signo & seña

Revista del Instituto de Lingüística

Etnolingüística

Pueblos y lenguas
en la América aborigen

Facultad de
Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Número 3 Marzo de 1994

signo&seña

signo&seña

Revista del Instituto de Lingüística

Etnolingüística

Pueblos y lenguas en la América aborigen

Facultad de
Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Número 3 Diciembre de 1993

Puan 480 Buenos Aires República Argentina

ISSN: 0327 - 8956
Serie Revistas Especializadas

signo&seña

Correspondencia
Revista **Signo & Seña**
Instituto de Lingüística
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
25 de Mayo 221
(1002) Buenos Aires (Argentina)
Fax: (54-1) 343 - 2733

Indice

Consideraciones Preliminares

Clasificación, identidad y especificidad en Etnolingüística

El mundo actual vive un proceso de globalización de la economía que lleva en vastas áreas a la fractura de las entidades políticas existentes y a la construcción de otras nuevas. El desdibujamiento de límites y fronteras se acentúa por la expansión tecnológica en el campo de la informática y de los medios de comunicación. Pero notablemente al mismo tiempo que éstos tienden a una mayor homogeneización cultural, las antiguas diferencias étnicas, que los Estados nacionales o los Estados multinacionales fuertemente centralizados habían neutralizado, resurgen vinculadas a movimientos sociales reivindicativos. El doble movimiento de homogeneización y diferenciación interna parece caracterizar esta época donde los hombres se perciben como nudos de identidades distintas.

1

Varios de los trabajos de Etnolingüística que presentamos están atravesados por la problemática de la identidad, que se manifiesta en el primer tramo del volumen en la búsqueda de criterios que permitan el reconocimiento de "lo mismo" y de "lo otro" y en la interrogación acerca de los orígenes y alcances de las designaciones dadas a las lenguas. Sabemos que el acto de designar implica un recorte, la integración en una clasificación que señala lo que pertenece a una lengua y su exterior, y que este gesto está anclado en la historia. En las lenguas normativizadas la instancia reguladora fija el nombre que será consagrado institucionalmente y que en otras circunstancias podrá ser cuestionado

(recordemos la alternancia y las divergencias en torno de "castellano" y "español"). El acto de designar supone además el poder de hacerlo, de allí que en el caso de las lenguas aborígenes éste haya sido ejecutado en general por el conquistador, lo que ha llevado en los últimos años a los movimientos indigenistas a rechazar algunas denominaciones tradicionales. Rodolfo Cerrón-Palomino analiza, en relación con los procesos sociales y la lingüística andina, la glotonimia correspondiente a las dos grandes familias de los Andes Centrales, el quechua y el aimara. El reconocimiento de su unidad o la afirmación de sus diferencias, si bien se basan en criterios lingüísticos, dependen de procesos más amplios cuyos alcances muchas veces ignoran tanto los hablantes como los científicos. Por eso el enfoque crítico de las nomenclaturas propuestas ilumina aspectos importantes de las prácticas sociales o académicas que las originaron.

Las lenguas nacionales europeas se han constituido a partir de un movimiento unificador en el cual la escritura ha jugado un papel fundamental. En algunas situaciones fue necesario acentuar las diferencias e independizar una variedad, como en el caso del noruego respecto del danés. En las lenguas etnoculturales la falta de una normatividad externa que sirva de representación y de patrón de las prácticas lingüísticas ha llevado a que los recortes y agrupamientos efectuados desde perspectivas distintas convivan con mayor o menor tensión según las situaciones políticas en que se vean involucradas. Wolf Dietrich estudia, a partir de una encuesta, la relación que los hablantes establecen entre el mbyá y el guaraní paraguayo. El carácter conservador del primero y la búsqueda de una diferenciación respecto del segundo, a pesar de la cercanía entre ambas variedades, puede explicarse por su pertenencia a estados nacionales distintos o por su diverso grado de integración a la sociedad global.

La inestabilidad de los límites da lugar en el plano científico a un permanente esfuerzo clasificatorio. Mary Ruth Wise propone, a partir de la comparación de cognados y la reconstrucción de protolenguas, una clasificación genealógica de las lenguas amazónicas peruanas. M. Facó Soares, R. C. Romankevicius Costa y C. T. Dorigo de Carvalho encuentran en el ritmo de las lenguas pano un criterio de clasificación en el que combinan materialidad sonora y aspectos discursivos. J. Pedro Viegas Barros, por su parte, interpreta las diferencias fonológicas que se advierten en el teushen, una lengua hoy extinguida perteneciente a la

familia chon, como indicios de fragmentación dialectal; en su trabajo combina el método comparativo y los procedimientos estadísticos con criterios geográficos y etnohistóricos.

2

Si bien la comunidad de lengua constituye un claro anclaje de la identidad, ésta se construye a través de complejos mecanismos de afirmación que apelan también a la filiación, la raza, el espacio compartido, o el entramado de relatos que sustentan la memoria colectiva. En el caso de comunidades marginalizadas la resistencia identitaria sufre el embate de los procesos económicos y sociales dominantes. Ana María Lorandi se interroga sobre las causas que llevan a la deculturación y al mestizaje y, por lo tanto, a la desestructuración de las comunidades indígenas en el Tucumán colonial. Mercio Gomes, por su parte, al analizar el caso brasileño, muestra cómo la supervivencia de estos pueblos no depende sólo de una mayor armonía de las relaciones interétnicas ni tampoco del crecimiento demográfico, notable en los últimos treinta años, sino del mayor o menor impacto del capitalismo en las regiones habitadas por ellos. Según este autor, el destino de las comunidades indígenas resultará del difícil equilibrio entre confrontación y diálogo, en el que también influye la acción de los científicos sociales.

Las lenguas cuya situación de "contacto" proviene de transformaciones operadas en el campo económico-social y político, condensan simbólicamente las evaluaciones respecto de los procesos en los que intervienen. Ellas pueden dar lugar a que la resistencia se exprese en la desestructuración discursiva de la lengua del otro, en hacerle perder su identidad. De allí el interés del trabajo de Christos Clairis en el que transcribe y analiza el relato en español de un hablante qawasqar, donde esa lengua, aunque expuesta léxicamente, pierde toda posibilidad comunicativa y es subordinada a las normas morfosintácticas, textuales y enunciativas de la lengua indígena. Este efecto de mostración y destrucción busca resolver simbólicamente un conflicto que va más allá de las lenguas.

La identidad lingüística está además vinculada estrechamente a la cultura material y a la organización social, por lo cual puede ser afectada

por los cambios producidos en esos ámbitos. Un caso claro es la presencia de la escritura en una cultura oral, que genera un proceso de normativización y estimula cambios en los procedimientos enunciativos ya que permite desprender el discurso de la situación. Otro es la utilización de la lengua en los medios de comunicación, que borra diferencias al difundir una variedad. Estas tecnologías de la palabra al pertenecer a otras culturas inscriben su propia historia en las lenguas orales a las que se las aplican. De esto derivan algunos de los problemas que se presentan en la elaboración de cartillas para la alfabetización en lenguas indígenas. Al efecto de extrañamiento propio de la escritura se agrega el que surge del olvido del modo de existencia social de las palabras, lo que reduce el texto a la representación de una oralidad despojada. Tania Clemente de Souza analiza las cartillas en lengua tapirapé y muestra cómo el sometimiento y la deculturación se dan en este caso por el desconocimiento de la relación entre estructuración discursiva y organización social. Así la escritura, que aparentemente reconoce al otro, opera la desestructuración identitaria.

3

Los lingüistas no son indiferentes al destino de las lenguas y de los pueblos que estudian. Las descripciones minuciosas del material verbal, la búsqueda de una articulación entre lengua, procesos cognitivos y sistema cultural, el rescate de las formas privilegiadas de memoria social que son los relatos, el observar cómo el discurso se construye apelando al otro y al contexto, son diversas formas de conservar un universo cultural, que en algunos casos ha desaparecido, o de revitalizarlo cuando las circunstancias lo permiten suministrando léxicos, gramáticas y textos. Testimonio de esto son los trabajos que integran la tercera parte de esta compilación. Eusebia H. Martín documenta y ejemplifica los diferentes sufijos que admiten los temas nominales para indicar categorías gramaticales o formas derivacionales en la lengua chimane. Lucía Golluscio describe la categoría gramatical de posesión en wichi, una variedad del mataco, y concluye que dicha categoría apunta hacia dos dimensiones: una de ellas se orienta al campo referencial y la otra tiene que ver con el ámbito cognitivo-cultural relacionado con las categorizaciones del sistema semántico de la lengua, la jerarquización de los objetos y las

relaciones culturales. Ana Gerzenstein presenta algunos aspectos de la compleja problemática que plantea el registro bilingüe del léxico de una lengua ágrafa, el maká, sin tradición lexicográfica y con una estructura gramatical muy diferente de las lenguas indoeuropeas. Finalmente Ana Fernández Garay presenta uno de los episodios del ciclo de Elal, hacedor del mundo y de los tehuelches, en su lengua originaria. Después de proponer una versión libre en español, registra el texto en oraciones numeradas con cinco niveles de lectura y notas de diferente grado de complejidad que ilustran particularidades de la morfosintaxis del tehuelche. Este relato construido desde el mito de los orígenes cierra simbólicamente la compilación que presentamos.

Elvira Narvaja de Arnoux
Ana Gerzenstein

Rodolfo Cerrón-Palomino

Quechuística y aimarística: una propuesta terminológica

Universidad Nacional del Altiplano

Para Xavier Albó,
en su refugio de Corpa.

En las últimas décadas, y como resultado del desarrollo de la conciencia étnica y lingüística de los pueblos amerindios alentado por las corrientes del indigenismo moderno, se ha venido cuestionando la glotonimia tradicional de las lenguas aborígenes, sobre todo allí donde, en virtud de su designación, por lo general acuñada por el conquistador o colonizador, resultaba arbitraria y hasta insultante. Como puede constatarse, la nueva nomenclatura glotonímica, de naturaleza reivindicatoria, ha sido acogida y difundida prontamente por los estudiosos, y así vemos que los tratados contemporáneos tanto descriptivos como histórico-comparativos la vienen divulgando, abjurando de la vieja designación de claro sabor colonialista. Lo dicho es particularmente cierto, para referirnos únicamente a la América del Sur, en relación con las lenguas de menor difusión o poco conocidas[1]. No ocurre lo propio con aquellas que alcanzaron, tanto en el pasado como en el presente, una gran difusión, como es el caso de las lenguas andinas "mayores". Aquí, siendo igualmente arbitrarias, aunque libres de carga peyorativa en razón de su origen étnico, las designaciones tradicionales prevalecen, gozando de venerable antigüedad, habiendo sido asimiladas incluso por los hablantes de las lenguas involucradas: el quechua y el aimara ilustran concretamente esta última situación.

1. Citemos, por ejemplo, los casos del *asháninca*, de la familia arahuaca, tradicionalmente conocido como *campa* (término insultante, al parecer de origen quechua), del *tsachila* (antes llamado colorado), del *chachi* (conocido previamente como cayapa), y del *qawasqar* (antes llamado alakaluf; cf. Clairis 1985: 54-55).

1. El problema

Antes de iniciar nuestra discusión séanos permitido adelantar que las dificultades terminológicas surgidas en el seno de la andinística nada tienen que ver con el empleo de nombres tradicionales como *quechua* y *aimara* para designar a las lenguas respectivas, siempre y cuando hagamos uso de ellos en los predios no académicos. Porque entrando en el terreno más específico de la lingüística andina la situación ya es diferente. En efecto, los desacuerdos en la nomenclatura glotonímica surgen a raíz de los intentos por agrupar y clasificar, en el plano sincrónico y/o diacrónico, las diversas lenguas y familias de lenguas que se postulan para el área andina central. A decir verdad, sin embargo, los problemas designativos surgieron sólo en el interior de una de las familias, pudiendo haberse suscitado igualmente en la otra, cosa que no ocurrió. Así, pues, cuando finalmente, en la década del sesenta, se logra demostrar de manera sistemática el parentesco estrecho que guardan los dialectos-relicto *jacaru* y *cauqui* (hablados en el distrito de Tupe, de la provincia limeña de Yauyos) con el aimara, parece surgir la necesidad de crear una designación para nombrar a tales variedades en su conjunto, postuladas como una familia. De esta manera, Martha Hardman ([1966] 1975), a quien debemos la prueba mencionada, acuña para la *nueva* familia el nombre de *jaqi* 'persona, ser humano', y por extensión el de *proto-jaqi* a la lengua ancestral de la que derivaría aquélla[2]. Por su parte, Torero ([1970] 1972), en su trabajo inicial sobre las lenguas andinas, propone, para la misma familia, la designación de *ari*, traducida por el primer lexicógrafo de la lengua aimara (cf. Bertonio [1612] 1984: II, 25), entre otras acepciones, como "lengua". De entonces a la fecha se han venido empleando ambos rótulos sin que se avizore la posibilidad de lograr un consenso en favor de una de las propuestas. No han dejado de

2. Un afán exotista de muy mal gusto hace que ciertos científicos sociales, incluidos algunos lingüistas, cuando aluden a personajes, entidades e instituciones nativas, echen mano de una ortografía de inspiración fonológica para representarlas, ignorando que muchos de tales términos, ya asimilados, gozan de una tradición ortográfica dentro del castellano, de acuerdo con los cánones de las reglas escriturarias de esta lengua. En el presente, y en casos similares, preferimos escribir *jaqui, jacaru, cauqui*, etc. en lugar de formas grotescas, al menos dentro de un texto castellano, como *jaqi, jaqaru* o *kawki*, respectivamente. Otra cosa es, sin embargo, emplear dicha ortografía cuando se escribe en la lengua nativa.

escucharse, en el entretanto, voces de descontento. Así, por ejemplo, las llamadas de atención formuladas, una y otra vez, por Albó (1984, 1986), quien cuestiona no sólo tales términos sino incluso la motivación inicial de semejante acuñamiento. Del mismo modo, Büttner (1983: 83, nota 25), aunque por razones más bien implícitas, rechaza dicha terminología, prefiriendo emplear, por ejemplo, la expresión "proto-aimara" para la lengua ancestral de la familia en cuestión. Taylor (1984: nota 7) tampoco oculta su insatisfacción frente a tal duplicidad terminológica, prefiriendo como alternativa la vieja designación de "aimara", aunque finalmente tenga que transar en favor de *aru*.

En lo que sigue, tras breve recuento histórico del desarrollo de la terminología glotonímica referida a las dos familias lingüísticas mencionadas, examinaremos críticamente las designaciones propuestas a la fecha, y postularemos, sobre la base de la práctica seguida en el lado quechua, una alternativa de inspiración, igualmente tradicional, llamando *aimara* a la otra gran familia lingüística de los Andes Centrales. De esta manera se lograrán una coherencia y un equilibrio terminológicos dentro de la andinística, con justa razón reclamados por Albó.

2. Antecedentes

A la llegada de los europeos, la gran mayoría de las lenguas habladas en el continente americano no tenían nombre especial. Propias de pueblos más o menos autárquicos no había necesidad de nombrarlas con una designación particular, fuera de su caracterización general y a la vez implícita de "lengua del género humano", en oposición a la de los animales. No escaparon a esta práctica incluso grandes civilizaciones, aunque, naturalmente, en el curso de su hegemonización sobre otros pueblos y naciones, sintieran la necesidad de referirse a las lenguas de los otros (es decir los sojuzgados) en forma despectiva, tildándolas de "bárbaras" o "imperfectas": es decir, una vez más, el linguocentrismo como fenómeno universal. El caso del imperio incaico ilustra este hecho de manera especial.

En efecto, al momento de producirse la invasión española, la lengua que poco después se llamaría quechua había alcanzado, en virtud de su estatuto oficial, una difusión de carácter panandino. Se trataba de una lengua "vehicular" a través de la cual podían comunicarse más de un

centenar de pueblos y naciones, muchos de los cuales hablaban variedades dialectales de la misma, cuando no poseían sus idiomas particulares. El carácter vehicular de la lengua, que los españoles advirtieron de inmediato, y del cual se sirvieron con creces para someter con extraordinaria facilidad tan vasto territorio, determinó el que se la bautizara, a falta de nombre genérico nativo, como "lengua general". Otras designaciones tempranas, que seguramente buscaban traducir en alguna medida la visualización de los pueblos recientemente incorporados al imperio, fueron las de "lengua del Inga" o "lengua del Cuzco": para la experiencia de aquéllos, los portadores de dicho idioma habían sido el Inca y sus legiones, procedentes del Cuzco, la capital del imperio. Tales designaciones seguirán empleándose, como sinónimas exclusivas, durante el llamado "período de la conquista" (1532-1560). Es más, las denominaciones de "lengua del Inga" o "del Cuzco", más particularizantes, parecían necesarias toda vez que pronto se descubrieron otras "lenguas generales", si bien de menor difusión: las que más tarde se llamarían *aimara* y *puquina*. Por lo que toca a la primera de ellas, una manera de particularizarla era llamándola "lengua de los collas", es decir de las confederaciones étnicas ("naciones" para los españoles) asentadas en torno al lago Titicaca.

A dos décadas de producida la conquista, comienza a usarse otra designación para la lengua del antiguo imperio: el nombre *quichua*. La primera documentación de este uso nos la proporciona nada menos que el primer gramático quechua: el dominico fray Domingo de Santo Tomás ([1560] 1951a, [1560] 1951b). La nueva designación, sin embargo, no asoma en las portadas de tales obras fundadoras, acabadas alrededor de 1550 y sacadas a luz en Valladolid diez años después. En efecto, la *Grammatica* y el *Lexicon* son tratados sobre "la lengua general de los Indios de los Reynos del Peru", y el nombre *quichua*, como designación de la lengua, sólo aparece en las primeras páginas de ambas obras, al anunciarnos en los siguientes términos: "Comiença el arte de la lengua del Peru, llamada Quichua..." y "Vocabulario de la lengua general de los Indios del Peru, llamada Quichua...", respectivamente. Esta alusión, sin mayores explicaciones, induce a la sospecha de que por entonces la nueva designación, si bien poco generalizada, ya era manejada como una alternativa a las denominaciones en boga. Curiosamente, la voz *quichua* no aparece como artículo en el *Lexicon*, no obstante su innegable factura nativa y su étimo de raigambre ecológica —"valle templado"—, aunque,

por extensión, aplicable también a los moradores de una zona tal. Pronto el nuevo glotónimo será empleado como sinónimo de las otras designaciones en uso: no sólo las obras del Tercer Concilio ([1584-1585] 1985) sino también la del Anónimo ([1586]) y, sobre todo, las de González Holguín ([1607] 1975, [1608] 1989), refrendarán dicha designación. El último nos describirá la "lengva general de todo el Peru, llamada lengua qquichua o del Inca", buscando destacar la pronunciación laringalizada del término en su versión cuzqueña: [qʰeʔwa].

Ahora bien, como podrá sospecharse, ninguna de las fuentes mencionadas nos proporciona información sobre los móviles que indujeron al empleo de la voz *quichua* para aludir a la "lengua general". Es posible, sin embargo, que tal nombre, lejos de aludir, según interpretación del étimo, a una lengua propia de los habitantes de zonas templadas, haga referencia al habla específica de un grupo étnico por antonomasia: el de los *quichuas*. Quien parece proporcionarnos tal dato es nada menos que Cieza de León ([1550] 1985: Cap. XXIV, 102-104), historiador ponderado como hábil escudriñador. En efecto, refiere el cronista que "algunos de los orejones del Cuzco [es decir del linaje imperial] afirman que la lengua general que se usó por todas las prouincias, fue la que usavan y hablavan estos quichoas, los cuales fueron tenidos por sus comarcanos por muy valientes; hasta que los chancas los destruyeron". De esta manera, la tradición oral recogida por el cronista (cf. también Albornoz [1584] 1984: 206) atribuía al grupo étnico de los quechuas, habitantes de la cuenca del Pampas (Apurímac) y primeros aliados de los incas en la fase inicial de expansión de estos, la primacía en el manejo de la lengua. De allí, por simple inferencia, se habría pasado a designar como quichua a la lengua del grupo mencionado[3].

Como se dijo, la nueva designación se irá generalizando, sin desterrar aún a las anteriores, aunque pronto adquiriría, al igual que las

3. Contrasta esta versión con la que nos proporciona otro cronista: el mercedario Martín de Murúa ([1613] 1987: Libro I, Cap. XXVII, 136), para quien la lengua general habría sido adoptada como idioma oficial del imperio por el inca Huaina Cápac, entre otras razones, "por haber sido su madre Yunga, natural de Chincha, aunque lo más cierto es haber sido su madre Mama Ocllo, mujer de Tupa Ynga Yupanqui su padre; y esta orden de que la lengua de Chinchay Suyo se hablase generalmente haber sido, por tener él una mujer muy querida, natural de Chincha". La aparente contradicción podría resolverse asumiendo que los quechuas, sometidos por los chancas, portadores de la lengua originaria de Chincha, habían sido quechuizados previamente (cf. Torero [1970] 1972, Espinoza Soriano 1982).

otras denominaciones, una significación más precisa y excluyente a la vez. En efecto, hacia el último cuarto del S. XVI los españoles ya tenían una visión más clara del panorama lingüístico del antiguo territorio de los incas, de manera que podían divisar *grosso modo* dos grandes variedades dialectales en el interior de la "lengua general": la primera, llamada en adelante *chinchaisuya*, y la segunda la *quichua* propiamente dicha o "lengua general", teniendo ambas como frontera geográfica la antigua provincia de Huamanga. Tal distinción, "oficializada" por los lingüistas del Tercer Concilio ([1584-1585] 1985; cf. *Annotaciones*, fol. 83), será asumida en adelante por gramáticos y eruditos hasta llegar a popularizarse en los medios profanos[4]. De esta manera, la "lengua general" de que nos hablaba el sevillano ya no cuadraba, en términos dialectales, dentro de la nueva acepción que tenía el nombre, en tanto que se inscribía dentro de lo que se comenzó a designar "chinchaisuyo". Conforme lo señalamos en otra parte (cf. Cerrón-Palomino 1991), nociones renacentistas en boga como el ideal normativo de la lengua cortesana y la teoría de la "corrupción idiomática" como resultado de la "barbarización" de los pueblos fueron aplicadas al caso andino, erigiéndose a raíz de ello la variedad cuzqueña del quechua en modelo de perfección, al par que la chinchaisuya devenía sinónima de "barbarie" y "corrupción"[5]. El deslinde geográfico, dialectal y sociocultural estaba hecho. Tanto que, en las

4. El deslinde geográfico y dialectal aparece precisado inmejorablemente en las páginas introductorias del *Arte* de Alonso de Huerta (1616: fol. 1v), en estos términos: "aunque la lengua Quichua, y general del Inga, es vna, se ha de advertir primero, que esta diuidida en dos modos de vsar de ella, que son, el vno [que] llaman de el Inga, que es la lengua que se habla en el Cuzco, Charcas, y demas parcialidades de la Prouincia de arriva, que se dize Incasuyo. La otra [...] la llaman Chinchaysuyo [...], la del Inga [comienza] desde Guamanga arriua, y la Chinchaysuyo desde allí abajo hasta Quito". Nótese, de paso, el sentido de la orientación en boga por entonces: "arriba" indica el sur y "abajo" el norte.

5. Oigamos lo que al respecto dice el criollo huamanguino Luis Jerónimo de Oré ([1598] 1992: fol. 33v), eximio conocedor de las lenguas andinas: "[...] de la lengua Quichua, general en todo este reyno, la ciudad de Cuzco es el Athenas, la Latina en Roma, el romance Castellano en Toledo, y assi es la lgua Quichua, en el Cuzco: pero en las demas prouincias, quanto mas dista desta ciudad, ay mas corrupcion y menos elegancia en la pronunciacion guttural y periphrasis proprios que tiene esta lengua, no bien entendidos de algunos que se precian de hablarla". El mismo Alonso de Huerta, en el pasaje citado en la nota anterior, caracterizará al dialecto cuzqueño como "muy pulido y congruo", llamado "de el Inga", en oposición a la variante chinchaisuya, "que no se habla con la pulicia y congruydad que los Ingas la hablan".

primeras décadas del S. XVII, el cronista de la Calancha, hablando de su compañero de orden, el agustino Juan Caxica, menciona que éste dejó varias obras escritas (perdidas lamentablemente) en "quatro lenguas" diferentes, todas ellas "generales del Perú", dos de las cuales eran nada menos que la chinchaisuya y la quichua[6]. En fin, el Inca Garcilaso, que jamás hará uso del término quichua (o quechua), se ocupará una y otra vez, a lo largo de sus obras, de la "lengua general", entendida ésta como la variante cuzqueña, pues fuera de ella, según el cronista mestizo, todo era corrupción y barbarie (cf. Cerrón-Palomino 1991). Con el correr de los siglos, las designaciones frasales de "lengua general", "lengua del Inga" y "lengua del Cuzco" irán cediendo en favor del término quichua, que a partir de la segunda década del S. XVII, comienza a competir con la variante *quechua*, que es la que finalmente prevalecerá[7].

La segunda "lengua general" —la aimara—, tampoco estuvo libre de problemas glotonímicos. Como ya se adelantó, una de las designaciones más tempranas que se empleó para referirse a ella fue la de "lengua de los collas". Tal denominación, de cuño étnico, buscaba comprender dentro de ella a la lengua que hablaban los distintos grupos étnicos que poblaban la meseta del altiplano, uno de los cuales habían sido precisamente los collas, previamente sometidos por los incas en alianza

6. Cf. de la Calancha ([1638] 1978: Vol. V, Cap. XII, 1936). Por lo demás, la valoración que hace este cronista de ambas "lenguas" corre pareja con la ofrecida por los autores citados en la nota anterior. Así, de la variante chinchaisuya nos dice que es "lengua que tiene algo de Sayagues, respeto de la Quichua", y que ésta, a su turno, "es la generalísima, más polida, más elegante i más discreta". Nótese que el adjetivo sayagués (de Sayago, pueblo de España), como sinónimo de rústico y grosero, será empleado para caracterizar al pueblo uro y a su lengua (cf. Bertonio [1612] 1985: II, 380).

7. El primero en consignar dicha variante es nada menos que el mencionado gramático Alonso de Huerta, que titula su obra como *Arte de la lengua Quechua*, aunque en el interior de ella siga empleando la forma anterior, es decir *quichua*. Quien abogará explícitamente por el empleo de la forma "abierta", por considerarla más correcta, es Pérez Bocanegra (1631: "Epístola a los curas"), eximio tratadista cuzqueño. Como lo hemos señalado en otra parte (cf. Cerrón-Palomino 1986), de por medio estaba la campaña que propugnaba un modelo de pronunciación propio de la variedad "cortesana". Del uso original de la variante *quichua* (empleada hasta por lo menos fines del S. XVII), quedará, como testimonio, el empleo que de la misma hacen hoy día los hablantes de las variedades más periféricas de la lengua: la ecuatoriana y la argentina.

con los lupacas[8]. Como se ve, se trataba de una generalización unilateral, pues los collas (en realidad sus opresores) constituían apenas un grupo de los muchos que se servían de la misma lengua[9].

Ahora bien, el nombre *aimara*, que pronto sustituiría a la designación de "lengua de los collas", aparece documentada por primera vez en 1559, es decir casi por la misma fecha en que se registra el empleo de *quichua*. La consignación se la debemos al licenciado Polo de Ondegardo, quien, en su tratado sobre los "errores y supersticiones de los Indios", hace mención a la lengua "aymará de los Collas" o "aymará", a secas. Dicha relación, sin embargo, sólo fue publicada en 1585, tras haber circulado en forma de manuscrito por espacio de un cuarto de siglo. En efecto, el texto en mención apareció inserto en el *Confessionario* editado por el Tercer Concilio Limense ([1584-1585] 1985: 265-283). Así como en el caso del quechua, aquí también cabe preguntarse sobre el origen de la nueva designación.

Al respecto, ya en el último tercio del siglo pasado, el americanista Clements Markham le destinaba un apéndice especial al problema, en su casi olvidado trabajo sobre "las posiciones geográficas de las tribus que formaban el imperio de los Incas" (cf. Markham [1871] 1902). En dicha nota, sostenía el autor, entre otras cosas, que el nombre aimara le había sido impuesta erróneamente a la lengua por los jesuitas avecindados en Juli y que la primera documentación de tal uso se encontraría en una ordenanza dictada por el virrey Toledo en la ciudad de Arequipa, en la que se nombraba como intérprete oficial de las lenguas "quichua, aymará y puquina" a un tal Gonzalo Holguín[10]. Ya vimos, sin embargo, que el

8. Estudios recientes (cf. Torero 1987; Bouysse-Cassagne 1987: Cap. II, 1988: 1, 1992) parecen sugerir que, en verdad, los *collas* originarios habrían sido los *puquinas* y no los pueblos de lengua aimara, procedentes de los Andes Centrales. Como producto de dicha "confusión histórica", desaparecidos los puquinas como pueblos autónomos y extinguida su lengua a mediados del siglo pasado, los aimarahablantes altiplánicos se reclamaron en adelante "collas".

9. Bertonio ([1603] 1879: "Al lector") cita, entre los principales, a los canchis, canas, collas, collaguas, lupacas, pacasas, carancas, charcas, etc., es decir a grupos que, en su conjunto, rebasaban la altiplanicie peruano-boliviana. Otros documentos (ver más abajo) permitirán ensanchar aún más el área ocupada por los pueblos de habla aimaroide (o *aimaraica*, como diría el jesuita italiano).

10. El mencionado Gonzalo Holguín no es, como muchos suponen, el conocido

nombre aimara aparece registrado en fecha anterior a la señalada por Markham, y su empleo no estaba asociado necesariamente a los jesuitas de Juli. Por otro lado, ¿hasta qué punto es cierto aquello de que la designación de aimara había sido producto de un error al haberse tomado como nombre de la lengua el apelativo de un grupo étnico —el de los *aimaraes*—, originarios de la provincia de Andahuailas y transportados por los incas, en calidad de mitmas, a la zona del altiplano, y particularmente a la región de Juli?[11] La "mala" aplicación del nombre a la lengua local, según Markham, radicaba en el hecho de que los aimaraes de Juli, si bien ya aimarizados, eran hablantes originarios de quechua, al igual que sus vecinos yanahuaras, chumpihuillcas, cotaneras, cotapampas y umasuyos, todos sino algunos de ellos comprendidos dentro de la "nación" de los quichuas, como lo señalara el Inca Garcilaso ([1609] 1985; Libro III, Cap. XII, 111).

