotros sino aquello que se construye con el narrador hablante en presencia inevitable del oyente” (p. 17). Revisar tales cuestiones en la literatura de Segovia supone la valoración de las entrevistas realizadas por él en los lugares de residencia de quienes, además, mantenían un vínculo familiar y/o comunitario, también lingüístico.

Acorde a eso, “... El texto oral exige una reciprocidad creciente entre el que dice y el que escucha” (p. 38). Desde el punto de vista performativo, las recopilaciones del autor involucraban una situación que, a su vez, recreaba la primitiva escena de narraciones de abuelos a niños y jóvenes, frente al fuego, cerca de la choza. De allí que es fundamental considerar la dimensión humana presente en estas formas literarias orales que se tamiza luego en sus versiones letradas. Sobre estas últimas, afirma Espino Relucé: “Así, la escritura se convierte en su camisa de fuerza: el cierre de la interpretación en un momento determina-

do, mientras que el habla siempre es afectiva y una oportunidad para seguir hablando” (2010, p. 22).

En ese sentido, cabe preguntarnos en qué medida la escritura de Laureano Segovia puede volver a la circulación oral en sus comunidades de origen, esta vez en boca de generaciones más recientes. O bien, de qué manera eso sería posible con la mediación de las tecnologías modernas. La relevancia de ello reside en las características de este tipo de escritura, a saber: “Naturaleza popular, transmisión de generación en generación, representación de una tradición o tradiciones que es portadora de **huellas de identidad**<sup>16</sup> y que se dice como hecho único” (Espino Relucé, 2010, p. 41).

Ese contacto humano, esa “dialéctica irreplicable” de la oralidad, a la que nos referimos anteriormente involucra el gusto por contar propio de la literatura oral, en el cual se destaca la habilidad de crear realidades con la palabra. Según Espino Relucé (2010): “La categoría literatura oral expresa con precisión el feliz encuentro de lo social y lo plástico que elaboran esa estética de la conversa” (p. 52). Detengámonos ahora en esa poética de lo sencillo, la literatura de la “choza”, ofrecida en las narraciones tradicionales que recuperó Segovia:

E, oyame thai che p’ante atsinhay ta ihumin tha weleken,  
lhamel yike fwalawuk.

Oyame tha namen ta honaj tha nemik iñhaj nitafwelej elh.  
Oyahinta nitsaj, elh oyahin tha awutsaj, elh oyahin tha sulaj.  
Nemik iñhaj nitafwelej pa. Paj pa ta oyahinm elh ta kos kani,  
ta sulaj tachume lecheya wet ithat-lape. Wet wichi yokw:  
hap ta sulaj ihaniyejtha chi iwom lhasaj chi yik, ihanej ta tilhaj t’at lhas.  
Hap ta thalhe taj p’ante welanen, wilan-itsatayej. (Segovia, 2011, pp. 32-33)

Dicen que antes los animales no eran animales, eran personas. Dicen que había grupos de mujeres que siempre recolectaban frutas del monte de todas clases. Había mujeres chancho de monte, oso, conejo, corzuela. Un día ellas juntaban frutas del monte de todas clases y se les hizo noche y

ya no pudieron volver a las casas, dicen que ellas se transformaron en animales. Cuando volvían a sus casas en la noche desconocieron el camino y se volvieron toda clase de animales. (Segovia, 2011, p. 36)

El narrador presenta y resume la historia en la frase inicial. Luego, nombra a las mujeres que aparecen en la memoria de los oyentes en el monte, realizando sus tareas habituales. A continuación, la enumeración combina a las presentes con las formas de los animales en un proceso de transformación que invierte la lógica animal-persona de otras narraciones de orígenes. En otro relato, el narrador evoca una escena fantástica que atrapa a sus receptores:

Oyame tha ifwalas tha pajche ihichet'a atsina, tajlhama t'at hi'no ta iche. Ta paj wet wichí hiwen hap atsina. Oyame tha hinol wilekwita, lhamel namen pej tha lhamel iwat lep'okwey, chenaj yohen. Iche tha lhamel yokw: atsi mak ta tuj lhap'okuey, nalej ta atsinay tha ihoho pej lhawet. Wet lhamel yokw: chi ifwala oyenek is chi yanañhi lhawet hap Ele. Wet yiken wichí tha yokw: Ele, is chi lemalhehi lhawet, is chi leyahinla mak ta tuj lhap'okuey. E, is, Ele imalhehi lewet. Ta paj wet ifwala ihi lechowej wet namen atsinay, wet is Ele lha-iskat, ihi t'at ha'la. Atsinay thatachepa t'at pa wet Ele tachume pej istenhi woley, wet itchat-pejcha. Nichat-pejpe atsina lheche, atsina-tso tha yopej: akua. Ta hap tajtso wet Ele ta ihi ha'la, paj p'ante tha lhamel iyahinho ha'la tha sakatni Ele thai hi ha'la. Lhamel yokw: ukue fwiten lho, iyitche lek'aj. Wet lhamel yuyitche fwitenlho Ele lek'aj, wet Ele nemik ihanej chi yamlhi. Namen pa wichi ta ichowalh chenaj, tha fwet tha yamoplhi Ele ta nemik ihanej chi yamlhi, nech'e ch'isuk pa. (En Segovia, 2011, p. 29)

David Pastor cuenta que los wichí contaban que no había mujeres en esta tierra, solamente ellos vivían aquí. Las mujeres vivían en el cielo. Y ellas bajaban a la tierra cuando los hombres salían a mariscar en el campo; entonces ellas siempre les robaban el asado a los hombres.

(...) Mañana vamos a dejar de sereno al señor loro' (...) Las mujeres estaban sentaditas y el Loro a cada rato tiraba una hojita de quebracho blanco. Y la hojita hincaba a las mujeres que estaban abajo del quebracho blanco. (En Segovia, 2011, p. 34).

Se destaca la sutileza en la picardía de las mujeres y del loro que, como otros animales en la cultura wichí, tiene características humanas. Esa afectividad que menciona Espino Relucé se percibe aquí en el uso de diminutivos que se corresponden con la delicadeza de las mujeres y el tamaño de las hojas de un árbol muy característico de la región.

La ternura contenida en las palabras de la lengua *nolhamelh* transporta a su infancia a los lectores de estos relatos. En *Olhamelh ta ohapehen wichí. Nosotros, los wichí* (2011) se destacan los relatos que dejan entrever el riquísimo mundo mágico de esta cultura. Entre ellos, la voz de Amanda Solares a quien, según el autor (su hermano) le gustaba mucho contar historias. En "Asus p'alha p'ante wet Ifwala p'alha p'ante/ Leyendas del murciélago y el sol" su registro se une con las palabras de Celina Pérez y José Martínez:

Oyame thaj p'ante atsinhay hiwen Asus. Hape p'ante hi'no tha ihumin tha yenlhi yachuyaj, oyame tha mek tha letes p'ante hap tha atsinhay ihan p'ante tha towajan. Oyame tha yowaj-p'antepe lekas, wet atsinhay tot'aye p'ante.

Oyame tha atsinhay hiwen hap lewej t'ahis, lhamel yame elh tha yokw: oyen tha t'isa hi'no tha yewej, lhek yahinya lewej t'ahis. Wet wuj tha nafwelh wet hate atsinhay ileyey p'ante Asus. Hap tajnha mak ta oyame. Wet oyame tha Asus t'ukue p'ante atsinha tha hiwen p'ante. Oyame tha imahi iñhaj chowej, wet Asus yike p'ante wet yokuaj atsinha nus. Wet oyame tha yil p'ante atsinha, wet wuj p'ante tha wichi nichuwete Asus ta ilan atsinha, oyame tha atsinhay-tso ihiyejtha tha hap tha oyame tha thakajay Asus, hap hi'no tha nutchenaj p'ante, hap tha thamenej tha lhamel iyej p'ante Asus.

