

Otras miradas

Presencias de la voz en las literaturas indígenas chaqueñas. Proyecciones a partir de dos versiones de la historia de Asus, el Murciélago, en Laureano Segovia y John Palmer

**Presences of the voice in indigenous Chaco literatures.
Projections from two versions of the Asus, el
Murciélago 's story by Laureano Segovia and John Palmer**

Pamela Rosa Amelia Rivera Giardinaro

Universidad Nacional de Salta

Salta, Argentina

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9743-6702>

pamelariveragiardinaro@gmail.com

Recibido: 27/07/2024

Aceptado: 22/09/2024

Resumen: La expresión *literatura oral* es tema de debates que problematizan la reunión de ambos conceptos resemantizándolos o proponiendo otros. Situándome en esos cruces, me propongo pensar cierta producción cultural, oral o escrita, pasible de agruparse bajo los términos *literaturas indígenas chaqueñas*, entre otras poéticas de Abya Yala. Para ello, revisaré un relato de Amanda Solares, Celina Pérez y José Martínez (de Kilómetro 1 y Kilómetro 2, Departamento Rivadavia, Salta, Argentina) titulado “*Asus p’alha p’ante wet ifwala p’alha p’ante/ Leyendas del murciélago y el sol*”, incluido entre los trabajos del escritor wichí Laureano Segovia y publicado en *Olhamel tha ohapehen wichi. Nosotros, los wichí* (2011). Transitando desde la oralidad (Lienhard, 1994) a la escritura wichí, entre lo indígena y lo occidental, los desplazamientos fronterizos en los trabajos de Segovia nos muestran el profundo origen hablado de tales producciones, en el seno del cual la escritura es herramienta de una memoria oral comunitaria, indígena y no occidental, que la antecede y enmarca. Por eso, pondré en diálogo el escrito de Segovia con otra versión del mismo relato: “Murciélago y su esposa infiel” en las voces de Tomás Felix (de Sitio Cerrado, Departamento San Martín, Salta, Argentina, 1978) y *Chenpā* (de Lapacho Mocho, Departamento San Martín, Salta, Argentina, 1979), anotadas por el antropólogo John Palmer en *La buena voluntad wichí. Una espiritualidad indígena* (2005). Finalmente, atenderé a cuestiones sobre la lengua como transmisora de voz y memoria (Zumthor, 1991) y la escritura wichí en estrecha relación con ella. El fin es desprender consideraciones a propósito de nociones como *literatura oral/ literatura de tradición oral* (Espino Relucé, 2010), *literaturas alternativas* (Lienhard, 1992) y *oralitura* (Huamán, 2013; Chihuailaf, 2000). Asumo que las mismas, aportarán al conocimiento de las *literaturas indígenas chaqueñas* que menciono aquí.

Palabras clave: Literaturas Indígenas Chaqueñas, Laureano Segovia, Literatura de Tradición Oral, Literatura Oral, Literaturas Latinoamericanas, Literatura Wichí

Abstract: The expression of *oral literature* is the subject of debates that problematize the meeting of both concepts, resemantizing them or proposing others. Placing myself at these intersections, I propose to think about a certain cultural production, oral or written, that can be grouped under the terms *indigenous Chaco literature*, among other poetics of Abya Yala. To do this, I will review a story by Amanda Solares, Celina Pérez and José Martínez (from Kilómetro 1 and Kilómetro 2) titled “*Asus p’alha p’ante wet ifwala p’alha p’ante/ Legends of the bat and the sun*”, included among the works of the Wichi writer Laureano Segovia and published in *Olhamel tha ohapehen Wichi. We, the Wichí* (2011). Transiting from orality (Lienhard,

1994) to Wichí writing, between the indigenous and the Western, the border displacements in the works of Segovia show us the deep spoken origin of such productions, within which writing is a tool of a community oral memory, indigenous and non-Western, that precedes and frames it. For this reason, I will put Segovia's writing in dialogue with another version of the same story: "Murciélago and his unfaithful wife" in the voices of Tomás Felix (from Sitio Cerrado, 1978) and *Chenpā* (from Lapacho Mocho, 1979), annotated by the anthropologist John Palmer in *The Wichí Good Will. An indigenous spirituality* (2005). Finally, I will address questions about language as a transmitter of voice and memory (Zumthor, 1991) and Wichí writing, in close relationship with it. The purpose is to elicit considerations regarding notions such as *oral literature/literature of oral tradition* (Espino Relucé, 2010), *alternative literatures* (Lienhard, 1992) and *oralitura* (Huamán, 2013; Chihuailaf, 2000). I assume that they will contribute to the knowledge of the *indigenous Chaco literatures* that I mention here.

Keywords: Chaco Indigenous Literatures, Laureano Segovia, Oral Tradition Literature, Oral Literature, Latin American Literatures, Wichí Literature.

[...] la crítica literaria latinoamericana debería considerarse a sí misma como parte integrante del proceso de liberación de nuestros pueblos [...]

Antonio Cornejo Polar (1982)

... la oralidad [...] implica –en relación directa con este predominio o exclusividad de la palabra oral– el desarrollo de peculiares procesos poéticos, concepciones del mundo, sistema de valores, formas de relación con la comunidad, con la naturaleza, con lo sagrado, usos particulares del lenguaje, nociones de tiempo y espacio [...]

Carlos Pacheco (1992)

Introducción

Las presentes reflexiones en torno a la expresión *literaturas indígenas chaqueñas* indagan sobre cierta producción cultural cuyo origen es la región sudamericana denominada Gran Chaco¹. Me detengo, a su vez, sobre los relatos orales que conforman un corpus, complejo y siempre dinámico, ya antes abordado por la antropología y la lingüística. Me propongo dar pie a lecturas literarias que contemplen el valor cultural, lingüístico y creativo de estas “prácticas discursivas estéticas y políticas” (Díaz Pas, 2021: 91).

En esa línea, la escritura indígena contemporánea da cuenta de una voluntad, colectiva o individual, de decir y construir, con voces propias, variadas formas del pasado, el presente y el futuro de estos pueblos. En tales casos, “La

1. Según el antropólogo Rodrigo Montani (2017): “El Gran Chaco supo ser la región boscosa más extensa de América del Sur después de la Amazonía, y la mayor región medianamente preservada de bosques secos del planeta [...] Ubicada en la parte central del subcontinente, comprende cerca de un millón de km² limitados al norte por el llamado ‘Pantanal’ y el nacimiento del río San Miguel, al Sur por el río Salado, al Oeste por el piedemonte de las sierras subandinas y al Este por la cuenca de los ríos Paraguay y Paraná; es decir que se extiende por partes de Argentina, Paraguay, Bolivia y Brasil” (2017: 49).

escritura literaria [...] representa la vocación resistente de los cuerpos ante las maquinarias de guerra, de exclusión y desaparición” (Díaz Pas, 2018: 24). Conviene entonces iniciar estudios sobre la oralidad que nutre y moviliza tales textualidades. En esta oportunidad, la abordaré a partir de un caso de escritura wichí y otro de anotación antropológica.