Ahora bien, la paradoja sugerida por el estudioso británico no es en realidad tal, pues, como ya lo adelantamos (ver nota 3), es muy probable que los distintos grupos étnicos "apellidados" quechuas, incluyendo a los aimaraes, fueran de habla originariamente aimara y que, tras su sometimiento por los chancas, habrían aprendido la lengua quechua, procedente de Chincha. Markham descartaba como imposible el hecho de que un grupo étnico como los aimaraes, pobladores de la lejana Andahuailas, hablasen aimara, como la gente del altiplano. No es difícil imaginar que la percepción del historiador estaba viciada, involuntariamente, por el panorama étnico-lingüístico andino postcolonial, con el aimara localizado al sureste del Cuzco. Otra hubiera sido su postura, de haber podido consultar las "Relaciones geográficas de Indias"

quechuista P. Diego González Holguín, pues el jesuita cacereño llegó al Perú sólo en 1581 (cf. Albó y Layme 1985). El pasaje pertinente de la ordenanza de Toledo, fechada el 10 de septiembre de 1575, dice a la letra: "[...] hago merced al dicho Gonzalo Holguín de nombrarle y proveer por tal lengua e intérprete general de las dichas lenguas quichuá, puquina y aimará, que son las que generalmente se hablan por los indios de estos Reinos y Provincias del Perú [...]" (cf. Toledo [1575-1580] 1989: Vol. II, 97-100).

11. Blas Valera, citado por el Inca Garcilaso ([1609] 1985: Libro VII, Cap. IV, 279), al hablar del pueblo de Sulli dice que sus "habitadores son todos Aimaraes", hecho que debe entenderse como "hablantes de la lengua aimara", pues, como se sabe, el pueblo de Juli estaba habitado también por mitmas de otras regiones, entre los cuales no faltaban por cierto los de procedencia chinchaisuya.

que Jiménez de la Espada publicaría entre 1881 y 1897, es decir diez años después de aparecida la nota que comentamos. Como se sabe, las "Relaciones" (cf. Jiménez de la Espada [1881-1897] 1965) constituyen un valioso documento que nos permite esbozar el panorama lingüístico que presentaban los Andes Centrales alrededor de 1580.

En efecto, particularmente relevante a la presente discusión es la "relación" proporcionada por Francisco de Acuña ([1586] 1966: I, 310-325), corregidor de los Chumbivilcas, una de las etnias comprendidas dentro de la federación ("apellido") de los quichuas. En dicho documento se puede constatar que los pueblos de Cotahuasi, Condesuyos y Chumbivilcas, colindantes con Andahuailas, hacían uso de su lengua natural —la aimara— así como de la lengua "del Inga" o general. Fuera de tales indicaciones, la toponimia local que se filtra en él acusa, sin duda alguna, un fuerte sustrato aimaroide, tal como fuera señalado por Torero ([1970] 1972): baste citar, como ejemplo, el primer elemento de los compuestos recurrentes con *cota* (es decir, *quta* 'lago', cognado con la forma quechua *quča*). Siendo así, los aimaraes avecindados en Juli tendrían como lengua originaria una variedad dialectal aimaroide, muy cercana al dialecto lupaca de la zona. De donde debe concluirse que la designación de aimara a la lengua tenía una motivación de origen étnico perfectamente explicable, sobre todo habida cuenta que, entre los vecinos de Juli, el grupo de los aimaraes era uno de los más numerosos (además de los chinchaisuyos), según el mismo Blas Valera, mestizo jesuita que pasó muchos años allí.

Ahora bien, según Torero ([1970] 1972), el nombre *quichua* (o quechua) habría designado "históricamente a dos entidades históricas: tanto al aru aymara o a una variedad de ésta, cuanto a la lengua que hasta hoy lleva tal nombre". Funda su hipótesis, básicamente, en dos apartados de la "relación" de Acuña ya mencionada y en la lectura que él hace de algunos pasajes del cronista indio Guamán Poma ([1615] 1936). En el primero de los documentos se dice, efectivamente, que "los indios desta comarca [Condesuyos] hablan algunos dellos en su lengua *quichua* y la mayor parte en la lengua general del Inga" (cf. Acuña [1586] 1965: 310); asimismo, al referirse al pueblo de Alca, se dice que algunos de sus habitantes "hablan [...] la lengua *quichua* y otros la general del inga" (Acuña, *Op. Cit.*, p. 313). En tales pasajes, como se ve, parecen oponerse *quichua* (= aimara) y "lengua general del Inga", que sería la que hoy se denomina quechua. Sin embargo, opinamos que el término *quichua* en

dichos pasajes es un desliz del copista por *aimara*, y que, por consiguiente, no creemos que *quichua* haya significado 'aimara' como pretende el mencionado estudioso. Fundamos nuestro punto de vista en el hecho de que en el mismo documento; páginas adelante, al tratar sobre los habitantes de Colquemarca se dice que "hablan la lengua *chunbibilca*, y en general algunos la lengua *quichua* del inga" (*Op. Cit.*, p. 320); del mismo modo, se nos dice que los pueblos de Libitaca y Totora "hablan la lengua *chunbibilca* y la general del inga, que *quichua*" (*Op. Cit.*, p. 324). En ambos pasajes, la aludida "lengua chunbibilca" designa, con toda probabilidad, a una variante aimaroide local, como lo sostiene el propio Torero. Así, pues, en la mayor parte del documento citado "lengua quichua" es empleada como equivalente de "lengua del inga", de manera reiterativa e inconfundible, oponiéndose a "lengua aymara"[12] (cf. p. 316) o a "lengua chunbibilca" (pp. 318, 320, 322 y 324). De otro lado, según el mismo Torero, Guamán Poma designaría como "'quichiua aymara' al dialecto aymara que hablaba la tribu o "nación" de los quechuas, y como 'chinchaysuyo quichiua' al dialecto extendido en parte de la región del Chinchaysuyo", probando de este modo la hipótesis de que *quichua* en un principio designaba también al aimara. Al respecto debemos observar, en primer término, que el cronista indio separa sistemáticamente, a lo largo de su obra, a "aymaras" y "quichiuas" (con vocal epentética) como grupos étnicos diferentes, si bien cotérminos; y, en segundo lugar, el pasaje que Torero cree crucial para su interpretación es producto, lo

12. Como lo hemos señalado en otro lugar (cf. Cerrón-Palomino 1987a), la variante *aimará* o *aymará*, con acentuación aguda, es producto de una "formación regresiva", sobre la base de una forma original **aymaray*. Este nombre, al ser tomado como gentilicio en castellano, devino en *aymarays*, dando lugar a que la yod final sea reinterpretada como *e*, es decir *aymaraes*, con acentuación llana. A partir de aquí el cambio estaba allanado como para "inferir" la forma singular *aimará* (cf. Carrión Ordóñez 1983: 187). Hoy día la variante *aymará* resulta ya un arcaísmo tanto por su acentuación como por el empleo de la yod. Sin embargo, debido a una inveterada costumbre aún persiste, inclusive entre algunos especialistas, la manía de escribir *aymara*, con la *y* griega, como si los reajustes ortográficos del castellano, ocurridos hace más de medio siglo, no hubieran pasado por dicha palabra que, aunque de origen nativo, hace más de 460 años forma parte del repertorio léxico de la lengua (curiosamente, quienes persisten en escribir *aymará* o *aymara* grafican sin embargo *aire* y no *ayre*!) Otra cosa es, naturalmente, escribir *aymara* cuando se lo hace en esta lengua, y resulta entendible que también lo hagan así quienes se familiarizaron con dicha palabra en un idioma extranjero (inglés o francés, por ejemplo).

creemos así, de una lectura muy personal, y, por consiguiente, discutible. Dice Guamán Poma ([1615] 1936: 327), al hablar de los suyos o regiones del imperio, que "los quatro partes tienen sus bocablos y taquies y los quichiuas aymarays y collas soras y algunos condes tienen un bocablo". Nótese, por un lado, que allí donde Torero lee "quichiuas aymarays" como si fueran una sola entidad debe entenderse, previo entrecomado, como *quichiuas* y *aymarays* separadamente; del mismo modo que debe hacerse con *collas* y *soras*[13]. Por otro lado, el contexto del pasaje citado, que trata sobre las danzas y cantares propios de las regiones del Tahuantinsuyo, no permite la interpretación del término "bocablo" sino como sinónimo de "letra" o "término" propio de las regiones empleado en sus *taquies* o danzas, y no como equivalente de "lengua" como pretende Torero, pues, que sepamos, la palabra *vocablo* nunca fue sinónima de idioma dentro de la tradición lingüística castellana. Interpretada como "letra" o "término" propio, nada impide pensar, por lo demás, que quichuas, aimaraes, collas, soras y condes (es decir *cuntis*) tuvieran cantares semejantes en la medida en que, aparte de constituir grupos étnicos emparentados, tenían como lengua originaria precisamente la aimara. Como puede constatarse, no creemos que Guamán Poma esté empleando el término *quichiua* como sinónimo de aimara. Pensamos, más bien, que por la época en que escribía el cronista la designación de aimara para referir a la segunda lengua general estaba ya bastante generalizada. Si fuera cierto, como cree Torero, que el empleo del término como sinónimo de aimara era usual en tanto existía la variedad aimara de los Andes Centrales, no nos explicaríamos cómo ni los lingüistas del Tercer Concilio (cf. Cerrón-Palomino 1986) ni los gramáticos de la lengua (cf. Bertonio [1603] 1987, [1612] 1984) y Torres Rubio 1616) hicieran referencia a tal hecho. En tal sentido, creemos que la "confusión" que Torero cree ver en el empleo del término quechua "en los documentos del primer siglo de la ocupación española" es, en el mejor de los casos, producto de su propia confusión, motivada por un simple error del copista de la "relación" del corregidor Acuña[14].

13. Así corre, en efecto, la lectura que hace Rolena Adorno del pasaje mencionado, en su versión de la *Coronica* de Guaman Poma ([1615] 1980: 300). Se lee allí: "[...] los quatro partes tienen sus bocablos y *taquiès* y los Quichiuas, Aymarays y Collas, Soras y algunos Condes tienen un bocablo". Señalemos, de paso, que Torero, al citar el pasaje en cuestión, omite el nombre de los soras.

En suma, debemos señalar que hacia la segunda mitad del s. XVI los términos *quichua* y *aimara* o *aimará* se empleaban para designar a las lenguas respectivas, sobre todo en sus variedades sureñas[15]. Ello es cierto, conforme vimos, para el quechua, al que se le oponía la variante chinchaisuya; pero también lo es para el aimara, cuyas variedades emparentadas o recibían nombres locales, como en el caso de la "lengua de los chunbibilcas", o, para mayor imprecisión, eran designadas simplemente como *habua simi*, es decir, como lenguas "fuera de la general".

3. Desarrollo de la andinística

Como lo hemos señalado en otra parte (cf. Cerrón-Palomino 1985, 1988), la década del sesenta constituye un verdadero hito en el desarrollo

14. Como es de conocimiento de los etnohistoriadores, las transcripciones de los documentos editados por Jiménez de la Espada, y no sólo de las "Relaciones", son de muy dudosa calidad, de modo que no debe extrañar el que en el presente caso estemos frente a uno de los tantos errores característicos de tales ediciones. Y, a propósito de deslices, vale la pena traer a cuento el hecho de que en el documento sobre la relación de curatos de la costa norte dado a conocer por Ramos Cabredo ([1638] 1950: 53-55), el mochica también es designado como *quichua*. En efecto, de las doctrinas de Chocope y Paizán (moderno Paiján), a cargo de dominicos y mercedarios, respectivamente, se dice que "en estos dos beneficios se habla la lengua de los valles que es la que llaman quichua o mochica". Según esto, ¿deberíamos sostener, con Torero, que *quichua* no sólo designaba al aimara sino también al mochica? Caeríamos, como se ve, en el absurdo.

15. En el texto de la "Declaración de los Quipucamayos", mandado redactar por Vaca de Castro en 1547 y editado por Jiménez de la Espada (1892), se dice que el inca Viracocha habría ordenado una suerte de partición lingüística del imperio, en virtud de la cual "la lengua quichua" sería "la general de todo el reino, del *Cuzco* para abajo"; y "desde *Canas* y *Canches* para arriba, hasta el último de los *Charcas* y todo *Condesuyos* les dio por lengua general la lengua aymará". Tendríamos así una primera documentación del empleo de los términos que nos ocupan nada menos que para 1547. Como el mismo Jiménez de la Espada lo advierte, sin embargo, dicho texto contiene algunas interpolaciones debidas a la mano de un fraile llamado Antonio, quien transcribe el documento en 1608. Nicanor Domínguez (1992), comentando el pasaje, nota correctamente que el empleo de *quichua* y *aymará* es extemporáneo para un texto de la fecha mencionada, corroborando lo sostenido por el conocido americanista, en el sentido de que muchos de los datos proporcionados allí corresponden a hechos posteriores al gobierno de Vaca de Castro. De paso, el fraile mencionado sería Antonio Martínez y no el agustino de la Calancha, como lo suponía el estudioso español.

de la lingüística andina, con particular atención de las llamadas "lenguas mayores": la quechua y la aimara. Ello significó una ruptura total con la tradición de los estudios hasta entonces prevalecientes, caracterizados por un estancamiento de los conocimientos alcanzados en la colonia, apenas conmovido, a fines del siglo pasado, por los trabajos de Middendorf (cf., por ejemplo, Middendorf 1890, 1891), y a comienzos del presente, por los fundadores de la lingüística andina, entre otros Uhle ([1908-1910] 1969) y Rivet y Créqui-Montfort (1951-1956). El aporte local, como el de Jijon y Caamaño (1943) y Riva Agüero ([1931] 1966), si bien contenía algunos planteamientos interesantes, no podía escapar a la práctica tradicional, ajeno como estaba al desarrollo de la lingüística comparativa, que había alcanzado su máximo desarrollo en Europa y que venía aplicándose con relativo éxito a las lenguas indígenas de América del Norte. No obstante los replanteamientos formulados en su momento por Middendorf y Uhle, que proponían un cuadro diferente del desarrollo y evolución de las lenguas andinas, prevalecía la visión tradicional de éstas, heredada de la colonia, y agravada por un completo desconocimiento de la realidad lingüística.

De acuerdo con la opinión prevaleciente, compartida por académicos y profanos, y refrendada por la historiografía vigente, el estudio y comprensión de la lengua quechua debía hacerse tomando como base la variedad cuzqueña, considerada como la arquetípica, frente a la cual las demás variedades resultaban espúreas e indignas de atención, salvo para algunas órdenes religiosas que, con fines proselitistas, y añorantes de la edad dorada de los grandes quechuistas y aimaristas de la colonia, buscaban consignarlas rescatándolas del olvido y la extinción. La situación de los estudios aimarísticos no era mejor. Abandonados, en el lado peruano, desde la época colonial, debido a la presencia hegemónica del quechua en el territorio, el interés por la lengua se mantuvo vigente en el lado boliviano, habiendo recibido un estímulo considerable y renovado gracias a los trabajos de Middendorf primeramente y de Uhle después. La atención prestada por los gramáticos de la colonia a las variedades altiplánicas del aimara, especialmente la lupaca y la pacase, anuló el interés hacia otros tantos dialectos no sólo reconocidos como afines a aquéllas sino más distanciados de las mismas (recuérdense, por ejemplo, la lengua "chumbibilca" y los diferentes *habua-simi* de que nos informan las "relaciones geográficas"). De algunos de ellos apenas quedarán consignados breves textos, como los de Oré ([1598] 1992,

1607), para la variedad collagua, y Guamán Poma ([1615] 1936: 325-327), de localización incierta. Los demás se irían extinguiendo, sucumbiendo frente al quechua y al castellano, sin que tengamos rastro de ellos, salvo los hitos toponímicos que aguardan su lectura e interpretación. Confundidas alguna vez como dialectos del puquina (cf. Hervás y Panduro [1800] 1979: Vol. I, Cap. IV, 245), cuando no como formas "corruptas" del llamado quechua chinchaisuyo, las variedades centrales aimaroides serán consideradas, por los estudiosos locales, como formas derivadas del aimara altiplánico (cf. Matos 1956, para el debate respectivo) o como vestigios de una antigua presencia de la lengua en un continuum roto por la penetración quechua, pero descubrible a través de la toponimia y la documentación colonial (especialmente las "relaciones geográficas"), tal como lo habían avizorado Middendorf y Uhle. De los ocho pueblos de habla aimaroide que visitara Raimondi en 1862 (cf. Raimondi 1945: III) en las serranías de Lima quedaban como reliquias un siglo después sólo dos: los de Tupe y Cachuy, en el distrito de Tupe, provincia de Yauyos. Como en el caso del quechua, aquí también la mirada se volcaría hacia ellas, rescatándolas del olvido y aun de la extinción.

Ahora bien, en el prólogo a su monumental bibliografía de las lenguas aimara y quechua, Rivet y Créqui-Montfort (1951-1956) declaraban entusiastamente la llegada de la hora de los estudios comparatísticos en ambas lenguas, en vista del cúmulo de referencias consignadas y puestas a disposición de los especialistas. Dicho material, sin embargo, con ser valiosísimo, resultaba inevitablemente sesgado en cuanto reflejaba la situación vigente hasta la década del cincuenta: la gran mayoría de los trabajos de interés (quitado el ripio inescapable en una bibliografía exenta de todo criterio selectivo) se centraba en torno al quechua sureño y al aimara altiplánico. Con tales recursos, sobra decirlo, se estaba muy lejos de poder lograr un avance significativo en el desarrollo de los estudios comparatísticos. Hacía falta disponer de material enteramente novedoso para las variedades poco o nada estudiadas; asimismo era menester contar con datos frescos para aquellas que gozaban de cierta tradición bibliográfica, pero que estaban lejos de satisfacer los requerimientos mínimos de un estudio más sistemático. El salto cualitativo tan reclamado no podía lograrse únicamente sobre la base de la documentación acumulada a la fecha (situación inevitable en el caso de los idiomas extinguidos): se hacían urgentes los trabajos descriptivos y dialectológicos en gran escala para, a base de ellos, intentar una nueva imagen de la

historia, clasificación, distribución y caracterización general de las lenguas del espacio andino. Ello se lograría, lo dijimos ya, en la década del sesenta, dándose así el gran paso que separa (*vanitas vanitatum*...) lo precientífico de lo verdaderamente científico.

En efecto, por lo que toca a los estudios quechuísticos, conforme lo hemos reseñado en otra parte (cf., por ejemplo, Cerrón-Palomino 1987b: Cap. III), ellos alcanzan una verdadera madurez científica a mediados de la década mencionada, con los trabajos dialectológicos y comparatísticos en gran escala llevados simultáneamente a cabo por Gary J. Parker y Alfredo Torero (cf. Parker 1963, Torero 1964, para sus propuestas iniciales). En ellos se ofrecía, por primera vez, un cuadro coherente de la situación lingüística, a la vez sincrónica y diacrónica, de los dialectos quechuas. Específicamente, se proponía una clasificación de éstos sobre la base de isoglosas nunca antes tomadas en cuenta y se postulaba, retrospectivamente, la lengua ancestral de la cual derivaban los dialectos modernos, para volver sobre éstos recorriendo el camino inverso, es decir dando cuenta de los cambios responsables de la diversificación actual. La nueva clasificación propuesta liquidaba de esta manera no sólo a la heredada de la colonia, que distinguía, conforme se vio, dos grandes variedades: la *quechua* (léase variedad cuzqueña) y la chinchaisuya; pero tornaba obsoletos también intentos clasificatorios más recientes que, a falta de información dialectal concreta, se contentaban con el manejo de criterios más bien etnohistóricos y geopolíticos. En el plano histórico-cultural, el replanteamiento no fue menos dramático: el origen cuzqueño del quechua quedaba completamente desvirtuado al no resistir la más mínima prueba a la luz de los datos lingüísticos, etnohistóricos y arqueológicos. Los nuevos estudios reivindicaban de esta manera la importancia trascendental que revestía el menospreciado chinchaisuyo, tanto en términos lingüísticos como histórico-culturales. La cuna del quechua pasaba así de la sierra sureña a la costa central. Aclaremos sin embargo que, dentro del nuevo cuadro clasificatorio de los dialectos subsumibles en tres grandes grupos: norteño el uno, central el otro y sureño el último; el viejo chinchaisuyo, considerado como un bloque, denunciaba su naturaleza arbitraria (comportando una base más bien histórico-geográfica antes que lingüística), al contener los tres grupos divisables por los estudios dialectológicos. De éstos, la variedad central destacaría por su carácter mucho más arcaico y conservador, siendo por consiguiente su estudio una verdadera clave para la compren-

sión de la historia y evolución de los dialectos quechuas en general.

Pues bien, los recientes estudios revelaban algo que ya había sido entrevisto, si bien vagamente, por los lingüistas de la colonia: la profunda fragmentación del quechua. Sin entrar en el terreno espinoso de la distinción entre lengua y dialecto, resultaba obvio que el panorama lingüístico develado correspondía al de una familia de lenguas con distintos grados de distancia dialectal y de relativa inteligibilidad mutua. Teniendo en cuenta la terminología tradicional que, conforme vimos, distinguía dos grandes grupos, ¿qué nombre se daría en adelante a la familia en su totalidad? En realidad, lo cierto es que jamás se plantearon semejante pregunta los fundadores de la quechuística, quienes, haciendo prevalecer criterios estrictamente lingüísticos, empezaron a hablar de la *familia quechua* como concepto abarcante y genérico, en el plano sincrónico, y del *protoquechua*, como constructo histórico, en el plano diacrónico. De esta manera un término tradicional acuñado en la colonia seguía empleándose en forma unánime por los especialistas, despreocupados por el uso aún vigente del sentido excluyente y cuzcocéntrico del término quechua en los medios no académicos.

Por lo que toca a la otra "lengua mayor", como se dijo, el debate previo a la década del sesenta se hallaba entrampado en la discusión de si las variedades relicto llamadas *cauqui* en castellano y *jacaru* en el idioma local eran restos de la presencia antigua de la lengua no sólo en dicha área sino en toda la sierra central o si, por el contrario, ellas no eran sino formas que descendían del habla de mitmas provenientes del altiplano, transportados allí por los incas. Quienes sostenían esta última hipótesis —la del origen *mitmaico*— partían de la naturaleza aparentemente insular de dichas variedades, en la medida en que ellas se encontraban encerradas en pleno territorio quechua; los que abogaban por la primera interpretación —la del origen local o *nativista*— echaban mano de datos toponímicos (aunque no siempre confiables) que parecían conectar tales variedades, pasando por toda la sierra centrosureña, con las del altiplano. De hecho, la hipótesis mitmaica (ya rechazada por el propio Middendorf [1891] 1959: 75 ss.) resultaba de una ilusión óptica inmediatista, amén de la falta de perspectiva histórica. Después de todo, de haber sido cierta, el caso del jacaru vendría a ser único en toda la historia andina: que se sepa, no existe un solo caso de supervivencia idiomática de origen mitmaico o transplantado en todo el territorio andino. En medio de tal debate estaban ausentes, como se ve,

la información documental (una vez más, el desconocimiento de las "relaciones geográficas") y, sobre todo, el acopio lingüístico con miras a ser contrastado. Y no es que no se contara con algún material; pues allí estaban los de Barranca (1896), Tello y Mejía Xesspe ([1941] 1979) y Farfán (1961), para citar los estrictamente lingüísticos. Ocurría que ellos resultaban muy escuetos, parciales y hasta poco confiables; pero, además, ninguno de los estudiosos mencionados estaba capacitado para el trabajo comparatístico sistemático entre el jacaru y el aimara altiplánico. Como en el caso del quechua, hacía falta un trabajo de campo de modo de obtener material fresco y variado que permitiera finalmente un cotejo ordenado entre las variedades alejadas en tiempo y espacio.

Dicha labor la emprendería precisamente a comienzos del sesenta la investigadora norteamericana Martha Hardman. Luego de haber realizado un intenso trabajo de campo en el distrito de Tupe recogiendo materiales no sólo de la variedad local (llamada *jacaru*) sino también de la hablada en el anexo de Cachuy (conocida como *cauqui*), preparó una descripción fonológica y morfológica del jacaru, la misma que le sirvió como tesis de doctorado (cf. Hardman 1966; y Hardman 1983, para su versión castellana, ligeramente modificada). Simultáneamente inició el cotejo entre dicha variedad y el aimara altiplánico, especialmente la variedad paceña (antigua pacase). Tras una comparación somera de los relictos tupinos entre sí —el jacaru y el cauqui— y entre éstos y el aimara, la autora propuso, finalmente, un nuevo cuadro de interpretación de la situación lingüística respectiva (cf. Hardman [1966] 1975, 1975, 1978). De acuerdo con él, el jacaru y el cauqui serían dos lenguas diferentes (que integrarían la rama *tupina*) que, juntamente con la aimara, formarían una familia, descendientes todas ellas de un mismo tronco originario o protolengua[16]. En este punto precisamente surgía un problema (en

16. La tesis de que las variedades tupinas constituyen dos lenguas fue aceptada en forma ligera y acrítica por casi todos los especialistas del área andina (cf., por ejemplo, Torero [1970] 1972), no obstante que su promotora no aporta pruebas concluyentes a dicho efecto. Más allá de éstas, y sin ir muy lejos, el sentido común se rebelaba ante la sola idea de estar frente a *dos* lenguas diferentes habladas en un mismo distrito! De todas formas, la Hardman basa su tesis en criterios estructurales y de inteligibilidad. Según este último, la "prueba" sería que frente a unas grabaciones hechas en cauqui un hablante tupino encuentra serios tropiezos, de comprensión, no obstante que en una comunicación interfacial un cachuino y un tupino podían "conversar y entenderse más o menos" (cf. Hardman [1966] 1975). Aquí, en verdad, sobran los comentarios, por ser demasiado

realidad un pseudoproblema, como se verá después) de tipo glotonímico: ¿qué nombre recibiría la familia y cómo debería llamarse el protoidioma? Dentro de la tradición preexistente, a la que no le fue ajena una inquietud de tipo filogenético, se había llegado a considerar a la rama tupina como una suerte de *paleo-aimara* (término grato tanto a Tello como a Riva Agüero), del cual derivaría el aimara mismo. De esta manera, el término *aimara*, así como en el caso del quechua, parecía ser el nombre más natural y espontáneo del cual se podía echar mano. No obstante ello, como se adelantó, la Hardman prefirió crear una nueva designación: la familia se llamaría *jaqi* y la lengua matriz ancestral *proto-jaqi* (cf. Hardman [1966] 1975, 1978), tomando como base la palabra, común a ambas ramas (la tupina y la altiplánica), *haqi* 'ser humano, gente'. Poco tiempo después, en su estudio sobre las tres lenguas mayores —el quechua, el aimara y el puquina—, Torero ([1970] 1972) propondrá una nueva designación para las dos entidades en cuestión: *aru* y *proto-aru*, basándose esta vez en la raíz, igualmente común a ambas ramas, *aru* 'lengua'. En vista de la falta de consenso, y con el ánimo de terciar en forma conciliadora en el debate, aunque sin dejar de cuestionar el problema de fondo (la supuesta necesidad de crear una nueva designación), Albó (1984) proponía que, en aras de lograr una propuesta terminológica coherente (cf. Albó 1986), de emplearse *aru* se utilizara

elocuente lo referido por la mencionada investigadora. Como prueba del primer criterio, la autora (cf. Hardman 1978) aduce un cambio que separaría al jacaru del cauqui (aproximando a éste con el aimara), consistente en una especie de "armonía vocálica" que operaría en parte del sistema verbal, en virtud del cual la vocal *i* de ciertas desinencias interpersonales cambia a *u* (por ejemplo, de *-itu* a *-utu* 'relación de 3 a 1'). Como podrá advertirse, tan magra "prueba" dejaba insatisfechos a quienes reclamábamos desde tiempo atrás mejores criterios de partición (cf. Cerrón-Palomino 1988). Con los manejados por la autora, incidentalmente, los dialectos quechuas constituirían miembros no de una familia sino de un *tronco*. Lamentablemente no disponíamos de material adecuado para rebatir la hipótesis mencionada: en más de veinticinco años de trabajo la autora no fue capaz de dar a conocer a los especialistas del área ni siquiera léxicos del jacaru, para no mencionar los del cauqui. Afortunadamente dicho monopolio se acabó: en los últimos años, a iniciativa de los propios hablantes de jacaru, se viene trabajando en el campo, y como resultado de ello contamos ahora, por lo pronto, con un vocabulario más o menos exhaustivo de la lengua (cf. Belleza 1993). De los datos a la mano se desprende que, en realidad, el jacaru y el cauqui constituyen dos dialectos bastante cercanos de una misma lengua, hermana del aimara. Como se ve, el sentido común se impone. En otro lugar nos ocuparemos en detalle de todo este problema; en el entretanto, séanos permitido agradecer a Marco Ferrell por confirmar nuestras sospechas iniciales al respecto.

también su equivalente *simi* 'lengua' para el quechua (y, por extensión, *proto-simi* = protoquechua); pero, de usarse *jaqi*, igualmente debería echarse mano de *runa* para el quechua, "de acuerdo al extendido uso que denomina al propio grupo étnico según el vocablo con que éste designa a la 'gente' o 'persona humana'". De esta manera, cualquiera que fuese la elección, se estaría manteniendo "el paralelo entre los usos precoloniales de jaqui-aru = runa-simi" [17].

Pues bien, como lo notamos en otra parte (cf. Cerrón-Palomino 1987b: Cap. XI, nota de pie de página), el empleo de *jaqui* o de *aru* parece haberse teñido de fuertes sentimientos de lealtad y hasta de nacionalismo para con los propugnadores de los términos en cuestión. En cualquier caso, la militancia en favor de uno u otro membrete, salvo en el caso de Taylor (ver sección 1), ha sido el producto de una adhesión a la autoridad antes que un convencimiento a partir de una evaluación crítica de los mismos.

