

**WICHI TA WELEKHEN. CAMPEADORES Y MAPAS
ORALES EN LA MEMORIA WICHÍ**

**WICHI TA WELEKHEN. CAMPEADORES AND ORAL
MAPS IN WICHÍ MEMORY**

**WICHI TA WELEKHEN. CAMPEADORES E MAPAS ORAIS
NA MEMÓRIA WICHÍ**

Pamela Rosa Amelia Rivera Giardinaro*

Universidad Nacional de Salta
pamelariveragiardinaro@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9743-6702

Recibido: 12/07/22

Aceptado: 10/08/22

* Argentina. Profesora y Licenciada en Letras. Integrante del proyecto de investigación n.º 2774 Las luchas de la memoria en América Latina: migraciones y violencias en narrativas híbridas contemporáneas, radicado en el Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de 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 memoria del pueblo wichí, uno de los varios que habitan en la región sudamericana del Gran Chaco, conserva mapas orales desde tiempos ancestrales. Entre ellos se incluyen los *honthates lheyis* o nombres de lugares, puntos de descanso y abastecimiento en las rutas de los *wichí ta welekhen* o campeadores. Me detengo aquí en el arte verbal (Ciccone, 2021) de una selección de ellos registrados por el escritor wichí Laureano Segovia en su libro *Olhamel Otichuhnayaj. Nuestra memoria* (1998). Considerando esta escritura como una expresión de literatura de tradición oral o literatura de la choza (Espino Relucé, 2010) y así también de oralitura (Huamán, 2013), abordo algunos procedimientos de metaforización del espacio proponiendo estos mapas orales, indígenas y de resistencia cultural como cartografías disidentes (Zusman, 2002) de una región pilcomayaña (Altuna y Palermo, 1996) en el marco de las actuales luchas por las memorias (Jelin, 2002) y la pertenencia a la tierra.

Palabras claves: Laureano Segovia, mapas orales, cartografías disidentes, arte verbal, literaturas indígenas.

Abstract

The memory of the Wichí people, one of several that inhabit the South American region of the Gran Chaco, preserves oral maps from ancient times. These include the *honthates lheyis* or names of places, rest and supply points on the routes of the *wichí ta welekhen* or campeadores. I stop here at the verbal art (Ciccone, 2021) of a selection of them recorded by the Wichí writer Laureano Segovia in his book *Olhamel Otichuhnayaj. Our memory* (1998). Considering this writing as an expression of literature of oral tradition or literature of the hut (Espino Relucé, 2010) and thus also of oralitura (Huamán, 2013), I address some procedures of metaphorization of space proposing these oral, indigenous and cultural resistance maps as dissident cartographies (Zusman, 2002) of a Pilcomayaña region (Altuna y Palermo, 1996) in the framework of current struggles for memories (Jelin, 2002) and belonging to the land.

Keywords: Laureano Segovia, oral maps, dissident cartographies, verbal art, indigenous literatures.

Resumo

A memória do povo Wichí, um dos vários que habitam a região sul-americana do Gran Chaco, preserva mapas orais de tempos remotos. Estes incluem os *honthates lheyis* ou nomes de lugares, pontos de descanso e abastecimento nas rotas dos *wichí ta welekhen* ou campeadores. Paro aqui na arte verbal (Ciccone, 2021) de uma seleção delas registrada

pelo escritor Wichí Laureano Segovia em seu livro *Olhamel Otichunhneyaj*. Nossa memória (1998). Considerando essa escrita como uma expressão de literatura de tradição oral ou literatura de cabana (Espino Relucé, 2010) e, portanto, também de oralitura (Huamán, 2013), abordo alguns procedimentos de metaforização do espaço propondo esses mapas de resistência oral, indígena e cultural como cartografias dissidentes (Zusman, 2002) de uma região de Pilcomayeña (Altuna y Palermo, 1996) no quadro das lutas atuais por memórias (Jelin, 2002) e pertencimento à terra.

Palavras-chaves: Laureano Segovia, mapas orais, cartografias dissidentes, arte verbal, literaturas indígenas.

Hop mak ta iche p'ante hop ifwalas ta pajche man ta siwelelhais yukw istulya. Iche lahwaytsu p'ante ta ts'ilak wichi ta ihi hunhat lhipa. (...)

Hay algo que sucedió antaño, en el pasado. Algo que los blancos llaman historia. Hubo un tiempo lejano en el que en este lugar sólo vivían los wichís.

Gerardo Juárez - Rodrigo Montani

Los pasos de la memoria en el monte chaqueño

El escritor wichí Laureano Segovia nació en Misión San Andrés (Formosa, Argentina), en 1946. Dedicó gran parte de su vida a recoger y escribir relatos de su gente a lo largo de las costas del Río Pilcomayo. Desde mediados de los años 80, realizó registros en casetes y encabezó su transcripción y edición en libros bilingües producidos en el Taller de la Memoria, en Misión La Paz (Salta, Argentina). Allí, falleció el 3 de febrero de 2021. Publicó: *Lhatetsel. Nuestras raíces, nuestros antepasados* (1996), *Olhamel Otichunhayaj. Nuestra memoria* (1998), *Otichunaj lhayis tha oihi tewok. Memorias del Pilcomayo* (2005) y *Olhamel ta ohapehen wichi. Nosotros, los wichí* (2011).

En este recorrido sobre la escritura del cronista wichí, repararé en algunos procedimientos de metaforización del espacio presentes en una selección de *honhates lheyis*, “nombres de las

tierras o territorios”, en un sentido literal, o “nombres de lugares” (Segovia, 1998), registrados en el segundo libro del autor. Se trata de textualizaciones de la memoria oral del pueblo wichi recogidas durante los primeros años de la lucha por el derecho a vivir en sus territorios ancestrales, los ex Lotes fiscales 55 y 14, en el norte de la Provincia de Salta (Argentina). Dichas reflexiones se enmarcan en los estudios del Proyecto de Investigación n.º 2747 Las luchas de la memoria en América Latina: migraciones y violencias en narrativas híbridas contemporáneas (Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta).