Se trata, en primer lugar, de una historia que recordaron Amanda Solares, Celina Pérez y José Martínez de Kilómetro 1 y Kilómetro 2, dos comunidades vecinas a Misión La Paz, en Santa Victoria Este (Salta, Argentina). La misma nos llega a través de la selección, traducción y redacción del escritor wichí Laureano Segovia publicados en *Olhamel tha ohapehen wichí. Nosotros, los wichí* (2011) con el título “*Asus p’alha p’ante wet ifwala p’alha p’ante/* Leyendas del murciélago y el sol”.

Otra versión de la misma historia nos alcanza a través de la escritura y traducción antropológicas de John Palmer quien la titula “Murciélago y su esposa infiel” en su libro *La buena voluntad wichí. Una espiritualidad indígena* (2005). Se trata de una elaboración a partir de las contribuciones de Tomás Felix, de Sitio Cerrado, y *Chenpā*, de Lapacho Mocho, a fines de los setenta, ambos del Departamento San Martín (Salta, Argentina).

Teniendo en cuenta las particularidades de cada registro, tomaré como punto de partida la expresión *literaturas orales o de tradición oral* (Espino Relucé, 2010) descritas como “literatura en el dominio de la choza”. En efecto, se trata de producciones que pertenecen a la memoria colectiva y expresan una mirada sobre el mundo que no se refiere simplemente a una serie de usos y costumbres sino que en ellas “[...] reposa su historia no

escrita, sus saberes inmemoriales y sus afectos interminables” (2010: 54). La memoria oral es, entonces, una composición humana, sonora, emotiva y, por todo ello, en movimiento.

Así también, considero propia la observación de Betina Campuzano (2022) a propósito de aquellos desplazamientos en los testimonios latinoamericanos que proponen, a su vez, formas singulares de leer lo que llamamos literatura. Se trata de “traspasos” que pugnan por ser incluidos en el sistema literario nacional. Entre ellos, las actuales expresiones culturales chaqueñas se mueven desde la oralidad a la escritura y entre lo indígena y lo occidental con una acentuada predominancia del primer elemento de cada par.

Para iniciar la mirada que aquí propongo, revisaré primero algunas reflexiones de la crítica literaria latinoamericana en torno al tratamiento de la oralidad frente a un pretendido dominio de la letra. Repararé en los desafíos metodológicos, ideológicos y políticos que se presentan a la hora de abordar este tipo de estudios. En ese marco, buscando herramientas para una lectura crítica, reuniré aportes de la antropología y la lingüística con las versiones de lo ocurrido entre el Murciélago y su Esposa, una historia bien conocida por distintas generaciones chaqueñas.

Finalmente, arriesgaré algunas proyecciones desde las teorizaciones de Raúl Dorra (1997) y Paul Zumthor (1991) a propósito de las “poéticas de la voz” vinculadas al cuerpo, la memoria y la lengua wichí. Los hallazgos buscarán dialogar con distintas categorías en torno a las oralidades y las agencias de la voz en Abya Yala.

Consideraciones sobre oralidad y literatura en Abya Yala

En 1982, Antonio Cornejo Polar (2013) señala para la crítica literaria latinoamericana una serie de ausencias y desafíos basados en los contactos entre la literatura y los complejos procesos históricos peruanos y, por extensión, latinoamericanos. Desde su mirada, es posible hablar de una *totalidad contradictoria* que incluye a la literatura en lengua nativa, mayormente oral.

Las observaciones del crítico peruano sobre la construcción de la idea de unidad nacional que excluía, entre otras formas populares, lo indígena y su literatura, valen aún para pensar los actuales movimientos de la crítica literaria frente a una gran diversidad de textualidades y voces indígenas que existen y proliferan en nuestro país y en Abya Yala.

Según Cornejo Polar, replantear el *corpus* de la literatura latinoamericana significaba superar un claro e ilegítimo recorte ideológico en el cual, las “literaturas orales en lenguas nativas” carecían de “valor artístico y representatividad social” (2013: 64). A ello, nuestro pensador respondía que el conocimiento histórico de la literatura debería ser la vía para reconocer que existen en América Latina sociedades distintas entre sí y, por ello, “sistemas literarios múltiples y diversos” (2013: 66). En ese marco, aclaraba la necesidad de abordar las literaturas indígenas teniendo en cuenta la extrema variedad que las compone. Y advertía que hay, en su interior, “niveles cultos” y “populares” más o menos asociados a miradas hegemónicas que podrían generar otros “sistemas o subsistemas”. Claramente, se refería a los intercambios con el sistema literario escrito.

De manera que Cornejo Polar distinguió entre *literatura escrita en español*, *literatura en lenguas nativas* y *literatura oral* (esta última dentro de la primera). Y señaló: “Es claro que los límites entre estos sistemas están constituidos por la convergencia de varias notas diferenciadoras, desde los distintos idiomas y la diversa materialidad de sus medios (escritura/oralidad), hasta el distinto tipo de estructura económico-social que los solventa” (2013: 64). Razón por la cual era necesario instrumentar aportes de otras disciplinas, sobre todo de la antropología y la lingüística.

Sucede que los diálogos interculturales en América Latina continúan sobre los profundos surcos de la colonialidad. De allí, las situaciones de diglosia que también predominan en las oralidades indígenas chaqueñas. Sobre el tema, Lienhard (1996) advierte que este tipo de contextos “pueden subsistir, reproducirse o recrearse después del colapso oficial de la Colonia” (1996: 72) y que la idea de coexistencia de lenguas con distinto prestigio en una sociedad puede extenderse para pensar una situación que nombra *diglosia cultural*.

En tales casos, puede ocurrir que la inteligencia estratégica de los sectores marginados disponga situaciones de absoluta o relativa clandestinidad. Desde luego, “el empleo de una u otra norma depende no sólo de la competencia cultural de los individuos o grupos socio-culturales, sino también de las situaciones comunicativas y de los propósitos que mueven a sus actores” (1996: 74). Estos planteos son de interés para pensar tanto las escrituras bilingües wichí-español como los trabajos de Laureano Segovia, producidos en contextos de fronteras territoriales, lingüísticas y culturales.