4. *Evaluación terminológica*

Antes de discutir en forma crítica la terminología adelantada, conviene que conozcamos los argumentos aducidos por uno y otro proponente en favor de su propio acuñamiento así como los formulados en contra de la proposición del adversario. La propuesta inicial, como sabemos, se la debemos a Hardman ([1966] 1975)[18], y es contra ella que

17. Lamentamos disentir en este punto y en el anterior (cf. más abajo) con el colega y amigo. Porque, tal como lo observara acertadamente Torero ([1970] 1972), las designaciones paralelas de *runa-simi* y *haque-aru*, que ya aparecen en los vocabularios de González Holguín ([1608] 1989: 561) y Bertonio ([1612] 1985: I, 289), como equivalentes de "lengua de los indios", lejos de ser precoloniales, son acuñaciones hechas por los españoles para oponerlas a *castilla-simi* o *castilla-aru*, como 'lengua de indio' (es decir *runa* o *haqi*), en oposición a lengua española, como resultado del nuevo ordenamiento social que distinguía dos "repúblicas": la de los españoles y la de los indios. De manera que las designaciones de *runa-simi* o de *haque-aru* tienen un origen profundamente segregativo y racial: algo que los puristas ignoran.

18. En dicha ocasión, la autora se limitaba a formular su propuesta sin ninguna fundamentación: "Se propone el nombre de *jaqi* para referir a toda esta familia de lenguas [cauqui, jacaru y aimara]. Para la supuesta lengua madre, se propone el nombre de *proto-jaqi*".

presentará su alternativa Torero ([1970] 1972), provocando en la primera, al par que su rechazo a la nueva sugerencia, la necesidad de fundamentar su terminología (cf. Hardman 1978; nota 2, 1986: nota 2).

En efecto, en el artículo mencionado, Torero[19] declaraba su preferencia por el nombre *aru* "a fin de evitar justamente el de *haque-aru* (haqi-aru, del cual haqi es abreviación) por cuanto éste nunca fue el nombre de la lengua, al menos no de la aymara". Es, pues, a raíz de esta propuesta que la Hardman esbozará sus razones en contra de la designación de *aru* y formulará argumentos a favor de *jaqui*. Antes de ello, sin embargo, manifestará que previamente había contemplado la posibilidad de emplear dos términos: el tradicional de aimara y el "invento" de *jaqimara*. Este último, cuya motivación, según confiesa la autora, obedeció a la preponderancia del número de hablantes de la variedad altiplánica, no tardó en parecerle "una pobre elección", y por consiguiente la descartó. Cuanto a la designación de aimara, igualmente la rechaza, esta vez por dos razones, la una por su acepción tradicional ("es práctica común referirse a las otras lenguas como 'dialectos' del aimara"), y la otra, por un motivo realmente peregrino (en la variedad tupina el término "es usado como insulto o crítica: '*octoso, persona indeseable*'); además el vocablo en sí mismo "no significa nada en aimara".

Ahora bien, en relación con la propuesta toreriana, sostiene la Hardman que ella sería adecuada, pero sólo para las "lenguas" de la rama tupina, porque el término, inofensivo en éstas, resulta más que "insultante" en el aimara altiplánico, además de "antiestético", toda vez que en esta rama la voz *aru* en su significado de 'hablar' fue reemplazada por el préstamo castellano *parla*, usándosela "para los animales y para el habla pauperizada o el de la riña", aunque reconoce que su forma nominal (la raíz es ambivalente en términos categoriales) es empleada en compuestos que significan 'lengua'. No obstante lo último, "la implicación de aru

19. La propuesta del mencionado autor corre como sigue: "Con el nombre de aru ("aro: lenguaje", según el *Vocabulario de la lengua Aymara* de Ludovico Bertonio) designamos, [...], al grupo lingüístico que comprende las actuales lenguas aymara, haqaru y cauqui, y al que Martha Hardman de Bautista, excelente lingüista especializada en el estudio de este grupo, denomina Haqi".

para el aimara de hoy es aquella de algo menos que humano", y por lo tanto la rechaza[20].

En vista de ello, la mejor alternativa, "sin insultos para nadie y con dignidad para todos" sería el término *jaqi*. El temor a la ambigüedad que este nombre podría despertar, según Torero, en vista de su asociación con *jacaru*, le parece inocuo a nuestra autora, pues, desde el punto de vista sincrónico, es pura coincidencia el que el nombre *jacaru* conlleve la raíz *haqi* como primer elemento del compuesto, y el significado etimológico de 'lengua de la gente' le es ajeno al jacaru tupino, donde el nombre apenas refiere a la lengua, curiosamente "traducido" como *cauqui* en castellano. Así, pues, el término *jaqui*, que significa 'gente' en "todas las lenguas de la familia", tiene un impacto "invariablemente positivo en toda la familia", y los hablantes de aquéllas "están de acuerdo con la designación". Es más, el membrete habría sido "decidido en consulta con los hablantes"; no siendo, por consiguiente, "imposición" de la autora.

Pues bien, en relación con los términos *aimara* y *aru*, asombra constatar que la investigadora norteamericana se valga, para rechazarlos como alternativas de designación, de argumentos eminentemente anecdóticos y faltos de sustento general. En efecto, fuera del testimonio casual y estereotipado de algún "informante", ignoramos de dónde pudo haber sacado la autora aquello de que *aimara* en la rama tupina significa "ocioso" o "mala gente". De hecho, en el vocabulario más exhaustivo con que ahora contamos (y no precisamente gracias a la autora comentada que en más de 30 años de trabajo "intenso" no ha podido ofrecernos el suyo) para dicha variedad (cf. Belleza 1993), ni siquiera se registra dicha palabra, pues ella pertenece al castellano peruano y, como todo vocablo de connotaciones étnicas, no sería raro que tuviera algún matiz peyorativo, desde la perspectiva de los grupos dominantes de la sociedad peruana, de marcado carácter diglósico (en dicho contexto ser *quechua* es igualmente sinónimo de 'ignorante' y 'atrasado'). En relación con *aru*, tampoco creemos que el argumento exorcizante que aduce la autora

20. En su nota de 1986 dice textualmente: "*arú* como nombre de la familia es un insulto para quienes hablan aymara; las personas que hablan jaqàru y kawki pueden aceptarlo, pero encuentran la palabra, como nombre de una familia de lenguas, antiestética y prefieren *jaqi*. El nombre de la familia fue decidido en consulta con los hablantes; no fue imposición mía, estaba en uso mucho antes del año 1972".

pueda tomarse en serio: aquí también, opinamos, sus razones no pasan de ser episódicas. Si bien es cierto que, al igual que en el quechua, el temprano castellanismo de *parla*-reemplazó al término nativo de *aru*- (o *rima*- en quechua, sobre todo en los dialectos sureños) como sinónimo corriente de 'hablar', pudiendo haber constreñido su significación en los términos sugeridos por la autora (siendo que, paradójicamente, *parlar* en castellano significa algo de eso precisamente), ello no implicó el que, en tanto raíz ambivalente (nombre y verbo a la vez), se la continuara empleando no sólo en compuestos nominales, como dice la autora, sino como tema verbal: en los diccionarios modernos no deja de estar consignado *aru*- y su derivado *ar-su*-como sinónimo de *parla*- 'hablar' (cf. Lucca 1987: 28-30, 238). En última instancia, como lo hemos apuntado en otro lugar (cf. Cerrón-Palomino 1987b: Cap. XI, nota de pie de página), el ahuyentar términos como *atmara* y *aru* por el simple hecho de que ellos tengan algún matiz peyorativo como producto del sistema diglósico vigente desde la época colonial nos parece caer en una suerte de suicidio lingüístico (avasallados por la glotofagia imperante).

Por lo que toca al término *jaqui*, lamentamos tener que decir que aquello de que el nombre fuera decidido "en consulta con los hablantes" y que éstos se hayan "puesto de acuerdo sobre él" no pasa de ser, a falta de mayores argumentos, un anhelo abortado. No tenemos la menor duda de que la consulta plebiscitaria que dice haber hecho la autora se redujo al asentimiento pasivo del grupo reducido de sus colaboradores tanto en el lado peruano como en el boliviano, previamente adiestrados (y, por consiguiente, de manera impositiva) a tal efecto; la práctica no es nueva, y se parece a la que nos tienen acostumbrados, en situaciones semejantes, los miembros del ILV. Desengañémonos: en materias como la forja de términos técnicos son los especialistas los que deciden, y ello por una sencilla razón: los hablantes de nuestras lenguas indígenas no han desarrollado plenamente, justamente por su condición de pueblos oprimidos, la consciencia idiomática necesaria como para opinar, libres de todo preacondicionamiento externo, sobre su propia lengua, preocupados como están por otras urgencias más acuciantes. De manera que, una vez más, cuando la autora comentada nos dice que "los hablantes de todas las lenguas (¡apenas dos, dicho sea de paso!) se han puesto de acuerdo" sobre la conveniencia del nombre *jaqui* dicha "unanimidad" sólo alcanza al reducido grupo de sus colaboradores, previamente instruidos en la Universidad de la Florida.

Ahora bien, al margen de las observaciones hechas a los argumentos de Martha Hardman, creemos que tanto la designación de *aru* como la de *jaqui* para referirse a la familia (y, por consiguiente, las proyecciones de *proto-aru* o *proto-jaqui*) resultan inapropiadas, por decir lo menos. De allí que tampoco estemos de acuerdo con la solución salomónica que plantea Albó (1984), aunque suscribamos íntegramente su advertencia acerca de la "incongruencia de llamar a un grupo "quechua" y al otro "aru" [o *jaqui*, agregamos], usando en cada caso una lógica distinta" (cf. Albó 1986). Ocurre que aunque las designaciones de *aru* y *jaqui* tratan de ser redefinidas a partir de su significación primordial en la lengua para constituirse en expresiones metalingüísticas, tarde o temprano ellas tendrían que ser empleadas en la lengua-fuente como parte de su léxico especializado, una vez que ella, como está aconteciendo, logre desarrollarse como idioma escrito. Nada más absurdo entonces que llamar a la lengua 'lengua' o, peor aún, 'gente'. Fuera de tales consideraciones, que pueden tildarse de hipotéticas (pero baste recordar que allí están los trabajos producidos por el Programa de Educación Bilingüe de Puno; cf., para una evaluación de los mismos, Cerrón-Palomino *et al.* 1988), y entrando en el terreno de lo estético (ya invocado por la propia Hardman), piénsese en las derivaciones a las que podrían conducirnos dichos términos: a la designación feliz de *quechuística* para referir a la disciplina relativa al estudio de la familia quechua tendríamos que oponer la *aruística* o, peor aún, *jaquística* (!), para designar a su gemela que se ocuparía de la lengua que, en lugar de tales descalabros léxicos, preferimos llamar *aimara*.

5. Una vieja alternativa terminológica

Llegados a este punto, sólo resta formular nuestra propuesta en relación con el problema terminológico discutido. Como acabamos de anunciarlo, el nombre que *rescatamos* (no proponemos) para designar a la familia lingüística integrada en la actualidad por sólo dos lenguas — la variedad tupina y la altiplánica— es el de *aimara*, viejo término acuñado hacia la segunda mitad del S. XVI, sobre la base de un etnónimo de profunda raigambre, al igual que en el caso del *quechua*. Del mismo modo, la lengua ancestral de la cual derivarían no sólo las lenguas actuales sino aquellas que desaparecieron a lo largo de los siglos XVII y

XVIII (la collagua, por ejemplo, registrada por Jerónimo de Oré), deberá llamarse, como lo prefiere Büttner (1983: 83, nota 25), *proto-aimara* (reminiscente, formalmente, del *paleo-aimara* de que gustaba hablar el arqueólogo Tello). Sincrónicamente, entonces, la familia aimara consta en la actualidad de dos ramas: la tupina (formada por el jacaru y el cauqui) y la altiplánica o collavina (constituida por todas las variedades habladas a un lado y otro del Titicaca). Desde una perspectiva histórica, podemos igualmente referirnos a un aimara central (integrado no sólo por los relictos actuales de la región tupina sino por todos aquellos *habua-simis* que se extinguieron al ser absorbidos primeramente por el quechua central y por el castellano después en plena etapa colonial) y a otro sureño (formado no sólo por las variedades actuales del altiplano sino también por aquellas otras, que aparecen mencionadas en los documentos coloniales y que sucumbieron ante el quechua entre fines del S. XVII y comienzos del XVIII, habiendo sido registradas sólo dos de ellas hacia fines del XVI)[21]. Como puede apreciarse, el panorama que se divisa, tanto sincrónica como diacrónicamente, es muy similar al presentado por la familia quechua (con la única diferencia que ésta registra además una rama norteña). En verdad, el paralelo atraviesa a las dos familias en todos sus niveles, así en el de orden *interno* (estructural) como en el *externo* (historia y evolución): Recuérdese, en este punto, lo señalado en la sección 3: los estudios contemporáneos han demostrado que las variedades centrales de una y otra familia constituyen entidades muy fragmentadas, es cierto, pero al mismo tiempo mucho más conservadoras que sus correspondientes sureñas, pues éstas, en su desplazamiento en dirección sureste, fueron simplificándose y nivelándose. Aquí también, entonces, la clave para entender el desenvolvimiento de las "lenguas mayores" nos la dan las variedades centrales, pues las sureñas "acaban de llegar" en verdad a las zonas que actualmente ocupan: de allí su relativa uniformidad.

21. Extraña, en este punto, que Tovar y Larrucea de Tovar (1984: 72), no obstante aceptar la propuesta de Büttner (1983), que confirma lo adelantado por Hardman, en el sentido de que el jacaru "tiene relación genética con el aimara", ubican al dialecto en mención dentro de un grupo de "lenguas de difícil clasificación". Claro que, en términos clasificatorios, la relación jacaru-cauqui, "lenguas diferentes" para la Hardman, distaba mucho de convencer.

Ahora bien, ¿cuál sería la objeción más seria en contra del empleo del nombre aimara en los términos expuestos, aparte de los argumentos de corte anecdótico y pintoresco esgrimidos por Martha Hardman, y que ya fueron discutidos en la sección 4? Ciertamente, se nos ocurre que hay una sola, la misma que es aducida también por nuestra autora: el peligro de tomar como meros dialectos del aimara (altiplánico) a las variedades tupinas. A este respecto, la investigadora norteamericana dice que es "práctica común referirse a las otras lenguas (sic) como 'dialectos' del aimara". Ignoramos honestamente a qué "práctica común" podría estar aludiendo ella, toda vez que, fuera del círculo estrecho de los especialistas (cf., por ejemplo, Rivet 1924, Ibarra Grasso 1982: Cap. III, 44), el resto del mundo ignora no sólo el parentesco que puedan tener las hablas tupinas con las collavinas sino, peor aún, desconocen campantemente su existencia (en esto no se está muy lejos de los tiempos de Hervás y Panduro!). Aquí también, una vez más, el paralelo con la situación quechua es ilustrativo: para los profanos (sin mencionar a los cuzqueños, cuyo sentimiento regionalista exacerbado es ya proverbial) los dialectos centrales y aun norteños (el antiguo chinchaisuyo) son no sólo meros dialectos del quechua "auténtico" (léase dialecto cuzqueño) sino, lo que es peor, bastardizaciones de él. Como se ve, sigue vigente la jerarquización dialectal establecida en la colonia[22]. Todo ello no ha impedido, sin embargo, que en el terreno académico se haya redefinido el término quechua para designar a toda la familia. ¿Por qué entonces los aspavientos y la polvareda en relación con la redefinición (y resemantización) del nombre aimara?

Así, pues, con el rescate y la reinterpretación del nombre aimara se logra el equilibrio y la congruencia en la nómina de las dos grandes familias de lenguas, siguiendo, como reclamaba Xavier Albó, una misma lógica, y descartando al mismo tiempo, por innecesarios, nuevos acuñamientos de infeliz elección. En tal sentido, le damos toda la razón a Taylor (1984) cuando señalaba que la falta de consenso en el empleo

22. A dicho respecto, aun a riesgo de estar apuntalando una evidencia de puro corte anecdótico, referiremos que, cuando el gobierno del general Velasco (1968-1975) dictó el decreto-ley 21156 del 27 de mayo de 1975 por el que se oficializaba el quechua, todo el mundo, incluidos los más brillantes asesores orgánicos de entonces, entendían por *quechua* única y exclusivamente la variedad cuzqueña: lo demás o no existía o era pura "villanización" idiomática.

de un nombre para la familia ("aimara") justificaba el uso del término *aimara*[23].

Queda, de esta manera, sustentada nuestra propuesta. Creemos que las ventajas del término, en forma y contenido, y amparados por el símil del quechua y su larga tradición, justifican ampliamente su rescate, previa resemantización. Resultan así expeditas derivaciones naturales y eufónicas como *aimarista* y *aimaristica*[24]. Del mismo modo, el término acuñado por Mason (1950) para postular, en calidad de hipótesis, el entronque entre ambas familias, puede seguir llamándose, sin necesidad de cambio formal alguno, *quechumara*. Claro que, con el empleo posterior que hacen Orr y Longacre (1968) del mismo término, hay que cuidarse mucho, pues corremos el peligro de quedarnos únicamente con el aimara altiplánico. Recordémoslo: sin las variedades centrales de una y otra familia aún estaríamos en tinieblas en materia de historia y evolución lingüística andinas.

23. En su nota mencionada, Taylor justifica finalmente su opción en favor de *aru* al constatar, según sostiene, "que el empleo de [dicho término] se generaliza". Lo cual, en verdad, es muy discutible (cf. con lo dicho al final de la sección 3), pues, que sepamos, sólo los seguidores de Torero (peruanos y europeos, fundamentalmente), incluido un ocasional adversario como el que escribe, han venido empleando dicho nombre, del cual, sobra decirlo, nos retractamos.

24. Para abundar más sobre lo mismo, el término *aimara* resulta incluso estratégico en materia de planificación lingüística estatutiva. Tanto la Constitución peruana de 1979, como la que se viene elaborando al presente (1993), contemplan, gracias al pedido explícito de algunos especialistas, respaldados por ciertos centros de investigación y de algunas organizaciones de base, la oficialización del quechua y del aimara. Pedir dicho estatuto para el *aru* o el *jaqui* hubiera parecido, a los ojos y oídos de los constituyentes (mayormente abogados y empresarios ignorantes de la realidad lingüística nacional), una majadería de sabor academicista!

Bibliografía

Acuña, Francisco de [1586] (1965). "Relación hecha por el corregidor de los Chunbibilcas don...", en Jiménez de la Espada, Marcos (Ed.): *RGI*, I, pp. 310-325.

Albo, Xavier S. J. (1984). "Comentario" a Torero, Alfredo: "El comercio lejano y la difusión del quechua: el caso del Ecuador", *Revista Andina*, 4: 2, pp. 367-402.

_____ (1986) "Comentario" a Adelaar, Willem: "La relación quechua-aru: perspectivas para la separación del léxico", *Revista Andina*, 8: 2, pp. 379-426.

Albo, Xavier y Félix Layme (1984). "Ludovico Bertonio (1557-1625): fuente única del mundo aymara temprano", *Revista Andina*, 3: 1, pp. 223-264. Aparecido también como "Introducción" a Bertonio, Ludovico [1612] (1984).

Albornoz, Cristóbal de [1584] (1984). "Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haziendas", en Duviols, Pierre: "Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico", *Revista Andina*, 3: 1, pp. 169-222.

Anónimo (¿Alonso de Barzana?) (1586). *Arte, y vocabulario en la lengua general del Perv llamada Quichua, y en la lengua Española*, Lima, Antonio Ricardo, editor.

Barranca, Sebastián (1876). "Fragmentos de una gramática para el cauqui", *El Siglo*, Nos. 25-26.

Belleza Castro, Neli (1993). *Vocabulario jacaru-castellano/castellano-jacaru*, Cuzco, C.E.R.A. "Bartolomé de las Casas". Por aparecer.

Bertonio, Ludovico [1603] (1879). *Arte y grammatica muy copiosa de la lengua aymara*, Leipzig, B.G.Teubner.

_____ [1612] (1984). *Vocabulario de la lengua aymara*, Cochabamba, CERES.

Bouysse-Cassagne, Thérèse (1987). *La identidad aymara: aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*, La Paz, Hisbol-IFEA.

_____ (1988). *Lluvias y cenizas: dos Pachacuti en la historia*, La Paz, Hisbol.

_____ (1992) "Le lac Titicaca: histoire perdue d'une mer intérieure", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andins*, 21: 1, pp. 89-159.

Büttner, Thomas T. (1983). *Las lenguas de los Andes Centrales*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.

Calancha, Antonio de la [1638] (1978). *Crónica moralizada*, Lima, UNMSM, Vol. V.

Carrión Ordóñez, Enrique (1983) *La lengua en un texto de la Ilustración*, Lima, PUC del Perú.

Cerrón-Palomino, Rodolfo (1985). "Panorama de la lingüística andina", *Revista Andina*, 6: 2, pp. 509-572.

_____ (1986) "Unidad y diferenciación lingüística en el mundo andino", *Lexis*, 11: 1, pp. 71-104.

_____ (1987)a "Comentario" a TORERO, Alfredo: "Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI", *Revista Andina*, 10: 2, pp. 329-405.

_____ (1987)b *Lingüística Quechua*, Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".

_____ (1988) "Balance y perspectivas de la lingüística andina", en LOPEZ, Luis Enrique (Comp.): *Pesquisas en lingüística andina*, Lima, Gráfica Bellido, pp. 17-36.

_____ (1991) "El Inca Garcilaso o la lealtad idiomática", *Lexis*, 15: 2, pp. 133-178.

Cerrón-Palomino, Rodolfo et al. (1988). *Informe de evaluación del material del PEEB-Puno, Conclusiones y recomendaciones*, Lima, Proyecto Experimental de Educación Bilingüe, Puno.

Cieza de León, Pedro de [1550] (1985) *Crónica del Perú, Segunda Parte*, Lima, PUC del Perú.

Clairis, Christos (1985). *El qawasqar: lingüística fueguina, teoría y descripción*, Valdivia, Editorial e Imprenta Alborada.

Domínguez Faura, Nicanor (1992). *Juan Díez de Betanzos, intérprete-cronista del s. XVI. Los años previos a la redacción de la "Suma y narración de los Incas"*, Lima, PUC del Perú, Tesis de Bachiller en Historia.

Espinoza Soriano, Waldemar (1982). "Los fundamentos lingüísticos de la etnohistoria andina y comentarios en torno al Anónimo de Charcas de 1604", en Cerrón-Palomino, Rodolfo (Comp.): *Aula Quechua*, Lima, Ediciones Signo Universitario, pp. 163-202.

Farfan, José Ma. Benigno (1961). "Diccionario conciso castellano-haquearu-quechua", *Revista del Museo Nacional*, XXX, pp. 19-40.

Ferrario, Benigno (1956). "La dialettología ed i problemi interni della Runa-simi (vulgo Quéchua)", *Orbis*, 5, pp. 131-140.

Garcilaso de la Vega, Inca [1609] (1985). *Comentarios reales de los Incas*, Lima, Biblioteca Peruana.

González Holguín, Diego [1607] (1975). *Gramatica y arte de la lengva general de todo el Peru, llamada lengua qquitchua o del Inca*, Cabildo Vaduz-Georgetown, Druck, Franz Wolf, Heppenheim a.d.B.

_____ [1608] (1989). *Vocabvlario de la lengva general de todo el Perv llamada lengua qquichua o del Inca*, Lima, UNMSM.

Guamán Poma de Ayala, Felipe [1615] (1936). *Nueva coronica y buen gobierno*, Paris, Institut d'Ethnologie.

_____ [1615] (1980) *El primer nueva corónica y buen gobierno*, México, Siglo Veintiuno, 3 Vols.

Hardman, Martha (1966). *Outline of Phonological and Morphological Structure*, The Hague, Mouton. Traducido al castellano como *Jaqaru: compendio de estructura fonológica y morfológica*, Lima, I.E.P., 1983.

_____ [1966] (1975) "El jaqaru, el kawki y el aymará", *Actas del II Simposio del PILEI (Montevideo)*, México, Editorial Galache, pp. 185-192.

_____ (1975) "Proto-jaqi: reconstrucción del sistema de personas gramaticales", *Revista del Museo Nacional*, XLI, pp. 433-456.

_____ (1978) "Jaqi: The Linguistic Family", *IJAL*, 44: 2, pp. 146-153.

_____ (1986). "Comentario" a Adelaar, Willem: "La relación quechua-aru: perspectivas para la separación del léxico", *Revista Andina*, 8: 2, pp. 379-426.

Hervas Y Panduro, Lorenzo [1800] (1979). *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas [...]*, Madrid, Ediciones Atlas, Vol. I.

Huerta, Alonso de (1616). *Arte de la lengua quechua general de los indios de este Reyno del Piru*, Lima, Francisco del Canto, Editor.

Ibarra Grasso, Dick Edgar (1982). *Lenguas indígenas de Bolivia*. La Paz: Librería Editorial "Juventud".

Jiménez de la Espada, Marcos (1892). *Una antigualla peruana*, Madrid, Tipografía de Manuel Ginés Hernández.

_____ [1881-1897] (1965). *Relaciones geográficas de Indias*, Madrid, Ediciones Atlas, 3 Vols.

Jijón Y Caamaño, Jacinto (1943). *El Ecuador interandino y occidental*, Quito, Editorial Ecuatoriana, Tomo III.

Lucca, Manuel de (1987). *Diccionario práctico aymara-castellano, castellano-aymara*. La Paz, Editorial Los Amigos del Libro.

Markham, Clements R. [1871] (1902). *Las posiciones geográficas de las tribus que formaban el imperio de los Incas, con un Apéndice sobre el nombre aymara*, La Paz, Imprenta de "El Comercio".

Mason, John Alden (1950). "The Languages of South American Indians", *Handbook of South American Indians*, Washington, Smithsonian Institution, Vol. 6, pp. 157-317.

Matos Mar, José (1956). "Yauyos, Tupe y el idioma kauke", *Revista del Museo Nacional*, XXV, pp. 140-183.

Middendorf, Ernst W. (1890). *Das Runasimi oder die Keshua-Sprache*, Leipzig, F.A. Brockhaus. Traducido al castellano como *Gramática Keshua*, Madrid, Editorial Aguilar, 1970.

_____ (1891). *Die Aymará Sprache*, Leipzig, F.A. Brockhaus. Prólogo traducido al castellano en *Las lenguas aborígenes del Perú*, Lima, UNMSM, 1959, pp. 56-102.

Murúa, Martín de [1613] (1987) *Historia general del Perú*, Madrid, Historia 16.

Ore, Luis Jerónimo de [1598] (1992). *Symbolo Catholico Indiano*, Lima; AUSTRALIS.

_____ (1607) *Rituale seu Manuale Peruanum [..]*, Neapoli, Jacobum Carlinum et Constantinum Vitalem.

Orr, Carolyn y Robert Longacre (1968). "Proto-Quechumaran", *Language*, 44, pp. 528-555.

Parker, Gary John (1963) "La clasificación genética de los dialectos quechuas", *Revista del Museo Nacional*, XXXII, pp. 241-252.

Pérez Bocanegra, Juan (1631) *Ritual formulario e institucion de curas*, Lima, Gerónimo Contreras, Editor.

Polo de Ondegardo, Juan [1559] (1985). "Tratado de los errores y supersticiones de los Indios", en Tercer Concilio Limense, *Doctrina Christiana*..., fols. 7-16.

Raimondi, Antonio [1862] (1945). *Notas de viajes para su obra "El Perú"*, Lima, Imprenta Torres Aguirre, Vol. 3.

Ramos Cabredo, Josefina (1950). "Las lenguas de la región tallanca", *Cuadernos de Estudios*, Tomo III, pp. 11-55, PUC, Instituto de Investigaciones Históricas.

Riva Agüero, José de la [1931-1937] (1966). *Estudios de historia peruana: las civilizaciones primitivas y el imperio incaico*, Lima, PUC del Perú, Obras Completas, Vol. V.

Rivet, Paul (1924) "Famille Aymará", en MEILLET, Antoine y Marcel Cohen: *Les langues du monde*, Paris, Librairie Ancienne Édouard Champion, pp. 651-653.

Rivet, Paul y Georges de Créqui-Montfort (1951-1956): *Bibliographie des langues aymará et kiua*, Paris, Université de Paris, Institut d'Ethnologie, 4 Vols.

Rowe, John Howland (1950). "Sound Patterns in Three Inca Dialects", *IJAL*, 16: 3, pp. 137-148.

Santo Tomás, Domingo [1560] (1951)a. *Grammatica o arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Peru*, Lima, Imprenta Santa María.

_____[1560] (1951)b. *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perv*, Lima, Imprenta Santa María.

Taylor, Gérald (1984) "Yauyos: un microcosmo dialectal quechua", *Revista Andina*, 3: 2, pp. 121-146.

Tello, Julio C. y Toribio Mejía-Xesspe [1941-1942] (1979). "Las lenguas del centro andino", en *Paracas, II Parte*, Lima, UNMSM, Cap. III, sección 2, pp. 7-29.

Tercer Concilio Limense [1584-1585] (1985) *Doctrina Christiana, y Catecismo para instruccion de los Indios [...], con vn Confessionario, y otras cosas [...]*, Madrid, C.S.I.C.

Toledo, Francisco de [1575] (1989). "Título y Ordenanzas extendidos al intérprete general de lengua quechua, puquina y aymará", en *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú (1575-1580)*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Vol. II, pp. 97-100.

Torero, Alfredo (1964). "Los dialectos quechuas", *Anales Científicos de la Universidad Agraria*, 2, pp. 446-478.

_____[1970] (1972) "Lingüística e historia de la sociedad andina", en ESCOBAR, Alberto (Comp.): *El reto del multilingüismo en el Perú*, Lima, I.E.P., pp. 51-106.

_____(1987) "Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI", *Revista Andina*, 10: 2, pp. 329-405.

Torres Rubio, Diego de (1616). *Arte de la lengua aymara*, Lima, Francisco del Canto, Editor.

Tovar, Antonio y Consuelo Larrucea de Tovar (1984). *Catálogo de las lenguas de la América del Sur*, Madrid, Editorial Gredos.

Uhle, Max [1909-1910] (1969). *Estudios sobre historia incaica*, Lima, UNMSM.