En primer lugar, los mapas a los que me referiré forman parte de las rutas de los *wichi ta welekhén*, o “gente que camina buscando”, literalmente. Se trata de campeadores, personas conocedoras del monte que lo recorrieron —y recorren— a pie, obteniendo los recursos vitales que este les brinda. La memoria colectiva (Jelin, 2002) ha conservado en los escritos de Segovia (y desde antes, en las narraciones orales) los antiguos nombres de los parajes de descanso y abastecimiento de los también llamados mariscadores.

Dichos puntos en la topografía indígena chaqueña nos revelan apreciaciones del territorio resistentes a los posteriores trazados de los Estados modernos. Se trata de geografías disidentes (Zusman, 2002) que, más específicamente, nos permiten hablar de una región pilcomayeña (Altuna y Palermo, 1996) construida tanto en la memoria oral wichi como en los libros del autor. Ella misma, en diálogo, o en pugna, con otras versiones institucionales del territorio y las memorias (Jelin, 2002). En palabras de Zulma Palermo y Elena Altuna:

Atendiendo a las características de la conformación cultural, es posible plantear la existencia de otro tipo de mapa, cuyo diseño supera los límites políticos nacionales. Se trata de regiones que relacionan a varios países contiguos y que se superimprime a los mapas oficiales, a partir de lo que aquí proponemos considerar como regiones culturales y, por ende, literarias. (1996, p. 8)

En esa línea, cabe tener en cuenta además que el lenguaje y la cultura son mediaciones entre la memoria individual y la colectiva (Jelin, 2002). Por lo cual, intentaré mostrar cómo, tanto la oralidad originaria de los textos de Segovia, como el resultado de su trabajo de autor, dan cuenta del arte verbal del pueblo wichí (Ciccone, 2021). A partir de allí, será posible percibir cómo esta producción camina entre dos mundos (Norriega Bernuy, 2012): la literatura de tradición oral o literatura de la choza (Espino Relucé, 2010) y otras reflexiones la oralitura (Huamán, 2013).

Hacia el final, me arriesgaré a señalar, en el espacio general de la escritura de Laureano Segovia, otras rutas que continúan enviándonos al encuentro y la charla con quienes conservan actualmente los caminos de los *wichi ta welekhen*. Siempre reconociendo, en estos *honhates theyis*, los fundamentos ancestrales de la actual lucha de los pueblos chaqueños por el derecho a vivir y caminar por el monte.

Mapas orales, campeadores y territorio

Las publicaciones de Laureano Segovia tuvieron como contexto y motivación el inicio del largo recorrido de lucha de la Asociación Aborigen *Lhaka Honhat*, la cual agrupó a caciques y comuneros de los grupos chorotes, tapietes, chulupíes, tobas y wichí que habitan la región¹. En esos momentos, la consulta a los ancianos involucró la revisión y rescate de un pasado de violencia social y política (Jelin, 2017): los tiempos en que los vínculos con la tierra y la pertenencia a ella fueron cuestionados y atropellados por el avance de las fronteras del Estado. Con respecto a eso, las antropólogas Morita Carrasco y Claudia Briones relatan en *La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina* (1996), que en 1991 se realiza un mapa que da cuenta de la ocupación comunitaria de las tierras. En reacción a los proyectos del gobierno provincial 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 asentamientos 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 tales circunstancias, los conocimientos de Laureano Segovia sobre nombres de lugares y otros aspectos de su cultura se integran a dicho relevamiento etnográfico. Entonces, fue necesario escribir los motivos y razones por los cuales las comunidades se negaban a recibir títulos parcelados e insistían en mantener el uso comunitario, de acuerdo a sus concepciones ancestrales. Un factor importante en aquellos planteos fue la convivencia con las familias criollas asentadas en la zona, quienes practican hasta el presente la ganadería a cielo abierto perjudicando la vegetación existente y el crecimiento de nuevos brotes en el monte. Además, son descendientes directos de los colonos que, a principios del siglo XX, llegaron a la región para extender las fronteras de la Nación alambrando e interviniendo las formas de vida de las comunidades nativas.²

En este punto, conviene tener en cuenta que la palabra “mapa” es un préstamo del español en la lengua wichí. Dicha descripción gráfica del territorio es, como la escritura, un artefacto que estos pueblos conocieron a partir de su contacto con la cultura occidental. En cambio, los que aquí llamamos “mapas orales”³, fueron trazados sobre el tiempo, con el cuerpo y los sentidos, y conservados en la memoria de los comuneros chaqueños.

En la obra de Laureano Segovia, los nombres de lugares forman parte de una cartografía que incluye las menciones del origen o residencia de quienes entrevistó el autor. En la vida cotidiana, las personas de las comunidades suelen acompañar sus nombres, al presentarse, con la referencia del lugar de per-

tenencia. Por eso, ese dato consignado antes de las palabras de cada entrevistado, no resulta mínimo en estos libros. Es más bien un indicio, una marca escrita, del gran mapa oral al que se suman aquellos lugares que las personas mencionaron en sus relatos, sitios de su memoria personal y colectiva. Como las paradas de los trayectos a pie hacia los ingenios, dolidos recuerdos de caminos muy duros y lugares donde fueron explotados laboralmente (Segovia, 1998).