Hap tajnha hap Asus kha-historia, hate wuj tha wichi ihumin tha yame ifwala ta pajche. (Solares, Pérez y Martínez en Segovia, 2011, p. 20)

Dice la leyenda que el murciélago tenía esposa, y cuando su mujer vio que él tenía alas unidas a sus caderas le dio vergüenza y se separó de él. Cuando ella lo dejó, el murciélago se enojó y se fue a buscarla. Ella estaba durmiendo con otras mujeres y él le mordió la nariz y ella después murió. (...) A la gente de antes le gustaba mucho contar esta leyenda del murciélago, y este tiene su historia (...) Al sol, como al murciélago, también le gustaba sembrar. (Solares, Pérez y Martínez en Segovia, 2011, p. 22)

La historia del murciélago se encadena con la del sol por un rasgo compartido. A partir de ahí, se ingresan los sucesos sobre este otro personaje y se deja al anterior. En suma, el “gusto por contar” de los cuenteros incluye un saber y una estética que quedan impresos en estos textos. Esta escritura en las textualidades de Segovia, involucra “Una voz que se transmite a lo largo del tiempo, que habla de un asunto que pudo haber sido realidad o imaginación, pero que, pasado por el tramado del tiempo, se ha convertido en textura con valor propio” (Espino Relucé, 2010, p. 53).

El testimonio funciona aquí como configurador de la identidad grupal mientras se constituye como un ejercicio desnormalizador a favor de la voz de sus protagonistas (Caccopardo, 2018). Como dijimos, Laureano Segovia, es un par y, por ello, la escucha es absolutamente empática, en la propia lengua, dentro de los parámetros de su cultura y en los espacios significativos de ambos: entrevistador y entrevistado. Aquí es posible pensar a propósito de la función liberadora que puede tener la palabra y el rol fundamental de quien se ubica en el papel de escucha, las complicidades e intercambios inter e intraculturales que se dan en estas instancias íntimas, y luego públicas, de la entrevista.

## **Pasos firmes sobre un camino de resistencia cultural**

En *La voz y su huella* (1992) Martín Lienhard avizoraba la relevancia política de las literaturas orales, o bien con marcas de oralidad, que nombró como *literaturas alternativas*: “... en América Latina, el discurso dominante, europeizado y elitista, no expresó ni expresa realmente la visión y la sensibilidad de amplias muchedumbres marginadas desde la conquista o en una época muy reciente” (p. 13). Hacia esa dirección, las características del registro de la memoria colectiva del pueblo *nolhamelh* que ha realizado el escritor Laureano Segovia nos permiten pensarla como una expresión de resistencia cultural: la escritura de una selección de entre distintas versiones de la propia historia, un registro de la pluralidad de miradas sobre el pasado y el presente sostenidas en la oralidad.

Construir un mapa indígena, oral y escrito, que traza los vínculos entre la ancestralidad y el presente; recorrer los temas que vertebran la historia de su cultura desde las voces de su gente; reflexionar sobre la oralidad y los pasos que avanzan sobre el camino de la escritura como una toma de la palabra ajena, occidental; reivindicar la voz indígena y retener la magia del pensamiento antiguo en la técnica y los afectos propios de la narración oral. Esas son las tareas que ha desarrollado y también nos ha legado Laureano Segovia. Ha contribuido a la formación de una memoria colectiva que nombra lo ausente para resignificar una lucha que “...de alguna manera sigue estando presente, toda vez que se le otorga un sentido a lo que experimentó una colectividad o sociedad” (Juárez *et al.*, 2012, p. 27).