Wolf Dietrich

Mbyá, guaraní criollo y castellano: El contacto de las tres lenguas estudiado en un grupo mbyá de Misiones

Sección de Filología Románica
Wilhelms-Universität, Münster

1

1.1 En este artículo se presentarán algunos de los resultados obtenidos durante una primera encuesta lingüística realizada en un grupo mbyá ubicado en Capioví-Pocitos (Misiones / Argentina), en Octubre de 1992. Se trata de la fase preparatoria de un proyecto de investigación que abarcará el contacto recíproco castellano-guaraní y guaraní-castellano en la vieja "zona guaranítica" del Paraguay, con inclusión de las provincias argentinas de Misiones y Corrientes y, eventualmente, partes limítrofes del Brasil con Paraguay[1].

1.2 Los mbyá de Capioví (Capiovy, del guaraní ka'apí hovy, significa 'pasto verde'), que están regularmente en relación con sus consanguíneos de Paraguay, hablan entre sí el mbyá, pero conocen también el guaraní paraguayo o, como ellos decían, el guaraní "criollo", y, en un nivel bastante reducido, el castellano como lengua oficial del país. El contacto con el guaraní "criollo" se hace también, como pudimos comprobar durante nuestra estancia, mediante las emisiones radiofó-

1. El proyecto fue concebido por el Dr. Harald Thun, catedrático de lingüística románica de la Universidad de Maguncia (Mainz), y el autor de este artículo, catedrático de lingüística románica de la Universidad de Münster, Alemania. Los resultados obtenidos en este primer viaje de trabajo de campo a Paraguay y a la Argentina hubieran sido imposibles sin la ayuda valiosa del lic. Mario Bogado, de Asunción, actualmente lector de las lenguas castellana y guaraní en la Universidad de Mainz. Agradecemos, además, al Padre José Marx, de la Sociedad del Verbo Divino, párroco de Capioví, su hospitalidad y amabilidad que nos facilitaron muchísimo nuestro contacto con los mbyá de la zona.

nicas paraguayas en guaraní, de Radio Encarnación. Hay una alfabetización bilingüe de los niños, en mbyá (desde 1984) y en castellano. El lugar de nuestra primera grabación fue precisamente la Escuela Bilingüe Nº 161, de Capioví-Pocitos.

1.3 Esta situación lingüística, en la que se observa el contacto de un guaraní tribal, el mbyá, con un guaraní acriollado, el guaraní paraguayo, permite estudiar más detalladamente en qué medida, por ejemplo, la lengua indígena tribal es conservadora frente al guaraní paraguayo, en el que, como se sabe[2], han fuertemente influido en las concepciones lingüísticas primero de los Jesuitas y después, a lo largo de la historia, de los mismos criollos paraguayos.

2

2.1 Sobre el mbyá hablado en Misiones, según mis informaciones, no hay ninguna publicación lingüística[3]. Sin embargo, hay algunas descripciones valiosas del mbyá hablado en el Brasil, sobre todo de los

2. Véanse, por ejemplo, los trabajos todavía imprescindibles de Marcos Augusto Morínigo, algunos de los cuales han sido reunidos en el volumen *Raíz y destino del guaraní*, edición, prólogo y apéndices de Fernando B. Morínigo, Biblioteca Paraguaya de Antropología de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", vol. 8, Asunción 1990; de Grazziella Corvalán, *Estudios sociolingüísticos en Paraguay*, Asunción 1976; de la misma autora, *Paraguay, país bilingüe*, Asunción 1977; y de Germán de Granda, *Sociedad, historia y lengua en el Paraguay*, Bogotá 1988 (Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, LXXX).

3. De todos modos, se publicaron textos de valor etnolingüístico, como, por ejemplo, "plegarias de los mbyá-guaraní de Misiones", subtítulo de la obra de Lorenzo Ramos, Benito Ramos y Antonio Martínez, *El canto resplandeciente - Aytu rendy vera*, edición trilingüe, publicada en la Biblioteca de Cultura Popular, por Ediciones del Sol, Buenos Aires 1984. Uno de los hermanos de Lorenzo Ramos, que se ha vuelto una celebridad local, es nuestro informante Isidoro Ramos. Una publicación anterior es la de Elsa Leonor Pasteknik, *Misiones y sus leyendas*, Buenos Aires, Editorial Plus Ultra, 1977. Hasta en Alemania se publicaron dos libros sobre los mbyá en los últimos años: Dietmar H. Melzer, *Indio Guaraní. Vergessenes Volk am Rio Paraná*. Friedrichshafen, Editorial Melzer, 1985, y, del mismo autor y de la misma casa editorial, una colección de cuentos míticos: *Märchen der Guaraní-Indianer*, Friedrichshafen 1985.

grupos del Río das Cobras (Paraná)[4]. El guaraní paraguayo ha sido descrito en muchas obras, desde las famosas del padre Ruiz de Montoya (cf. nota 12) hasta nuestros días[5].

En lo que sigue voy a presentar algunos rasgos lingüísticos por los que el mbyá se distingue claramente del guaraní criollo.

2.2.1 En el campo de la fonología se observa, en primer lugar, la ausencia del fonema /h/. La pérdida de este fonema tiene ciertas consecuencias morfológicas, ya que el funcionamiento de las marcas personales del sustantivo está basado, en otras lenguas guaraníes, en la alternancia de la /h/-, marca de la 3ª persona y, con esto, de la función predicativa, con la /r/- de la forma atributiva y con /t/$_r$, /x/-[6] o ø-, marcas de la forma absoluta en cierta clase de sustantivos. La falta de /h/ en mbyá hace que la forma de la 3ª persona sea caracterizada por ø- y así, a veces, coincida con la forma absoluta en ø-:

4. Véase Robert Meader (1961), *Guaraní Phonemics: Dialect of Río das Cobras*, Arquivo Lingüístico Nº 142, Brasília, Instituto Lingüístico de Verano; Robert A. Dooley (1982), *Vocabulário do Guaraní (Dialeto Mbüá do Brasil)*, Brasília, Summer Institute of Linguistics; Robert A. Dooley (1982), "Options in the Pragmatic Structuring of Guaraní Sentences", *Language* 58, 331-331; Robert A. Dooley (1990), "The Positioning of Non-pronominal Clitics and Particles in Lowland South American Languages", in: Doris L. Payne (ed.), *Amazonian Linguistics: Studies in Lowland South American Languages*, Austin: University of Texas Press, pp. 457-493.

5. Véanse los diccionarios del Padre Antonio Guasch, *Diccionario castellano-guaraní y guaraní-castellano sintáctico, fraseológico, ideológico*, Sevilla 1960/61, quinta edición, Asunción 1981, y de Anselmo Jover Peralta y de Tomás Osuna, *Diccionario guaraní-español y español-guaraní*, Buenos Aires 1950, reedición facsímil, Asunción 1984; las gramáticas recientes de Natalia Krivoshein de Canese, *Gramática de la lengua guaraní*, Asunción 1983 (Colección Ñemityỹ), y de Valentín Ayala, *Gramática guaraní*, Corrientes 1989 (editada por el Poder Ejecutivo de la Provincia de Corrientes).

6. Para el mbyá, sigo parcialmente la grafía utilizada en Robert Dooley (1982), es decir que adopto el signo /x/. Este fonema es una africada dental-alveolar [ts] (otra forma de transcripción es [c]) delante de /a/, /e, /i/ y una alveolar-palatal [tš] (otra forma de transcripción es [č]) delante de /o/, /u/, /y/. Por otro lado, la <ch> del guaraní paraguayo es una fricativa alveolar-palatal [š] en la pronuncia moderna, considerándose la africada (realizada, por ejemplo, en Corrientes) como una pronunciación antigua, dialectal.

ø-oo 'casa' (forma absoluta) - *ø-oo* '3ª p-casa', 'su casa' - *xe-r-oo* '1ª p-casa', 'mi casa'; guar. par. *óga* - *hóga* - *che róga*;

t-embi'u 'comida' - *ø-embi'u* 'su comida' - *xe-r-embi'u* 'mi comida'; guar. par. *tembi'u* - *hembi'u* - *che rembi'u*;

x-o'o 'carne' - *ø-o'o* 'su carne' - *xe-r-o'o* 'mi carne'; guar. par. *so'o* - *ho'o* - *che ro'o*.

2.2.2 La evolución de las africadas alveolar-palatal */č/ y dental */c/ del proto-tupí-guaraní[7] en mbyá es claramente distinta de la del guaraní paraguayo:

PTG *-/č/- se mantiene como [č] en mbyá mientras que se vuelve [s] en guaraní paraguayo. Esto, sin embargo, no excluye la misma existencia histórica de la africada /č/ en guaraní paraguayo. Esta se pronuncia todavía [č] en la generación de los ancianos, mientras que se ha vuelto [s̃] en la pronunciación normal moderna. Aunque la posición intervocálica o inicial no tiene ninguna importancia en el resultado de estas dos lenguas guaraníes, presentaremos los ejemplos por separado, según dichas posiciones:

jaxy - *jasy* 'luna', *axy* - *basy* 'duele', *axu* - *asu* 'izquierdo', *axa* - *hasa* 'pasar (por)', *kyxe* - *kyse* 'cuchillo', *apyxa* - *apysa* 'oído', *ro'yxã* 'frío' - *ro'ysã* 'fresco', *guaxu* - *guasu* 'grande', *taxo* - *taso* 'gusano'.

PTG */č/-: *xy* - *sy* 'madre', *xã* - *sã* 'cuerda', *xo'o* - *so'o* 'carne', *xu'u* - *su'u* 'morder', *xyry* - *syry* 'deslizarse'.

PTG *-/c/- se reduce a ø en mbyá, mientras que la reducción se para en [h] en guaraní paraguayo:

oo - *oho* '(se) fue(ron)', *pyau* - *pyahu* 'nuevo', *kuaray* - *kuarahy* 'sol', *mboapy* - *mbohapy* 'tres', *tay* - *tahyi* 'hormiga'.

7. Compárese Cheryl Joyce S. Jensen, *O desenvolvimento histórico da língua wayampi*, Campinas, Editora da UNICAMP, 1989, p. 18, y Wolf Dietrich, *More Evidence for an Internal Classification of Tupí-Guarani Languages*, Berlin, Gebr. Mann Verlag, 1990 (Suplemento nº 12 de INDIANA), pp. 25-35.

PTG */č/: *e'ẽ - he'ẽ* 'sabroso; dulce, salado'; *ovy - hovy* 'verde, azul', *uũ - hũ* 'negro', *eivo'i - sevo'i* 'lombriz', *embé - hembé* 'su labio', *embireko - hembireko* 'su esposa'.

2.2.3 El nexo PTG */tĩ/ se mantiene inalterado en guaraní paraguayo, pero se palatiza en mbyá: *avaxĩ - avatĩ* 'maíz', *xĩ - tĩ* 'nariz', *xĩã - tĩã* 'blanco', *poxi'a - pytu'a* 'pecho', *axĩ'y - atĩ'y* 'hombros', *axĩã* 'algo saliente', *- hatã* 'su cuerpo', *ikaxĩã - ikatã* 'tuvo olor fuerte', *ai-kyxĩã - ai-kytã* 'corté'.

2.2.4 En la pronunciación real, el mbyá carece del sonido [s]. Fonológicamente, los hablantes del mbyá interpretan la [s] del guaraní paraguayo como una variante de /č/ y la identifican con las variantes [c] y [č] de su fonema /č/. De ahí que se observen realizaciones de la /s/ guaraní como [c] o [č] por parte de los mbyá.

2.3 La mayoría de las lenguas tupí-guaraníes conoce la distinción entre dos marcas personales diferentes de la 3ª persona del sustantivo, la reflexiva (*o-po* 'su (propia) mano [la del sujeto]') y la no-reflexiva (*i-po* 'su mano [de otro]')[8]. Esta distinción se ha mantenido perfectamente en mbyá, pero no es muy popular en el guaraní paraguayo aunque exista en la lengua tradicional, menos influida del castellano:

mbyá	*guaraní paraguayo*
oxy - ixy 'su (propia) madre'	*osy - isy*
oakã - iñakã 'su (propia) cabeza'	*oakã - iñakã*
nguu - tuu 'su (propio) padre'	*(i)túya*
gua'y - ta'y 'su (propio) hijo'	*ta'ýra*
ngova - ova 'su (propia) cara'	*hova*
ngoo - oo 'su (propia) casa'	*hóga*
oyvy - ijyvy 'su (propia) tierra'	*oguetã - hetã* 'id.'

8. Véase Wolf Dietrich, obra citada en la nota nº 7, pp. 62-64.

2.4 El sistema fundamental de los tiempos del verbo en las lenguas tupí-guaraníes tradicionales consiste en una bipartición del espacio temporal: por un lado tenemos el pretérito, no marcado, y, por otro lado, dos futuros, uno intencional, cercano (*-(po)ta*), otro remoto, marcado por el sufijo -ne. El presente no es una categoría gramaticalmente expresada, sino que está incluida en el pretérito. No se dice "¿Qué hace Ud. en este momento?", sino que se dice "¿Qué hacía (cuando vine)?". Ahora bien, lo que distingue el mbyá del guaraní paraguayo es la falta del futuro remoto en mbyá, así que en esta lengua no hay nada más que un futuro indeterminado:

mbyá *aj-apó-ta ñane-rembi'u-rã* '1ª p-hacer-FUT verbal 1ª p pl incl-comida-FUT nominal', 'haré nuestra comida'

guar. *aj-apó-ta ñane-rembi'u-rã* '1ª p-hacer-FUT INT verbal 1ª p pl incl-comida-FUT nominal', 'voy a hacer nuestra comida'

guar. *aj-apó-ne ñane-rembi'u-rã* '1ª p-hacer-FUT REM verbal 1ª p pl incl-comida-FUT nominal', 'haré nuestra comida (no sé cuándo)'.

3.

3.1 Nuestros informantes en Capiovy fueron Bonifacio Ferreira (BF), capitán de la comunidad de los mbyá, de 54 años, e Isidoro Ramos (IR), de 38 años, hermano de Lorenzo Ramos (véase nota 3). A ambos se les preguntó en guaraní paraguayo una lista de 90 términos que designan partes del cuerpo humano, defectos corporales y personas caracterizadas por tales defectos. Se les pidió a los informantes nombrar en guaraní el término parafraseado por el explorador y dar su equivalente en castellano. Además, se les preguntó si conocían un cierto número de sinónimos castellanos y guaraníes. Como Bonifacio Ferreira se cansó pronto, no se le preguntó la segunda lista, que era de 90 términos de parentesco. A Isidoro Ramos le pedimos contestar esta segunda lista en mbyá. Como las preguntas se hicieron en guaraní paraguayo, se comprende que se haya producido cierta interferencia entre esta lengua y el mbyá, además de la influencia que se produjo naturalmente por parte del mbyá en el guaraní paraguayo del informante.

Para averiguar el grado de los conocimientos sintácticos del castellano, a ambos informantes les preguntamos la traducción castellana

correcta de 40 oraciones en guaraní paraguayo. Resultó que, en la mayoría de los casos, los conocimientos tanto léxicos como sintácticos del castellano no eran suficientes para que los informantes pudieran producir una traducción castellana y ni siquiera identificar la traducción sintácticamente correcta de entre las tres posibilidades propuestas de traducciones.

3.2 A continuación se presentarán y discutirán primero aquellas respuestas dadas por Isidoro Ramos a las preguntas de la primera lista (partes del cuerpo y defectos corporales) que muestren alguna interferencia fónica, léxica o semántica del mbyá en el guaraní paraguayo. Las respuestas de Bonifacio Ferreira se considerarán sólo como elementos de complemento. Primero se dará la paráfrasis en castellano, después la respuesta en guaraní y/o en castellano.

Ya en los preliminares, el propio nombre del informante Isidoro, realizado [itsi'doro] aproximadamente, mostró las características fónicas del mbyá. Igualmente, el nombre del lugar de nacimiento de su padre, Tacuarusú (Paraguay) se realizó [takwaru'ču].

Lista A

1: "bulto en la cabeza por efecto de un golpe": IR [ãkãkã'ndu], con el equivalente castellano hinchazón [inča'čon], cuya pronunciación muestra la influencia mbyá en castellano. En cuanto a la traducción castellana, esta equivale más bien a guar./mbyá *truru* ('está hinchado'), forma propuesta por BF.

4: "el que tiene el cabello muy rizado": IR [i'a čori], [pičа'i]. El primer sintagma, que es mbyá, significa 'tiene cabello "arrugado"'. Se observa aquí una diferencia léxica entre el mbyá y el guaraní paraguayo, ya que 'cabello' en guaraní paraguayo es *agüe* y 'crespo' se puede decir *xoroñ*, así que la pregunta pedida se traduciría por *hagüe xoroñ*. Por otro lado, *picha'ĩ* es la forma correcta del guaraní paraguayo para decir 'crespo, rizado', mientras que la forma mbyá es *ptxã*. En este caso, la pronunciación [pisa'ĩ], ofrecida por BF, es una hipercorrección en el guaraní paraguayo.

6: "el cabello de color del trigo": IR traduce por 'blanco' y nos interesan aquí las formas mbyá [ci, ĩ], que se distinguen de la del guaraní paraguayo *moroti*. La forma del diccionario mbyá de Dooley es *xiti*, bisilábica, pero sin corte glotal. Además, se observa la vacilación entre [c] y [ĩ], siendo la segunda ciertamente la forma pronunciada con más reflexión.

7: "cuando su cabello crece mucho queda ...": IR [idjawu'ku] en guaraní paraguayo, [i'awu'kú] en mbyá. El informante ignora que, en este caso, el guaraní paraguayo tiene también el corte glotal y que la marca personal es *hi-*: *hi'aiukú*. En la designación del cabello, el mbyá es más tradicional que el guaraní paraguayo, ya que sigue distinguiendo el cabello, *'a*, del pelo, *ague*. Por otro lado, mantiene también la tradición guaraní de la no-distinción entre 'cabello' y 'fruto', siendo *'a* el fruto que crece en el árbol y el 'fruto' que crece en la cabeza, es decir el 'cabello'. En el guaraní paraguayo, *'a* es únicamente el 'fruto' del árbol, siendo *áva* la 'cabellera' y *agüe* 'cabello' y 'pelo' indistintamente, igual que el uso indistinto de pelo en el castellano paraguayo para referirse tanto al cabello de la cabeza como a los pelos del cuerpo humano y animal.

8: "cuando corta mucho su cabello queda ...": IR, BF *mbyky* 'corto'. Es la palabra típica del guaraní paraguayo, pero que no tiene paralelo, en cuanto pude ver, en ninguna de las demás lenguas tupí-guaraníes, ni está tampoco en el diccionario de Montoya (cf. nota 12), y que, de ahí, carece de etimología. Sin embargo, los informantes no dieron espontáneamente la forma mbyá *xapu'a*, que se encuentra en la mayoría de las lenguas tupí-guaraníes con el significado 'rehecho, redondo, corto', en guaraní paraguayo sólo con el significado 'redondo, esférico'. En este caso, los informantes bien se dieron cuenta de la diferencia entre ambas lenguas.

10: "pelo blanco": IR [hi'a ĩ-mbal 'ɜ:p-cabello blanco-todo], 'tiene cabello completamente blanco'. Se trata de una contaminación entre una estructura del guaraní paraguayo, con la [h] inicial, y una mbyá, que consiste en la selección del lexema *'a* 'cabello' y de la forma *xiti* 'blanco'. BF nos dio la forma correcta del guaraní paraguayo, *áva moroti*.

18: "piel oscura, pero no negra": IR *tpire pytã*. En guaraní paraguayo, este sintagma significa 'piel roja'; pero en mbyá *pytã* significa 'rojo, colorado, marrón', es decir que implica otros matices más que el lexema guaraní.

25: "el que ve con un solo ojo": IR [he'sa u 'lao] en guaraní criollo, [heçarovaikwe'ĩ-va'e] en mbyá. El informante da la forma típica del guaraní paraguayo, forma contaminada de un elemento guaraní y otro castellano (*un lado*) y la del mbyá, pero ésta está también contaminada por la [h], extranjera en esta lengua. La forma del mbyá se compone de los siguientes elementos:

exa- r - ovai - kwe - ĩ - va'e
ojo - ATR - otro lado -ASPECTO PERF-DIMINUT- ATR
'el que hace poco tiempo tenía el otro lado de su ojo'.

El informante, que no conoce la palabra *tuerto*, designa la cualidad pedida en castellano por "ojo un lado".

27: "pelos sobre la cuenca del ojo". El informante BF da la palabra correcta del guaraní paraguayo, *tyvyta*, forma que está atestada también en Montoya. Parece que esta palabra no existe en mbyá. El informante IR, que también conoce *tyvyta*, da la forma *tesapyka*, que corresponde a la fonética guaraní a causa de la [s], pero que no existe en esta lengua. El mbyá dice *exapy*, mientras que en chiriguano se dice *che resapyka* 'cejas'. En Montoya se halla *tesapykang* 'cuenca del ojo', en tembé *téhapykang* 'cuenca del ojo'[9], en guarayo *che recapyka* 'hueso superciliar'[10], formas que demuestran la composición de esta palabra (*tesa* 'ojo, vista', *py* 'origen, raíz', *kang* 'hueso': 'hueso de la raíz del ojo, hueso superciliar'). La forma del informante IR podría ser un arcaísmo conservado en este grupo mbyá.

9. Véase Max H. Boudin, *Dicionário de tupi moderno (Dialeto tembé-tenetehara do alto do rio Gurupi)*, 2 vols., San Pablo:Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1978, s.v.

10. Véase Padre fray Alfredo Hoeller, *Guarayo-Deutsches Woerterbuch*, Hall in Tirol:Missionsprokura der P.P. Franziskaner, 1932, s.v.

33: "tipos de nariz aplastada": IR *ti-mbe* 'nariz chata'. Después de haber dado la forma mbyá para 'nariz', *xĩ*, el informante da aquí la pronunciación guaraní con [*tĩ*].

37: "mandíbula prominente": El informante IR da primero una expresión típica del mbyá, *tembetá ro'o* 'carne de la mandíbula/ barba', después la forma del guaraní paraguayo, *tañyka*, que corrige en la forma *tatñykã* 'hueso de la barba' del mbyá.

40: "hacer ruido por la boca durante la digestión": Como pudimos comprobar durante nuestra encuesta en el Paraguay, la palabra guaraní tradicional *(che) eu* 'eructar' cayó en desuso con este sentido, ya que ninguno de nuestros informantes la conocía. Ambos informantes mbyá la produjeron espontáneamente, ya que es la forma corriente en mbyá. La forma correcta del guaraní paraguayo es *ure* 'eructo fétido', pero a pesar de los puristas del guaraní, la forma más conocida es el hispanismo *regolta* (< cast. *regoldar*), que muchos hablantes consideraban como una palabra auténtica del guaraní.

50: Para 'garganta' los dos informantes dan únicamente las formas del guaraní paraguayo: IR *aby'o-kuá* lit. 'orificio de la garganta', BF *ajũra* 'pescuezo', *aby'o* 'garganta'.

53: "parte entre la cabeza y los hombros" ('pescuezo, cuello'): IR *aju'y* (en lugar de mbyá *aju'y*), conoce la forma *ajũra* del guaraní. BF *xe aju*, forma que podría ser un arcaísmo conservado en mbyá, siendo la forma atestada en Montoya *aju.r*. Como la -r final no se mantuvo en las lenguas guaraníes del Sur del Continente, pudo quedar la forma *aju*. Hay que observar, sin embargo, que esta forma sería homófona con la que significa 'maduro'. El guaraní paraguayo evitó esta coincidencia fónica, añadiendo el sufijo átono *-a* del "caso nominal"[11] al antiguo *ajur* para llegar a *ajũra*.

11. Véase Cheryl Jensen, obra citada en la nota 7, págs. 97-98.

63: "pequeño bulto doloroso de la piel" ('grano'): IR *to'o-ra'ỹi* lit. 'grano de la carne'. La forma, que difiere de la de todos los demás informantes (*jari'i, jati'i* etc.), podría ser tanto del mybá como del guaraní paraguayo. La forma *to'o* 'carne' (forma absoluta, sin marca de posesión) es, en todo caso, un arcaísmo. No está en Montoya, pero algunos de los diccionarios del guaraní paraguayo la citan como forma especial, en lugar de la forma normal *so'o*, con el significado 'carne humana' y 'pulpa de fruta'. Aunque la forma no aparece en las descripciones antiguas del tupí-guaraní[12], existe, por ejemplo, en guarayo, así que se debe excluir la idea de una creación artificial en el guaraní paraguayo. Debe de tratarse de una formación analógica con las formas absolutas en *t-*, sea en casos de necesidad fonológica (caso del guarayo, que, en principio, carece del fonema /h/ y ha conservado PTG *s- como [c]), sea por objetivos semánticos.

89: "mujer con grandes pechos": IR *poxi'a guasu* 'pecho grande'. La forma *poxi'a* es del mbyá, en lugar de guaraní *pyti'a* 'pecho'. La pronunciación de *guasu* con [s] es evidentemente del guaraní paraguayo.

3.3.1 El sistema tradicional del parentesco guaraní, comparado con el del castellano, se caracterizaba por una diferenciación extraordinaria en las relaciones entre los hermanos del mismo sexo, sobre todo por la edad del hermano designado. Las relaciones que existen entre hermanos y hermanas se expresan de manera mucho más simple. Semejante tipo de diferenciación no vale sólo para los hermanos, sino también para los tíos y los abuelos, en los que se diferenciaban los hermanos del padre de los hermanos de la madre y, respectivamente, los padres del padre de los padres de la madre. De nuestra primera encuesta en el Paraguay resultó que el castellano influyó tanto en el guaraní paraguayo que el sistema antiguo se redujo a los conceptos de la lengua de los conquistadores. Ninguno de nuestros informantes paraguayos conocía los diferentes términos de hermanos mayores y menores (del

12. En ninguna de las obras siguientes: José de Anchieta, *Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil*, Coimbra 1595; Antonio Ruiz de Montoya, Arte, *Bocabulario, Tesoro y Catecismo de la lengua guaraní*, 4 vols., Madrid 1640; Paulo Restivo, *Arte de la lengua guaraní*, Pueblo de Sta. María la Mayor, 1724.

hermano o de la hermana), y todo se había reducido al simple *che ermano, che ermana.*

3.3.2 Voy a presentar, a continuación, los resultados más importantes de nuestra encuesta sobre los términos de parentesco entre los mbyá de Capiovy. Ellos han conservado la mayor parte de su sistema tradicional:

Lista B

1: "hombre (ser humano)": IR *ava.* La diferencia entre la sociedad paraguaya y la mbyá explica que *avá*, aplicado a un ciudadano paraguayo o argentino, pueda ser un insulto, mientras que no lo es nunca entre los mbyá. *Àva* es la autodenominación de los indios guaraníes y, en general, se refiere sólo a ellos. La palabra mbya significa 'gente' en el guaraní paraguayo, pero se refiere sobre todo a los indios. En mbyá, mbya significa 'mucha gente (en un lugar)'; no es la autodenominación de los que nosotros llamamos mbyá.

2: "hombre (varón)": IR *ava.* No existe la palabra guaraní *kuimba 'e.*

7: "mujer legítima del hombre": IR *xe rembireko,* en mbyá igual que en guaraní paraguayo.

8: "hombre legítimo de la mujer": IR *xe mẽ-tẹ* 'mi marido verdadero' en mbyá, *che ména* en guaraní paraguayo.

15/16: "padre, madre": IR *xe ru, xe xy.* Como forma alocutiva de 'madre' da no sólo *xe mu-kambu-'a* 'que (me) ha hecho mamar', sino, con el mismo significado, también el arcaísmo *mukambu'ára,* en el que la última sílaba se explica por el mismo mecanismo que describimos antes en 3.2., nº 53. Esta forma del nombre de agente no aparece en la descripción del mbyá por Robert Dooley.

17-20: El guaraní paraguayo ya no conoce el término tradicional del suegro y de la suegra. Las formas populares son *che ru anga* 'mi

padrastro', *che sy anga* 'mi madrastra'. En mbyá, según el informante IR, la 'suegra (madre de la esposa)', término usado por el esposo, es *'taixo, xe raixo*, forma atestiguada también para el guaraní tradicional; la 'suegra (madre del esposo)', término usado por la esposa, es *xe me xy*, término analítico, mientras que para el guaraní tradicional se atestigua la forma *che mendy*. El 'suegro (padre del esposo)' se designa analíticamente por *xe me ru* 'el padre de mi marido'. El 'suegro (padre de la esposa)' es *xe ru raixo* según nuestro informante, forma errada en cuanto a la semántica: Si *taixo* es 'suegra', el padre de la esposa no se puede expresar mediante 'la suegra de mi padre'. Las formas tradicionales para designar el suegro de la mujer, *tatyvu, xe ratyvu* (mbyá) y *tatyu, che ratyu* (guaraní paraguayo), eran desconocidas por los informantes paraguayos, correntinos y hasta mbyá.

21: "hijo legítimo del hombre": IR *ta'y-ete'i; ta'yra* en guaraní.

23: "hijo legítimo de la mujer": IR *memby'ete'i, pt'a'i:* Esta última forma ya está en el diccionario de Montoya ("*ptá, ptaĩ* dicen al niño con amor"), lo que demuestra que la etimología que dan los lexicógrafos brasileños de esta palabra usada también en el portugués brasileño ("viene del *tupi py'a* 'corazón') carece de fundamento. En mbyá *pt'a* se usa sólo para los hijos de la mujer.

25: "hija legítima del hombre": IR *mbya raty'ete'i; tatyra* en guaraní. Es interesante el uso de *mbya* 'hombre' (cf. nº 2).

27: "hija legítima de la mujer": IR *kuña memby'ete'i*. Tradicionalmente en las lenguas tupí-guaraníes, el sexo de los hijos de la mujer no se expresa con términos propios.

41/43: Entre los hermanos mbyá, el mayor se designa por *tyke'y*, el menor por *tyvy*.

46/48: Entre las hermanas, la mayor se designa por *tyke*, la menor por *kypy'y*.

42/44: La mujer se dirige tanto a su hermano mayor como a su hermano menor mediante *xe kyvy*.

45/47: Igualmente, no hay diferenciación de edad cuando el hombre se dirige a su hermana, mayor o menor: *xe reindy*, *che reindýra* en guaraní paraguayo, según IR, *che reindy*, según varios informantes paraguayos que conocían la palabra; [*čé·ma'tjora*] ("mayora"), resp. [*čé ermaría imjtã-vé-va*] lit. 'mi hermana la que es más niña', según otros. Se ve que sólo la prole del mismo sexo se da entre sí el honor de la diferenciación por la edad.