Transmitidas principalmente con la voz, las rutas de los campeadores contienen las formas wichí de recorrer, imaginar y reconocerse sobre la tierra, desde un pasado remoto hasta la actualidad. En los escritos de Laureano Segovia, la palabra “campear”²⁴ aparece como una de las tareas o habilidades, junto a pescar y sembrar, que los hombres wichí debían conocer para formar una pareja y mantener a sus familias (Segovia, 1998). Allí también se la consigna como sinónimo o equivalente de: “Mariscar⁵, recorrer los campos en busca de alimentos” (Ibíd., p. 39). En *Otichunaj lhayis tha oihi tewok. Memorias del Pilcomayo* (2005), Segovia incluye la palabra de su padre Samania, de Misión San Andrés:

Ifwalas ta pajche olhamel oyame hap nowalhek wichi ihanejt'at maktha lhamel iwoye chi iwat-lachi han ihoye ayej hap inhat wek itetsan hap nowalhek ta wuj hap lewos lewosnha hap ta ihan lewos ta titsan wuj ta yame wet ta ihan iwotesa iyahin lhip tatatache wet malhyejchi 100 metros wet taka sit wet yachajo ta iyahinla wet yachajo ta yik taichi kamaj hiwen at-la nowalhek wos malhyetso yik ta't pajtha ifwit.

Los mariscadores son la gente que sale al monte a buscar los productos naturales que el monte ofrece, como la miel de lechiguana, de bala y otras cosas.

Los mariscadores saben cómo seguir una avispa cuando vuela. (Segovia, pp. 32-33)

Ese relato sobre la forma de llegar a un panal involucra saberes y sentidos. La vista y el oído son fundamentales para

quien camina en el monte. Por eso, para dimensionar la tarea, de los campeadores, conviene tener en cuenta que el Gran Chaco es la segunda región natural de mayor extensión en Sudamérica, rica en bosques y fauna nativa. Se extiende entre Argentina, Bolivia y Paraguay: “el límite norte se traza a partir del sur del Mato Grosso en Brasil y hacia el este el sistema de los ríos Paraná y Paraguay, hacia el oeste las sierras subandinas y hacia el sur las llanuras pampeanas” (Carrasco, 2000, p. 64). Los principales cursos de agua son los ríos Bermejo, Pilcomayo y Salado del Norte. El clima es cálido con elevadas temperaturas en verano, hasta los 50 grados, y muchas lluvias entre noviembre y abril. En cuanto al territorio, “se trata de una llanura sedimentaria que presenta algunas lomadas anchas y chatas así como hondonadas por las que corren algunos cauces de agua, con zonas anegadizas formando lagunas, bañados y esteros” (Ibíd., p. 64).

En 1991, los cazadores y recolectores que transitaban los senderos del monte podían encontrar en él gran variedad de animales silvestres. Entre ellos: el pecarí, la corzuela, el ciervo, el venado, el tapir, el armadillo, el jaguar, el puma, el lobo, el oso hormiguero y distintos roedores. Así también, podían hallarse hasta diez clases de reptiles y alrededor de diecisiete tipos de aves. Entre la vegetación, anidaban el avestruz americano, garzas, charatas, palomas, loros y aves rapaces. Quienes se dedicaban a la recolección de miel podían encontrar cerca de veinte variedades de ella, como la de lechiguana o de la abeja moro. La generosidad de la tierra proveía de alimentos: más de setenta especies de vegetales silvestres y una docena de plantas que cultivaban en cercos familiares. En otras palabras, los recursos naturales se aprovechaban de forma diversificada y complementaria. En especial, el fruto del algarrobo. En la época de lluvias, se cultivaba maíz, porotos, sandía, melón y zapallo (Carrasco, 2000).

Por otro lado, las actividades de los campeadores no consisten solo en conocimientos y necesidades de índole práctica para

los wichí, sino que estos son indisociables de aspectos espirituales presentes en el discurso de las personas entrevistadas por Laureano Segovia. Por ejemplo, Genaro Garay de Pozo el Toro contó:

Hap nowakcha: iche t'at maktha lhamel yenchaya hap tajnha maktha yame ta iche maktha is ta ihane yenchaya lhamel yame chi iche elh chi nichuwethe chi nowakcha na iyej lhamel yame ta hap ta isej elh ikalhihitha chi nichuwethe hap lhamel lekacha t'at ta lhamel yame tajnha wok itsawet ichi nichutej nemik mak iwoye nemik fwitsaj wet lhamel wujtha tekaye nowakcha.

Esta raíz se usaba mucho cuando salían a camppear. Es la raíz de la zarzaparrilla. Se colocaba en una bolsita colgada del cuello; a quien la llevaba lo defendía del peligro cuando encontraba un tigre, entonces el tigre ya no lo atacaba, tenía miedo. Protegía de todos los animales malos y de otros peligros, víboras venenosas y las palometas en el río mientras pescaba. (Segovia, 2005, pp. 28-29)

En el mismo libro, Segovia registra el testimonio de Sixto Barroso a propósito de los mapas de 1991 que re/presentaron el conocimiento indígena, ancestral y oral. En ocasión de una “Reunión en San Luis” el anciano, nacido en esa Misión, dijo:

Lhaye makta ihi hap mapas hapha lhamel itetsan wet ipaine ahatay lhayis.

Wet olhamel opainhe ahatay lhayis hap mapa ta olhamel oyenlhi hap honhat lheyis ta wichi panthe iwo lheyisawet Francisco Pérez ipaine ahatay lhayis lechumet hap honhat olhamel owet talhek-tsi ta olhamel owet t'at honhatnha.