Frente a las concepciones de la oralidad como déficit, conviene tener en cuenta que el grafocentrismo llegó a Abya Yala junto a los conquistadores europeos. Al respecto, Terrón de Bellomo (2007) se refiere a aquellos años como el inicio de la transformación de las diferencias en disvalores. Y explica: “la oralidad —que en ese momento (y en cierta medida aún hoy lo es) es la vía por la que el hombre americano expresaba su concepción del mundo, en base a sus propios saberes y creencias— fue vista por ello, como una amenaza” (2007: 22). En palabras de Lienhard: “En la América colonial y poscolonial, el predominio de la ‘oralidad’ remite pues, a la *subalternidad política y social* [...] Su ‘recuperación’ (estudio, conocimiento) forma parte, por consiguiente, de cualquier programa serio de *descolonización cultural*” (1994: 372). En esto último, Lienhard señala orientaciones éticas e ideológicas para las lecturas de la crítica.

Las distancias con la definición de *literatura oral* elaborada por Paul Sebillet, donde se la entendía como una deficiencia de ciertas sociedades, son notables. También las respuestas, desde la perspectiva latinoamericana, a la observación de Walter Ong a propósito de un supuesto oxímoron entre los términos. Al respecto, Carlos Pacheco (1992) explica:

la oralidad no puede definirse solo como el predominio de una modalidad comunicacional, ni en términos comunicativos, como privación o uso de escritura ni, finalmente como una suerte de subdesarrollo técnico o atraso cultural, sino como una auténtica economía, relativamente autónoma (1992: 35).

Oralidad y escritura son distintas y generan órdenes sociales y sistemas de pensamiento propios. Por eso, en la oralidad existen “ciertos productos culturales con características específicas que difieren en mayor o menor grado, pero de manera siempre significativa, de sus equivalentes en culturas dominadas por la escritura, la imprenta o los medios electrónicos” (Pacheco, 1992: 35). Por lo cual, la oralidad posee una poética propia guiada por la mirada sobre el mundo de cada sociedad: sus sistemas de valores y relaciones con la naturaleza, la comunidad y lo religioso. Así también, la lengua con la que se nombra y organiza lo existente, incluso el tiempo y el espacio (1992: 35).

Por otra parte, asumiendo que estudiamos la oralidad a partir de la letra y que ello requiere atención para no “traicionarla o tergiversarla”, Martín Lienhard (1994) resume varias formas de abordaje. Entre ellas, aquella que la explora “desde afuera” a través de transcripciones. Sobre las cuales apunta las siguientes cuestiones:

El despojo de los códigos no verbales, las modificaciones poético-retóricas y lingüísticas de los textos, la inserción -con nuevos objetivos- en un nuevo circuito (intelectuales urbanos); el surgimiento de una escritura cooperativa (testigo oral/editor) de tipo “testimonial”, ¿destinada a quién? (1994: 374).

Esto último señala, por una parte, la especificidad de la oralidad como combinación entre palabra, gestualidad, tonos, y sentidos compartidos ancestralmente. Por otra parte, la matriz familiar y afectiva, en el seno de cada relato, propia de este tipo de eventos de formación para la vida y preservación de

la comunidad. Seguramente, es mucho lo que las *literaturas indígenas chaqueñas* pueden aportar al conocimiento de estos temas. Su abordaje involucra, por parte del investigador, un respetuoso conocimiento de la retórica oral de cada lengua y la experiencia de atender a su uso en el ámbito comunitario.

Por otra parte, Lienhard también proyecta indagaciones sobre las escrituras de la oralidad hacia los contactos con otros sistemas literarios letrados, occidentales. Piensa en sus formas de ingreso y circulación en los ámbitos intelectuales urbanos. En efecto, se trata de una posible vía para notar las voluntades y potencias de las agencias de la voz indígena tensionando los órdenes de las sociedades blancas, marcando la necesidad de ampliar el *corpus* de las literaturas nacionales, por ejemplo.

Por último, el crítico menciona la escritura colaborativa, cercana a la testimonial y se pregunta por sus destinatarios. Cuestión de especial interés en los trabajos de Laureano Segovia, pionero entre los wichí, en la escritura de su lengua y, probablemente, en la metodología de entrevistas, desgrabación y traducción del material. Conocer la historia de sus trabajos significa también indagar sobre colaboradores y guías en el proceso de producción de los textos, en el marco del Taller de la Memoria.

La dimensión estética de la oralidad fue considerada por el historiador Yoro Fall (1992) para quien “La oralitura, además, no es sólo una manera de ver el pasado sino también un sistema de conocimiento y un sistema de transmisión de los conocimientos” (1992: 22). Su estudio supone atender a aquello que está “escondido” en la comunicación, silencios y alusiones que constituyen las “lógicas intrínsecas al texto”. En palabras de Fall: “son las

circunstancias y los acontecimientos los que permiten el renacimiento del texto oral y no al revés” (1992: 25).

Las revisiones de este trayecto nos habilitan a dialogar con la concepción de oralitura que presentan Taborda y Arcila (2016):

La oralitura nace de los pueblos indígenas, afrodescendientes y mestizos de diferentes lugares del mundo, esencialmente busca conjugar la oralidad con la escritura, superando las dicotomías que se han gestado a lo largo de la historia de la humanidad. Oralitura es una palabra integradora, una fusión de conceptos que tiene en cuenta los matices que hay entre ellos, es decir, asume que toda escritura nace de un acto de naturaleza oral que no puede desconocer y del cual se alimenta, y que la oralidad utiliza la escritura como mecanismos para trazar puentes de comunicación entre culturas, y para conservar tradiciones que encuentran en esta tecnología una manera de sobrevivir en el tiempo (2016: 1).

Por su parte, el escritor mapuche Elicura Chihuailaf (2000) reconoce las sonoridades de sus abuelos en su escritura y la señala como primera fuente. Los “oralitores”, dice Chihuailaf, “recalcamos el hecho que la escritura es la memoria de nuestros antepasados, pero recreada a partir de nuestra vivencia de hoy día” (2000: 51).

Las reflexiones anteriores nos habilitan a la elaboración de herramientas para el análisis de la oralidad wichí a partir de la escritura de un *oralitor* wichí y un investigador británico, atendiendo a las consideraciones que siguen.

Laureano Segovia, John Palmer y la cultura wichí

Laureano Segovia fue un escritor wichí nacido en 1946 en Misión San Andrés (Formosa). Residió la mayor parte de su vida en Misión La Paz (Salta), sobre la costa del río Pilcomayo. Ambos lugares ubicados al norte de Argentina. Criado en un mundo completamente circulado por la voz, nuestro autor aprendió a escribir de la mano de pastores anglicanos junto a quienes también se inició en la traducción de textos bíblicos². Desde entonces, primero por su parte, realizó aportes como historiador, cronista, traductor y comunicador de su cultura.