50-53: El abuelo del hombre y de la mujer se designa indistintamente por *xe 'ramõi*, término tradicional también en guaraní, pero ignorado por la mayoría de nuestros informantes paraguayos y también correntinos. La abuela del hombre y de la mujer es *xe janýi*, término que era corriente para, por lo menos, algunos de nuestros informantes paraguayos y correntinos.

54-57: Nietos y nietas del hombre se designan por *xe ramyminõ*, nietos y nietas de la mujer por *xe remiarirõ*. Estos términos eran desconocidos por todos los informantes paraguayos y casi todos los correntinos.

71-74: Los cuñados y cuñadas del hombre y de la mujer indistintamente se llaman *xe rovaja* lit. 'los/las del otro lado', de *rovai* + *-a*. Es interesante ver que, aparentemente, en este caso no hay necesidad de distinción en cuanto al parentesco. Este término genérico era corriente para todos los informantes paraguayos y correntinos.

75-80: "tío paterno": IR *xe ruvýi*; "tío materno": *xe tiity*. "Tía paterna": IR *xe jaixe*; "tía materna": IR *xe xy'y*. Estos son los términos tradicionales del guaraní, atestiguados en la lexicografía clásica, conservados en la comunidad mbyá, pero ignorados por la mayoría de nuestros informantes paraguayos y correntinos. Nada más que *che sy'ý(ra)* se conocía en un lugar paraguayo (Yataity, Dep. de Guairá, Paraguay) y en Corrientes.

4

Se ha visto el carácter conservador del mbyá frente al guaraní paraguayo, pero también la poca distancia que hay, en muchos campos, entre ambas lenguas, sea en la morfología, sea en la semántica. Este hecho puede favorecer la interferencia mutua. Tanto más sorprende que los hablantes, en principio, sepan distinguir muy bien las estructuras de las dos lenguas; sorprende la conciencia clara que tienen de las particularidades fónicas, morfológicas y semánticas de cada una de ellas. Hemos observado, además, que, para los mbyá, el castellano tiene el valor de un pidgin vehicular, algo que no tiene una realidad constante en su vida para que pueda influir en su pensamiento lingüístico. Se sirven del castellano en una forma reducida para la comunicación con el mundo exterior, pero no lo integran a su propio mundo. Cuando les rogamos a Bonifacio Ferreira y a su nieto que leyeran un texto bíblico en castellano y otro en mbyá, el nieto logró mejor la tarea que su abuelo, ya que está acostumbrado a la lectura en la escuela, pero ambos no siempre parecían comprender muy bien las palabras y la sintaxis del texto castellano. El estilo escrito del castellano está muy lejos de su modo de pensar. No era materia, sin embargo, de este artículo estudiar los problemas de la estilística lingüística del mbyá frente a la del castellano y a la del guaraní paraguayo.

Mary Ruth Wise

Nuevas tendencias en la clasificación genealógica de lenguas amazónicas peruanas

Instituto Lingüístico de Verano,
Perú

Se presentó una versión anterior del presente estudio en el VIIICongreso del Hombre y la Cultura Andina, Trujillo, Perú, 1989.

0. Introducción

Desde la clasificación de lenguas indígenas americanas propuesta por Greenberg en 1956, la mayoría de las clasificaciones establecen tres grandes filos de idiomas sudamericanos; el filo chibcha, el filo ge-pano-caribe y el filo andino-ecuatorial. Los últimos dos se encuentran representados en la Amazonia Peruana por cinco de los diez troncos propuestos y doce de las cuarenta y seis familias, como se ve en (1):

1.

Filo Ge-Pano-Caribe		*Filo Andino-Ecuatorial*	
Troncos: Macro-Caribe		Troncos: Andino	
Familias:	Peba-Yagua	Familias:	Záparo
	Huitoto		Cahuapana
Macro-Pano			Quechua
Familias:	Pano		Jíbaro
	Tacana	Macro-Tucano	
		Familias:	Catuquino-Tucano
			Simacu
		Ecuatorial	
		Familias:	Arawaka
			Tupí-Guaraní

Adaptado de Tax 1960:432-436

Tales clasificaciones se basan en impresiones de similitudes y probables voces cognadas en vocabularios breves (de unas cincuenta palabras) y no en reconstrucciones de términos léxicos y partículas gramaticales según los métodos de la lingüística comparativa.

En los últimos años se nota una tendencia más conservadora. En vez de proponer grandes filos, los investigadores se dedican más a la recopilación de datos, incluso de lenguas en vías de extinción, y a la reconstrucción de vocabularios, sistemas fonológicos y partes de los sistemas morfo-sintácticos para grupos de lenguas cuya agrupación en una familia o sub-familia es comprobable. Al mismo tiempo se están investigando posibles agrupaciones a nivel de troncos de familias que anteriormente se consideraban miembros de distintos filos. Por ejemplo, se propone la posible filiación del candoshi y el mapudungun (del sur de Chile y Argentina) como ramas del tronco arawak y la denominación "maipuré" o "maipurán" para la familia principal de ese tronco. El presente estudio presenta un resumen de las nuevas tendencias generales y las agrupaciones propuestas.

1. Las tendencias agrupadoras y disgregadoras

Las agrupaciones de las lenguas autóctonas sudamericanas datan de las primeras décadas del siglo, cuando Sapir notó la presencia muy difundida de /n/ para la primera persona y de /m/ para la segunda persona (Ruhlen 1987:222) y sugirió que eso podría deberse a una relación genética.

Por otro lado, Mason (1950), McQuown (1955), Tovar (1961) y Loukotka (1935 y 1968), entre otros, prefirieron ignorar la posibilidad de grandes filos, y disgregaron las lenguas en muchas familias y dejaron de lado las agrupaciones mayores.

En 1956, Greenberg, continuando la corriente de Sapir, propuso la existencia de tres grandes filos en las Américas: esquimo-aleutiano, na-dené y amerindia. A su vez, agrupó las lenguas amerindias en ocho filos, tres de los cuales están representados en Sudamérica. Tax (1960) publicó un cuadro de distribución de las lenguas enumeradas en McQuown (1955) según los filos y troncos propuestos por Greenberg. Greenberg (1987) presenta las modificaciones resumidas en (2) para sus

filos anteriores ge-pano-caribe y andino-ecuatorial. (Las lenguas y familias representadas en la Amazonia Peruana están marcadas con un asterisco.)

Nuevas tendencias

2. *Tronco Andino*

I. Norteño
.....
E. Cholona*
II. Urarina* - Waorani
III. Cahuapana* - Záparo*
IV. Quechua*
V. Aymara
VI. Sureño
.....
Mapudungun

Tronco Ge-Pano-Caribe

I. Macro Caribe
A. Andoque
.....
C. Peba-yagua*
D. Bora-huitoto*

II. Macro-Pano
.....
D. Mosetén
F. Pano* - Tacana*

III. Macro-Ge

Tronco Ecuatorial-Tucano

I. Macro-Tucano
A. Auishiri*
.....
H. Muniche*
.....
R. Ticuna* - Yuri
S. Tucano*

II. Ecuatorial
.....
I. Jíbaro*
K. Kariri - Tupí*
L. Macro-Arawaka
.....
5. Arawaka
Guamo
Taino
Chamicuro*
Arauán*
Chipayan
Chapacuran
Maipuré*

Adaptado de Rublen 1987:239-241

La clasificación de Ruhlen (1987) de las lenguas sudamericanas se asemeja mucho a la de Greenberg. En (3) se presenta un resumen de la clasificación de Ruhlen de las lenguas peruanas amazónicas existentes.

3. *Tronco Andino*

I. Norteño
Cholón
II. Urarina
III. Cahuapana - Záparo
Cahuapana: Chayahuita
Záparo: Jebero
Andoa
Arabela
Cahuarano
Iquito
IV. Quechua: Quechua A
Quechua B

Tronco Ecuatorial-Tucano

Macro-Tucano

I. Muniche
II. Ticuna
III. Tucano
Norteño: Secoya
Sureño: Orejón

Ecuatorial

I. Jíbaro
Candoshi: Candoshi
Taushiro
Jíbaro propiamente dicho:

Achuar
Huambisa
Aguaruna
II. Kariri-Tupí
Tupí
Tupí-guaraní
Grupo II: Cocama
Omagua

Macro-Arawaka

I. Arawaka
Chamicuro
A. Araua: Culina
B. Maipuré
1. Preandino:
Amuesha
Jurua-Purús:
Iñapari
Montaña:
Piro
Campa: Asháninca, Ashéninca, Pajonal, Caquinte, Machiguenga, Nomatsiguenga
Harákmbet: Amarakaeri, Huachipaeri
2. Norteño: Resígaro

Tronco Gé-Pánto-Caribe

Macro Caribe

Peba-yagua: Yagua
Bora-huitoto
Bora
Huitoto: Ocaina
Meneca
Murui

Macro-Pano

I. Pano
- Sur-centro
  - Amahuaca
  - Parquenahua [Yora]
  - Yaminahua
  - Sharanahua
- Sureste
  - Cashinahua
  - Morunahua
- Oeste
  - Cashibo
- Nor-centro
  - Capanahua
  - Shipibo
  - Isconahua
- Norteño
  - Matsés
  - Pisabo

II. Tacana
- Ese-ejja

Adaptado de Ruhlen 1987: 371-377

Campbell (1988) y Kaufman (1990) critican severamente la clasificación de Greenberg (y por ende la de Ruhlen). Sin embargo, Kaufman admite que los datos presentados por Greenberg (1987) serían un apoyo para la hipótesis que sostiene que los idiomas amerindios tienen un origen común, aunque no es posible comprobar la relación genealógica por los métodos de la lingüística comparativa: Campbell y Kaufman destacan la necesidad de concentrar esfuerzos en la reconstrucción de las proto-lenguas de grupos de idiomas cuya filiación genética ha sido comprobada y aceptada.

Los panamericanismos, es decir las formas muy difundidas en la América o la América del Sur (ver, por ejemplo, Matteson 1972 y Payne 1990) también ponen de relieve la necesidad de elaborar reconstrucciones conservadoras y, en base a ellas, proponer agrupaciones en troncos.

2. Resumen de las agrupaciones propuestas

2.1. Troncos arawak y andino

Greenberg trata a la agrupación arawaka como una familia del tronco ecuatorial. Varios estudios de los últimos años nos llevan a afirmar que la agrupación arawaka es un tronco y que la familia arawaka propiamente dicha podría denominarse maipuré o maipurán para distinguirla del tronco. Dentro de la familia maipuré está la mayoría de los idiomas que se han considerado como arawak en algún estudio. Las siguientes lenguas peruanas, de la familia maipuré, han sido agrupadas tentativamente por Payne.

4. *Maipuré*

- *Oeste*
  - Amuesha (Yanesha)
  - Chamicuro
- *Sur*
  - Purús
    - Piro (con Apuriná del Brasil)
  - Campa
    - Asháninca
    - Ashéninca
    - Caquinte
    - Campa (o Ashéninca) pajonalino
    - Machiguenga
    - Nomatsiguenga
- *Norte*
  - Interior
    - Resígaro

Adaptado de Payne 1991

De estos idiomas cabe destacar el amuesha, el chamicuro y el resígaro. Los datos de Steve Parker (1987 y 1988) comprueban sin lugar

a dudas la posición del chamicuro dentro de la familia maipuré del tronco arawak. Del mismo modo, datos publicados por Wise (1986) y Wise y Duff (1958) comprueban la posición del amuesha dentro de la familia maipuré. La comparación de datos léxicos y fonológicos sugieren que el chamicuro y el amuesha forman una rama de la familia (Payne 1991).

Aunque el resígaro ha sido considerado dentro de la familia huitoto, los datos de Allin (1976) y el estudio comparativo de los mismos (Payne 1984, 1985 y 1991) demuestran que pertenece a la familia maipuré.

El iñapari, idioma que posiblemente está aún vigente, no aparece en la clasificación de Payne por falta de datos. Según Valenzuela (1991), el iñapari se acerca más al piro que a otros idiomas de la familia. Nos preguntamos si es el idioma de los llamados "mashco-piro" en el Parque Manú y si son miembros de este grupo los nativos que fueron avistados a orillas del río Cujar en 1972. Por el momento, no contamos con suficientes datos para comprobar si el iñapari es el "mashco-piro" y/o el "cujareño".

En cuanto a la familia arauá, representada en el Perú por el culina (mádija), no descartamos la posibilidad de que sea una familia dentro del tronco arawak pero hay otros idiomas - previamente clasificados dentro de otros troncos - que parecen acercarse más a la familia maipuré. Entre ellas está el candoshi que generalmente ha sido agrupado con la familia jíbaro (Payne 1981). Payne (1989) presenta datos que apoyan la hipótesis de una vinculación con el tronco arawak.

Por otro lado, es posible que los idiomas jíbaros propiamente dichos tengan una filiación lejana con el tronco arawak. Gnerre (1988) presentó treinta y nueve posibles cognados entre la familia jíbaro y la maipuré y una lista de diecinueve morfemas que podrían ser cognados gramaticales.

Payne (1984) y Croese (1987 y 1988) han presentado estudios sobre una posible relación genética entre el mapudungun y la familia maipuré. Si el parentesco entre el mapudungun, el candoshi y la familia jíbaro es en realidad más cercano al tronco arawak que a otras familias (como el quechua, del tronco andino), las clasificaciones de Greenberg, Tax y Ruhlen tendrían que presentar agrupaciones muy distintas de las que se encuentran en sus trabajos.

Por otro lado, nos parece que casi todos concuerdan en que los idiomas harákmbet no pertenecen a la familia maipuré (Lyon 1975) y que

probablamente no son del tronco arawak. Los aparentes cognados serían más bien préstamos o "panamericanismos", como por ejemplo, el causativo i-.

2.2 Troncos macro-caribe y andino

Doris Payne (1984) cita varios morfemas y otros rasgos gramaticales como evidencia de una posible relación genética entre la familia peba-yagua, del tronco macro-caribe, y la familia záparo, del tronco andino, según Greenberg. Aunque la propuesta de Doris Payne es muy tentativa, si se llegara a comprobar su hipótesis tendríamos otra discrepancia con los troncos establecidos por los agrupadores. Cabe anotar que varios rasgos que he observado en el záparo me han llevado a preguntarme si habrá alguna relación entre la familia záparo y el tronco arawak.

2.3 Idiomas no clasificados

Los datos de lenguas en vías de extinción, recopilados en los últimos años, han propiciado clasificaciones más exactas para el resígaro y el chamicuro. Sin embargo, un examen preliminar del estudio de Gibson (1988) sobre el muniche no ha sido suficiente para proponer una hipótesis sobre la filiación genética de ese idioma.

3. Conclusiones

Teniendo en cuenta nuevos datos y los estudios comparativos recientes, nos parece que la tendencia disgregadora nos llevaría a resultados más fructíferos. La reconstrucción de las proto-lenguas para grupos de lenguas cuya relación genética es innegable será la base para establecer grupos más justificables. Hasta que las reconstrucciones sean más avanzadas me parece que la siguiente clasificación disgregadora sería la más recomendable:

5. *Familia Maipure*
   - *Oeste*
     - Amuesha (Yanesha)
     - Chamicuro
   - *Sur*
     - Purús
       - Piro
       - Iñapari? (=Mashco-Piro?)
     - Campa
       - Asháninca
       - Ashéninca
       - Ashéninca pajonalino
       - Caquinte
       - Machiguenga
       - Nomatsiguenga
   - *Norte*
     - Interior
       - Resígaro

Familia Candoshi (del tronco arawak?)
- Candoshi

Familia Arawá (del tronco arawak?)
- Culina (mádija)

Familia Cabuapana
- Chayahuita
- Jebero

Familia Harakmbet
- Amarakaeri
- Huachipaeri

Familia Huitoto
- Bora
- Huitoto
  - Meneca
  - Muinane
  - Murui
- Ocaina

Familia Jíbaro
- Achuar - Shiwiar
- Aguaruna
- Huambisa

Familia Pano-Tacana
- *Pano*
  - Amahuaca
  - Capanahua
  - Cashibo-Cacataibo
  - Cashinahua
  - Isconahua
  - Matsés
  - Pisabo
  - Sharanahua-Yaminahua
    - Mastanahua
    - Morunahua
    - Nahua (Yora)
    - Sharanahua
    - Yaminahua
  - Shipibo-Conibo
- *Tacana*
  - Ese'ejja

Familia Peba-Yagua
- Yagua

Familia Quechua
- Quechua del Napo
- Quechua del Pastaza
- Quechua de San Martín
- Quechua del Tigre

Familia Tucano
- Orejón
- Secoya

Familia Tupí
- Cocama-Cocamilla
- Omagua

Familia Zaparo
- Andoa
- Arabela
- Cahuarano
- Iquito

Familia lingüística no determinada
- Cholón
- Munichi
- Taushiro (záparo?)
- Ticuna
- Urarina

Debemos tener en cuenta, además, que cuando el examen de datos nos lleva a sospechar que existen cognados entre un idioma y los idiomas de otras familias, debemos preguntarnos seriamente si se trata de cognados verdaderos o si son más bien préstamos o panamericanismos. Establecer esa distinción es una de las tareas que nos esperan para llegar a una correcta clasificación de las lenguas de la Amazonia Peruana.

Bibliografía

Allin, Trevor. (1976). *A grammar of Résigaro.* Horsleys Green, Gran Bretaña: Summer Institute of Linguistics.

Campbell, Lyle. (1988). "Review of Greenberg: Language in the Americas". *Language* 64:591-615.

Croese, Robert. (1991). "Evidencias léxicas y gramaticales para una posible filiación del mapudungun con la macro-familia arawaka". *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos* 6:283-296.

Chirif, Alberto y Carlos Mora. (1977). *Atlas de comunidades nativas.* Lima: SINAMOS.

d'Ans, André Marcel. (1973). "Reclasificación de las lenguas pano y datos glotocronológicos para la etnohistoria de la Amazonia Peruana". *Revista del Museo Nacional* 39:349-369.

Escobar, Alberto. (1970). "Realidad lingüística del Peru". *Atlas histórico, geográfico y de paisajes peruanos,* p. 281. Lima: INP.

Gibson, Michael. (1988). The Munichi language: with particular reference to verb morphology. Tesis para optar el grado de B.A. (Hons.) en Ciencias Lingüísticas, Reading University. Versión castellana en preparación.

Greenberg, Joseph. (1956). (publicado en 1960) "The general classification of Central and South American languages". En Anthony Wallace, ed., *Men and Cultures: Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences.* Philadelphia. University of Pennsylvania Press, 791-794.

_____. (1987). *Language in the Americas.* Stanford: Stanford University Press.

_____. (1989). "Classification of American Indian Languages: A reply to Campbell". *Language* 65:107-114.

Gnerre, Mauricio. (1988). "Evidence for a macro Arawakan-Jivaroan connection". Ponencia presentada al simposio sobre Lingüística Arawaka, 46° Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam.

Kaufman, Terrence. (1990). "Language history in South America: What we know and how to know more". En: Doris Payne, ed., *Amazonian linguistics: Studies in lowland South American languages*, 13-73. Austin: University of Texas Press.

Key, Mary Ritchie. (1968). *Comparative Tacanan phonology, with Cavineña phonology and notes on Pano-Tacanan relationship*. Janua Linguarum, Series Practica 50. La Haya: Mouton.

_____. (1979). *The grouping of South American Indian Languages*. Tübingen: Günter Narr Verlag.

Loós, Eugene. (1973)a. "La señal de transitividad del sustantivo en los idiomas panos". *Estudios Panos* I:133-184. Serie Lingüística Peruana N° 10. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano.

_____. (1973)b. "La construcción del reflexivo en los idiomas panos". *Estudios Panos* II:16-262. Serie Lingüística Peruana N° 11. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano.

_____. (1973)c. "Algunas implicaciones de la reconstrucción de un fragmento de la gramática del proto-pano". *Estudios Panos* II: Serie Lingüística Peruana N° 11. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano.

Loukotka, Cestmir. (1968). *Classification of South American Indian Languages*. Los Angeles: University of California.

Lyon, Patricia J. (1975). "Dislocación tribal y clasificación lingüística en la zona del río Madre de Dios". *XXXIX Congreso Internacional de Americanistas: Actas y Memorias*, Vol. 5:185-207.

Mason, J. Alden. (1950). "The languages of South American Indians". En: Julian H. Steward, ed., *Handbook of South American Indians*, Vol. 6:157-317. Washington D.C.: U.S. Government Printing Office.

Matteson, Esther. (1972). "Toward proto Amerindian". En: *Comparative studies in Amerindian languages*, 21-89. La Haya: Mouton.

McQuown, Norman A. (1955). "The indigenous languages of Latin America". *American Anthropologist* 57:501-570.

Parker, Stephen. (1988). Some universal aspects of coalescence processes confirmed by Chamicuro phonology and morphology. Tesis

para optar el grado de M.A. en Lingüística) University of Texas at Arlington: Versión castellana: "Algunos aspectos universales de los procesos de coalescencia confirmados por la morfofonémica del chamicuro," en S. Parker ed., *Estudios sobre la fonología del chamicuro*, 15-89. Serie Lingüística Peruana N° 30. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano.

_____ con Gregorio Orbe C. y Alfonso Patow Ch. (1987): Vocabulario y textos chamicuro. *Comunidades y Culturas Peruanas* N° 21. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano.

Payne, David. (1981): "Bosquejo fonológico del proto-shuar-candoshi: Evidencia para una relación genética". *Revista del Museo Nacional* XLV:323-377.

_____. (1984). "Sobre el desarrollo histórico de sufijos de referencia cruzada del mapudungun". *Actas: Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche*, 1-17. Temuco.

_____. (1984). "Clasificación genética del resígaro". Ponencia presentada a la ALFAL.

_____. (1985). "The genetic classification of Resígaro". *IJAL* 51:222-231.

_____. (1987). "Some morphological elements of Maipuran Arawakan: Agreement affixes and the genitive construction". *Language Sciences* 9:57-75.

_____. (1988)ms. "Una visión panorámica de la familia lingüística arawak". Por publicarse en las Actas del Tercer Seminario-Taller para el Estudio Preliminar del Atlas Etnolingüístico Colombiano.

_____. (1989). "On proposing deep genetic relationships in Amazonian languages: The case of Candoshi and Maipuran Arawakan languages". Ponencia presentada a la Society for the Study of Indigenous Languages of the Americas.

_____. (1990). "Some widespread grammatical forms in South American languages". En: Doris Payne, ed., *Amazonian Linguistics: Studies in Lowland South American languages*, 75-87. Austin: University of Texas Press.

_____. (1991). "A classification of Maipuran (Arawakan) languages based on shared lexical retentions". En: D. Derbyshire y G. Pullum eds., *Handbook of Amazonian Languages*, Vol. 3:355-499. Berlin: Mouton de Gruyter.

Payne, Doris L. (1984). "Evidence for a Yaguan-Zaparoan connection". *Work Papers of the SIL University of North Dakota*, 28:131-156.

_____. (1985). "-ta in Zaparoan and Peba-Yaguan". *IJAL* 51:529-531.

Ravines, Rogger y Rosalía Avalos de Matos. (1988). *Atlas etnolingüístico del Perú*. Lima: Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello, Comisión Nacional del Perú.

Ribeiro, Darcy y Mary Ruth Wise. (1979). Grupos étnicos de la Amazonia Peruana. *Comunidades y Culturas Peruanas* N° 13. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano.

Ruhlen, Merritt. (1987). *A guide to the world's languages*, Vol. 1: Classification. Stanford: Stanford University Press.

Shell, Olive. (1976). "Las lenguas pano y su reconstrucción". *Estudios Panos* III, Serie Lingüística Peruana N° 12. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano.

Tax, Sol. (1960). "Aboriginal languages of Latin America". *Current Anthropology* 1:430-436.

Tovar, Antonio. (1961). *Catálogo de las lenguas de América del Sur*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Uriarte López, Luis M. (1976). "Poblaciones nativas de la Amazonia Peruana". Amazonia Peruana 1:9-58.

Valenzuela, Pilar. (1991). "Comprobación del lugar de la lengua iñapari dentro de la rama preandina de la familia arawak". *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos* 6:209-239.

Voegelin, C.F. y F.M. (1977). *Classification and index of the world's languages*. New York: Elsevier.

Wise, Mary Ruth. (1976). "Apuntes sobre la influencia Inca entre los amuesha: Factor que oscurece la clasificación de su idioma". *Revista del Museo Nacional* 42:355-366.

_____. (1982). "Una contribución de Julio C. Tello a la clasificación de las lenguas autóctonas". *Lexis* 6:125-129.

_____. (1986). "Grammatical characteristics of Preandine Arawakan languages of Peru". En: D. Derbyshire y G. Pullum, eds., *Handbook of Amazonian Languages*, Vol. 1:567-642. Berlin: Mouton, de Gruyter.

_____. (1988). "Morfosintaxis comparativa y subagrupaciones de las lenguas arawakas maipurán". *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos* 6:259-282.

_____. (1990). "Valence-changing affixes in Maipuran Arawakan languages". En: Doris Payne, ed., *Amazonian Linguistics: Studies in Lowland South American languages*, 89-116. Austin: University of Texas Press.

_____ y Martha Duff [Tripp]. (1958). "Vocabulario breve del idioma amuesha". *Tradición* 8.21:75-89.

Area geográfica aproximada en la Amazonia peruana de los grupos lingüísticos mencionados en el texto

1: tucano - 2: quechua - 3: záparo - 4: candoshi - 5: jíbaro - 6: huitoto
7: urarina - 8: cahuapana - 9: munichi - 10: cholón - 11: tupí
12: peba-yagua - 13: ticuna - 14: pano-tacana - 15: arawa
16: maipure - 17: harakmbet

Marília Facó Soares
Raquel C. Romankevicius Costa
Carmen T. Dorigo de Carvalho

Para uma classificação rítmica das línguas Pano

Setor de Lingüística
Departamento de Antropologia
Museu Nacional/UFRJ

Trabalho apresentado ao 47º Congresso Internacional de Americanistas (7 a 11 de julho de 1991, New Orleans, E. U.), como parte da programação do Simpósio *Classic Panoan Topics in Light of Recent Research*, organizado por Barbara Keifenheim e Kenneth Kensinger.

1. Introdução

Voltado para aspectos do ritmo de duas línguas da família Pano, este trabalho se coloca em uma linha de continuidade com trabalho anterior (Soares, 1991b), no qual focalizamos a materialidade sonora da língua Tikuna (língua geneticamente tida como isolada) e relacionamos essa materialidade ao discursivo. Embora se trate aqui de línguas de outra família lingüística, o que confere continuidade à nossa reflexão é que, como abordamos a materialidade sonora a partir do ritmo, impõe-se para nós uma questão importante, que é a de saber quais são as relações entre ritmo, estrutura lingüística e aspectos discursivos em línguas indígenas do Brasil pertencentes a diferentes famílias. Um passo na direção de uma resposta a essa questão é dado aqui para a família lingüística Pano, através da análise de duas de suas línguas. Por razões que apresentamos a seguir, os dados em que nos apoiamos para essa análise são fonéticos. As conclusões a que chegamos situam diferentemente as duas línguas Pano abordadas na questão do relacionamento ritmo/estrutura lingüística e abrem caminho para uma classificação rítmica interna à família Pano, dessa classificação não se vindo a ignorar os aspectos discursivos.

2. Ritmo da Fala: Observações Iniciais

É bastante conhecida a distinção entre língua de *ritmo acentual* e língua de *ritmo silábico*. Também é bastante conhecido o fato de que essa distinção vem sendo afetada por críticas derivadas de estudos nos quais

o ato de medir pés e sílabas não se fez acompanhar, para certas línguas, por uma conclusão favorável à existência de uma seqüência isócrona de eventos similares.

Com o fim de resolver algumas das dificuldades apresentadas pela dicotomia *ritmo acentual/ritmo silábico* e, ao mesmo tempo, com o fim de lidar com restrições provenientes da estrutura de línguas específicas, alguns lingüistas vêm desenvolvendo esforços analíticos que, de algum modo, conduzem a um novo conjunto de afirmações sobre o ritmo da fala. Além disso, esse conjunto tem sido ampliado por afirmações relacionadas ao fluxo da fala, já que o ritmo da fala é diretamente manifestado no fluxo da fala. Interações de considerações teóricas sobre ambos são, portanto, esperadas. Algumas afirmações sobre ritmo da fala e fluxo da fala foram tão importantes que elas se tornaram uma espécie de pilares para outras afirmações.

Lehiste 1977 forneceu um desses pilares: ela demonstrou que a isocronia no inglês falado (o protótipo da língua de ritmo acentual) é primariamente um fenômeno perceptual, uma vez que os ouvintes tendem a impor uma estrutura rítmica a seqüências sonoras, desconsiderando diferenças duracionais acima do limiar de percepção. Um outro pilar foi fornecido por Allen 1975, ao mostrar que o ritmo lingüístico é uma conseqüência tanto de universais de performance quanto de regras específicas de uma língua. Allen aceita que os ritmos lingüísticos naturais parecem ser ou simples alternâncias ou sucessões. Ele propõe, entretanto, que, do ponto de vista perceptual, a sílaba acentuada conduz o grupo no qual ela ocorre, sempre que o acento está associado à altura alta e a maior volume (loudness). Por outro lado, ainda de acordo com Allen, uma seqüência de sílabas em um grupo é percebida como possuindo acento terminal, sempre que a última sílaba -de maior duração e com ligeiro decréscimo de volume- se destaca das demais sílabas, as quais se assemelham em duração, altura e volume. Finalmente, um possível terceiro pilar pode ser encontrado em Ladefoged 1984. Ao operar uma separação entre fonética e fonologia, Ladefoged sugeriu uma maneira diferente pela qual pode ser analisado o fluxo da fala. De acordo com ele, o fluxo da fala não é divisível em segmentos do tamanho do fonema. Ao contrário, o fluxo da fala é onda de energia continuamente produzida que necessita ser considerada em todos os seus detalhes.