Han participado también los criollos y a ellos les mostraron el mapa que hicimos con nuestros estudios. Este mapa tiene nombres de lugares en nuestro idioma. Cada comunidad tiene delante su nombre pero no en castellano. Francisco Pérez ha mostrado lo que está en el mapa escrito, los nombres de las comunidades. (Ibid. pp. 166-167)

Nombrar los espacios es una manera de habitarlos. De allí, la afirmación de Marco Flamini (2020): “Cuando se otorgan nombres al espacio, se lo transforma simbólica y materialmente en un territorio culturalmente organizado, y en ese mismo acto se ponen en juego elementos de la identidad colectiva y su dinámica en el tiempo” (p. 429). Al mismo tiempo, se trata de referencias también actuales, en constante reformulación y movimiento⁶.



Camino entre la Comunidad La Gracia y Misión La Paz, Salta, Argentina, febrero de 2021. (Foto: P. R.)

Algunos procedimientos de metaforización de los espacios

En *Olhamel tha ohapehen wichi. Nosotros, los wichí* (2011), Segovia anota los nombres indígenas de una serie de lugares conocidos principalmente por su designación criolla. Acompaña ese listado con la siguiente explicación:

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 iwolheyisa hap olhamel owetes. Wet olhamel ohanej ta olhamel oyame tajna, tsi thalhe

t'at olhamel ochatilis, lhamel leka-historia tajnha. 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. Son muy antiguos, son los que usaban nuestros abuelos. Cuando vinieron los criollos, entonces le pusieron los nombres actuales. (pp. 63-65)

Las siguientes reflexiones a propósito de dichos nombres antiguos registrados en la obra del escritor wichí aspiran a dar cuenta de un trabajo con el lenguaje, o bien ciertas modulaciones percibidas y retenidas por él en este: su registro de la lengua oral wichí de la región. En ese marco, la palabra de Segovia, en tanto literatura de tradición oral (Espino Relucé, 2010), reúne textos que:

pertenecen a la memoria colectiva, es decir, constituyen una representación que los hace diferentes de otros al expresar valores, percepciones y maneras de vivir de quienes los producen y hacen patente su mirada sobre el devenir de la historia. En esa memoria hablada se reconoce toda una colectividad que se diferencia de otras. En ésta reposa su historia no escrita, sus saberes inmemoriales y sus afectos interminables. (p. 54)

En efecto, como piezas de la memoria wichí, los trabajos de Laureano Segovia son de especial interés: constituyen la puesta en letra de la oralidad desde la propia mano indígena. En el libro mencionado, el antropólogo John Palmer anota sobre “la técnica con que el autor textualiza el arte narrativo de su pueblo”: “Como uno de los pioneros wichí de ese proceso, Laureano Segovia, a través de sus escritos, hace palpable la conversión del wichí-hablante de antigua estirpe en un wichí-escritor de primera generación” (Segovia, 2011, p. 205). Los puntos en el trayecto de dicha “conversión” pueden percibirse en distintas declaraciones del escritor en registros audiovisuales⁷ de

variadas épocas. Por otra parte, esta toma de la palabra como herramienta indígena, de su gente, es rastreable a lo largo de toda su obra, incluyendo los registros en audio de las entrevistas que realizó.

La escritura suspende el primer aspecto del “doble estatuto” de la literatura de tradición oral: la performatividad del *evento*⁸ (Espino Relucé, 2010). *No obstante, aquí el discurso indígena retoma y afianza la identidad colectiva y la memoria oral wichí en el contexto histórico que describimos antes. Según Palmer, esta especial puesta en texto de las palabras de la gente “... 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”* (Segovia, 2011, p. 205).

Y así como la literatura oral se constituye desde el habla, ya sea en el evento o en la voz mediada en la escritura. También implica un goce de la palabra, un “acto de confidencia colectiva” con valor estético y poéticas propias (Espino Relucé, 2010) abordadas también por los estudios de Arte Verbal. Desde esa mirada, Florencia Ciccone (2021) explica:

El arte verbal como ejecución es entendido como una práctica cultural que recrea un modo de habla especial y combina aspectos de la acción artística con la transformación de los usos referenciales básicos del lenguaje (Bauman 2001, 168-169). Así, el concepto incorpora el aspecto creativo y emergente de los discursos como expresión de procesos sociales. (p. 285)

Por lo tanto, la reflexión sobre la palabra y su elaboración estética en enunciados orientados a ciertos efectos en posibles oyentes/lectores, son aspectos perceptibles tanto en la palabra oral de los entrevistados como en la escritura de los libros de Segovia. Esta última, también presenta características especiales tanto en wichí como en la traducción al castellano del autor modulada para un lector que no conoce la lengua y, por lo tan-

to, es externo a la comunidad. Por lo cual, hallaremos en esta obra diversos sujetos de enunciación. En primer lugar, las voces de los testimoniantes; luego, la escritura indígena y, desde allí, la escritura para “los blancos”.

Otros aspectos del evento (Espino Relucé, 2010) corresponde analizarlos a partir de los registros en casete de las entrevistas realizadas por Segovia en wichí, chorote o chulupí y luego editadas en sus libros. Algunos detalles se describen en los prólogos y aclaraciones que el escritor Carlos Müller y Juan Martín Leguizamón fueron realizando en cada libro publicado. En ese sentido, cabe considerar las variaciones de la necesaria relación “dialogante y activa” entre oyentes y hablantes en la génesis de estos textos. Ello, debido a que las personas accedían a dar sus testimonios reconociendo a Segovia, primero, como miembro activamente participativo de la comunidad de Misión La Paz y, posteriormente, como el escritor, el cronista, entre su gente. Así también, el criterio de selección del entrevistador incluía personas vinculadas por lazos de amistad, familiaridad y/o influencia en sus respectivas comunidades.