Los trabajos de Segovia incluyen extensas entrevistas en wichí registradas en casetes desde fines de 1990 y a lo largo de casi veinte años³. Durante ese tiempo, el autor visitó a personas significativas de su comunidad y de otras comunidades ubicadas sobre la costa del río Pilcomayo. Hasta su fallecimiento en 2021, mantuvo su labor como cronista de su gente. Vivió en Misión La Paz, donde coordinó el Taller de la Memoria: un grupo de investigación sobre distintos aspectos de la historia oral comunitaria iniciado, en aquellos años, junto al equipo del Programa Permanente de Investigación, Extensión y Desarrollo en Comunidades Aborígenes del Chaco Central Argentino⁴.

2. Los siguientes aspectos de la vida y actividades de Laureano Segovia son tema del documental *Tewok* (2020) realizado por Carlos Müller y Ricardo Bima.

3. El Archivo y Biblioteca Históricas de la provincia de Salta conserva copias digitalizadas de una parte importante de los registros de Laureano Segovia. Los casetes permanecen bajo la guarda de su familia, en su lugar de origen.

4. I.C.A. - Sección Antropología Social Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

En ese marco, los registros del autor dan cuenta de sus intereses e indagaciones sobre temas y aspectos significativos para las culturas indígenas chaqueñas: la alimentación en tiempos anteriores, la influencia de la iglesia en la cultura wichí, las pautas sociales de vinculación entre hombres y mujeres en el pasado, entre otros. Así también, algunas grabaciones fueron tomadas en distintas situaciones, tanto cotidianas como históricas, conservando los variados intercambios interculturales de aquellos años en Misión La Paz. Por ejemplo, cantos y sermones en reuniones de la iglesia, exposiciones orales en el Consejo *Wichí Lhämtes*⁵, discursos durante la toma del puente en Misión La Paz, interpretaciones de músicos locales, debates y discusiones entre criollos y comuneros, reflexiones personales sobre estos últimos temas, intervenciones durante las asambleas de la Asociación Indígena *Lhaka Honhat*⁶, testimonios de vida de personas de la comunidad. A ellas se suman audios tomados durante el

5. Como lo explica la antropóloga M. Macarena Ossola (2020): “El Consejo *Wichí Lhämtes* (CWLh) es un grupo de estudio de la lengua wichí, compuesto por miembros del pueblo wichí y concebido como espacio de articulación entre diferentes comunidades de Chaco, Formosa y Salta. El CWLh surgió con el objetivo de que actúe como mediador entre las demandas lingüísticas del pueblo wichí y las instituciones del Estado (nacional, provinciales y municipales)” (2020: 36). Las primeras reuniones y debates del Consejo, en torno a la unificación del alfabeto wichí, fueron contemporáneas al trabajo de Laureano Segovia quien también participó en ellas. Actualmente, el Consejo ha alcanzado dos de sus principales objetivos: el reconocimiento oficial de la lengua wichí, a nivel provincial, y el dictado de la Diplomatura en Interpretación y Traducción Intercultural Wichí-Castellano para el acceso a la justicia en la Universidad Nacional de Salta (Ossola, 2020).

6. Esta dimensión política del contexto de producción de la obra de Segovia (el surgimiento y objetivos de la Asociación Indígena *Lhaka Honhat*) puede consultarse en el trabajo de la antropóloga Morita Carrasco (2017) *La tierra que nos quitaron. Historias, organización y lucha por el territorio en el Chaco argentino*. Sobre la participación de Laureano Segovia en dichos reclamos, puede consultarse el “Prefacio” a su libro *Lhatetsel. Nuestras raíces, nuestros antepasados* (1996), escrito por Francisco Pérez, coordinador de la Asociación.

programa de radio bilingüe que conducía, titulado “Nuestra memoria”, emitido semanalmente desde la población cabecera del municipio, Santa Victoria Este, y dirigido a oyentes locales y de las comunidades indígenas vecinas.

Segovia elaboró sus libros con el material oral recopilado en el Taller de la Memoria. El primero de ellos, escrito íntegramente en wichí, se titula *Lhatetsel. Nuestras raíces, nuestros antepasados* (1996). Contiene reflexiones propias sobre la actualidad de su gente, memorias e información de costumbres y usos ancestrales del monte. El motivo de la elaboración de dicho trabajo inicial se vincula a las actividades de la Asociación mencionada que reunía, por aquellos años, a caciques e integrantes de la mayoría de las comunidades de la región con el fin de reclamar al Estado provincial la entrega de sus tierras como propiedad comunitaria y no de forma parcelada⁷.

En el documental *Tewok* (2000), dirigido por Carlos Müller y Ricardo Bima, Segovia explica que asume la tarea de escribir para su gente en un contexto de lucha por las tierras donde viven. Su intención fue contener en un libro la palabra comunitaria, esa memoria oral que se expresa en los títulos de sus siguientes publicaciones bilingües wichí-español, ya de tiradas más amplias: *Olhamel Otichunhayaj. Nuestra memoria* (1998), *Otichunaj lhayis tha oihi tewok. Memorias del Pilcomayo* (2005) y *Olhamel tha ohapehen wichi. Nosotros, los wichí* (2011)⁸.

7. Una crónica de Morita Carrasco sobre los derroteros de la obtención de la sentencia positiva de la Corte Interamericana de Derechos Humanos a favor de la Asociación *Lhaka Honhat*, contra el Estado argentino, en 2020, puede consultarse en: <https://debatesindigenas.org/2020/05/01/gracias-lhaka-honhat/>

8. Otras referencias sobre el carácter político de la palabra de nuestro autor pueden encontrarse en “Laureano Segovia: Literatura de tradición oral y resistencia política en la cultura nolhamelh” (Rivera, 2021).

Por otra parte, los contactos entre el antropólogo inglés John Palmer y la oralidad wichí se iniciaron en 1978, año en el cual se trasladó a vivir a la comunidad wichí *Hoktek T'oi* (Lapacho Mocho), situada “en la cuenca del río Itiyuro, sobre el borde occidental de la llanura chaqueña” (Palmer, 2005: 3), al norte de la provincia de Salta (Argentina). Desde entonces, su sólida y respetuosa investigación entre los wichí, presentada en la Universidad de Oxford en 1997, le valió el título de doctorado. Una versión aumentada y en español de dicho trabajo se titula *La buena voluntad wichí. Una espiritualidad indígena*, donde aborda la ética y la manera de entender el mundo de los wichí, desarrollada en todas sus dimensiones a lo largo de seis capítulos.

Sobre la complejidad que las páginas de Palmer (2005) dejan entrever a propósito del término wichí *husek* (traducido por el autor como “buena voluntad”), considero para su conceptualización las siguientes referencias:

El amplio alcance del *husék* se debe a que, si bien es uno e indivisible, tiene distintas facetas. En primer lugar, se manifiesta como la voluntad vital del sujeto en su calidad de ser humano individual. Luego aflora la buena voluntad, que es aspecto social del *husék*. En algunos casos se desarrolla también un tercer aspecto, de competencia exclusivamente chamánica, que es la fuerza de voluntad (2005: 225).