As afirmações básicas mencionadas acima criaram novas oportunidades de análise no campo do ritmo da fala. Em primeiro lugar, fatos

de percepção passam a superar, na análise do ritmo, o ato de medir sílabas e pés. Em segundo lugar, a distinção operada por Allen entre acento que conduz grupo e acento terminal permitiu o estabelecimento, pelo próprio Allen, da seguinte hipótese: há uma tendência universal à alternância acentual, devendo um acento alternar com um não-acento para ser percebido. E, com relação ao fluxo da fala, a partir do momento em que esse é concebido como sendo energia continuamente produzida, é possível analisar o ritmo da fala como resultado de uma alternância contínua entre níveis máximos e mínimos de energia da fala. Dessa maneira, o acento já não poderá mais ser visto como uma energia extra aplicada a determinadas sílabas para reforçá-las. Ao contrário, o acento será melhor visto como uma energia total com um domínio próprio - o pé, no qual níveis mínimos e máximos de energia podem alternar (ver Eek & Help, 1987).

Embora concordemos com algumas das idéias que acabamos de mencionar, não as seguimos rigorosamente na nossa análise das línguas Pano. Na realidade, nós utilizamos algumas delas em conjunção com os elementos apontados em Soares 1991a - um trabalho voltado para a determinação de elementos necessários ao estabelecimento de uma tipologia do ritmo. Em Soares 1991a, não há uma busca da isocronia, nem do status fonético do acento. Também não há aí a crença em uma restrição fisiológica que previamente circunscreva o domínio no qual níveis mínimos e máximos de energia da fala possam alternar. Além disso, visto que é muito difícil medir a energia da fala do ponto de vista fisiológico, não há espaço, no trabalho em questão, para considerações apoiadas na "energia da fala".

A análise apresentada em Soares 1991a possui os seguintes pontos básicos: a) o estudo da relação entre altura, duração e intensidade, sem que se opere, nas superfícies lingüísticas produzidas, uma segmentação com base em um ictus percebido pelo pesquisador; b) a concepção de peças lingüísticas como dados primários a partir dos quais elementos fonéticos podem ser abstraídos e estudados; c) o confronto entre os resultados obtidos na análise executada por sobre domínios tidos como primários e os resultados da análise executada por sobre agrupamentos fonológicos - isto é, todos fonológicos constituídos independentemente de uma saliência fônica percebida pelo pesquisador e obtidos quando, durante a audição de textos gravados, falantes nativos refazem seqüências fonológicas dos textos que estão ouvindo; d) atenção à duração segmental

e à duração silábica, à colocação e ao tempo da pausa, além da mensuração entre centros vocálicos.

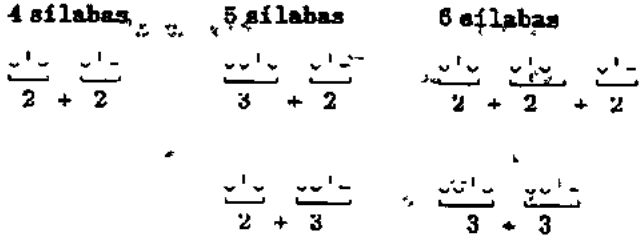
Na análise de Soares, todos os pontos apresentados são necessários à discussão da existência de vários padrões rítmicos que se superpõem na fala e que são marcados pela presença periódica de certas características fonéticas. Esses mesmos pontos também são necessários para que sejam conhecidos o grau de inter-relação entre parâmetros rítmicos e as configurações rítmicas básicas de uma língua. Além disso, constituem esses pontos estratégias pelas quais é possível estabelecer uma classificação rítmica de uma língua fora da dicotomia ritmo acentual/ritmo silábico.

No que diz respeito às línguas Panoa aqui abordadas Matsés e Marubo, apresentamos os resultados obtidos ao serem levados em consideração os pontos *a* e *b* mencionados acima. A isso acrescente-se que a análise das duas línguas está baseada em dados que consistem de palavras e sentenças isoladas.

3. A Língua Matsés
Esquemas Rítmicos e Melódicos

3.1 - Padrões Rítmicos Básicos

Em Matsés, formas lingüísticas livres (mínimas e não-mínimas) são peças lingüísticas que podem ser identificadas através de volume (loudness) e duração combinados. A configuração rítmica dessas formas segue basicamente um padrão binário/ternário regular. Em Matsés, um *padrão binário* é uma seqüência rítmica constituída de uma sílaba breve seguida de uma sílaba longa e com volume (˘ ˈ –). Um *padrão ternário* é uma seqüência de duas sílabas breves seguidas de uma sílaba longa e com volume (˘˘ ˈ –). Combinações desses padrões resultam em padrões derivados:



Resumindo, em Matsés, uma forma lingüística livre (mínima e não-mínima) é uma peça lingüística que pode ser identificada a partir de seu volume (loudness) e duração. A última sílaba de cada peça é percebida como possuindo volume e longa duração antes de pausa. Quando duas ou mais peças lingüísticas se combinam para formar uma peça complexa, somente a última sílaba da nova peça constituída será longa e possuirá volume, como mostram acima os exemplos de padrões derivados. A última sílaba de uma peça não-final incluída em uma peça complexa somente possuirá volume (mas não será longa).

Os padrões de volume (loudness) e duração são pistas fonéticas para o reconhecimento não somente de formas livres enunciadas fora de contexto, mas também daquelas formas que ocorrem no interior de sintagmas e sentenças. Por exemplo:

a) Formas livres mínimas

1. kɨ̆'tĩ 'arco' 2. mĩtĩ'kĩt 'quál?'
3. kũ'tɛ̆bă'kõ̃ũ 'ramo' 4. ănõ'ɛ̃să'ɾă 'seco'

b) Sintagmas nominais

5. mă'tũbă'kõ̃ũ 'filho de Matsés'
matsés filho

6. mă'pĩbũ/ku'tũ 'cabeça redonda'
cabeça redonda

7. kŭ'tɛ̆bă'kõ̃ũsŭ'nã̃ɨʔ 'fruta madura'
fruta maduro

8. kŭ'tɛ̆pɔ̃'tõũnŭ'sã̃ɨʔ 'folha seca'
folha seca

c) Sentenças

9. mă'tŭbă'kõ̃ũ nĭbŭ'ɾɛ̃ʔ 'Matsés não tem filho'
Matsés filho não ter

10. ã̃ɨɾŭ'bĭnŭ'tĭskõ̃ɛ̃'sɔ/ 'Ele bateu no cachorro'
ele cachorro bateu

11. tŭ'tĭnĭ'sɛ̃ʔ 'Quem está vindo'
quem vir

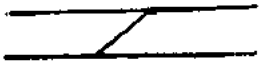
Como é possível ver a partir dos exemplos acima, a estrutura rítmica é governada pela estrutura morfológica. A estrutura rítmica é binária ou ternária, dependendo do número de sílabas da forma livre mínima. Para formas de três ou mais sílabas, o ritmo básico binário/ternário é seguido, sujeito à estrutura morfológica interna das formas livres. No que diz respeito às formas presas, estão elas sujeitas ao mesmo esquema rítmico apresentado para formas livres acima. Por exemplo:

Forma livre	+ Forma presa	= Nova forma livre
sẽ̃ũ'kɔ̃ 'cuia'	+ ɾapa 'grande'	= sẽ̃ũ'kɔ̃ɾă'pã 'cuia grande
bă'kõ̃ũ 'criança'	+ pi 'pequeno'	= băkõ̃ũ'pĩ 'criança pequena'
nĭ'sã 'ralado'	+ ʔbo 'não'	= nĭ'sã̃'bõ 'não ralado'
ʧĭ'ɾɔ̃ 'mulher'	+ bɔ 'plural'	= ʧĭ'ɾɔ̃'bɔ̃ 'mulheres'

3.2 - Melodias e Ritmos

Ritmo e melodia acompanham a estrutura morfológica da língua. Com base em um estudo das formas livres mínimas, é possível identificar uma estrutura rítmica regular básica associada a uma estrutura melódica. Ritmos binários ou ternários correspondem a melodias de duas ou três alturas (pitches). Assim, seguindo-se os esquemas rítmicos binários/ternários, é possível descrever a linha melódica do Matsés em termos de dois padrões: de duas ou três alturas (correspondentes à duas ou três sílabas, respectivamente, como no caso do ritmo). Representamos esses dois padrões como se segue:

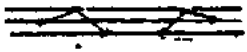
A) Duas alturas



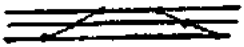
B) Três alturas

a)

b)

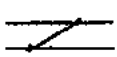


c)



É interessante notar que, em uma coluna, cada padrão é a imagem em espelho do outro. Ao lado disso, há algumas restrições relativas aos padrões de altura: Padrões de duas alturas são sempre do tipo alto/baixo ou baixo/alto, não havendo altura média depois de uma altura baixa ou alta. Padrões de três alturas mostram que: seguindo-se a uma altura baixa há uma altura alta ou uma altura que, sendo alta, é mais baixa do que outra altura alta pertencente ao mesmo padrão; seguindo-se a uma altura alta há uma altura baixa ou uma altura que, sendo baixa, é mais alta ou mais baixa do que outra altura baixa pertencente ao mesmo padrão. Ao invés de supor que há aqui uma altura média, diremos, com base nas restrições referentes a padrões de duas alturas, que os fatos apresentados pelos padrões de três alturas apontam para um fenômeno dissimilativo que levanta ou abaixa a altura baixa/alta de um grau a fim de evitar a existência de dois níveis (contíguos ou não) de alturas iguais no domínio de uma forma livre. Alguns exemplos são:

(A)

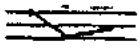


mă'tɯ̃ʃ 'piolho'

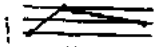
ʃɯ̃ʔ'kã̞ʔ 'puxar'

(B)

mătsĕ'sɯ̃ 'Matsés'



nĭbɯ̃'ɾɛ̃ʔ 'não ter'



ĭkõẽ'tɛ̃ 'rabo'

Como no caso da estrutura rítmica, quando há três ou mais alturas, combinações dos padrões acima podem ser observadas:

a) Formas livres mínimas

12. **kũ'tɛ̆kũ'tĩ 'ramo'**

13. **ɑ̃ũ'mãnũmũ'nɛ̃ 'zangado, com raiva'**

b) Sintagmas

14. **pɔ̃ʃ'tɔʒsɛ̆'sɛ̃ 'fígado do macaco'**
macaco fígado

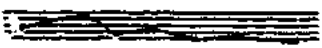
15. **mũ'pãmũ'tɛ̃ 'lavar as mãos'**

16. **sɛ̆kɔ̆,pĩnã?'tɛ̃ 'cuia pequena para beber água'**
cuia pequena água

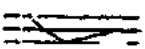
17. mãrĩ,nẽɣĩtĩ'tã 'mãe de Marinete'
Marinete mãe

c) Sentenças

18 mã,tũkẽ,tĩãbẽ,tũ'ɣõ̃ 'Matsés tem três arcos'
Matsés arco três



19. ĩõ'kãnĩsẽ'bõʔĩʔ'kẽʔ 'A mandioca não está ralada'
mandioca não-ralada



20. tõtsĩ'nẽʔ 'Quem é ?'
quem

Registre-se que não somente nos padrões básicos, mas também nas combinações de padrões, a linha melódica é sempre ascendente ou descendente e que não há ocorrências de dois níveis de altura (pitch) iguais nos padrões.

Um estudo das sentenças revela que, ao lado disso, a linha

melódica das sentenças sempre segue uma escala descendente, baseada em uma avaliação das extremidades (pontos extremos de altura alta e baixa) dos diagramas que esquematizam a variação de altura nos exemplos acima.

Tendo em mente essa escala descendente, concluímos que, mesmo em um enunciado longo e não-interrompido é remota a possibilidade de que se venha a ter dois níveis de altura repetidos entre padrões básicos.

Uma outra observação importante é que, em Matsés, sentenças interrogativas, afirmativas e negativas recebem todas o mesmo tratamento melódico e que não há uma entoação especial associada a qualquer uma delas.

O Matsés também possui um pequeno número de monossílabos tônicos que, em termos rítmicos, são longos e possuem volume (loudness) antes de pausa. A existência desses monossílabos causa uma quebra na configuração rítmica binária/ternária apresentada em 3.1. Por outro lado, no nível melódico, esses monossílabos podem ser incorporados no esquema básico apresentado acima, uma vez que eles se conformam aos padrões básicos de duas ou três alturas. A estrutura melódica das sentenças permanece, portanto, inalterada, e isso nos permite continuar a falar de padrões rítmicos e melodias básicas.

Visto que o número de sílabas em uma palavra é relevante para os esquemas rítmicos e melódicos em Matsés, faz-se necessário aqui falar brevemente da sílaba. A organização silábica da língua inclui os padrões V, CV, CVC. A complexidade da estrutura silábica não afeta a duraãço das sílabas: sílabas fechadas podem ser longas ou breves. Além disso, a oclusão glotal, que se faz presente nos dados coletados, funciona como um elemento demarcador no nível morfológico, não interferindo na configuração rítmica da língua. Completando esta breve referência à sílaba, tem-se que as divisões silábicas foram fornecidas pelos próprios informantes, quando a eles foi pedido que falassem tão lentamente quanto possível. Em uma situação de fala ultralenta, além das divisões silábicas, é encontrada uma quebra nos padrões rítmicos: cada peça silábica é enunciada com intensidade e duração máximas e é separada de outra por pausa. Na mesma situação, há também uma quebra nas melodias básicas que seguem os esquemas rítmicos binário/ternário: destruídos esses esquemas, somente a linha melódica descendente que caracteriza as sentenças permanece.

4. A Língua Marubo

A análise dos padrões rítmicos em Marubo foi feita tomando-se raízes e formativos como domínio de inferência. Essa análise também se baseou em palavras simples e complexas - aí incluídos processos de formação de palavra e marcação de caso.

4.1 - Padrões Rítmicos em Palavras Simples

O padrão mais geral e básico é '-˘. Esse padrão é encontrado em raízes com duas sílabas, sendo a primeira alta, longa e tônica. Também há raízes nas quais a segunda sílaba é proeminente, com o padrão ˘'-. Um pequeno número de raízes possui três sílabas, a maior parte possuindo a primeira sílaba alta, longa e tônica. Pouquíssimas raízes possuem a segunda sílaba proeminente. Aqui, os padrões estabelecidos são '—˘˘ e ˘'-˘. Um número muito pequeno de raízes é constituído de monossílabos. Nesse caso, a única sílaba é alta, longa e tônica. O padrão é ˘'-.

A língua Marubo é então caracterizada por cinco padrões rítmicos ou melódicos:

(1) raízes monossilábicas

1. '- 'ɸĩ 'fogo' 'kã 'ir,deixar'

raízes dissilábicas:

2. '-˘ 'wãkã 'rio' 'mũrã 'achar, encontrar'

3. ˘'– 'kǎ'pũ 'jacaré' 'nǔkū 'chegar'

raízes trissilábicas:

4. '–˘˘ 'tākǎrũ 'galinha'

5. ˘'–˘ mũ'sīsĭ 'unha'

A partir dos cinco padrões acima, dois padrões básicos podem ser estabelecidos: um binário e um ternário. Os padrões mais gerais são 2 e 4. A sílaba proeminente de cada padrão é caracterizada por altura, duração e intensidade máximas, sendo as sílabas não-proeminentes baixas, breves e átonas.

4.2 - Padrões Rítmicos em Palavras Complexas

Nomes complexos possuem três ou mais sílabas. A vasta maioria é trissilábica e possui a primeira sílaba alta, longa e tônica, e a segunda sílaba baixa, breve e átona. Essas duas sílabas compreendem a raiz. A terceira e última sílaba - também baixa, breve e átona - é um formativo.

O padrão resultante aqui é então: '–˘ .

No processo de formação de palavra em Marubo há formativos sem autonomia rítmica (por exemplo, os formativos, que expressam a negação, o diminutivo, a comparação, o modo, o aspecto; os formativos de transitivização e intransitivização); há também alguns formativos com autonomia rítmica (por exemplo, os formativos causativo e locacional).

Os principais tipos de formação de palavra na língua são: (1) raiz + formativo; (2) raiz + raiz + formativo; (3) raiz + raiz. O tipo (1) é o mais comum e produtivo. A raiz não se altera em termos de altura, duração e intensidade. O formativo é neutro (sem autonomia rítmica) em termos dessas características. No tipo (2), as duas raízes preservam seus padrões

rítmicos originais e o formativo é neutro. No tipo (3), a primeira raiz preserva seu padrão rítmico original. A segunda pode preservar ou não seu padrão rítmico original.

Embora os processos de formação de palavra possam ser vistos como simples, eles estão sujeitos a oscilações rítmicas sob certas condições, como será mostrado abaixo.

Com a adição de um formativo à raiz, a forma resultante se conformará ao padrão rítmico ternário geral:

(2) 'ẽnĩpă ɲ'maior do que' ũ'ʃĩkă 'vermelho'
grande COMP vermelho ASP

Se dois ou mais formativos são adicionados à raiz, pode haver:

• subordinação das sílabas dos formativos à sílaba proeminente da raiz, com o surgimento dos padrões derivados: ˘˘˘˘ e ˘'˘˘˘.

(3) 'ẽtsămăʃtă 'pouquinho'
muito NEG DIM

fă'nõmăkă 'muito'
raiz NEG ASP

• proeminência no somente na raiz, mas também na sílaba que, pertencente a formativo, é a penúltima da palavra; com isso, há o restabelecimento dos padrões binários e ternários gerais:

(4)

ĩ/nã'pã/tã	'pior do que'	'ẽtsãnã/'tãs+	'pouquinho'
mau COMP DIM		muito NEG DIM MODO	

Oscilações dessa espécie sugerem que os formativos são, na realidade, neutros em termos de altura, duração e intensidade, de modo que padrões rítmicos em nomes complexos podem variar. Somente as raízes exibem estabilidade rítmica, a qual pode ser usada como uma importante pista para identificar palavras em contexto. Oscilações nos padrões rítmicos podem ser melhor explicados pela observação do comportamento de palavras mais longas e frases em contexto. Uma regra de padrão rítmico pode ser estabelecida como se segue:

(5) 'O limite da não-proeminência no padrão rítmico é de três sílabas, com o estabelecimento do padrão derivado 123. A última sílaba não-proeminente pertencente a formativo tornar-se-á proeminente se um ou mais formativos forem adicionados. Então padrões binários ou ternários serão restabelecidos'.

Tal afirmação pode ser demonstrada através dos seguintes exemplos:

(6) padrões rítmicos:

1	12	123

'ẽtsã	'ẽtsãnã	'ẽtsãnã/tã
	muito NEG	muito NEG DIM
	'pouco'	'pouquinho'

restabelecimento dos padrões rítmicos:

12 123 1

'ẽtsãmã/tãsĩ 'ẽtsãmã/tãzãyã

muito NEG DIM MODO muito NEG DIM MODO haver

'pouquinhó' 'há um pouquinho'

Observe-se acima que, para formar uma frase verbal sem interrupção, a vogal não-proeminente do formativo de modo ([ɨ]) é perdida e a realização consonantal associada a esse formativo ([z]) se torna parte da sílaba proeminente seguinte. Desse modo, o padrão derivado surge novamente no nome complexo.

Deve ainda ser registrado que o limite de sílabas iniciais não-proeminentes é exatamente de uma sílaba, após a qual deve haver uma sílaba proeminente (cf. (2) e (3)). Isso se deve ao fato de que, em Marubo, formativos são adicionados à direita da raiz.

Os padrões rítmicos até agora descritos podem ser encontrados em todas as espécies de palavras, frases e sentenças:

(7)

ʃũmĩwũtsã ĩ'sĩ'tũnũyã 'ũrã'nãnẽ nũ'kũãj

homem velho doente REL longe viver DISC chegar ASP

'o velho homem doente que vivê longe chegou'

Combinações de padres rítmicos são esperadas. Um exemplo de tais combinações é aquela do tipo (3) de formação de palavra. Nesse tipo de palavra complexa, há uma restrição à estabilidade da raiz: as duas raízes são subordinadas à proeminência de uma única raiz e submetidas a um padro derivado. Entretanto, esses compostos são algumas vezes alternativamente enunciados com a combinação dos padrões rítmicos binários originais:

(8)

'ãtsã	**+ 'wãkã**	**= 'ãtsãwãkã**	**ou**	**'ãtsã'wãkã**	
'mandioca'	**'rio,água'**	**'uma bebida típica'**			

Nesse tipo de formação de palavra, a subordinação das duas raízes à proeminência da primeira raiz reforça a hipótese de que cada palavra possui uma sílaba proeminente, pelo menos um acento primário, e que esse fato é uma pista forte para a identificação de palavras na língua. Entretanto, como mostram as alternâncias existentes em termos de padrões rítmicos, esses últimos devem ser preservados. Então, pode acontecer que uma palavra tenha mais de uma sílaba proeminente, da mesma forma que a estabilidade da raiz pode ser perturbada.

4.3 - Padres Rítmicos e Marcação de Caso

A morfologia relacionada à marcação de caso causa dois tipos principais de alternância nas raízes.

1. raízes dissilábicas com proeminência na primeira sílaba têm essa proeminência transferida para a segunda sílaba, a qual, por sua vez, também se apresenta nasalizada:

(9)

'vãkũ	'vã'kũ	'ʃõwõ	'ʃũ'vũ
'criança'	'criança ergativo'	'casa, aldeia'	'casa, aldeia locativo'

2. raízes dissilábicas com proeminência na segunda sílaba têm essa proeminência transferida para a primeira sílaba, havendo ainda a adição de um formativo monossilábico neutro que marca caso:

(10)

kã'mẽ	kẽmãnũ	kũ'kĩ	'kũkĩpã
'onça'	'onça ERG	'cesta'	cesta pLOC

Os tipos de marcação de caso (1) e (2) não desconsideram os padrões rítmicos: embora a raiz apresente mudança de proeminência silábica, os padrões permanecem binários (tipo 1) e ternário (tipo 2)).

Os poucos monossílabos permanecem proeminentes, além de nasalizados. Em formas geralmente complexas com três ou mais sílabas, a marcação de caso é expressa por:

3. nasalização da última sílaba

(11)

'tãkãɾũ	'tãkãɾũ	'wãpãpãʃẽ	'wãkãpãʃẽ	ou
'galinha'	'galinha ERG'	água'	'água LOC'	

'wãkãpʃẽ

Na marcação de caso do tipo (3), não há alteração da raiz. Padrões temários ou derivados são mantidos. Deve-se notar que no último exemplo acima a vogal de uma sílaba não-proeminente ([a]) pode ser perdida e a consoante à sua esquerda ([p]) se torna parte da sílaba precedente, de modo a ser restabelecido um padrão mais geral. A perda de vogais em situações como (11) e (6) acima mostra que um processo de nível segmental é determinado pela necessidade de manutenção dos padrões rítmicos.

Um outro modo de marcar formas complexas, principalmente aquelas com mais de três sílabas, é:

4. adição do formativo marcador de caso -tu, que também é economicamente usado para marcar todo um sintagma nominal.

Levando-se em conta todos os exemplos dados acima, a regra (5) deveria ser completada com a afirmação de que: a menos que fatores discursivo-pragmáticos interfiram nos padrões rítmicos gerais, 'a última sílaba de cada palavra, sintagma ou sentença será baixa, breve e átona'. Com essa afirmação em mente, dois padrões rítmicos gerais podem ser estabelecidos para o Marubo: um binário ('⌣) e um ternário ('—⌣), ambos com a primeira sílaba proeminente e a última não-proeminente.

No que diz respeito às raízes monossilábicas, essas tendem a se adaptar aos padrões rítmicos gerais. Quando enunciadas antes de pausa, elas preservam sua autonomia rítmica. Entretanto, quando enunciadas sem interrupção, elas perdem a proeminência e se submetem ao padrão rítmico da peça da qual passam a fazer parte. Os padrões gerais são, então, restabelecidos.

Por fim, uma observação dos exemplos acima mostra que, tanto padrões silábicos simples quanto complexos no interferem nos padrões rítmicos. Em velocidade de fala muito lenta, peças lingüísticas são separadas em peças menores e mesmo em sílabas. Se sílabas breves tendem a se realizar como longas, sílabas longas tendem a se realizar como ultra-longas. Sílabas baixas tendem a se realizar como mais altas, mas não como as originalmente altas. E o mesmo ocorre quando está em jogo a intensidade das sílabas.

5. Conclusão

Mostrou-se que em Matsés formas livres (mínimas e não-mínimas) podem ser identificadas com base em uma classificação em termos de volume (loudness) e duração: padrões básicos binários e ternários são construídos, havendo duas ou três linhas melódicas de altura correspondentes a esses padres. Uma vez que padrões binários e ternários regulares estão subordinados à estrutura morfológica, podemos dizer que esses padrões básicos constroem um todo melódico rítmico uniforme em sintonia com o nível morfológico. Em outras palavras, os padrões rítmicos em Matsés provêm da estrutura lingüística.

Na língua Marubo a situação é diferente. Raízes são o domínio básico no qual padrões binários e ternários se manifestam. Entretanto, essa manifestação não está subordinada à estrutura morfológica: ao contrário, fatores relativos a processos de formação de palavras e marcação de caso mostram que as formas lingüísticas se submetem aos padres rítmicos. Assim, os padrões rítmicos são estáveis e devem ser preservados mesmo quando a estrutura sintática produz algumas alterações. Para que padrões rítmicos possam ser restabelecidos, a gramática se submete e ajustamentos devem ser feitos. Entre esses ajustamentos estão: perda e ressilabificação de segmentos; perda e aquisição de proeminência; manifestação de autonomia em elementos neutros sem autonomia inerente. Desse modo, pode-se dizer que os padrões rítmicos em Marubo exibem força junto à estrutura lingüística.

As línguas Matsés e Marubo estão separadas não somente por diferenças referentes à relacionamentos entre padrões rítmicos e estrutura lingüística; elas também estão separadas pelo uso da altura, da duração e da intensidade percebida ou volume (loudness). Em Marubo esses três elementos trabalham juntos. Em Matsés duração e intensidade percebida possuem um caráter constante e terminal, a elas não estando relacionada a altura.

Apesar de tais diferenças, as línguas Matsés e Marubo possuem alguns traços em comum: ambas contam sílabas, não levam em conta variações consideráveis na duração silábica e descartam uma possível associação entre duração longa e/ou força extra com sílabas "pesadas" em oposição a sílabas "breves". Essas características seriam suficientes para classificar ambas as línguas como exibindo ritmo silábico de maneira negativa. Entretanto, relacionamentos entre pontos de

proeminência - altura, duração e intensidade percebida (ou volume) - no interior de certos domínios são sinais de alternâncias rítmicas nas línguas Pano; uma alternância que não é construída com base em um elemento individual é que pode ou não estar limitada pela estrutura lingüística. A consideraço de outros domínios, com a incorporação de outras peças lingüísticas, e fatores discursivos podem refinar nossas concluses e constribuir para uma classificação rítmica das línguas Pano.

A língua Matsés é falada por grupos que ocupam a bacia dos rios Javari e Jaquirana, localizados no Vale do Javari, no estado do Amazonas. A análise da língua vem sendo realizada por Carmem T. D. Carvalho desde 1988, nas aldeias Lameiro, Lobo e 31. Com relação à língua Marubo, seus falantes ocupam as cabeceiras dos rios Ituí e Curuçá, afluentes da margem esquerda do Rio Javari. A análise da língua vem sendo realizada por Raquel G. R. Costa desde 1988, na aldeia São Sebastião.

Referências

Allen, G. D. (1975). "Speech rhythm: its relation to performance universals and articulatory timing". *Journal of Phonetics* 3: 75-86.

Eek, A. & Help, T. (1987). "The interrelationship between phonological and phonetic changes: a great rhythm shift of Old Estonian". *Proceedings of the XI International Congress of Phonetic Sciences*, Tallinn (1986), Academy of Sciences of the Estonian S.S.R., vol., pp. 218-233.

Ladefoged, P. (1984). "'Out of chaos comes order'; physical, biological and structural patterns". *Proceedings of the 10th International Congress of Phonetic Sciences*, IIb: 83-95.

Lehiste, I. (1977). "Isochrony reconsidered". *Journal of Phonetics* 5: 253-263.

Soares, M. F. (1991)a. "Elements for a typology of rhythm". In: Palek, Bohumil & Janota, Premysl. (org.) *Proceedings of LP'90*. Prague, Charles University Press: 458-465.

Soares, M. F. (1991)b. "Aspectos suprassegmentais e discurso em Tikuna". In: Orlandi, Eni P. (org.) *Discurso indígena. A materialidade da língua e o movimento da identidade*. Campinas, Editora da UNICAMP: 45-138.

Pedro Viegas Barros

Indicios de diferenciación dialectal en la lengua teushen

CONICET e Instituto de Lingüística
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

El presente trabajo forma parte de la investigación que, como becario de perfeccionamiento del CONICET, llevo a cabo bajo dirección de los doctores Christos Clairis y Rodolfo M. Casamiquela, en el proyecto "Clarificación lingüística de las relaciones interétnicas e interculturales en la región pampeano-patagónica".

0. Introducción

El teushen es una lengua del grupo *chon*[2]. Se habló originariamente entre los ríos Santa Cruz y Chubut, aunque en las primeras décadas del siglo pasado se había expandido hacia el norte, por lo menos hasta la desembocadura del río Negro. Se extinguió a comienzos del presente siglo, y está documentada en unos pocos vocabularios, recogidos principalmente entre los años 1780 y 1900.

Hasta fines del siglo pasado, el teushen fue confundido con el aonek'enk bajo el nombre común de *patagón* o *tehuelche*. El primer dato concreto de su existencia como lengua independiente lo dio Burmeister (1891: 288), quien informó que "Los indios [patagones] jóvenes de la actualidad no entienden a los viejos cuando ellos conversan en el idioma que se habló en sus mocedades y que llaman 'téuesh'"[3]. Posteriormente, Lehmann-Nitsche (1913) publicó —entre otros— un vocabulario *tehuelche* (es decir, aonek'enk) y otro "téues", "téhueshenk" o "téuesson" de 203 términos, recogidos hacia 1900 por Carlos Ameghino, aparentemente en el norte de Santa Cruz, que permitieron ver que ambas eran lenguas distintas, aunque emparentadas. Ferrario (1952) notó que algunos otros vocabularios "patagones" recogidos entre fines del siglo XVIII y principios del XIX coincidían en lo esencial con el vocabulario "téues" de Ameghino, es decir, representaban una misma lengua, a la que denominó

2 Las lenguas chon (haush, selknam, aonek'enk y teushen) son consideradas generalmente una familia lingüística, cf. Lehmann-Nitsche, 1913; Suárez, 1988 [1970]; Clairis, 1983.