Afectiva, creativa y profundamente portadora de memoria, la oralidad se transfiere a la escritura de/por la mano de Laureano Segovia. Para precisar cómo sucede tal cosa, conviene tener en cuenta el pensamiento del crítico literario Carlos Huamán (2013) quien explica:

Sin duda, parecería arriesgado fundir dos códigos de registro y enunciación distintos; sin embargo, es posible pensar que la oralidad puede inscribirse en el campo de la literatura, de la escritura, siempre y cuando la oralidad se pueda oír al interior de ésta, fenómeno conocido como oralitura. (p. 65)

Bajo tales consideraciones, retomo, desde la obra de Segovia, las palabras de Felipe Méndez de *Nop'ok'wet* (Misión La Paz) y su madre Jacinta Méndez, también llamada *Amlhäteye*, de

Wajch'inha (Las Vertientes). Ellos explicaron el motivo del nombre de un lugar conocido como *Etek Pelaji*:

Etek Pelaji. Lhamel yäme 'mak tä tamenej tä yen lheya Etek Pelaji honhatna. Lhamel yäme tä iche p'ante hi'no tä ihi täja, hi'nohit'apa, honhat lhelepa. Wet hi'no chi ilunlhi, wet 'noelh chi nichäte honhat tä yen 'wetapa, 'noelh ihanhiyejt'a chi ni'wena. Wet tä wichi hi'wen tä hi'notso ihi honhatna, wet lhamel iwo lheya inät'wetna wet yoku, Etek Pelaji.

Cabeza blanca. En este lugar hay una ciénaga. Lo llaman así porque la gente que campeaba siempre veía a un hombre que tenía el cabello muy blanco. Estaba siempre sentado, pero no estaba vivo. Era como el espíritu de un hombre muerto. (Segovia, 1998, pp. 68-69)

De tradición oral, el nombre se enraíza en lo colectivo con la expresión *lhamel yäme* (cuentan/dicen) empleada muy frecuentemente por las personas entrevistadas. La aparición del hombre muerto de cabello blanco no es motivo de espanto para los campeadores. La referencia nos habla de un espacio compartido y nos dice del ámbito natural y la actitud de las personas frente a ciertas presencias que generan incertidumbres, pero no conflictos. Alberto Pérez de *Waj Ch'inhä* (Las Vertientes) se refirió también a un lugar llamado *Lataj* (Caballo): "*Lhamel yäme tä hi'wen p'ante häp lataj tä ihi lhipna.* / A este lugar le llamaban así porque a la gente, cuando estaba campeando, siempre se le aparecía la imagen de un caballo" (Pérez, p. 81).

Las personas que campeaban "marcaban" sus lugares con los nombres y repetían sus relatos junto a las indicaciones de los lugares de importancia para ellos. En el caso de *Etek Pelaji*, el agua propiciaría el espacio y las condiciones del descanso durante un trayecto a pie, frecuentemente con carga, que podía durar días.

Otra expresión común en la composición del discurso de quienes explican los nombres de los lugares es *'mak tä tamenej*, muy cercana a la expresión "la razón por la cual...". Además,

con frecuencia, se completa la frase *lhamel yen lheyá*, traducible como “ellos crean ese nombre”. Esta última parte de la frase se intercala con *lhamel iwo lheyá*, donde el verbo *iwoye* puede traducirse como “hacer”. También aparece la variante *wichi yen lheyá* dando a entender que quienes crean los nombres son las personas (*wichi* significa gente). Como vemos, la explicación incluye una expresión inicial que acentúa la veracidad y certeza de lo que se va a afirmar. Esta intención está dada también por los paralelismos de ambas partes de las frases. Y del último segmento, donde los sujetos y verbos indican el carácter oral y colectivo de lo que se informa.

Como mencioné, *wichi ta welekhen* es “la gente que campea”. Caminar el monte buscando, prestando atención a sonidos, colores y olores es una actividad tanto de hombres como de mujeres. Por lo que las mujeres también han dado nombres a la tierra. Felipe Méndez y su madre mencionaron:

Tolo l'i. 'Mak tā tamenej tā lhamel yen lheyá häp Tolo l'i, lhamel yāme tā atsinhay p'ante tā welekhen, wet ichepa tolo tā lhamel ilākwlhi tā 'yiplhipa, kalelhājít'a chi t'iphayajpa. Wet atsinhay lhamelt'at tā iwo lheyá honhatna wet yokw, Tolo l'i. Tsi lhamel 'welekhen wet yokw, "Waha, 'natiyāje Tolo l'i.

Mugido de vaca. Las mujeres llamaban a ese lugar así, porque cuando ellas salían a juntar algarroba por ese lugar, había una vaca que mugía siempre. (Ibid., pp. 66-67)

La explicación en wichí agrega la voz de las mujeres: “... cuando campeaban decían: ‘Vamos a donde muge la vaca’”. La presencia de la oralidad como característica en la escritura de Segovia se percibe también en la expresión *honhat* con sufijo demostrativo *-na*: “esta tierra”. Felipe Méndez, su madre y Laureano Segovia utilizan con frecuencia esa palabra para hablar de los lugares que van nombrando. Por su parte, Alberto Pérez emplea la expresión *lhip* o parte /porción, traducida por Segovia como parcela o paraje, asociada a tierra. Así, estas elecciones

en el discurso constituyen una poética colectiva y personal, a la vez.