Sobre la situación socio-política de este pueblo, Palmer anota: “Siendo los wichí un pueblo de la selva, la deforestación es el fin del mundo que ellos conocen. Según su cosmología, el mundo es una selva circundada de ríos y de montañas” (2005: 4). En efecto, él mismo dedicó gran parte de su vida al

asesoramiento y gestión de mejoras socio-económicas para las familias wichí. Para ello, emprendió acciones, individuales y colectivas, confrontando a empresas e instituciones gubernamentales y extranjeras, en los planos político y judicial.

Palmer se refiere a la devastación cultural iniciada en los primeros contactos con los colonizadores. Y advierte: “Destruir la selva es cercenar la relación que los Wichí mantienen con la tierra. [...] Sin los recursos naturales que satisfacen las necesidades de su vida [...] se ve socavada desde las raíces su autonomía ancestral” (2005: 4). En efecto, la actualidad se muestra muy hostil para los wichí, les significa pobreza y muerte. Frecuentemente despojados de sus tierras, son testigos de su devastación, obligados a entrar por la puerta trasera a las sociedades occidentales. Dice el autor: “Para sobrevivir, no les queda otra opción que ceder su labor y los recursos de que aún disponen, convirtiéndose así en cómplices involuntarios de su propio etnocidio” (2005: 4).

Por último, cabe mencionar que John Palmer hablaba las lenguas español y wichí de forma fluida y, en el tomo mencionado, formuló una propuesta de escritura de esta última. El relato oral que retomaré se incluye allí en ambas lenguas.

Sobre la oralidad wichí

El primer relato del libro de Laureano Segovia titulado *Olhamel tha ohapehen wichi. Nosotros, los wichí* (2011) refiere las palabras de Amanda Solares, hermana de Laureano, junto a Celina Pérez y José Martínez de Kilómetro 1 y Kilómetro 2. Se trata de “*Asus p’alha p’ante wet ifwala p’alha p’ante/* Leyendas del murciélago y el sol”:

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 ileyej p'ante Asus.

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 (Segovia, 2011: 20-22).

Los wichí aún cuentan que, antes, los animales eran personas y que, al morir, fueron reencarnando bajo la forma que tienen en el presente. Cada animal conserva su *husek*, o sea, la espiritualidad esencial de todo ser que tuviera hace mucho tiempo atrás (Palmer, 2005). Por tal razón, los relatos que componen la memoria de tiempos remotos son protagonizados, en muchas ocasiones, por hombres o mujeres cuyo nombre se corresponde con los animales del monte. En efecto, nuestro antropólogo explica que: “En la mitología wichí, los Prototipos (*P'azlalís [palhalís]*) eran las especies naturales ‘cuando todavía eran humanas’ [...] Es decir, son los ancestros antropomórficos de la fauna local” (2005: 205). Nótese cómo la expresión aparece en el título del relato de Segovia en combinación con el tiempo: *palha p'ante*.

En esta oportunidad, los protagonistas son un hombre (*hi'no*) llamado Murciélago (*Asus*) y una mujer (*atsinhay*), su esposa. La expresión *oyame* es la elegida por quienes narran señalando con ella al grupo entre quienes circula

este relato. Aunque dicho verbo literalmente significa “yo digo, cuento”⁹, en la oralidad podría indicar un nosotros plural o el impersonal “se dice”, más cercano a la traducción provista en el mismo texto: “Dice...”. Por su parte, la expresión *p’ante* indica un pasado muy remoto. Empleado con mucha frecuencia para encabezar este tipo de relatos de la tradición oral, *oyame* podría asociarse a un pronombre muy especial también en estos escritos: *olhamel*, forma exclusiva de la primera persona del plural. Vale decir, que incluye a quien habla junto a su grupo distinguiéndose de un “ustedes”. En ese sentido, cabe destacar la construcción de un “nosotros, los wichí” que se desprende del lenguaje y las lecturas de los libros de Segovia. Y que, si se quiere, podría asociarse al contexto de producción mencionado más arriba.

En los textos introductorios de los tomos bilingües, se explicita que las traducciones al español fueron revisadas y acompañadas por distintos colaboradores pertenecientes a la cultura letrada. El libro del cual tomamos el presente relato estuvo al cuidado del escritor residente en Salta Capital (Argentina), Carlos Müller. Así, se atendió a las pautas de gramática y ortografía del español produciendo un texto más asociado al mundo de la escritura occidental, a diferencia de su par en wichí, más cercano a la oralidad¹⁰. Las traducciones tienen como unidad al párrafo y se presentan a continuación del texto en wichí, señalándolo como origen y núcleo de sentido.

9. Definición tomada de *Diccionario Wichi. Ölhämtes ta yameje m’ak elh* (significado de las palabras) (2018) compilado por Marcos Gutiérrez y María Elina López Osorino.

10. El rastreo de las marcas de oralidad en el wichí escrito de Segovia en los niveles léxicos sintácticos merece un desarrollo especial basado en la gramática y en el uso de la lengua.

En sus “Notas sobre la revisión”, adjuntas en esta edición, John Palmer incluye aclaraciones que dan cuenta de ciertas reflexiones sobre la escritura de la lengua wichí compartidas entre el investigador inglés y el cronista wichí. Por su parte, Laureano Segovia expresa algunas especulaciones personales en su escrito “*Conferencia traductores/ Conferencia de traductores*”, incluido en el mismo libro. Además, las grabaciones magnetográficas mencionadas incluyen las opiniones y posturas del autor a propósito de la escritura y traducción del wichí. Estas son huellas de un proceso: la escritura de la lengua wichí.

En relación a lo anterior, es posible notar, en los trabajos de Segovia, cambios, fluctuaciones y distancias entre una u otra forma de transcripción de la variedad regional¹¹, en lapsos temporales y generacionales relativamente próximos. En sus notas, Palmer explica: “El principio rector que ha guiado la revisión del texto en wichí que aquí presenta Laureano Segovia ha sido retocar lo menos posible la forma en que el autor escribe su propio idioma” (Palmer en Segovia, 2011: 205). Cuestión no menor, si consideramos que se trata de un escritor pionero en la cultura wichí. Por otra parte, las variaciones entre las transcripciones permiten pensar en distintas participaciones dentro del trabajo colectivo que supuso la dinámica del Taller de la Memoria, coordinado por Segovia.