3 Es decir, que el teushen había sido remplazado en parte de su área por el aonek'enk.

"Patagón A" (en oposición al "Patagón B" = aonek'enk). Estos vocabularios son: el de Viedma (164 términos, recogidos en 1780 en San Julián, véase Viedma, 1837), el de Malaspina (146 términos recogidos en 1789 en Puerto Deseado, cf. Outes, 1913), el de Elizalde (95 términos recogidos en 1791 en Puerto Deseado, cf. Vignati, 1940), y el de Orbigny (420 términos recogidos en 1829 en Carmen de Patagones, cf. La Grasserie, 1906)[4]. Estos cinco vocabularios constituyen prácticamente todo el material conocido que con seguridad pertenece a la lengua teushen. Muchos términos se encuentran en uno solo de los vocabularios teushen, pero otros muchos coocurren en dos o más, de manera que el total de ítems léxicos distintos documentados en los cinco vocabularios teushen llega solamente a 593.

El propósito de este trabajo es presentar algunas evidencias de diferencias fonológicas —interpretables como indicios de diferenciación dialectal— en tres vocabularios: dos recogidos en el centro-norte de Santa Cruz (Vi y Am), y uno en Carmen de Patagones (Or). Se discute también la situación algo más compleja de los otros dos vocabularios (Ma y El), que presentarían rasgos mezclados de los dos dialectos teushen postulados.

1. Fonemización tentativa del teushen

Dada la época en que fue recogido, es inevitable que la totalidad del material teushen conocido haya sido registrado de manera deficiente. Sin embargo, es posible intentar una fonemización hipotética a partir de una comparación exhaustiva de los cinco vocabularios, y entre las formas registradas en éstos y sus cognados en las dos lenguas chon científicamente registradas, el selknàm[5] y el aonek'enk[6]. El sistema fonológico mínimo que se ha reconstruido para el teushen es el siguiente:

4 Para los cinco vocabularios teushen se utilizarán las abreviaturas Am : Ameghino, El : Elizalde, Ma : Malaspina, Or : Orbigny, Vi : Viedma.

5 Cf. Najlis, 1973, 1975.

6 Cf. Fernández Garay, 1991, 1993.

Consonantes:

p	t	č	k	ʔ
p'	t'	č'	k'	
b	d		g	
	s	š	x	
m	n			
	l			
	r			
w		y		

Vocales:

e	o	e:	o:
a		a:	

Los cinco vocabularios teushen distinguen las oclusivas sordas de las correspondientes sonoras. Am registra muchas veces las oclusivas y africadas glotalizadas con los grupos de grafemas <hp> = /p'/, <ht> = /t'/, <hch> o <tch> = /č'/ y <hk> = /k'/; grupos que corresponden a consonantes glotalizadas en los cognados aonek'enk y selknam. El mismo autor usa ocasionalmente el guión <->, que corresponde a la oclusiva glotal en aquellas lenguas. Los fonemas /s/ y /š/ son distinguidos con grafemas diferentes por la mayor parte de los autores; es posible, sin embargo, que existiera una tercera sibilante, la alveolar /ṣ/, como ocurre en selknam: Am utiliza las tres grafias <z>, <s> y <sh>, que podrían corresponder a tres fonemas distintos.

Tanto el aonek'enk como el selknam tienen dos órdenes de oclusivas y fricativas posteriores: velares /k, k', g, x/ opuestas a uvulares /q, q', G, X/ en aonek'enk; oclusivas y fricativas velares /k, k', x/ opuestas a oclusivas uvulares /q, q'/ y fricativa laríngea /h/ en selknam. Podríamos suponer que, aunque ninguna fuente del teushen permite distinguir usa oposición similar, la misma pudo haber existido en esta lengua, y fonemizar —por ejemplo— las grafías <c>, <k>, <qu>, etc. de las fuentes como /k/ si corresponden a aonek'enk o selknam /k/ y como /q/ si corresponden a aonek'enk o selknam /q/. Sin embargo, un hecho dificulta enormemente esta interpretación: las correspondencias entre /

k/ y /q/ del selknam y el aonek'enk son, muchas veces, cruzadas, de manera que cuando en una de estas lenguas hay /k/, el cognado correspondiente en la otra lengua puede tener /q/, y viceversa: no sabemos cuándo el teushen debería coincidir con el aonek'enk, y cuándo con el selknam. Por esta razón, se ha considerado más prudente por el momento fonemizar tentativamente un solo orden de oclusivas y fricativas posteriores /k, k', g, x/ para el teushen.

Am, y menos frecuentemente Or, utilizan a veces grupos de dos vocales iguales que corresponden a vocales largas o a secuencias /V_/ [7] en aonek'enk y selknam. Se ha supuesto que el teushen tenía una oposición de cantidad vocálica, como el aonek'enk. Hay que señalar, sin embargo, que la inserción de /x/ entre las dos vocales iguales en algunos casos (como teushen *yaxa* "yo", *maxa* "tú", *taxa* "él": aonek'enk *ya*: "yo", *ma*: "tú", *ta*: "él, ella"), podría ser un indicio de que las vocales largas del aonek'enk correspondían en realidad a grupos bisilábicos de dos vocales homorgánicas en teushen[8].

Se ha supuesto que el acento, como en aonek'enk, no era fonológicamente relevante. Las fuentes no dan datos sobre el tono.

2. *Evidencia de variación fonológica*

Hay al menos tres variaciones fonológicas registradas en los vocabularios teushen que creo pueden tomarse como evidencia de una diferenciación dialectal:

I /x/ ~ /š/
II /k/ ~ /x/
III /a/ ~ /e/ en sílaba inicial

Los ejemplos de estas variaciones son los siguientes (en negrita los fonemas variantes):

7 En aonek'enk y en selknam suele haber vocal eco tras las secuencias /V_/; ésta vocal eco es lo que se ha representado como una segunda vocal en las grafías de Arh y Or.

8 Cf. el hecho de que en otra lengua chon, el selknam, las vocales largas podían alternar con grupos bisilábicos de dos vocales, p. ej. **ča:či** ~ **čaači** "pájaro".

I /x/ : /s/

Vi	Am	Or	Ma	El	
xawken	xawken	šawken	xawken, šewken	xawxen	'uno'
xawkaya	xawkaya	šawkaya	xewkay(a)		'dos'
xamekšan	xamaksen	šameksen	xamekšan	šameksen	'nueve'
	xa'a	šeʾa			'sí'
šex		šeš		šex-	'corazón'
ko:šen	ko:šen	ko:šen	ko:šen,	ko:xen	'viento'
		xe-	še		'cónyuge'
xene	xene	xene	xene/šene	xene	'orejas'
	č'ex/č'eš	č'eš			'pelo'
xom	xama	xom	šom	šam	'labios'
		kaxá/kaša			'gusano'

II /k/ : /x/

Vi	Am	Or	Ma	El	
kor	kor	xor	kor, xor	kor	'dientes'
	kon	xona			'río'
	koxa	xoxa	koxa		'sombrero'
maka	maka	maxa	make	maka	'fuego'
awkar	awker		awxar		'pluma'
		axošen	akošen/axošen		'frío'
			wakenxaro/waxenxaro		'junco'
ašken			ašken	ašxen	'olla'

III /a/ : /e/ en sílaba inicial

Vi	Am	Or	Ma	El	
kat'an	kat'en-	ket'(an)	xat'en, kat'an	xat'en	'comer'
wat'a		wet'(a)	wet'(a)		'ombligo'
	walwel	welwel			'sapo'
	kaʾaš	keʾaš	keʾaš	xeʾaš	'tres'
šalga		šelga			'poncho'
kalte		kel(te)			'azul'
taʾm		teʾm		teʾm	'rodilla'
kal		kel	kel, kal		'pie'
	č'aʾ	č'eʾ			'pájaro'
	č'an	č'en	č'an	č'en	'mano'
tekš	takš	tekš			'codo'
	k'em-	k'em-			'muerto'
		ša-	ša-/še-	ša-	'agarrar'
		elge-	alge-		'caminar'
		maker/meker			'tejer'

Una cuarta variación, muy poco documentada, sería la siguiente:

IV /t(')/ : /k(')/ inicial ante /e/:

Vi	Am	Or	
te		ke	'talón'
te'	te'	ke'	'hilo'

3. *Comentarios y conclusiones*

Si se observa la ocurrencia de las tres primeras variaciones presentadas en el parágrafo anterior, en los vocabulários Vi, Am y Or, se puede apreciar que en la mayor parte de los casos Vi y Am presentan uno de los fonemas que alternan, y Or el otro: Vi y/o Am presentan /x/ frente Or /s/ en 5 de los 11 casos registrados para la alternancia entre estos dos fonemas. Para la alternancia 2, Vi y/o Am presentan /k/ y Or /x/ en 7 de los 11 casos. Am y/o Vi tienen /a/ frente a /e/ en sílaba inicial en 12 casos sobre un total de 18.

Sobre un total de 36 series que presentan las alternancias consideradas, en 26 casos (o sea, el 72,22%), Vi y/o Am presentan uno de los fonemas alternantes y Or el otro.

Y sobre el total de casos en que ocurren estas tres variaciones en cada uno de los tres vocabularios mencionados (y considerando los casos de alternancia en un mismo vocabulario como entradas dobles) ocurren los siguientes porcentajes de aparición de cada fonema (arriba de cada porcentaje figuran las cifras absolutas de casos sobre el total):

1. /x/ : /s/

	Vi	Am	Or
/x/	6/7	7/9	4/12
	85,71%	77,78%	33,33%
/s/	1/7	2/9	8/12
	14,29%	22,22%	66,67%

2. /k/ - /x/

	Vi	Am	Or
/k/	6/6	7/7	4/9
	100,00%	100,00%	44,44%

/x/	0/6	0/8	5/9
	0,00%	0,00%	55,56%

3. /a/ - /e/

	Vi	Am	Or
/a/	8/9	8/9	3/19
	88,89%	88,89%	15,79%
/e/	1/9	1/9	16/19
	11,11%	11,11%	84,21%

Se puede observar que en la frecuencia estadística de aparición de los fonemas de cada variación, los vocabularios de Vi y Am tienen el mismo porcentaje (alternancias 2 y 3) o uno muy próximo (alternancia 1), y se oponen diametralmente a Or.

De lo anterior, y del hecho de que los vocabularios de Vi y Am provienen de áreas geográficas cercanas (las costas centro y norte de Santa Cruz, respectivamente), en tanto que el de Or fue recogido en una zona bastante alejada (la desembocadura del Río Negro), parece conveniente deducir que las variaciones observadas entre Vi y Am por una parte, y Or por otra, corresponden efectivamente a una diferenciación fonológica diatópica: es decir, que la lengua teushen habría tenido por lo menos dos variedades geográficas: una variedad teushen meridional (TM, representada por los vocabularios de Vi y Am) y una variedad teushen septentrional (TS, documentada por el vocabulario de Or). Tres correspondencias fonológicas —por lo menos— diferenciaban a estas dos variedades teushen:

TM /x/ : TS /s/;
TM /k/ : TS /x/;
TM /a/ : TS /e/ en sílaba inicial

A las anteriores hay que agregar probablemente una cuarta correspondencia, muy pobremente documentada:

TM /t( )/ : TS /k( )/ inicial ante /e/

De las correspondencias con otras lenguas chon, las más regulares son las dos siguientes:

```
aonek'enk /x/ : TM /x/ : TS /š/;
aonek'enk /e/ : TM /a/ : TS /e/ en sílaba inicial.
```

Cf. por ejemplo:

```
aonek'enk    xa:oke  : TM xawkaya  : TS šawkaya  'dos'
aonek'enk  xamaqt'en : TM xamakšen : TS šamekšen 'nueve'
aonek'enk   č'eʔ     : TM   č'aʔ   : TS   č'eʔ   'pájaro'
aonek'enk   č'en     : TM   č'an   : TS   č'en   'mano'
```

Un par de ejemplos de la correspondencia aonek'enk /x/ : TS /s/ en los que la forma TM no está documentada, son las siguientes:

```
aonek'enk  xenteken : TS šenteke(n)  'pulsera'
aonek'enk  xeʔčen   : TS šeʔčan      'sal'
```

En la cuarta correspondencia, el aonek'enk tendría /t/, como el TM, frente a /k/ del TS:

```
aonek'enk  teʔ     : TM teʔ : TS keʔ     'hilo'
aonek'enk  t'elgo  : TS k'elgo           'mosquito'
```

Es posible que TS y TM también tuvieran cierto grado de diferenciación en el léxico. Los siguientes podrían ser ejemplos de diferencias en el vocabulario básico:

```
TM teroč     : TS šwena  'luna'
TM ko:y      : TS čalwa  'pez'
```

Sin embargo, no podemos estar seguros de que estas diferencias léxicas se deban a la diferenciación dialectal que hemos postulado, o simplemente a la deficiencia en la documentación del teushen.

Para llegar a las conclusiones anteriores no hemos tenido en cuenta los vocabularios Ma y El. Ambos vocabularios coinciden a veces con Vi-Am (TM) y a veces con Or (TS) en la aparición de los fonemas variantes

en los ejemplos de las correspondencias 1, 2 y 3 presentados en el parágrafo 2 (no hay ejemplos de la correspondencia 4). Además, los porcentajes de aparición de cada fonema variante son en Ma y El siempre intermedios entre los de Vi y Am por una parte, y el de Or por otra:

1. TM /x/ : TS /s/

	Ma	El
/x/	4/10	4/6
	40,00%	66,67%
/s/	6/10	2/6
	60,00%	33,34%

2. TM /k/ : TS /x/

	Ma	El
/k/	8/14	2/6
	57,14%	33,34%
/x/	6/14	4/6
	42,86%	66,67%

3. TM /a/ : TS /e/ en sílaba inicial o monosílabo

	Ma	El
/a/	6/12	3/7
	50,00%	42,86%
/e/	6/12	4/7
	50,00%	66,67%

El vocabulario El parece más próximo a Vi-Am por la correspondencia 1, pero más cercano a Or por las correspondencias 2 y 3. Ma está algo más cerca de Or en la correspondencia 1, y algo más cerca de Vi-Am en la correspondencia 2; y es equidistante de Or y de Vi-Am en la correspondencia 3. Los porcentajes de cada fonema alternante en estos dos vocabularios son siempre intermedios entre los de Vi-Am por una parte y los de Or por otra. Es decir que Ma y El parecen tener una

distribución "mixta" de las características atribuidas a TM (= Vi-Am) y a TS (= Or). Creo que la manera más prudente de interpretar esta situación, es pensar que los recopiladores de Ma y El habrían trabajado con informantes procedentes de zonas geográficas distintas, antes que admitir que ambos vocabularios representan una tercera variedad geográfica del teushen. Un hecho que apoyaría esta interpretación es la relativamente alta cantidad de fonemas alternantes en un mismo vocablo que se registra en Ma (8 casos, frente a 2 casos en Or, y 1 caso en Am, para las alternancias consideradas): los casos de fonemas alternantes en Ma podrían explicarse entonces como formas dadas por informantes procedentes de regiones diferentes.

Bibliografía

Burmeister, Carlos V. (1891) "Breves datos sobre una excursión a Patagonia", *Revista del Museo de La Plata*, 2, Buenos Aires, p. 275-288.

Fernández Garay, Ana V. (1991) "Los funcionales del tehuelche o aonek'enk", *Temas de lingüística aborigen*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, p. 11-36.

_____(1993) *Le tehuelche: description d'une langue en train de disparaître*, Thèse pour le Doctorat, sous la direction de Christos CLAIRIS, Paris V, Sorbonne.

Ferrario, Benigno. (1952) "El problema lingüístico de la Patagonia. Su estado actual", *Folia Lingüística Americana*, I, I, Buenos Aires, 1952, p. 3-9.

La Grasserie, Raoul De. (1906) "De la langue tehuelche", *14 CIA, 1904*, Stuttgart, p. 611-647.

Lehmann-Nitsche, Robert. (1913) "El grupo lingüístico Tshon de los territorios magallánicos", *Revista del Museo de La Plata*, 22, Buenos Aires, p. 217-276.

Najlis, Elena L. (1973) *Lengua selknam*, «Lingüística y Filología», 3, Buenos Aires, Univ. del Salvador, Fac. de Historia y Letras, Instituto de Filología y Lingüística, 116 p.

_____(1975) *Diccionario selknam*, «Lingüística y Filología», 4, Buenos Aires, Univ. del Salvador, Fac. de Historia y Letras, Instituto de Filología y Lingüística, 152 p.

Outes, Félix F. (1913) "Vocabularios inéditos del patagón antiguo, con introducción", *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 21-22, p. 474-494.

Suárez, Jorge A. (1970) "Clasificación interna de la familia lingüística chon", *Anales del Instituto de Lingüística*, 10, Mendoza, p. 29-59. (reproducido en *Estudios sobre lenguas indígenas sudamericanas*, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 1988, p. 79-100).

Viedma, Antonio de. (1837) "Catálogo de algunas voces que ha sido posible oir y entender a los indios patagones", Pedro de Angelis

(Comp. y ed.), *Colección de obras y documentos coloniales*, Buenos Aires.

Vignati, Milcíades A. (1940) "Materiales para la lingüística patagona. El vocabulario de Elizalde", *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, 8, 30, Buenos Aires, p. 159-202.

2

Ana María Lorandi

Causas y consecuencias de las transformaciones sociales en el Tucumán colonial

CONICET
e Instituto de Ciencias Antropológicas
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Para que una sociedad tenga éxito en la tarea de reproducir y conservar sus tradiciones culturales necesita controlar, simultáneamente, las condiciones de reproducción de la sociedad en sí misma. Necesita conservar dominio sobre el modo de producción, sobre las pautas de filiación y parentesco, sobre el mundo simbólico y ritual, todo ello trasmitido á través del lenguaje por medio del cual se expresan además sus mitos y la construcción de su historia. Cuando una sociedad ha sido sometida a procesos de cambio manipulados desde poderes hegemónicos externos, o sea, cuando no está en condiciones de controlar los cambios, los riesgos de desestructuración y deculturación, incluyendo la pérdida del idioma originario, son proporcionales a su capacidad o incapacidad de generar respuestas alternativas, o a elaborar estrategias de ajuste a las nuevas condiciones imperantes. En el presente artículo examinaremos las transformaciones que se produjeron en el Noroeste argentino durante el proceso colonial, intentando establecer las bases que expliquen las actuales conformaciones sociales y culturales de la región, considerándola a su vez en su unidad histórica y en su diversidad cultural.

Ha sido y es un lugar común de la cultura argentina negar la existencia de indígenas en nuestro territorio. De más está decir que es una consecuencia directa del pensamiento liberal decimonónico y de la construcción de una historia oficial que ha sido exitosamente trasmitida, ocultando y/o negándose a investigar la verdadera historia colonial. O dicho de otro modo, negándose a considerar la posibilidad de que haya otra historia, o sea la historia de los vencidos y dominados. Y esto parte del mito de la conquista rápida, con la consiguiente desaparición de los

"salvajes" que poblaban el territorio. Lo curioso es que no se detenían a reflexionar sobre la relación que pudo haber existido entre esos "salvajes" y las impactantes ruinas de sus poblados, que muchos de los miembros de esa élite liberal excavaba y restauraba.

La ignorancia sobre la realidad de las poblaciones nativas pasaba por la utilización de un recurso generalizador que nace a poco de iniciada la conquista de América. La enorme diversidad de las poblaciones nativas fueron subsumidas en el concepto de indio, con lo cual se legitimaba la estructura de dominación y se borraban no sólo las diferencias, sino la existencia misma de las comunidades étnicas y su capacidad de decidir sobre sus propios destinos. Es por ello que cualquier estudio que pretenda romper con esos estigmas ideológicos y reenfocarlo desde la perspectiva de las poblaciones nativas, deberá comenzar por analizar la estructura política prehispánica de los grupos que entraron en contacto con los europeos y considerar simultáneamente los intereses que desarrollaron los colonizadores respecto a las regiones que fueron sometiendo.

Si pasamos del concepto de indio al de grupo étnico, donde se localiza la capacidad de respuesta social y política, nos encontramos con algunas dificultades epistemólogicas para fijar los límites de un grupo étnico. El debate sobre la mejor metodología para definir un grupo étnico no está por cierto cerrado. Un gran paso fue dado en los trabajos de Fréderic Barth (1976), al enfatizar los criterios de pertenencia, expresados a través de la autoidentificación o la identificación por los otros. Si bien nadie rechaza su propuesta, se la acusa de incompleta, al expresar un cierto reduccionismo subjetivista. Barth sostiene que los criterios lingüísticos y culturales no son utilizables, en tanto pueden ser compartidos por muchos grupos étnicos. Una profusa bibliografía ha tratado de superar estas limitaciones incorporando criterios culturales sin caer en objetivismos o culturalismos ya superados. Bonfil Batalla (1992a) por ejemplo, parte del principio de que el sentido de pertenencia es una construcción histórica, que se expresa en sociedades concretas, y se manifiesta por la trasmisión generacional de la experiencia cotidiana (pag. 73-74). Con esto introduce la dimensión de la cultura, ya no como una simple enumeración de rasgos compartidos, sino como un patrón que permite modelar el perfil social de los individuos. Es por ello que prefiere poner el acento sobre la noción de "control cultural", por medio del cual un grupo determinado ejerce "la capacidad social de decisión,

sobre los elementos de su cultura.(1992b pág. 116). Por cierto, la participación de un grupo en la cultura intra e interétnica depende de la elaboración de códigos compartidos, expresados a través de un lenguaje común y del dominio sobre las pautas cognitivas que permiten decodificarlos y reaccionar adecuadamente ante ellos (Habermas 1985). La memoria colectiva se trasmite por mecanismos consensuados a través de narrativas que contienen los códigos de legitimación de una sociedad. "Lo que se trasmite con los relatos es el grupo de reglas pragmáticas que constituyen el lazo social" (Lyotard 1987: 47-48).

Sin embargo, para identificar a grupos étnicos estos instrumentos teóricos no resultan suficientes, porque nos dejan sin un locus específico en el cual se producen estos fenómenos culturales. La experiencia de mi equipo en la identificación de las unidades étnicas a partir de fuentes coloniales del noroeste argentino, nos sugiere que a estos elementos de análisis es necesario agregar el criterio de *filiación*, en sentido del parentesco real y aún el ficticio y el de *residencia* que otorga también un sentido de pertenencia (Lorandi y Boixadós 1987-88; Lorandi y Bunster 1987-88; Schaposchnik 1992; Cruz 1990-1992; Boixadós 1993). No fue fácil "luchar" contra las ambigüedades y contradicciones de la información contenida en fuentes producidas en medio de una historia que revelaba grandes diferencias entre los grupos, mientras se los recubría de una ideología de uniformidad. En este sentido, articulando estos conceptos de control y trasmisión cultural con los de filiación y residencia, y enfocándolos desde una perspectiva interaccionista, ha sido posible descubrir los límites de las distintas unidades étnicas a partir de la localización de los niveles de autoridad y poder (el locus de decisión) dentro de las estructuras sociales y aproximarnos así, a una comprensión más acabada de la diversidad étnica presente en nuestra región. No es mi propósito identificar o describir en este trabajo las distintas poblaciones del noroeste argentino, pero ha sido necesario hacer estas referencias metodológicas ya que son sustanciales para comprender las causas y las consecuencias de los cambios que se produjeron a lo largo del proceso colonial.

Nuestra hipótesis central, ya desarrollada con una base empírica detallada en trabajos anteriores, es que la desestructuración provocada por los mecanismos locales de colonización y el consecuente mestizaje que rompió con los lazos originales de filiación para recrear otros nuevos, producidos ambos bajo condiciones que sólo fueron retardadas o no

pudieron ser controladas por los propios protagonistas, permitieron la emergencia de una sociedad nueva, que con diferentes matices y grados de cambio, tiene en su mayor parte escasas o nulas relaciones con el pasado prehispánico. Como lo veremos más adelante, las respuestas más exitosas para retardar éstas transformaciones proviene de la resistencia a la conquista de las poblaciones de los valles Calchaquíes, resistencia que se prolongó durante casi 130 años o las de las poblaciones de la Puna y Quebrada de Humahuaca, más integradas social y culturalmente al altiplano central.

A medida que los españoles fueron avanzando en el descubrimiento y colonización del espacio americano debieron modificar el modelo de explotación de la mano de obra indígena para adaptarlo a los sistemas políticos de cada una de las sociedades con las cuales interactuaban. El modelo de dominación y explotación se fue construyendo a medida que se consolidaban las distintas conquistas, al punto que las legislaciones regionales muchas veces entraban en directa contradicción con las Leyes Generales de Indias. En este tipo de estudios es necesario considerar en detalle las enormes diferencias socioculturales, políticas y legales que convivieron en los reinos ibéricos de ultramar. Es más, éste no es el único nivel de diferenciación, dado que se le deben sumar los vacíos y las contradicciones que se produjeron entre el cuerpo de instituciones formales y las prácticas de colonización y explotación de la mano de obra y de los recursos. Si la distancia entre las normas y la praxis se hizo notoriamente evidente en las áreas centrales que contaban con mayor presencia de los oficiales de la Corona de Castilla, esta distancia se amplió en las regiones marginales y menos controladas. Este fue el caso del Tucumán Colonial.

Los primeros años de la conquista a partir de la fundación de la ciudad del Barco por Juan Núñez de Prado en 1550, mostraron rápidamente que las posibilidades de implantar el modelo de colonización que se iba imponiendo en los Andes Centrales era difícilmente viable en las sierras, valles y llanuras que luego integrarían la jurisdicción de la provincia de Tucumán, Juríes y Diaguitas. Siendo como era una zona fuertemente vinculada a las grandes civilizaciones andinas, e incluso, habiendo formado parte del Imperio Inca o Tawantinsuyu, los españoles se vieron sorprendidos por el fuerte rechazo y la belicosidad de los nativos. En muchas áreas del noroeste, tales como la Quebrada de Humahuaca, la Puna, los valles Calchaquíes o el valle de Hualfín vivían

poblaciones demográficamente densas, instaladas en poblados con arquitectura en piedra que incluía unidades residenciales, centros ceremoniales y, en muchos casos, fortificaciones. Políticamente estaban organizados en jefaturas que basaban su poder en relaciones de parentesco, con jurisdicciones demográficas y territoriales inestables cuyas identificaciones y análisis en base a los modelos conceptuales disponibles en la actualidad ofrecen no pocas dificultades. Como lo afirma Eric Wolf (1987) los europeos aplicaron esta clasificación de jefaturas a "diferentes tipos de atribuciones y grados de autoridad, y analíticamente son de poca utilidad" (pág. 125). Estas dificultades se originan en el hecho de que la autoridad de los caciques estaba basada en la legitimidad de los derechos de linaje para encabezar un grupo determinado, pero la práctica efectiva del poder, o bien era consensuada, o bien se ejercía en un sentido más vertical si el jefe o cacique o curaca disfrutaba de especiales condiciones de liderazgo. Estos condicionamientos otorgaban a las unidades políticas una gran flexibilidad, puesto que les permitía ampliarse o segmentarse según las diferentes coyunturas del poder. Ante esta realidad los españoles tuvieron dificultades para identificar las unidades políticas, con la consiguiente ambigüedad en los tratos que realizaban con los caciques (Lorandi y Boixadós 1987-88; Cruz 1990-92; Schaposchnik 1992). Esto nos obliga a prestar especial atención a estas circunstancias que habían sido determinantes para entorpecer la conquista de los incas y para resistir o rebelarse más tarde frente a las pretensiones hegemónicas de los europeos. Sin llegar a constituir sociedades segmentarias en el sentido más estricto, veremos que cada jefatura e incluso cada jefe de linaje tenía capacidad propia de decisión frente a la presión española. En otros casos, la emergencia de liderazgos fuertes permitió organizar confederaciones que en distintos momentos pusieron en peligro la existencia misma de la ocupación colonial. Por todo ello es imposible analizar las relaciones de los indígenas con los europeos sin considerar simultáneamente la estructura regional del poder y a su vez, los efectos de la previa colonización incaica.

Los efectos de la conquista incaica

Los conquistadores españoles trataron de apropiarse aquí, como en Perú, de los excedentes destinados originalmente al estado Inca, pero

los nativos respondieron que ellos nunca habían tributado al inca. ¿Cómo se explica entonces, la densa ocupación cuzqueña, que dejó decenas de centros administrativos para controlar la región? Pues bien, por el momento nos resulta difícil aceptar o rechazar lo expresado por los indígenas de la región, pero lo cierto es que el dominio del Cuzco se efectivizó por medio de la implantación de miles de colonos o *mitimaes* que por un lado controlaban a las poblaciones originarias y por el otro cumplían obligaciones laborales agrícolas, pastoriles o artesanales destinados a abastecer al Estado.

Nadie ha estudiado todavía la magnitud de las alteraciones producidas por los señores del Cuzco en el mapa étnico andino, pero sin duda fue de enorme impacto en las transformaciones sociales posteriores. Por un lado, en el caso que nos ocupa, es probable que las jefaturas preexistentes hayan visto recortado su poder por medio de varios mecanismos, tales como imposición de nuevos caciques, disminución del caudal demográfico por muertes o traslados y/o recortes territoriales. Por el otro, la implantación de colonias estatales traía aparejada la concesión a estos migrantes de las tierras extraídas a los originarios y beneficios adicionales en bienes y estatus con los que se compensaban los traslados y el abandono del hogar; incluso se construyeron nuevas unidades políticas integradas por originarios y *mitimaes*. En estas sociedades donde las relaciones de poder se basaban en las normas de parentesco, las rupturas del sistema exigían que simultáneamente se pusieran en marcha los mecanismos de redistribución para sostener los planes de expansión política de la cabecera del Imperio. Si una élite era aniquilada por su rechazo a la alianza propuesta desde el Cuzco, otras, en cambio, más negociadoras o dóciles, o bajo la fuerza de la represión, ascendieron a un estatus de privilegio gracias a la superposición de roles burocrático-políticos estatales que excedían los derechos naturales sobre sus legítimos sujetos. En este sentido el cambio más significativo consiste en la convivencia obligada de distintos grupos étnicos, organizados a su vez bajo jefaturas que ya no se legitimaban sobre el parentesco sino sobre intereses políticos ajenos a los de los propios protagonistas.