En el caso del lugar llamado *Tsetwo Lhokwe* (Nido de cuervo), la metonimia del nido por el espacio resulta ser, al mismo tiempo, símbolo de un hombre:

Tsetwo Lhokwe. Mak tä tamenej tä lhamel yen lheya häp Tsetwo Lhokwe, lhamel yäme tä iche p'ante häp hi'no tä lhayen etantsaja, wet ichepa ha'lä tä wujchey wet ha'läna oyäme tä chowejchepa chi hi'nona t'etan, wet häp tä lechowej ithatey, wet chi ot'wuke wet o'wenhit'a, lhamel yäme tä lhokwe t'at ha'lätso. Khit'apa chi häpe afwenche chi lhokwe, tha hi'no p'ante tä yen lhokweya ha'lä, hap tä tamenej tä yen lheya Tsetwo Lhokwe honhatna.

Nido de cuervo. A este paraje, que después se llamó Santo Hogar, le llamaron antes Nido de Cuervo. Pero no se refería a esas aves sino que había un hombre ladrón que se escondía en el hueco de un palo. Por eso, cuando la gente vio que ese hombre se escondía allí, pensó que era su nido y llamó así a ese lugar. (Ibid., pp. 72-73)

Allí, el lenguaje cifra un recuerdo de la comunidad y metaforiza a una persona que roba con la representación del cuervo, ave negra. Además, acercando aún más animal y figura humana, la memoria de las personas conserva la asociación entre el escondite, el hueco y el nido.

Otro ejemplo de analogía aparece en un nombre citado por Laureano Segovia:

Fwelhelch'o. Lhamel yäme tä iche p'ante häp ha'lä tä itäj 'yajche p'ante, wet imälhehi lech'o wet tet iwoye häp fwelhek. Wet tä wichi hi'wen ha'läch'otso, wet häp lhamel yen lheya Fwelhekch'o.

“Fondo de mortero”: A este lugar le llamaban así porque era un monte quemado y había un tronco de quebracho quemado que se parecía a un fondo de mortero. Era una comunidad que ya no existe más. (Segovia, pp. 74-75)

El color afilia una parte de un elemento de uso en las tareas cotidianas con un lugar y, dentro de ese lugar, con un árbol en particular. De allí, podemos notar que los campeadores son sensibles a los colores en su espacio de búsquedas. En este caso, el nombre refiere a la ubicación de un grupo de personas, una comunidad que se ha marchado a otro lugar.

Como se ve, los nombres de lugares se originan también a partir de algo que provoca sorpresa, curiosidad y también gracias a las personas de una comunidad. Alberto Pérez de *Wajch'inha* (Las Vertientes) señaló:

Nhusp'ak 'wet. Suluj tä le'wet honhat lhiphajna, wet sulu-jna iche häp lewuit'äyhyaj ihi lenhus, mälhjej chi lenhus tä hap'ak. Wet iche tä olhamel oyokuw, Wejtaj'wet, chi nem owoyetso wet oyokuw, Nhusp'ak'wet.

“Nariz chata”: En este paraje criollo, donde campeaba la gente, había una señora que tenía un problema en la nariz. Tenía la nariz chata, por eso la gente llamó así a ese lugar (Pérez, pp. 78-79).

En wichí, la mujer indígena se nombra *atsinhna* y la mujer blanca o criolla *suluj*. Esta última expresión se incorpora con la llegada de los colonos, situación que hizo necesaria la creación de nuevas palabras. En este caso, los campeadores notaron algo extraño en la nariz de la mujer criolla y, como eso les provocó gracia, nombraron al paraje de esa manera.

En efecto, la instalación de las familias criollas a fines del siglo XIX trastornó, de muchas formas la vida en las comunidades. Un poco de esa historia se percibe en los topónimos con los que fue nombrada la comunidad de Pozo El Mulato. Según David Manasés: “El lugar se llamaba también Hueso de Cadera, porque allí murió un toba que había llegado desde Sombrero Negro. Había una gran sequía y al llegar a ese lugar se murió de sed. No fue enterrado sus huesos quedaron desparramados en el lugar” (Segovia, 2005, p. 59). La metonimia aquí fue reemplazada posteriormente por la referencia a un encuentro entre

un niño criollo y un grupo de mujeres indígenas: “Había dos familias criollas con sus hijos. Los hijos se fueron a buscar caballos y llegaron a un lugar donde unas mujeres wichí estaban sacando agua. Uno de los niños que tenía rulos se asustó y lloró. Fue por eso que a ese lugar le pusieron de nombre Pozo el Mulato Llorón (Segovia, p. 59). Así también sucede con los nombres de las tribus que se registran en el mismo libro de Laureano Segovia. Por ejemplo: “*Hä'yäs. Wichina iyhäj yen p'ante lheyä Hä'yäs, lhamel yäme tä iyhäj t'isanis tä ni'isa lhä'ye iyhäj tate'pelis.*” Tigres. Había otra tribu que le llamaban así porque tenían el cuerpo feo y las caras con cachetes grandes” (Segovia, 1998, p. 90 - 91).

Como vemos, es posible distinguir entre las denominaciones recogidas en *Olhamel Otichunhayaj. Nuestra memoria*, aquellas que refieren a un acontecimiento ocurrido en el lugar y otros, en mayor cantidad, que funcionan como marcas orales indicadoras de lugares de abastecimiento o encuentro de campeadores. Como ocurre con el antiguo nombre de Misión La Paz, según contó Lucio Flores:

Nop'ok'wet Wichi iwo lheyä tä yokw, Nop'ok'wet, häp tä o'tihi p'ante 'nop'ok häp 'wahat. Ohp'ohi, wet häp tä wichi iwuntej t'at häp Nop'ok'wet. Wet oyäme tä wuj p'ante, asowaj tä tawaye t'at wichi p'ok p'ante, wet nämhen wichi tä tälhe Chowhay lhä'ye Santa María, iyhäj tälhe Bolivia. Wet tä paj nämhen 'nohusewos wet nech'e iwo lheyä honhatna, yokw Misión La Paz.