La predominancia de las marcas de oralidad se conserva, en este texto, según el siguiente criterio: “Antes que imponer un estilo ortográfico ajeno, lo que interesa es respetar la técnica con la que el autor textualiza el arte narrativo de su

11. En general, los dialectos del wichí se distinguen por marcadas diferencias entre los habitantes de la zona del río Bermejo y los del río Pilcomayo. Aunque, claramente existen más diferencias al interior de dichas variedades. Por ejemplo, las formas del wichí hablado en la comunidad *Tsetwo P'itsek* (La Puntana), ubicado sobre la costa del río Pilcomayo, se acercan a las de los grupos *weenhayek*, en Bolivia. Y se distancian de las formas de los wichí de Misión La Paz.

pueblo” (2011: 205). También, Palmer deja constancia de los avances y desafíos de la tarea del autor: “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” (2011: 205). Cuestión que ha dejado su huella en las tres ediciones que anteceden a la que comentamos aquí. En lo que sigue, el antropólogo repara en aspectos de la escritura de Segovia, junto a las formas particulares de la lengua en la zona.

Hasta aquí, los escritos de Laureano Segovia dan cuenta del profundo origen hablado y colectivo de su confección, por lo cual contribuyen significativamente al estudio de las presencias de la voz en la escritura indígena actual y, al mismo tiempo, abren paso a otros estudios posibles sobre la oralidad plena, actual. Desde su seno, estos textos, si bien, aparentemente atienden a las pautas de escritura de la cultura blanca letrada, funcionan como herramientas de conservación de la memoria oral wichí. Por ello, sus rasgos predominantes son: lo indígena y lo no occidental.

Por su parte, John Palmer también anota y traduce las desventuras de “Murciélago y su esposa infiel” en las voces de dos ancianos, en distintas ocasiones y espacios. Uno de ellos, de nombre Tomás Félix (Sitio Cerrado, 1978) y el otro llamado *Chenpā* (Lapacho Mocho, 1979), ambos residentes en el Departamento San Martín, Salta, Argentina. Ellos contaron:

Hi'nó p'ante Asus, lëchejwa ihi. Ta inai-pej p'ante, yaqáwoihnla lëchejwa.
Iche fwala ta atsinha ihān lëchejwa, yahne mak ta iwoye. Iwen ta ilanhi
lëwui, lëwej t'āhís ifwúтчā, zleichei lemsas. / En los tiempos antiguos,
Murciélago era humano y tenía esposa. Siempre que iba a bañarse, le

decía a su esposa que se quedara en casa. Un día la mujer siguió al esposo para ver qué hacía. Cuando se sacó la ropa, ella vio su cola demacrada y sus piernas delgadas (2005: 287).

Esta versión, recogida en otras comunidades y en distintos tiempos, reconoce a aquella conservada por Segovia. Aunque, en esta ocasión, sus narradores incorporan más detalles y el antropólogo ha reunido ambas versiones en este nuevo texto cuya finalidad es anexarse como referencia del estudio mencionado.

Generalmente, los wichí dan mucha importancia al “ejercicio social” de la palabra oral. O, más bien, al acto de escuchar o “*chahuye*” (2005: 200). Esto es así “no sólo porque en la cultura la oralidad es el medio de transmitir la información, sino también por el significado espiritual que se le adjudica a la palabra hablada (*zlāmet*)” (2005: 200). Según Palmer: “escuchar —y la acción complementaria de ‘oir’ (*lāte*)— es una piedra angular del proceso social wichí. Constituye el medio principal para la formación de una comunidad de ‘otros’ cognáticos que comparten el espíritu de la buena voluntad” (2005: 200).

Si bien me estoy refiriendo, en esta oportunidad, a escrituras de la oralidad, quisiera proponer la noción de *buena voluntad* como una clave de lectura para la narrativa oral wichí. Primero, considerando su carácter inefable, o sea: que “no es fácil de poner por escrito”. Según Palmer, “Más que nada se capta a través de una mirada, un dicho, un gesto, por medios comunicativos que eluden al intelecto. El intelecto, a través del discurso oral o escrito, sirve para ratificar *a posteriori* lo que se ha transmitido en forma inmediata” (2005: 4).

Dicha percepción sobre una persona es “una capacidad cultural adquirida a través de la socialización”. En ese marco, los relatos de ancianos a niños y mujeres, en ocasiones junto al fuego, antes de dormir, constituyen uno de los medios de transmisión de una manera de ser wichí que el antropólogo nombra “buena voluntad”. Esa instancia de aprendizaje es la base de la vida con otros, en comunidad. Una “literatura de la choza” (Espino Relucé, 2010) que permite el paso desde un pensamiento centrado en la individualidad a una persona vinculada con otros de quienes depende.

Lo comunitario es un punto central en la vida de las poblaciones chaqueñas y es tan ancestral como la lengua hablada. Palmer explica que “Por su defensa del bienestar general, la buena voluntad wichí resulta ser la voluntad vital del sujeto colectivo, a cuya continuidad en el tiempo y en el espacio propende” (2005: 226).

Los wichí cuentan que la esposa del Murciélago lo engaña porque era feo (Palmer, 2005: 287). Pronto desaparece el tono cómico que llamara la atención de los oyentes en ese inicio. Porque cierta noche, él la encuentra acostada con otra persona y, por esa razón, la mata. Al otro día, ante el hallazgo, la familia de la mujer convoca a la gente de la comunidad y, finalmente, juntos le dan muerte al Murciélago en venganza de ambos amantes. Para cerrar la historia, anota Palmer: “*Ta paj lehusek inúpa ta nemit hi’nó, neche asús.*” Al rato, la voluntad del muerto resurgió bajo la forma de un murciélago” (2005: 288). En la tradición oral wichí, es probable que el *husek* o voluntad de los muertos, en este caso, permanezca en la tierra junto a los vivos.

Por último, conviene mencionar que, en estos registros, el investigador escribe las historias en wichí y las traduce literalmente al español. Así también, las modula evitando ciertas marcas de la oralidad, como las reiteraciones. No obstante, es posible notar la introducción de voces que resumen o explicitan intenciones o acciones de los personajes. En este caso, hay una que corresponde a la comunidad, o sea, pertenece a un grupo: “*Wichi yuk: ‘Is, leah ihi zlazlas ta ilan’.* / ‘Bien’, dijo la gente, ‘la muerte de nuestros hijos ha sido vengada’” (2005: 288). Es la comunidad quien corrige la acción negativa del Murciélago, de acuerdo a la idea de buena voluntad que describe el antropólogo.

Al respecto, Palmer explica que ciertas narrativas son ejemplares, de advertencia. Según él, las mismas: “Conforman un canon normativo al revés, por así decirlo, porque señalan lo que es antijurídico según el derecho consuetudinario wichí” (2005: 180), El autor no emplea la palabra “moraleja”, tal vez por ser más cercana a los relatos occidentales ajenos a esta tradición. Aunque aclara: “Al presentar una imagen de relaciones afines aberrantes, estas narrativas hiperbólicas actúan como argumento disuasorio que sirve para evitar que el modelo negativo se haga realidad” (2005: 180).

