

**FRANCESCHI**, Zeldá Alice; **DASSO**, María Cristina (2010). *Etno-grafías: La escritura como testimonio entre los wichí*. Buenos Aires: Corregidor. Pp. 333. ISBN 978-950-05-1862-8.

Resenhado por: Rodrigo Montani  
(CONICET – Universidad Nacional de Rosario, Argentina)

En la Argentina, y seguramente también en otros lugares, los encuentros entre lingüistas y antropólogos que excedan la cuestión nominal no abundan, y cuando se producen, más de una vez parecen diálogos de sordos. Podría decirse que este libro, firmado por dos antropólogas –la italiana Zeldá Franceschi y la argentina María Cristina Dasso–, dedicado fundamentalmente a estudiar el impacto sociocultural de la adopción de la escritura por los indígenas wichís del Chaco argentino (hablantes de una lengua del grupo lingüístico Mataco-mataguayo), es un intento de producir uno de esos diálogos en términos más felices aunque no menos polémicos. El volumen es fruto, primero, de una investigación de campo en la zona de la misión Nueva Pompeya (fundada en 1900 por los franciscanos, en la provincia de Chaco) y en la de Misión Chaqueña (fundada en 1914 por los anglicanos, en la provincia de Salta); segundo, de un análisis de buena parte del material publicado en wichí, o sobre los wichís y su lengua; y en tercer lugar es también el resultado de una revisión del corpus voluminoso y pluridisciplinar, teórico y casuístico, de investigaciones que tratan las consecuencias lingüísticas, sociológicas y psicológicas de la incorporación de esa tecnología poderosa que es la palabra escrita. La introducción, los tres largos capítulos y los anexos que componen el libro recorren un camino sinuoso que muchas veces excede el objetivo “goodyano” de estudiar el paso de una sociedad de tradición oral a una sociedad con escritura, por lo que es preciso comentarlo con algún detalle.

El primer capítulo, firmado por Franceschi, es una introducción a la historia, a la cultura y a la sociología de los wichís, que presenta las circunstancias del trabajo de campo y analiza el valor que tiene la palabra en general para los indígenas. A la luz de los estudios publicados, la revisión de Franceschi tienen un aspecto novedoso: presta especial atención a la historia de la iglesia católica y su política evangelizadora en el Chaco. Asimismo, la autora expone en este capítulo una serie de afirmaciones y problemas que reaparecen en los sucesivos. Por ejemplo: siguiendo trabajos previos de su coautora (cf., fundamentalmente, Dasso 1999), Franceschi sostiene que los wichís “mezclan” su cultura y su lengua con la de los criollos, pero sin fundir sus elementos; es decir, sin caer en un sincretismo. Se trata de una idea interesante, aunque discutible (cf., por ejemplo, Messineo 1990/1), que recuerda lo poco que se ha estudiado el cambio de código wichí-español, tan frecuente en ciertos contextos. Otro ejemplo: Franceschi retoma también la distinción que años atrás propuso Dasso (2000) entre dos géneros narrativos wichís: los “mitos” (*palhalis*) y los “casos” (*pahchehen*), que hasta el momento parece estar fundada más en los contenidos y finalidades de los relatos que en una descripción de las características lingüísticas formales y/o de los contextos de enunciación de uno y otro tipo de género. Un último ejemplo: Dasso (2000) señaló que la estructura de la narración wichí consiste en un “camino” (*noyij*) que va de “su inicio” (*letes*) a “su fin” (*lepes*) –también lo hizo Messineo (1990/1)–; para Franceschi, así, el acto de narrar es posible sólo cuando la secuencia de

eventos puede adecuarse a esa estructura narrativa, que refleja un ajuste a los valores wichís: según la antropóloga italiana, el narrador wichí es un testigo y la narración un testimonio con una utilidad comunitaria.