Estas circulaciones de la palabra pueden aparentar debilidad frente a otros discursos del tejido hegemónico. No obstante, su potencia reside en la imposibilidad de ser detectadas (Calveiro, 2018) y en las preguntas a propósito de quiénes construyen las memorias actuales y qué efectos tienen ellas sobre el presente y el futuro colectivos. En este punto, retomo las palabras de Laureano Segovia:

Los finados saben dejar la palabra a sus familias, las palabras para que el hombre sea valiente en la guerra, para que sea un defensor del pueblo, para que sepa enfrentar a otros guerreros, un solo hombre puede enfrentar a muchos guerreros, no le pueden hacer nada, siempre gana en la pelea, por eso la gente le confía mucho como defensor de la comunidad; así era antes cuando un finado te dejaba la palabra. (Segovia, 2011, pp. 58-59)

Como vemos, la literatura de tradición oral se constituye en el escritor wichí Laureano Segovia como una forma de resistencia cultural, una versión de la memoria colectiva oral generadora de nuevas versiones identitarias vinculadas a la escritura y a las actuales luchas políticas y sociales de las comunidades *nolhamelh*.

## Notas

- 1 El mérito artístico de Laureano Segovia fue reconocido en el año 2018. Publicó: *Lhatetsel* (Nuestras Raíces, 1996), *Olhamel Otichunhayaj*. *Nuestra memoria* (1998), *Otichunaj lhayis tha oih tewok*. *Memorias del Pilcomayo* (2005) y *Olhamel ta ohapehen wichí*. *Nosotros, los wichí* (2011). Fue también conductor del Programa *Nuestra Memoria* en Radio FM Pilcomayo, creador y coordinador del Taller Cultural de la Memoria desde 1992 y Maestro Auxiliar Bilingüe de la Escuela N.º 4128 Puerto La Paz. Su trabajo ha sido reconocido en la Argentina e internacionalmente y el Taller de la memoria ha recibido la Beca del Fondo Nacional de las Artes a través del Concurso de Becas Nacionales para Proyectos Grupales.
- 2 Siguiendo ese orden, podemos mencionar los escritos “*Conferencia traductores/ Conferencia de traductores*”, “*Wichi yame hap leyes ta niyatey ikoyey wet lhamel iwohit’a-haya/ Las autoridades no hacen valer las leyes indígenas*”, “*Historia yame hap Escuela Colegio ta papelwos ichufwen wichí leles/ La enseñanza que dan a nuestros hijos en la escuela y el colegio*” y “*Hospital lhay’e Centro de Salud ta ihi Tweoklhipna/ Problemas con el Hospital y el Centro de Salud, en la costa del río Pilcomayo*”. Todos ellos, en *Olhamel ta ohapehen wichí*. *Nosotros, los Wichí* (2011).
- 3 La trama y función de la crónica periodística se presentan en el texto titulado “*Wichi hip’ohi puente/ La toma del puente*”, en *Olhamelh ta ohapehen wichí*. *Nosotros los wichí* (2011). Allí, Segovia organiza y encadena los hechos sucedidos durante la histórica toma del puente en Misión La Paz, en el año 1996, desde una perspectiva propia asumiendo también la mirada, sensaciones y dificultades del grupo de personas con las que realizó la protesta:

“Después de esto no solamente está el problema de la comida, hay otro problema y es que casi toda la gente está enferma de gripe” (pp. 182-183). En *Olhamelh Otichunhayaj. Nuestra memoria* (1998), podemos mencionar, entre otros, los relatos sobre los viajes a los ingenios, en el capítulo 5, y “Wichí lelhakli tá lhey cólera/ De la preocupación de la gente por el problema del cólera” (pp. 188- 189).