Antiguamente este lugar no se llamaba Misión La Paz, se llamaba Nop'ok'wet que significa “el lugar de la trampa de pescados”. Mucha gente venía a este lugar. Venían de todas las comunidades a pescar. (Flores, pp. 84 - 85)

Lucio Flores también contó que los misioneros que llegaron al lugar sobrepusieron el nombre del presente en 1944 (Segovia, 1998). En efecto, los actuales nombres de esta y otras comunidades en las costas del Pilcomayo se deben al establecimien-

to 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, según Carrasco y Briones (1996):

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. (p. 17)

Por último, cabe tener en cuenta la frecuencia con que cada una de las explicaciones de los nombres se remata reiterando el nombre de lugar que se ha comentado. Así también, la temporalidad en estos discursos sobre saberes antiguos está dada por la expresión *p’ante*. La presencia de esa partícula supone que todo lo que se cuenta ha ocurrido en un tiempo muy remoto. Otra mención común que da unidad a estos registros son los nombres de animales y plantas para marcar puntos importantes para los campeadores, incluyendo cañadas y lagunas. Este hecho da cuenta del tipo de vínculo entre esta cultura y el monte.

Conclusiones

La memoria oral wichí ha nombrado a su territorio, aquellos espacios donde los *wichi ta welekhen* caminaron, y aún caminan, buscando su alimento y recursos cotidianos. Metaforizar la tierra desde esta cultura indígena oral también es organizar el territorio, claro está, con criterios distintos a los trazados políticos que se anunciaron con la conquista occidental. Dicha señalización nos remite a la lengua que la “dibuja”, involucra

sus procedimientos, sus palabras y las elecciones que cada persona y pueblo realizan sobre su base para crear y recordar con y a partir de ella.

La temática de los mapas orales de la memoria wichí y sus poéticas de metaforización de los espacios, propone otros caminos de investigación futura, en el marco de la obra completa de Segovia. Por un lado, interesa conocer los nombres indígenas de lugares mencionados en español pertenecientes a las provincias de Salta, Jujuy y Formosa y los países vecinos de Bolivia y Paraguay. Por otra parte, los nombres indígenas mencionados, en su mayoría en el último libro, sin su traducción o historia de origen nos envían a nuevas indagaciones desde las páginas a la gente. Desde allí partirán mis próximas aproximaciones al estudio de estas referencias territoriales en constante transformación.

Estos son los mapas orales de un pueblo vivo y en lucha que continúan cambiando, moviéndose y persistiendo en la memoria de quienes se trasladan para mariscar, visitar familiares y amistades o buscar nuevas opciones de subsistencia en las ciudades. Dichos pasos, forman parte de la literatura de tradición oral (Espino Relucé, 2010) de la región y significan una apropiación social y comunitaria del espacio retransitado en el diario andar de los miembros de estas comunidades que, con la misma metodología de Segovia, continúan recorriendo las rutas de la memoria de la región cultural pilcomayaña (Palermo y Altuna, 1996).

Notas

- 1 Cuestión que contó con el fallo a favor de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el año 2020. Para más detalles sobre el derrotero de esta lucha a lo largo de casi veinte años, puede consultarse el escrito de la antropóloga Morita Carrasco, “Gracias *Lhaka Honhat*” en: <https://www.debatesindigenas.org/notas/41-gracias-lhaka-honhat.html>
- 2 Para comprender sobre este pedido de las Comunidades sostenido por más de veinte años, recomiendo escuchar las palabras del señor Francisco Pérez, presidente de la Asociación Aborigen *Lhaka Honhat* como declaran-

te durante la audiencia pública de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en marzo de 2019. Ello, en el marco del Caso Comunidades vs. Estado Argentino. Disponible en: <https://vimeo.com/325323380>

- 3 La expresión “mapas orales” es también empleada por la antropóloga Bárbara Martínez (2014) en su artículo “Cartografías en tránsito: mapas orales y memoria social en El Cajón (Catamarca)”. Allí, la autora se refiere a las narraciones que dan cuenta de las denominaciones que fueron recibiendo, en la memoria colectiva, los espacios estudiados, de acuerdo a sus características geográficas. Por su parte, el antropólogo Rodrigo Parrini Roses y la psicóloga Edith Flores Pérez (2018) en su trabajo “El mapa son los otros: narrativas del viaje de migrantes centroamericanos en la frontera sur de México” entienden la expresión como rutas “que los migrantes han creado mediante los múltiples intentos por llegar a la frontera norte del país. Son mapas que se narran durante los desplazamientos y sirven para cubrir trayectos específicos” (p. 71). Coincido con ambos estudios en considerar la memoria colectiva en vínculo con el territorio y la corporalidad, se trata de lecturas políticas de los tránsitos y pertenencias comunitarias que, en un origen, carecían de trazados gráficos. Por mi parte, me refiero a los espacios que se diseñan a partir de la memoria colectiva wichi cifrada en la lengua y registrada por Laureano Segovia, así también persistente en el recuerdo de los actuales habitantes de la que llamaré región pilcomayaña. Se trata de los *honhates lheyis* o nombres de lugares que dan testimonio de los usos compartidos de un territorio históricamente disputado con el Estado argentino.
- 4 En el *Diccionario wichi* de Osorino y Gutierrez, la entrada “w’elek” se encuentra en la sección de verbos: “... andar o cazar” (López Osorino y Gutierrez, 2018: 67). En el *Glosario wichi lhãntes. Las palabras de la gente* (2017) se consigna: “caza/cazar: wilek” (Fernández, 2017: 34)
- 5 En el trabajo *Wichi-siwele thayhilh / Diccionario wichi-castellano* la entrada “mariscar” consigna la siguiente información: “Verbo. 1 tachuwalhan. 2. w’ulek”. La primera acepción se traduce literalmente como “acechar” y la segunda es probable que sea una variación de “welek” en la variedad bermejeña del wichi abordada también en la obra.
- 6 La importancia de los nombres de lugares y su carácter dinámico en la memoria indígena también puede consultarse en el libro *Ijwalas ta pajche. Los días del pasado. Mahnyay ta iyejen p’ante wichi ta ihi Muliyyus, San Patlisyu lhoya Kale-hi. Historias de los wichis de Morillo, San Patricio y Los Baldes* (2016) de Rodrigo Montani y Gerardo Juárez. Así también, conviene tener en cuenta las referencias al tema y sobre la elaboración de los mapas de ocupación comunitaria mencionados, que han sido desarrolladas por Morita Carrasco durante su exposición en el marco de “Ciclo de Encuentros, experiencias y saberes en y a través del caso Lhaka Honhat contra el Estado de Argentina”. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=dFQUQlqJGgo>