Podría decirse que el capítulo dos, firmado por María Cristina Dasso, estudia las instancias de producción, circulación y uso de los textos escritos sobre la lengua wichí así como de aquellos escritos en lengua wichí o por autores wichís. El capítulo sigue, con idas y vueltas, tres ejes temáticos: las traducciones bíblicas; los vocabularios, las gramáticas y los textos escolares; y los valores y usos que los wichís les otorgan a estos textos. El actor más importante de la escritura en wichí han sido los misioneros, que aprendieron wichí para evangelizar a tal punto que, como en tantos otros lados, una de sus tareas prioritarias fue la traducción de la Biblia. Además, nos recuerda Dasso, para sistematizar los conocimientos que iban adquiriendo y allanarle el camino a quienes los seguirían o para dar cursos a sus intereses científicos y educativos, los misioneros escribieron gramáticas y vocabularios. En concordancia con la cronología de la evangelización, en lo que podría llamarse el “corpus misional wichí”, los escritos de los católicos son los primeros. En el repertorio católico de textos que menciona la autora faltan tres citas importantes: los dos manuscritos jesuitas perdidos –el “Arte y Vocabulario Mataguayo” de Nicolás Aráoz (SJ) y los ocho folios escritos sobre los wichís por Román Arto (SJ) (cf. Palmer 2005: 112, n. 1)– y la primera traducción de un texto bíblico al wichí que se conserva: el *Pater Noster* del padre Inocencio Massei (1895). Dasso pone también en evidencia que la labor de traducción de los católicos fue modestísima si se la compara con la de los anglicanos, que ocuparon y ocupan un lugar prominente –y pocas veces reconocido– en la lingüística wichí. El capítulo deja planteadas dos preguntas, para las que esboza algunas respuestas: ¿cuál fue la relación diferencial de jesuitas, franciscanos, anglicanos y misioneros de otras iglesias con la lengua wichí? y ¿hasta qué punto estas relaciones diversas influyeron en el éxito de las empresas misioneras? Asimismo, la autora aborda problemas tales como la adopción y la adaptación de los textos bíblicos a la cosmovisión y a la vida cotidiana wichí o la incorporación de la Biblia, en cuanto libro, como nuevo objeto de poder tanto en los rituales de sanación evangélicos como en las sesiones chamánicas.

Dasso señala que los anglicanos, tan destacados en su carácter de evangelizadores bilingües y en su labor como traductores, no se interesaron sin embargo por comprender ciertos aspectos de la cultura wichí, como aquellos relacionados con el chamanismo o la vida erótica. Además de esta limitación de la lingüística anglicana, hay que reconocer que su labor no fue sólo de aprendizaje; como bien apunta Dasso, para traducir la Biblia los misioneros debieron emprender un verdadero acondicionamiento de la lengua oral: acuñaron nuevos términos, redefinieron voces indígenas para expresar conceptos teológicos inéditos para los wichís y –agrego– seleccionaron un dialecto como variedad estándar, por ejemplo, en la traducción de una selección del Antiguo Testamento (ASBA 1971), así como más tarde también crearon una lengua híbrida que combina dialectos dispares para la traducción completa de la Biblia (SBU 2002). Este acondicionamiento repercutió a su vez sobre la lengua hablada, obligando a la redefinición y a la creación de nuevos términos, especialmente en el ámbito de la magia, el chamanismo y la religión tradicional.

La traducción de la Biblia fue un instrumento de evangelización, y la evangelización, como empresa lingüística y sociocultural, hizo todo lo posible por imprimir en la vida de los wichís un nuevo concepto: el de “hermano”. En este segundo capítulo Dasso también

analiza la deriva semántica que llevó de la “hermandad confesional” hasta la “hermandad indígena”, y deja asentado un hecho: aún hoy la endeble noción de “hermandad” parece carecer de la fortaleza que desearon los misioneros. Quedan planteadas pues las siguientes preguntas: ¿qué arraigo real tuvo la noción de “hermandad” entre los wichí?, ¿definió sólo una reagrupación abstracta “en cuyo interior se comparte un discurso, y no mucho más” (p. 92), o implicó, al menos en ciertos contextos, una ampliación del concepto de lo “humano” (*wichi*) y el surgimiento de una escala de la organización sociopolítica más extensa e inclusiva, así como contribuyó al proceso inacabado de construcción de los wichís como “un pueblo”?