- 4 Según Verónica Nercesian (2014), el wichí pertenece a la familia lingüística **mataguaya** (también llamada mataco-mataguaya o mataco) junto con el maká, el manjui o chorote y el chulipí o nivaclé. Existen en el Gran Chaco otras lenguas vecinas: “Una de esas familias lingüísticas es el **guaycurú**, conformada por el pilagá, el moqoit o mocoví y el qom (a esta familia también pertenecía el avipón, del cual ya no se conocen más hablantes). Otra es el **lule-vilela**, conformada por el vilela (a este grupo también se ha considerado como miembro el lule, del cual no se conocen más hablantes; además, el origen común de las lenguas lule y vilela aún está en discusión). También se considera chaqueña a la lengua tapiete que pertenece a la familia lingüística **tupí-guaraní**, junto con el ava guaraní, y guaraní chaqueño o chiriguano” (p. 48).
- 5 Según Verónica Nercesian: “Una distinción vernácula reconoce dos grandes grupos según la ubicación geográfica: los “pilcomayaños” o “los del Pilcomayo” y los “bermejeños” o “los del Bermejo” según habiten en el curso de los ríos Pilcomayo y Bermejo respectivamente. (...) Los dos grupos del **Pilcomayo** que identifican son: (a) los que se encuentran actualmente en el noreste de Salta en la ribera del río y zonas lindantes (algunos parajes son Santa Victoria Este y Santa María); en el noroeste de la provincia de Formosa, Departamento de Ramón Lista; y en algunos barrios de la localidad de Ingeniero G. N. Juárez sobre la ruta 81 y áreas lindantes en la misma provincia; y (b) los que habitan en la rivera del Pilcomayo río arriba en el departamento de Tarija, en Bolivia. Este último grupo es conocido como *wenhayek* entre los wichí. Los dos grupos lingüísticos del **Bermejo** son los que habitan actualmente río arriba en Embarcación, Misión Chaqueña, y aledaños, la zona de Rivadavia Banda sur en la provincia de Salta; y algunos barrios de la localidad de Ingeniero G. N. Juárez en la provincia de Formosa; también algunos hablantes de este grupo viven en Sauzalito, Chaco. El segundo grupo, los abajeños del Bermejo, se encuentra en la provincia de Formosa, en las cercanías de los pueblos sobre la Ruta Nacional 81 y en zonas aledañas al río Bermejo. Viven en algunos barrios de Ingeniero G. N. Juárez, y en la proximidad de las localidades de Laguna Yema, Pozo del Mortero, J. G. Bazán, Las Lomitas, Pozo del Tigre. En la provincia del Chaco, sobre la ribera del río Bermejo o Teuco en Sauzalito, en Nueva Pompeya, Pozo del Sapo y algunos barrios wichí en la ciudad de Castelli” (Nercesian, 2017).
- 6 Mencionadas en *Olhamel ta ohapehen wichí. Nosotros, los Wichí* (2011).
- 7 Mencionadas en *Olhamel Otichunhayaj. Nuestra memoria* (1998).

- 8 El mapa de la ocupación comunitaria de sus tierras se realiza en 1991 en el marco del pedido de un territorio único para todas las comunidades iniciado en 1984. En su libro *La tierra que nos quitaron. Reclamamos indígenas en Argentina* (1996) las antropólogas Morita Carrasco y Claudia Briones narran cómo, en reacción a los proyectos del gobierno provincial de parcelación del Lote fiscal 55 y contando con el apoyo de organismos internacionales, "... se reunió la información exigida por la Ley 6.469 (...): censo de población, historia de la ocupación, mapa de los asentamiento y áreas de uso económico. Durante varios meses el equipo trabajó en terreno acompañando a los hombres y mujeres en las actividades de recolección, caza y pesca. Los ancianos les revelaron los nombres que en su idioma dan a cada sitio en el territorio; les mostraron los lugares donde 'antes' había abundantes frutos, plantas, animales" (p. 211). En efecto, las nociones sobre el concepto *honhat/* tierra unas anteriores y otras que fueron elaborándose durante el proceso de adjudicación de los Lotes 55 y 14, constituye un núcleo de sentido en el discurso histórico *nolhamelh*, tal como lo analiza Morita Carrasco en *Tierras duras. Historias, organización y lucha por el territorio en el Chaco argentino* (2009).
- 9 El antropólogo John Palmer, encargado de la revisión de los textos en wichi de *Olhamel tâ ohapehen wichi* (2011), explica que su principio rector "... ha sido el de retocar lo menos posible la forma en que el autor escribe su propio idioma. Antes que imponer un estilo ortográfico ajeno, lo que interesa es respetar la técnica con que el autor textualiza el arte narrativo de su pueblo. Así se evidencia lo experimental que resulta ser el proceso de construir una escritura para un idioma que desde siempre se transmitió por vía oral" (Palmer en Segovia, 2011, p. 205).
- 10 Los actuales nombres de varias comunidades en las costas del Pilcomayo (y otros lugares) se deben al establecimiento de misiones franciscanas durante los años posteriores a las campañas militares (a fines del siglo XIX) que tuvieron como fin la reducción de las poblaciones nativas del Gran Chaco. En ese momento, el objetivo del gobierno nacional fue "... efectivizar prácticas sedentarias, que se veían estrechamente vinculadas a la posibilidad de 'civilizar' a los contingentes nativos mediante el inculcamiento de hábitos de trabajo productivo y escolarización. Además, apuntaban a que los asentamientos pudieran autoabastecerse y no constituyera una carga para el erario público. En todos los casos, se establecía la tutela estatal directa o indirecta para supervisar las actividades y relaciones indígenas dentro y fuera de los asentamientos" (Carrasco-Briones, 1996, p. 17). Resulta fundamental contrastar estos motivos con los relatos de las personas sobre las que recayeron tales acciones restrictivas y colonizadoras. En *Olhamel Otichunhayaj. Nuestra memoria* (1998) se recoge esa mirada en "*Ahatay thayis lha'ye wichi lhailanhen p'ante/* Cuando los wichi y los criollos se mataban entre ellos" donde se menciona el origen de la denominación "Misión La Paz" (p. 105).
11. Hugo Trincherio y Juan Martín Leguizamón, del Programa Permanente de Investigación, Extensión y Desarrollo en Comunidades Aborígenes del