Hacia una poética de las voces chaqueñas

El wichí es una de las varias lenguas ancestrales habladas en el Gran Chaco. Junto al chorote, nivaklé y maká, conforman la familia matakó mataguayo. Dentro de la misma lengua, existen variaciones dialectales según la proximidad con alguno de los ríos principales de la región: el Pilcomayo y el Bermejo. Sobre esa distinción a grandes rasgos, “existe toda una serie de graduaciones y variaciones que involucran

diferencias fonológicas, léxicas y gramaticales, que han sido descritas como ‘un *continuum* o cadena dialectal’” (Proyecto de Ley N° 8253)¹².

Siguiendo a De Saussure, Raúl Dorra (1997) afirma que somos hablantes antes que escribientes, atendiendo a “la naturaleza inextinguiblemente acústica del lenguaje verbal” (1997: 15), el aspecto sonoro de la oralidad. Antes de la organización y la verbalización del mundo que suponen las distintas lenguas, existen los sonidos. El lenguaje verbal resulta ser un compuesto de sonido y sentido que muchas veces simplificamos en la idea de “palabra”. Justamente, las variantes del alfabeto wichí, tanto en Segovia como en Palmer, se constituyen como propuestas de notación de los sonidos de una lengua cuya escritura se encuentra en construcción.

Se trata de un conjunto de sonoridades que posee gran vitalidad en la región del Gran Chaco. De hecho, según se detalla en el Proyecto de Ley antes mencionado, el wichí es una de las lenguas indígenas más vitales en el país. Es primera lengua en muchos hogares y tiene una gran capacidad para generar nuevos vocablos y expresiones. Además, sus hablantes la asocian firmemente a su identidad étnica y cultural (Proyecto de Ley N° 8253: 12).

Estos datos son importantes para pensar lo que Paul Zumthor (1991) refiere como *poética de la oralidad*. Según él, la voz es “imagen primordial y creadora, energía y a la vez configuración de rasgos que predeterminan, activan y estructuran en cada uno de nosotros sus primeras experiencias, sus sentimientos,

12. La Ley N° 8253 fue sancionada por la Cámara de Senadores de la provincia de Salta (Argentina) en mayo de 2021. Su título completo indica: “Promueve el conocimiento y salvaguarda de la lengua wichí, y el reconocimiento del alfabeto unificado *wichi lhäntes*, a fin de propiciar la diversidad cultural y lingüística en el territorio de la Provincia de Salta”. Se trata de una iniciativa promovida por el Consejo Wichi Lhämtes (Ver nota 5).

sus pensamientos” (1991: 12). Bajo esta mirada, cuerpo y voz, voz y memoria, se asocian más acá y más allá de la lengua. En el cuerpo, la voz antecede a la lengua ya que es percibida desde el útero para luego moldearse al calor de la afectividad humana. El vientre materno es el origen de los sonidos que nos acompañarán toda la vida, como un recuerdo que se actualiza en cada emisión verbal. Posteriormente, dice Zumthor, “la voz a su vez se esclavizará al lenguaje, con miras a otra libertad” (1991: 18).

En la cultura wichí, la voz circula en la comunidad y, en su interior, en la ronda familiar. Gran parte de la infancia transcurre en la lengua materna. Hasta que se inicia la escuela, en jardín de infantes, donde la maestra usualmente habla español y es asistida por un auxiliar bilingüe. Por lo cual, “La enorme vitalidad del wichí se debe a que es una lengua utilizada principalmente para la socialización y el intercambio en el ámbito familiar y comunitario [...] constituye la lengua materna o primera lengua para la gran mayoría de los wichí” (Proyecto de Ley N° 8253).

En los trabajos de Segovia, la escritura suspende los aspectos performativos de la oralidad. No obstante, la misma porta su origen doblemente, si consideramos las largas visitas y charlas durante las cuales Laureano fue registrando la materia prima de sus libros. Aquí subyace, por lo tanto, no solo la escucha de niños y niñas alguna noche antes de dormir, sino también las actitudes de Segovia y Palmer, como entrevistadores e investigadores.

Recordemos cómo la escucha y la palabra wichí se vinculan estrechamente al *husek*, concepto asociado, a su vez, a lo que antes mencionamos como *buena voluntad*. Explica Palmer: “Como factor de cohesión, aquel ente metafísico

garantiza la integridad física y moral tanto del sujeto individual como del sujeto colectivo (la comunidad)” (2005: 225).

De allí puede entenderse aquello que señala Dorra a propósito de la voz (en la escritura): es una modulación individual en la que toma forma la “disposición pasional” del sujeto: el signo de una “presencia deseante”. Dicho hablante es parte del fenómeno de la oralidad. Y, en la escritura, se manifiesta en una situación de enunciación imaginaria. Así, Dorra explica: “Ese sujeto no escribe sino habla, dirige su voz a ese otro que no lee sino escucha” (1997: 22). Como las voces que componen los libros de Laureano Segovia.

Por su parte, Dorra también propone abordar desde la crítica las maneras de la ficción de la voz en la escritura, aquello que llama *poética de la voz*. Ella incluye la perspectiva, el tono, la actitud moral y la apreciación del narrador; así como también aspectos del estilo de esa voz, tales como: “el ritmo y la extensión de sus frases, sus preferencias léxicas y sintácticas, sus estrategias retóricas” (1997: 25). De manera que es esta voz individual, la “voz propia” que convierte al enunciador en persona, lo cual implica “una conciencia, un temperamento, una inteligencia, un deseo, un destino” (1997: 25).

Ahora bien, esta sonoridad de la vocalización sugerida en la superficie de la escritura supone, según Dorra, “zonas de intercambio” entre oralidad y escritura. Las cuales distingue señalando una racionalidad específica de aquella última. Se entiende entonces que se trata de una forma de organización diferente a la oralidad, no la única. Ahora bien, esas “zonas”, en las que puede reconocerse a la voz, son los espacios donde la oralidad se desliza continuamente, inextinguible presencia ya que, como sostiene el autor: “Somos orales, o podemos serlo en

cualquier momento porque la característica más decisiva de la oralidad es su estar-siempre-ahí” (1997: 36).

Conclusiones

Entre otras voces populares de Abya Yala, las *literaturas indígenas chaqueñas* son un amplio *corpus* poco frecuentado por la crítica literaria. No obstante, persisten y logran cuestionar cualquier pretensión de homogeneidad de un sistema literario nacional blanco y letrado. Aquí me detuve en dos textualizaciones de la oralidad wichí proponiéndolas como relatos de la *literatura oral* (Espino Relucé, 2010) enmarcados en los debates en torno a una terminología propia para describir las complejidades de estas “prácticas discursivas estéticas y políticas” (Díaz Pas, 2021).