Por último, este segundo capítulo aborda el conflicto plenamente vigente de definir un alfabeto, una ortografía y una gramática para escribir el idioma wichí dentro y fuera de la escuela. Se trata de un conflicto en el que se discuten variables políticas, religiosas, identitarias, presupuestarias y técnicas, en el cual diversos actores reclaman su lugar: los propios wichís (a veces, como un todo, otras, como hablantes de variedades regionales y como miembros de parentelas específicas), el Estado criollo (representado fundamentalmente por la escuela), las iglesias y los especialistas (lingüistas, educadores y antropólogos). Dasso manifiesta dos quejas que parecen justificadas: una, contra quienes diseñan acciones que afectan la lengua de los wichís, porque desconocen el terreno o bien por no revisar rigurosamente las investigaciones pertinentes ya publicadas; otra, dirigida contra la reticencia de muchos lingüistas de incorporar en sus trabajos sobre la lengua fuentes antiguas o publicadas por autores no lingüistas: misioneros, viajeros, antropólogos, biólogos. Dasso apunta además una serie de comentarios incisivos, pero necesarios, sobre la enseñanza gramatical del wichí que intenta imponer –por lo general sin ningún éxito– la escuela. Con un poco de ironía, podrían resumirse varios de estos comentarios en una pregunta: ¿para qué se quiere introducir en la escuela la gramática wichí: para enseñarle wichí a los indígenas, que ya lo hablan, o para enseñárselo a los criollos y permitir que éstos, en un futuro, puedan enseñarles wichí a los wichís? Las dos opciones son un despropósito; por suerte, en la realidad el asunto presenta otras facetas y matices. De todos modos, lo cierto es que, como comenta Dasso, hasta ahora los lingüistas han producido gramáticas técnicas, elaboradas a partir de trabajo de elicitación con unos pocos informantes y la traducción de algunas páginas, que no sólo están muy lejos del uso real de la lengua, sino que requieren ser adaptadas si se las quiere utilizar en el aula. Por otro lado –y esta es mi visión del asunto–, mientras que la escuela reclama gramáticas –porque es el modo en el que en ese ámbito se acostumbra a pensar la lengua– en muchísimos casos los maestros bilingües, más allá de sus capacidades indudables y de loables intenciones, se ven condenados a reducir su trabajo al de “traductores simultáneos” en los grados inferiores, a fin de facilitar el aprendizaje del español de los niños monolingües wichís. Alguien puede objetar que existen experiencias mucho más positivas –como parece ser la de El Sauzalito (Zidarich 2004)–. No lo dudo. Pero son excepciones, y las hay también mucho más negativas. Llegado el caso, Dasso considera que la lengua oral aparece en el aula como algo infantil, reducido, folclórico y anquilosado. Además, expone uno de los hechos interesantes que la institución escolar viene instaurando en las comunidades: el surgimiento del “maestro aborígen”, referente dilecto de los “proyectos de desarrollo” socioeconómico, sanitario, lingüístico o cultural.

El tercer y último capítulo de *Etno-grafías* está firmado por ambas autoras. En él figuran algunos de los testimonios wichís que Dasso y Franceschi relevaron en misión Nueva Pompeya (de historias de vida, de interpretaciones chamánicas de textos bíblicos y de mitos wichís reelaborados como textos escolares), intercalados con reflexiones nuevas o tratadas en los capítulos previos: la conformación de una comunidad de lectores, el significado que adquiere para los wichís los textos y las ilustraciones que a veces los acompañan, el testimonio escrito como mecanismo de catarsis social, el libro como objeto de poder o como soporte de la memoria, las nuevas dinámicas entre la lengua oral y la escritura, ciertas imposturas del influyente paradigma de la “educación intercultural bilingüe” y de la “alarmante” problemática de “la muerte de lenguas”. Vale la pena comentar algunos. En lo que concierne a las nuevas dinámicas que la oralidad entabla con la escritura, es interesante notar que Dasso y Franceschi plantean dos movimientos en direcciones contrapuestas: una “oralización” de la Biblia y una “infantilización” de los mitos. En los cultos y en la vida cotidiana los fragmentos de las Sagradas Escrituras se transforman en “casos” que terminan por volverse parte del discurso social wichí; este pasaje es posible, para las autoras, por la coincidencia de ciertas “estructuras conceptuales” subyacentes a los relatos bíblicos y a los mitos: la noción de poder, la de enfermedad, el dualismo entre el alma y el cuerpo, etc. Por otro lado, la puesta en funcionamiento de una “gramática escolar” y un estilo narrativo de manual, cuya expresión paradigmática es la leyenda con moraleja, repercuten en la oralidad wichí simplificando el léxico y las estructuras sintácticas, infantilizando el tema de las narraciones y vaciándolas de su contenido cultural e idiosincrásico. En este sentido, como las mismas autoras señalan, afortunadamente los mitos escritos en un estilo “etnográfico” son de una naturaleza completamente diferente –un caso ejemplar es, sin discusión, Palmer (2005).