- Chaco Central, aclaran sobre las traducciones en *Olhamel Otichunhayaj. Nuestra memoria* (1998): “Las versiones en Wichí y en español han sido realizadas por el propio Laureano Segovia, con el apoyo de nuestro equipo. Es necesario aclarar que la traducción del texto Wichí al español no es literal, sino que implica una versión más de cada relato, intentando hasta donde es posible dar cuenta del significado más aproximado posible, ello como resultado de distintas sesiones de interpretación posteriores a una primera traducción” (p. 8).
12. Entre ellas, la toma del puente internacional Misión La Paz (Argentina) - Pozo Hondo (Paraguay). Situación descrita por Carrasco y Briones en *La tierra que nos quitaron. Reclamamos indígenas en Argentina* (1996), específicamente el capítulo titulado “‘Nosotros estamos reclamando nuestra comida, que es la fruta del campo’. El territorio unificado de los pueblos wichi, iyowaja, komlek, nivacklé y tapy’y”, de Morita Carrasco y Claudia Briones. Así también, en *Tierras duras. Historias, organización y lucha por el territorio en el Chaco argentino* (2009) Morita Carrasco brinda un panorama general de la historia y cultura de la región y su experiencia como asesora de las comunidades en pugna.
  - 13 En el documental *Tewok* (2020), Laureano Segovia cuenta cómo, a instancias de participar en los debates con los criollos por la propiedad comunitaria de las tierras, consideró necesario tener una historia escrita, como ellos. Otro rastro de esta conciencia de la escritura como herramienta política occidental se encuentra en el registro que comparten los presentadores de *Olhamel Otichunhayaj. Nuestra memoria* (1998): “Nosotros queremos escribir nuestra propia historia, los criollos ya han escrito la de ellos, tienen papeles que nosotros no tenemos, pero todos sabemos que tenemos historia aunque no esté escrita; ahora queremos un libro...” (Trincherero y Leguizamón en Segovia, 1998, p. 3).
  14. En relación esta temática, nos referimos al estudio de Estela Picón a propósito de las construcciones gramaticales en español referidas a la peste de viruela en *Historias de los aborígenes tobas del Gran Chaco contadas por sus ancianos* (2007), de Orlando Sánchez (Picón, 2020).
  - 15 Otro concepto de la cosmovisión wichi que podría alumbrar las interpretaciones o estudios sobre sus producciones culturales es la expresión *husek*. Traducido como “alma” pero sin correspondencia total con dicha expresión occidental, “Los wichi localizan el *hesek* dentro del corazón, desde el cual se alimenta y nutre la voluntad, el pensamiento, las emociones y los sentimientos” (Franceschi & Dasso, 2010, p. 49). La temática se aborda y profundiza en la reciente película titulada *Husek* (2021) dirigida por Daniela Seggiaro y guionada en coautoría con Osvaldo Villagra de la comunidad *Tsetwo P’itsek* (La Puntana, Salta).
  16. El destacado es nuestro.