Atendiendo al profundo origen oral de la escritura indígena contemporánea y a la marcada presencia de las lenguas habladas en las comunidades costeñas del río Pilcomayo, seleccioné los escritos de Laureano Segovia y John Palmer para introducirnos en las sonoridades de la cultura y la lengua wichí. Ello, por su especial factura, desde la conversación y la palabra oral en la propia lengua.

De esta manera, se hace palpable el trabajo exhaustivo de un escritor wichí parado en las fronteras, entre la oralidad indígena y la escritura (y traducción) de la cultura letrada. Claramente, se trata de una literatura que deja oír las voces de la memoria de la región. Nos invita a estudios comparados con otros trabajos bilingües, de entrevista y testimonio y de escritura en colaboración. Así también, los trabajos de Segovia extienden líneas de investigación sobre temas vigentes en la actualidad de la región. Ello, junto al desafío de continuar el método de Segovia: la entrevista en lengua wichí.

En los registros antropológicos de John Palmer, busqué leer la oralidad en clave cultural y, por supuesto, literaria. En ese marco, hallé que las expresiones *husek* y *buena voluntad* son vías posibles de interpretación de la narrativa de los *palhalis*. Y, desde luego, tanto esta como la notación de la lengua wichí de Segovia suponen caminos de indagación sobre las formas heredadas y creadas de la *literatura oral* de esta cultura.

En ese sentido, pensar las sonoridades encerradas en ellas, junto a las reflexiones de Dorra y Zumthor, señala a las lenguas chaqueñas como transmisoras de voz y memoria, con poéticas propias. Desde allí, se abren múltiples caminos para descubrir los aportes específicos de las formas de enunciación wichí al estudio general de las narraciones orales en tanto voces colectivas, individuales, afectivas y dinámicas.

A partir de allí, podrían desprenderse más consideraciones, desde estas particulares visiones del mundo, que se integren a los actuales debates en torno a nociones como *literatura oral*/ *literatura de tradición oral* (Espino Relucé, 2010), *literaturas alternativas* (Lienhard, 1992) y *oralitura* (Huamán, 2013).

Bibliografía

- Carrasco, Morita (2009) *Tierras duras. Historias, organización y lucha por el territorio en el Chaco argentino*. Buenos Aires: IWGIA.
- Campuzano, Betina (2022). "Presentación. Memorias que luchan y poéticas que migran. Los testimonios indígenas del Gran Chaco". *Escritura y Pensamiento*. 21 (44). 11-26.
- Chihuailaf, Elicura (2000). "Elicura Chihuailaf: en la oralitura habita una visión de mundo. Entrevista de Viviana del Campo". *Revista AÉREA* N°3.
- Cornejo Polar, Antonio [1982] (2013). *Sobre Literatura y crítica latinoamericanas*, CELACP: Lima.
- Díaz Pas, Juan Manuel (2018). "Al compás del colapso. Desafíos críticos de las poéticas indígenas del Norte argentino". *Cartografías literarias: de la democracia al bicentenario en el noroeste argentino*. Guzmán, R. (Comp.). Salta: Instituto de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades - CONICET.
- (2001). "Enunciaciones heterogéneas en relatos de mujeres indígenas del Chaco argentino en el siglo XXI". *RELEN - Revista Estudios de Ciencias*. Volumen 4. Número 1, enero - junio 2021. 88-98.
- Dorra, Raúl (1997). "Poética de la voz". *Entre la voz y la letra*. México: Plaza y Valdés Editores. 11-39.
- Espino Relucé, Gonzalo (2010). *La literatura oral o la literatura de tradición oral*. Lima: Pakarina.
- Gutiérrez, Melchor y López Osorino, Esther (2018) *Diccionario Wichi. Õlhämtes ta yameje m'ak elh (significado de las palabras)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Dunken.
- Huamán, Carlos (2013). "Tejiendo palabras al derecho y al revés. La oralidad en la literatura: transmisión/experiencia". *Maestros que hacen historia / tejedores de sentidos: entre voces, silencios y memorias*. Chiapas: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispal Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Medina Mergalejo, P. (Coord.). Disponible en http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/cesmeca-unicach/20170420031039/pdf_806.pdf
- Ley N° 8253. Promueve el conocimiento y salvaguarda de la lengua wichi y el reconocimiento del alfabeto unificado *wichí lhämtes*, a fin de propiciar la diversidad cultural y lingüística en el territorio de la Provincia de Salta. 06 de mayo de 2021. Boletín N° 21005.
- Lienhard, Martín (1992). *La voz y su huella*. Lima: Horizonte.
- (1994). "Oralidad". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 20, N° 40. 371-374.
- (1996). "De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras". *Asedios a la heterogeneidad cultural: libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. J. A. Mazotti & U. Zevallos Aguilar (Coord.). Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas.

- Montani, Rodrigo (2017). *El mundo de las cosas entre los wichís del Gran Chaco. Un estudio etnolingüístico*. Santa Cruz de la Sierra: Scripta autochtona.
- Müller, Carlos y Bima, Ricardo (2000). *Tewok*. Documental.
- Ossola, María Macarena (2020) “Políticas lingüísticas y diversidad cultural. Aportes del Consejo *Wichi Lhämtes* a la promoción de la lengua wichí”. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 29 (1). 28-46.
- Pacheco, Carlos. (1992). *La comarca oral*. Caracas: Ediciones La casa de Bello.
- Palmer, John (2005). *La buena voluntad Wichí: una espiritualidad indígena*. APCD: CECAZO: EPRAZOL: Franciscanas Misioneras de María: Parroquia Nuestra Señora de La Merced: Tepeyac: Salta: Asociana, FUNDAPAZ.
- Rivera Giardinaro, Pamela Rosa Amelia (2021). “Laureano Segovia: Literatura de tradición oral y resistencia política en la cultura *nolhamelh*”. *Escritura y Pensamiento*. 20-24(40-48). 417-441.
- Segovia, Laureano (2011). *Olhamel tha ohapehen wichi. Nosotros, los wichí*. Salta: Cultura.
- Taborda Carvajal, Katherine y Arcila Jaramillo, Paula Aandrea (2016). *La oralitura: un espacio para pensar con el corazón*. [Tesis de grado, Universidad Tecnológica de Pereira]. Disponible en <https://studylib.es/doc/8104802/la-oralitura--un-espacio-para-pensar-con-el-coraz%C3%B3n>
- Terrón de Bellomo, Herminia (2007). *El saber de los relatos*. Córdoba: Ferreyra Editor.
- Zumthor, Paul (1991) [1983]. *Introducción a la poesía oral*. Madrid: Taurus.