Por último, Dasso y Franceschi vuelven sobre la hipótesis de que existe una correlación entre la restitución de un territorio –concretamente, la entrega de la tierra de la misión Nueva Pompeya– y el deseo y la posibilidad de los wichís de esa zona de “dar testimonio”. El acto de narrar una historia sumamente cruel y dolorosa funcionaría como una forma “de catarsis, de remedio colectivo y personal ante sucesos que hasta el momento la historia oficial ha olvidado” (p. 151). Sin embargo, hay que remarcar que, hasta ahora, en la mayoría de los casos ese narrar no es escribir, sino más bien una “oralidad escrita”: narrar al grabador –muchas veces del antropólogo– y luego transcribir. El escritor wichí Laureano Segovia (1996, 2005) sería, hasta cierto punto, una excepción. Las autoras muestran que algunos wichís tienen la intención clara de narrar sus historias, en español o en wichí, para que queden por escrito, y que algunos en particular están embarcándose en la ardua tarea de fabricar, adecuar y dominar la “tecnología” necesaria para poder hacerlo. El vocabulario wichí-español escrito por el difunto Albino Polo (de Juan José Castelli, provincia de Chaco), que aparece en el libro como uno de los anexos (pp. 231-287), es una buena muestra de este esfuerzo.

*Etno-grafías* es un texto muchas veces hermético e inquietante: por momentos no se sabe quién escribe, contiene tal vez demasiadas digresiones y cambios abruptos de tema, y más de una afirmación puntual es por lo menos discutible. Sin embargo, en su conjunto, la información etnográfica es confiable y abundante, las autoras demuestran conocer ampliamente los antecedentes bibliográficos del problema y las múltiples líneas de discusión, las interpretaciones son creativas, desprejuiciadas y controvertidas. Y esto último, quizá, sea la mejor forma de comenzar un verdadero diálogo.

---

**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- ASBA (ASOCIACIÓN SOCIEDAD BÍBLICA ARGENTINA) (1971). *El antiguo testamento de la Biblia, Seleccionado: Traducido al idioma Wichi (mataco)*. Buenos Aires: Asociación Sociedad Bíblica Argentina.
- DASSO, María Cristina (1999). *La máscara cultural*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- DASSO, María Cristina (2000). Ritualizaciones narrativas entre los Wichí del Chaco Central. En Aurora Monod-Becquelin; Philippe Erikson (eds.). *Les rituels du dialogue: Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*, pp. 329-346. Nanterre: Société d'ethnologie.
- MASSEI, Inocencio (Padre) (1895). Lenguas argentinas: Grupo Mataco-Mataguayo del Chaco: Dialecto nocten: 'Pater noster' y apuntes: Con una introducción y nota de Samuel A. Lafone Quevedo M. A. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* 16 (9-12): 343-391.
- MESSINEO, Cristina (1990/1991). De la oralidad a la escritura. Narrativa mataca. *Scripta Ethnologica: Supplementa* 11: 79-90.
- PALMER, John H. (2005). *La buena voluntad wichí: una espiritualidad indígena*. Las Lomitas: Grupo de trabajo Ruta 81.
- SBU (SOCIEDADES BÍBLICAS UNIDAS) (2002). *Dios Lhämtes tä Matchehen / La Biblia en idioma wichí*. Brasil: Sociedad Bíblica Argentina/Sociedades Bíblicas Unidas.
- SEGOVIA, Laureano et al. (1996). *Lhatetsel / Nuestras raíces – vuestros antepasados*. Salta, Argentina: Universidad Nacional de Salta - CellHyA, Asociación de Comunidades Aborígenes 'Lhaka Honhat' y Embajada de los Países Bajos, Centro Promocional de las Investigaciones en Historia y Antropología. Asociación de Comunidades Aborígenes (Argentina)
- SEGOVIA, Laureano (2005). *Otichunaj lhayis tha oih tewok / Memorias del Pilcomayo*. Salta: Secretaría de Cultura de la Provincia de Salta.
- ZIDARICH, Mónica (2004). "Siete años más tarde...". En *Educación intercultural bilingüe en Argentina: Sistematización de experiencias*, pp. 90-103. Buenos Aires: Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología.

Recibido: 26/4/2014

Aceito: 26/5/2014.

#### Ficha técnica

Divulgação	Publicações IEL-UNICAMP
Montagem	Publicações IEL
Editoração	In Design CS5
Formato	16 x 23cm
Mancha	12 x 19cm
Tipologia	Time new roman
Papel	Miolo: pólen soft 75g/m Capa: cartão supremo 250 g/m
Impressão e acabamento	Oficinas Gráficas da UNICAMP
Numero de páginas	241 páginas
Tiragem	150 exemplares