## Referencias bibliográficas

- Berganga, Ma. A. (2013). *La inmortalidad de nuestras culturas milenarias*. Salta: CEUPO [E-Book].
- Cacopardo, Ana (2018). Clase 8. El testimonio como práctica de memoria y resistencia: apuntes conceptuales y metodológicos. [Material de clase]. *Seminario Memorias colectivas y Luchas políticas, Diploma Superior Memorias colectivas con perspectiva de Género*, CLACSO.
- Calveiro, Pilar (2018). Clase 10. Resistencias indígenas en México. [Material de clase]. *Seminario Memorias colectivas y Luchas políticas, Diploma Superior Memorias colectivas con perspectiva de Género*, CLACSO.
- Carrasco, M. & Briones, C. (1996). *La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: IWGIA Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas - Asociación de Comunidades Aborígenes *Lhaka Honhat*.
- Carrasco, M. (2009). *Tierras duras. Historias, organización y lucha por el territorio en el Chaco argentino*. Buenos Aires: IWGIA Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- . (2020). ¡Gracias Lhaka Honhat! En *Debates indígenas*. <<https://debatesindigenas.org/notas/41-gracias-lhaka-honhat.html>>
- Colque L., Rivera, L., Villagra, O., & Rivera, P. (2021). *Hätäy*. Salta: Fondo Editorial Secretaría de Cultura de la Provincia de Salta. (En imprenta).
- Espino Relucé, G. (2010). *La literatura oral o la literatura de tradición oral*. Lima: Pakarina.
- Franceschi & Dasso (2010). *Etno-grafías. La escritura como testimonio entre los wichí*. Buenos Aires: Corregidor.
- Juárez, J., Arciga, S., & Mendoza, J. (2012). Noción y elementos de la Memoria Colectiva. En: J. Juárez S., Arciga J., & Mendoza, J. (coords.). *Memoria Colectiva: procesos psicosociales*. México: Ed. Porrúa — UAM, 13- 45.
- Kirchmar, F. & Diez, A. (1997). *L'hachumyajay (Nuestra manera de hacer las cosas)*. [Video]. <<https://www.youtube.com/watch?v=-19pQwGWFGA&t=3s>>

- Müller, C. (2020). *Tewok*. [Video].
- Nercesian, V. (2014). *Manual teórico-práctico de Gramática Wichí*. Formosa: Universidad Nacional de Formosa, Facultad de Humanidades, Instituto de Investigaciones Lingüísticas.
- Nercesian, V. (2017). *Lengua wichí. Variedades dialectales*. <<http://www.lenguawichi.com.ar/lengua-wichi/la-gramatica>>
- Nicodemo, A. & Villagra, O. (2014). Sistema natal en comunidades *nolhamelh*. Inédito.
- Piper, I.; Fernández, R. & Iñiguez, L. (2013). Psicología Social de la Memoria: Espacios y Políticas del Recuerdo. *Revista PSYKHE*, Vol. 22, 2, 19-31. <[https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-22282013000200003](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22282013000200003)>
- Picón, E. J. (2020). Construcciones gramaticales y representaciones de la peste de viruela en testimonios de ancianos qom. Inédito.
- Antico, S. & Quattrini, G. (2007). Misión La Paz. [Video]. <<https://vimeo.com/92098077>>
- Seggiaro, D. (2021). *Husek*. [Video].
- Segovia, L. (1998). *Olhamel Otichunhayaj. Nuestra memoria*. Buenos Aires: Eudeba.
- . (2011). *Olhamel ta ohapehen wichí. Nosotros, los wichí*. Salta: Cultura.