- 7 En *L'hachumyajay. Nuestra manera de hacer las cosas* (1997) dirigido por Fernando Kirchner y Adrián Diez; *Misión La Paz* (2007) dirigido por Gianfranco Quattrini y Sebastián Antico y *Tewok* (2020) dirigido por Carlos Müller y Ricardo Bima.
- 8 Según Gonzalo Espino Relucé (2010), la literatura oral o literatura de tradición oral posee un doble estatuto: evento y discurso. “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 sólo lo que nos llega a nosotros sino aquello que se construye con el hablante en presencia inevitable de su auditorio, del oyente. Concurso sin lo cual no es posible la realización de cualquier forma oral, supone entonces siempre la presencia de alguien que narra y de alguien que escucha, una relación dialogante y activa” (p. 20).

Referencias bibliográficas

- Antico, S. y Quattrini, G. (2007). *Misión La Paz*. [Video]. <https://vimeo.com/92098077>
- Carrasco, M. y 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. (2000). Cazadores-recolectores en el Gran Chaco: una mirada. *Revista Asuntos indígenas*. Nro. 2. Abril-mayo-junio. Grupo Internacional de Trabajos sobre Asuntos Indígenas.
- Carrasco, M. (2020). ¡Gracias Lhaka Honhat! En *Debates indígenas*. <https://debatesindigenas.org/notas/41-gracias-lhaka-honhat.html>.
- Ciccone, F. 2021 (en prensa). Los cuentos del zorro entre los tapieles del Gran Chaco: estrategias retóricas en narrativas orales. *Indiana*, 38, 1. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (2019, marzo). Audiencia pública Caso Comunidades Indígenas Miembros de la Asociación Lhaka Honhat vs. Argentina. [Video]. <https://vimeo.com/325323380>
- [DIWICA] (2021). *Wichi-sivele thayhilh / Diccionario wichi-castellano*. Buenos Aires: INILSyT, Universidad Nacional de Formosa

- y IFLH, Universidad de Buenos Aires y DILA, CAICyT-CONICET. Disponible en: www.diccionariowichi.com.ar
- Espino Relucé, G. (2010). *La literatura oral o la literatura de tradición oral*. Lima: Pakarina.
- Fernández, N. E. (2017). *Glosario wichí lhämtes: las palabras de la gente*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones SAIJ.
- Flamini, M. (2020). Toponimia de los wichís del Noroeste de Formosa, Argentina. *Revista del Museo de Antropología* 13 (3): 429-442.
- Huamán, C. (2013). Tejiendo palabras al derecho y al revés. La oralidad en la literatura: transmisión/experiencia. En Medina Mergalejo, P. (Coord.), *Maestros que hacen historia / tejedores de sentidos: entre voces, silencios y memorias*. Chiapas: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/cesmeca-unicach/20170420031039/pdf_806.pdf
- Jelin, E. (2017). Memoria ¿para qué? Hacia un futuro democrático. En *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social*. Buenos Aires: Siglo XXI Ediciones.
- Jelin, E. (2002). ¿De qué hablamos cuando hablamos de memorias? En *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI Ediciones.
- Kirchmar, F. y Diez, A. (1997). L'hachumyajay (Nuestra manera de hacer las cosas). [Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=-19pQwGWFGAI&t=3s>
- López Osorino, M. E. y Gutiérrez, M. (2018). *Diccionario wichi*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Dunken.
- Montani, R. y Juárez, G. (2016). *Ijwalas ta pajche. Los días del pasado. Mahnyay ta iyejen p'ante wichi ta ihi Muliyyus, San Patlisyu lhoya Kale-hi. Historias de los wichís de Morillo, San Patricio y Los Baldes*. Córdoba: La Marmosa: Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CIHA): Universidad Nacional de Córdoba.
- Müller, C y Bima, R. (2020). Tewok. [Video].
- Noriega Bernuy, J. (2012). *Caminan los apus. Escritura andina en migración*. Lima: Pakarina Ediciones.

- Palermo, Z. y Altuna, E. (1996). *Antología: Literatura de Salta. Historia Socio-Cultural. Fascículo 2* / Universidad Nacional de Salta. Consejo de Investigación.
- Segovia, L. (1998). *Olhamel Otichunhayaj. Nuestra memoria*. Buenos Aires: Eudeba.
- Segovia, L. (2005). *Otichunaj lhayis tha oihi tewok. Memorias del Pilcomayo*. Salta: Ministerio de Educación de la Provincia de Salta-Secretaría de Cultura.
- Segovia, L. (2011). *Olhamel tha ohapehen wichi. Nosotros los wichi*. Salta: Cultura.
- Zusman, P. (2002). Geografías disidentes. Caminos y controversias. *Documents d'anàlisi geogràfica* 40, pp. 23-44.