Estos procesos de desestructuración-reestructuración provocaron la primera gran conmoción en los patrones de conducta de los aborígenes del noroeste argentino. Por un lado debieron aprender a vivir bajo el control de un estado hegemónico y tal vez a cumplir con alguna forma

de prestaciones fuertemente reguladas. Sufrieron la experiencia de ser controlados desde un centro de poder que se encontraba alejado de su percepción inmediata del espacio, y por señores con los cuales no los unían ningún tipo de relación de parentesco. Hay que aclarar sin embargo, que el Tawantinsuyu se expandía en buena medida sobre la reproducción de pautas de parentesco sanguíneo, tales como matrimonios entre miembros de las *panacas* o *ayllus* reales y mujeres de las élites provinciales (aunque no tenemos pruebas de que este tipo de relaciones hayan sido entabladas con jefes de nuestras élites regionales); o por el parentesco ficticio, encarnado en los *yanas*, prestadores estatales que fueron exceptuados de las obligaciones hacia sus jefes y comunidades originarias, en beneficio de los intereses del Estado. La co-residencia obligada de diferentes grupos étnicos, se prolongó a veces, más allá del período incaico. Muchos colonos no regresaron a sus antiguos asientos, prefiriendo conservar las nuevas tierras y privilegios que el Cuzco les había otorgado. En estos casos se observan dos tipos de situaciones emergentes a lo largo del mundo andino. Por un lado conflictos con los originarios, que en los Andes Centrales se ventilaron ante los tribunales españoles y en algunas zonas del noroeste argentino se resolvieron por el permanente hostigamiento o estado de guerra endémica. Por otro lado, algunos grupos continuaron en una convivencia pacífica, gracias a los intercambios biológicos, produciéndose también el consiguiente mestizaje cultural que generó nuevas unidades étnicas.

Por la convivencia con los colonos trasladados por el Cuzco, que provenían de varias regiones del altiplano, de la frontera tucumano-santiagueña o de Chile, los nativos del noroeste iniciaron un primer proceso de mestizaje y aculturación. Los del valle Calchaquí por ejemplo, habían resistido en tres ocasiones la conquista de los incas y para doblegarlos fueron duramente castigados (Lorandi y Boixadós 1987-88 y Lorandi y Cremonte 1992). Muchos grupos perdieron territorio y/o debieron compartir el poder con los colonos. Así el caso de Tolombón donde los linajes originarios tenían vinculaciones de parentesco con *mittimaes* que provenían de Sicuani, una región de las proximidades del Cuzco. Esta experiencia se proyectará más tarde en la conducta frente a la presión colonial, entre otras cosas por la íntima asociación que llegarían a entablar con el falso inca Pedro Bohorquez entre los años 1657 y 1659, a quien apoyaron en su proyecto de crear un estado independiente sobre la base de la restauración del modelo incaico. Pero no es

todo; las prácticas de iniciar nuevas relaciones de parentesco con grupos extraños a la región, iniciadas en el período inca, también les permitió aceptar posteriormente nuevos migrantes que buscaron refugio en el rebelde valle Calchaquí, pero esta vez bajo condiciones controladas por ellos mismos. Nos referimos al caso de los cafayates, que migraron al valle provenientes de La Rioja a principios del siglo XVII. Fueron aceptados por los quilmes, que en base a algún acuerdo de reciprocidad, les otorgaron tierras y mujeres. Los hijos de estos matrimonios mixtos tuvieron dificultades para manifestar su identidad frente a la disputa entre los respectivos encomenderos de quilmes y cafayates, al tratar de hacer efectivas sus encomiendas después de la derrota y desnaturalización masiva de los pobladores del valle Calchaquí hacia 1667 (Lorandi y Boixadós 1987-88). Estos indígenas declararon ser de "nación" cafayate pero haber sido criados entre los quilmes. Este patrón de patrilinealidad y matrilocalidad fue corroborado entre otras poblaciones, y parece haber sido aplicado tanto en las relaciones intraétnicas como en las interétnicas (Palermo y Boixadós 1991).

Ahora bien, las transformaciones sociales no tuvieron los mismos efectos en todos los sectores del Tucumán colonial. La Puna y la Quebrada de Humahuaca, con poblaciones más próximas cultural y territorialmente a los patrones altiplánicos, se integraron mejor al Tawantisuyu y, una vez dominados por los europeos a fines del siglo XVI, aceptaron sin grandes conflictos su incorporación al sistema tributario colonial. En este caso, la mayor parte de los *mittimaes* provenían de zonas que ostentaban una menor distancia cultural con las poblaciones originales, de modo que aun cuando desconocemos los detalles de los posibles entrecruzamientos étnicos en esa zona, es probable que éstos pasen más desapercibidos, justamente debido a esa mayor afinidad estructural.

Las poblaciones de los valles Calchaquíes en cambio, prolongaron una resistencia exitosa durante 130 años, es decir hasta 1665, cuando fueron derrotados y luego desnaturalizados, fragmentados y dispersados en distintas zonas del noroeste e incluso el puerto de Buenos Aires. El resto del territorio de la provincia de Tucumán, Juríes y Diaguitas que se integró paulatinamente al dominio colonial, debió soportar la fuerte presión de los encomenderos y la falta de control de las autoridades y optó también por la rebelión ante la imposibilidad de elaborar otras estrategias para defenderse y/o integrarse al nuevo sistema colonial.

Los efectos de la colonización europea

Dije al comienzo que el modelo de colonización debió adaptarse a las condiciones imperantes. La extracción de excedente se organizó como en el resto del Continente, en base a la concesión de encomiendas, por medio de las cuales la Corona cedía los derechos tributarios en beneficio de los beneméritos de la conquista. En el primer momento se intentó instaurar un modelo tributario basado en la responsabilidad de los caciques para recoger el tributo que era destinado a los encomenderos. Rápidamente se reconoce la incapacidad de los mismos, aún de los más negociadores, para controlar y exigir que sus sujetos cumplieran con las prestaciones necesarias. Es por ello que la encomienda se organizó sobre la base del servicio personal, por medio del cual los indígenas entregaban su energía al encomendero, y el rol del cacique se reducía a asegurar el flujo de prestatarios, pero no la cantidad ni la calidad de bienes que ellos producían (Lorandi 1988). Esta situación es una resultante de la naturaleza política de los grupos étnicos, donde la autoridad del cacique y las prácticas de reciprocidad sólo se ejercían bajo las obligaciones del parentesco. Pero debemos recordar que en estas sociedades, la legitimidad de un cacique no garantizaba un ejercicio efectivo de autoridad vertical y por lo tanto era difícil organizar colectivamente la producción de bienes y menos aún aquellos que debían salir fuera del consumo cotidiano o ritual del grupo.

La encomienda de servicio personal fue decisiva en el proceso de desestructuración y de deculturación de los indígenas del Tucumán. Por un lado, a diferencia de lo que sucede en la encomienda tributaria en bienes o dinero, no existieron presiones externas que colaboraran a consolidar la solidaridad interna del grupo. En la encomienda tributaria cada grupo era colectivamente responsable de cumplir con la tasa que se le imponía y si no lo hacía, el curaca o cacique, como articulador entre las dos sociedades, podía caer bajo la mano de la justicia. Por ello la presión económica, aún a pesar de los efectos desvastadores en términos prácticos y simbólicos, tenía por objetivo consolidar la autosuficiencia del grupo, cuyos excedentes debían financiar o subsidiar el macrosistema de explotación colonial. Las reformas toledanas en el Perú, realizadas en la década de 1570, tuvieron por objetivo el de conservar y consolidar la estructura étnica para que estuviese al servicio de los objetivos económicos de la política metropolitana. Por otra parte, el tributo en dinero

obligó a los indígenas a participar en los mercados al tener que vender sus productos para obtener el metálico necesario. Con estas prácticas, que según las condiciones económicas de cada grupo los condujo incluso a vender o alquilar tierras, los indígenas en general, y los curacas en particular, se fueron integrando y aculturando al macrosistema colonial, al menos en términos de actividad mercantil, pero conservando algún dominio sobre las condiciones de esa incorporación que se manifestaba en diversas estrategias de integración o transgresión al orden colonial (Harris et al 1987; del Río 1989 y 1990; Tandeter 1992).

En el modelo de servicio personal, el cacique no hubiera podido reemplazar el trabajo de todos los indígenas que resistían su autoridad, que huían o no cumplían con sus obligaciones de mitar al encomendero o a la ciudad. Por más fuerte que haya sido la presión sobre los jefes étnicos, los resultados fueron mucho menos exitosos, dado su impracticabilidad estructural. La presión externa, en este caso, no ayudó a consolidar la unidad del grupo. Es más, al cumplir prestaciones de trabajos en lugares alejados de su asiento originario, muchos indígenas se fueron apartando y luego directamente abandonando a su grupo étnico y en muchos casos el familiar. Los viajes mercantiles de los cuales no retornaban fueron otras de las causas del despoblamiento, provocando incluso la alarma de las autoridades provinciales.

Como ya lo mencioné más arriba, la Corona debió aceptar la convivencia de distintos niveles de legislación. En 1567, el Gobernador Gonzalo de Abreu (Doucet 1990) publicó unas Ordenanzas que admitían la existencia del servicio personal, teóricamente prohibido por las Leyes de Indias y, tratando de atemperar los abusos, reglamentaba sobre los turnos y obligaciones de la mita. Las diferencias con lo ideológicamente aceptado por la Corona y el Consejo de Indias no sólo son numerosas sino sorprendentes. Se amplía la edad del tributario, se legisla sobre el trabajo de niños y reservados (hombres mayores de 50 años) y sobre todo se admite y organiza el trabajo femenino, todo ello prohibido. Tenemos así un primer nivel de desajuste. El otro se encuentra entre la letra de las Ordenanzas y la praxis, que en muchos casos llega a crueldades que terminaron por diezmar comunidades enteras.

El trabajo femenino provocó fuertes alteraciones en la economía de las unidades domésticas. Cuatro días a la semana (según las ordenanzas) tal vez seis en la práctica, las mujeres trabajaban de sol a sol en el hilado y tejido. La presión llegó al límite de lo soportable,

provocando una rebelión que conmocionó la provincia , con varios ataques exitosos sobre la ciudad de La Rioja, la destrucción de Londres y la amenaza sobre las restantes. Pestes y saqueos completan un cuadro de desastre que se prolonga entre 1630 y 1643.

Tanto la rebelión que finaliza en 1643 como la resistencia Calchaquí que culmina en 1665, incitaron a los españoles a buscar soluciones definitivas. Después de muchas deliberaciones se optó por las desnaturalizaciones, aunque no fuera lo más conveniente en términos de los intereses económicos de los vecinos encomenderos. Sin entrar en los detalles, veremos que los desarraigos siguieron en general la siguiente lógica de redistribución. Por un lado se ponderó la intensidad y la duración de la resistencia. Sobre esta base se resolvía la distancia de los traslados y el grado de segmentación a la que se los sometía. Por el otro se consideraron los aportes de los vecinos para financiar la guerra, ya sea en dinero, ya sea en recursos humanos. En 1666, el gobernador Mercado y Villacorta distribuyó las comunidades en relación con previas "composiciones de indios", (o sea, tanto habían aportado, tantos indios recibirían) realizadas antes de iniciar su última campaña contra el valle Calchaquí, en 1664/65 (la primera campaña la había realizado en 1659 y sólo logró dominar desde Cachi hasta los quilmes, éstos excluidos).

A raíz de estas "composiciones", las poblaciones del sur del valle, sector también denominado valle Yocavil, fueron dispersadas en grupos que no superaban las 5 familias por vecino y entregadas a los aportantes de La Rioja y Catamarca que sufrían una aguda falta de mano de obra. Por su parte los quilmes fueron trasladados a Buenos Aires, gracias a la fuerte financiación provista por la Real Audiencia de esa ciudad, que también necesitaba urgentemente recursos humanos (Palermo y Boixadós 1991).

Este panorama de relocalización y segmentación de los indígenas del área central del noroeste culmina en varias situaciones diferenciales. Aquellos que más tarde o más temprano mostraron una conducta negociadora, como los casos de los amaichas y tafíes, los pulares, los tolombones y colalaos entre otros, fueron localizados en el valle de Salta (hoy Lerma), en la jurisdicciones de Tucumán o Jujuy. A los amaichas-tafíes incluso, se les reconocieron derechos sobre sus tierras de comunidad originales. A los tolombón/colalaos/paciocas y a los pulares se les compraron tierras. Incluso los quilmes en las proximidades de Buenos Aires tuvieron sus propios tierras de "reducción". Estos grupos iniciaron

un proceso de campesinización, que les permitía conservar un cierto control comunitario sobre sus recursos. Si bien participaron, como los restantes, de un acelerado proceso de mestizaje y transculturación, estuvieron en condiciones de elaborar algunas estrategias de resistencia a la desintegración, acompañadas por una cierta participación en la vida económica colonial (López de Albornoz 1990 ; Cruz 1992).

Las comunidades más pequeñas de la jurisdicción de San Miguel de Tucumán sufrieron un proceso de fusiones y reestructuraciones diversas, pero, una vez estabilizadas, lograron incluso acrecentar la tasa de crecimiento demográfico a partir de finales del siglo XVII (Lorandi y Ferreiro 1991). Pero tanto estas últimas como las familias repartidas en La Rioja y Catamarca fueron pasibles del más agudo proceso de explotación y desintegración. Dado su escaso número, los encomenderos necesitaron obtener nueva mano de obra proveniente de las zonas chaqueñas. La participación de los vecinos de la provincia en la guerra contra los mocovíes y tobas les permitieron capturar y en alguna medida esclavizar un buen número de mujeres y niños, dado que los hombres generalmente morían en combate. Estas mujeres fueron integradas en asientos junto con los yocaviles y esclavos negros. Cada grupo era incapaz de reproducirse sin mestizaje, dado su escaso número. La única forma de sobrevivir consistió en admitir un mestizaje interétnico, unido al forzoso acoplamiento con sus patrones blancos.

La primera consecuencia de esta situación fue el mestizaje y la deculturación que se manifestaba por : 1) pérdida de la identidad étnica por desafiliación y reubicación en nuevos ambientes ecológicos, con la consiguiente indianización; 2) pérdida del lenguaje y de las pautas culturales y simbólicas ante la imposibilidad de la reproducción y trasmisión colectiva; 3) mulatización de los negros, que nunca fueron suficientemente numerosos como para garantizar endogamia racial; de allí que lo que á veces reflejan los censos regionales respecto a la cantidad de negros, debe interpretarse como algunas de las variadas formas de mestizaje (Lorandi 1992).

La segunda consecuencia: instalados en las propiedades de sus encomenderos los indígenas carecían de derechos consuetudinarios sobre los predios que se les asignaban para subsistencia, y sus reclamos se vieron imposibilitados de reconocimiento judicial, con lo cual fueron además fácil presa de los pleitos que se entablaban entre "vecinos" por la posesión de la tierra (Sosa Miatello y Lorandi 1992).

Tercera consecuencia: si bien los resultados finales de deculturación no son muy diferentes, el status legal de los capturados en combate los transformaba en *yanas* virtuales, con mucha mayor dependencia de los propietarios de chacras y haciendas que en el caso de los originarios o aún de aquellos desnaturalizados que dispusieron de tierras comunales.(Doucet 1988; Boixadós 1993).

La nueva sociedad colonial

Llegamos aquí a un punto crucial para comprender el proceso global. Y se trata de integrar lo anterior con la estructura del poder social y económico del segmento europeo de la sociedad colonial. En primer lugar debemos recordar que tanto los peninsulares como sus descendientes vivieron en permanente búsqueda de ascenso social y justificación de hidalguía por méritos de conquista. A estas regiones marginales, no sólo llegaron los segundones de España, sino también los segundones del Perú. Pero la resistencia Calchaquí y las rebeliones diaguitas de 1630-43, sumadas posteriormente a la guerra contra las poblaciones chaqueñas permitieron a los vecinos de la provincia de Tucumán renovar constantemente esos méritos. Estos hechos prolongaron más que en las regiones centrales la mentalidad rentista, basada en la explotación de las encomiendas.

Sin embargo la baja demográfica fue suficientemente fuerte desde el comienzo como para que los conquistadores y vecinos se limitaran a cobrar el tributo en forma pasiva. El resultado de la energía extraída a los indígenas -en la primera época fundamentalmente hilado y tejido de algodón más algunos subproductos agropecuarios- debía ser vendida en Potosí y en otros mercados altoperuanos. Con el tiempo la rentabilidad del tejido decreció frente a una fuerte competencia de otras regiones y los hacendados de la provincia, sin abandonar cultivos como la vid (y producción de vino) y el algodón con el que se confeccionaban tejidos que eran utilizados para los intercambios locales como "moneda de la tierra", se dedicaron a la cría de ganado que, invernadas mediante, era vendido en pie en el Alto Perú. Es así que la riqueza, que en la primera época se medía en cantidad de indios de encomienda, a fines del siglo XVII se medía prioritariamente en cabezas de ganado. Sin embargo, aunque la tierra sin mejoras de riego y sin ganado tenía escaso valor

económico continuó teniendo un alto valor simbólico. Asimismo, poseer indios en encomienda también otorgaba prestigio, aunque su número hubiese disminuido y hubieran perdido importancia económica ya que se pasó de una agricultura y producción artesanal, que necesitaba mano de obra intensiva, a la ganadería que podía limitarla a un número menor.

La sociedad colonial, aún cuando en buena parte se mercantilizó fuertemente, no abandonó el universo de símbolos que rodean el estatus y el concepto del honor y la hidalguía como base del prestigio social. Las redes de parentesco intraélite fue una de los mecanismos más reconocidos para conservar el *pedigree*, y con ello reproducir las prácticas sociales de poder, y garantizar el control de la riqueza familiar (Boixadós 1993). Sin embargo, mediante sus uniones irregulares con indígenas y esclavas africanas adscriptos al servicio doméstico y a sus estancias, se va formando una nube de población económica y culturalmente cautiva con alto grado de dependencia, que participará de los beneficios que provienen de la mezcla de los vínculos de consanguinidad y de clientelismo servil, en especial en las zonas donde la desintegración indígena fue más pronunciada.

El siglo XVIII despierta frente a un cuadro de rupturas y nuevas reestructuraciones. Los espacios que dejaron la baja demográfica y las desnaturalizaciones fueron llenados progresivamente por "forasteros" (migrantes sin tierra) que provenían de Atacama o de distintas zonas del altiplano. La incorporación de estos nuevos pobladores afianzó, en las zonas de Puna, Quebrada de Humahuaca y en algunos otros sectores de los valles, el perfil andino de las nuevas poblaciones que se gestaron a través de una etnogénesis biológica y cultural. En cambio, en las jurisdicciones de Tucumán, Catamarca y La Rioja el incontenible proceso de mestizaje entre grupos muy diferenciados biológica y culturalmente empujó a la formación de una nueva cultura criolla, con más elementos españolizados y menor capacidad de reacción colectiva, en tanto las comunidades indígenas habían desaparecido como tales y como correlato, se encontraron sometidos a una mayor dependencia de los dueños de la tierra. El nivel de decisión pasó de la comunidad indígena al propietario de la hacienda, dado que el grado de desafiliación e individuación al que habían sido empujados -ahora sí, los indios- los dejaba en la total indefensión frente a las presiones de la sociedad. La única solución fue buscar refugio en el clientelismo dependiente que en el siglo XIX culmina en torno a los caudillos y que tiene sus raíces

estructurales -aunque cambien los actores- en esta previa historia colonial.

Bibliografía

Barth, Fréderic (1976). "Introducción". *Los grupos étnicos y sus fronteras.* México, F.C.E.

Boixadós, Roxana (1993). "Indios rebeldes-Indios leales. El pueblo de Famatina en la sociedad colonial (La Rioja, siglo XVII)". En: Lorandi, A.M. comp. *Tucumán colonial y Charcas"* (en preparación).

_____(1993). "Notas y reflexiones sobre la genealogía de un conquistador del Tucumán: Don Juan Ramírez de Velasco". ms.

Bonfil Batalla, Guillermo (1992)a. "Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios de América Latina". *Identidad y pluralismo cultural en América Latina.*Buenos Aires, Fondo Ed. del CEHASS/Editorial de la Univ. de Puerto Rico.

_____(1992)b. "Teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos". *Ibidem.*

Cruz, Rodolfo (1990-92). "La 'construcción' de identidades étnicas en el Tucumán colonial: los Amaichas y Tafíes en el debate sobre su 'verdadera' estructuración". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 18: 65-92. Buenos Aires. (en prensa)

_____(1992). "El fin de la 'ociosa libertad': Calchaquíes desnaturalizados a la jurisdicción de San Miguel de Tucumán en la segunda mitad del siglo XVII". En Lorandi, A.M. comp. *Tucumán Colonial y Charcas".* (en preparación)

del Río, Mercedes (1989). "Estrategias andinas de supervivencia: el control de recursos en Chaqui (siglos XVI-XVII)" *Anuario del IEHS*, 4: 53-84. Tandil, Instituto de Estudios Histórico-Sociales, Universidad Nacional del Centro.

Doucet, Gastón G. (1988). "Sobre cautivos de guerra y esclavos indios en el Tucumán. Notas en torno a un fichero documental salteño del siglo XVIII". *Revista de Historia del Derecho*, 16: 59-152. Buenos Aires.

_____(1990). "La encomienda de servicio personal en el Tucumán colonial bajo régimen legal: comentarios a las Ordenanzas de Gonzalo de Abreu". *El aborigen y el derecho en el pasado y el presente.* Buenos Aires, Universidad del Museo Social Argentino.

Habermas, Jürgen (1985). "La modernidad, un proyecto incompleto". *La posmodernidad*. Selec. y prólogo de Hal Foster. Barcelona, Ed. Kairós.

Harris, O., B. Larson y E. Tandeter (1987). *La participación indígena en los mercados surandinos*. La Paz, CERES/SSRC.

López de Albornoz, Cristina (1990). Informe al CONICET. ms.

Lorandi, Ana María (1988). "El servicio personal como agente de desestructuración en el Tucumán colonial", *Revista Andina* 15 (1): 135-173, Cusco.

_____ (1992). "El mestizaje interétnico en el noroeste argentino". En: Tomoeda, H. y L. Millones eds. *500 Años de Mestizaje en los Andes*. Osaka, National Museum of Ethnology, Senri Ethnological Studies, 33: 133-167.

Lorandi, Ana María y Boixadós, R. (1987-88). "Etnohistoria de los valles Calchaquíes en los siglos XVI y XVII". *Runa*, 17-18: 263-420. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, Fac. de Filosofía y Letras, UBA.

Lorandi, Ana María y Bunster, C. (1987-88). "Reflexiones sobre las categorías semánticas en las fuentes del Tucumán colonial". *Ibidem*, pags. 221-263.

Lorandi, Ana María y Cremonte, B. (1992). "Evidencias en torno a los mitmaqkuna incaicos en el noroeste argentino". *Anthropologica*, año IX: 211-245. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Lorandi, Ana María y Ferreiro, J. P. (1991) "De la crisis a la estabilidad. La sociedad nativa en Tucumán a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII". *Anuario IEHS*, 6: 13-42. Tandil, Instituto de Estudios Histórico-Sociales, Universidad Nacional del Centro.

Lyotard, Jean-François (1987). *La condición posmoderna*. Buenos Aires, Ed. REI Argentina.

Palermo, M.Angel y R. Boixadós (1991). "Transformaciones en una comunidad desnaturalizada: los Quilmes, del valle Calchaquí a Buenos Aires". *Anuario IEHS*, 6: 13-42. Tandil, Instituto de Estudios Histórico-Sociales, Univ. Nacional del Centro.

Schaposchnik, Ana E. (1992)a: "¿Cómo trabajamos con fuentes de escasos datos? Reflexión metodológica". *Historia y Cultura* 20: 19-42. Número especial dedicado al II Congreso Internacional de Etnohistoria, julio de 1991. La Paz-Coroico.

_____(1993). "Aliados y parientes. Los diaguitas rebeldes de Catamarca durante el gran alzamiento". En: *Tucumán colonial y Charcas"* (en preparación).

Sosa Miatello, S. y A.M. Lorandi (1992). "Tierras y élites en Catamarca". *Historia y Cultura*: 20: 179-194. Número Esp. dedicado al II Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico, La Paz.

Tandeter, Enrique (1992). *Coacción y Mercado. La minería de la Plata en el Potosí colonial, 1692-1826.* Buenos Aires, Ed. Sudamericana.

Wolf, Eric (1987). *Europa y los pueblos sin historia.* México, F.C.E.

Mercio Gomes

Os índios e o Brasil. Como sobreviver os próximos 500 anos

Rio de Janeiro

Introdução

O binômio índio e Brasil, parece, à primeira vista, incombinável e incompatível. A história de um e a história do outro estão claramente em relação inversa: na medida em que um cresce, o outro decresce. A realidade está tão impregnada de injustiça, de desleixo, de perseguições contra os índios que facilmente se chega à fatídica conclusão de que não há lugar no Brasil para eles. Não no Brasil de hoje, nem provavelmente no de amanhã.

Se o passado foi um calvário, um holocausto, para os índios, se não há presente digno para eles, que haverá de ser o seu futuro? Tal é a questão que se impõe aos que lutam por um país mais justo para o seu povo e especialmente para suas minorias étnicas.

A verdade, porém, é que o Brasil de hoje, em relação aos índios, não é pior do que o Brasil de 30 anos atrás e é até melhor do que o Brasil do século passado. Continua a existir um grande número de brasileiros que insiste em condenar os índios ao extermínio, considerando-os inviáveis como culturas humanas e empecilho ao desenvolvimento da civilização brasileira. Esses são os já seculares inimigos dos índios, eternamente ambicionando as terras indígenas, sempre adaptando suas práticas violentas e usurpadoras aos discursos racistas e antihumanistas do momento. Mas há um número razoável e crescente de brasileiros que tem a maior simpatia pelos índios, reconhecendo-os senhores originários dos seus territórios e a quem a nação como um todo tem um grande débito a resgatar.

Essa simpatia não é comiseração, como pensam alguns, mas o sinal de uma conscientização comprometida que vê nos índios parceiros e

aliados do potencial humano brasileiro. No resta dúvida de que o povo brasileiro conhece mais o índio agora do que há alguns anos atrás, e isso foi determinante para aumentar o seu nível de consciência política, ao ver na luta pela sobrevivência indígena uma luta paralela à sua pela ampliação dos seus direitos fundamentais de ser humano e cidadão de uma naço moderna.

Não foi por outra causa que o estado do Rio de Janeiro elegeu um índio, o cacique Xavante Mário Juruna, deputado federal em 1982. Jamais isso havia acontecido na história do Brasil, nem nunca acontecera em outros países americanos. Da mesma forma, a Constiuição chamada "cidadã" pelo Dep. Ulysses Guimarães também foi firme e leal na afirmação dos direitos indígenas e de sua inserção na nacionalidade brasileira.

Morte e sobrevivência

Tal simpatia não é em vão por um motivo mais surpreendente ainda. É que os povos indígenas que sobrevivêram o holocausto que foi a descoberta e a colonização das Américas, e do Brasil em particular, hoje estão crescendo em população e afirmando seu desejo de permanecer com sua face indígena dentro da nação brasileira.

Em 1500 havia cerca de cinco milhões de índios no atual território brasileiro. Um povo em particular, os Tupinambá, subdivididos em dezenas de aldeias confederadas e inimigas umas das outras, com nomes diversos, como Tupiniquim, Tamoio, Tabajára, Maracajá, Caeté, etc. somavam talvez um milhão e viviam da bacia do Paraguai até a foz do Amazonas. Deles adquirimos os principais conhecimentos que temos sobre agricultura, rios e florestas, bem como sobre lendas e costumes que fazem parte da nossa cultura.

Tantos outros povos e tão variados cultural e lingüisticamente havia no Brasil que se calcula em mais de 1.500 os povos indígenas. Uma verdadera Torre de Babel vivia no território brasileiro, produto de milhares de anos de evolução e adptação às variações ecológicas que aqui existem, ou existiam. Em nenhum outro lugar do mundo havia tanta diversidade.

A colonização que os portugueses aqui implantaram destroçou esse cabedal humano, seja pela morte matada a ferro e fogo, seja pela

morte morrida pelas doenças antes desconhecidas dos índios, seja pela imposição de costumes, regras, religião. No final da colonização calcula-se em cerca de 600.000 os índios que haviam sobrevivido. No final do Império havia talvez 300.000. Em 1955, não chegavam a 120.000 índios. Mas hoje os índios somam cerca de 280,000, o que significa que mais que duplicaram sua população nos últimos 30 anos. Este é o fato mais significativo da história das relações interétnicas no Brasil desde a Cabanagem, para o que o Estado está mal preparado e a nação mal se dá conta.

Assim, quando se vê um índio reclamando de alguma coisa não quer dizer que ele seja um pobre coitado de quem se deve ter pena. Ao contrário deve-se sentir o seu drama de povo que sofreu e continua a sofrer incríveis humilhações, mas que hoje não tem medo de exigir os seus direitos, seu lugar ao sol. Deve-se ver a força interna de sua cultura se fazendo presente, desafiando preconceitos e querendo um diálogo equilibrado com a maioria da população que o vinha oprimindo por tanto tempo.

Ser índio hoje em dia no Brasil, e de resto ser povo indígena vivendo em tradições igualitaristas, sem o poder dominador do estado, nos demais países onde sobreviveram, é uma opção político-cultural que trascende os limites de uma cultura específica. É manter sua própria identidade, sem dúvida, mas é também lançar um desafio para os países em cujos territórios vivem esses povos, é uma tarefa de arquitetura política para a comunidade das Nações Unidas, e é uma benção para a humanidade ao saber que afinal tantos povos sobreviveram e poderão contribuir com suas formas de ser para a permanência e o bem estar do *Homo Sapiens* na Terra.

Formações socio-culturais

Os povos indígenas so conhecidos como uma totalidade populacional mais ou menos coloçada à parte do resto da nação. São reconhecidos individualmente por suas características físicas, seu fenotipo asiático, o que, às vezes, os confunde com os japoneses ou chineses. É exemplar o caso de um líder indígena Terena que passou boa parte de sua vida urbana sendo chamado de "china". Por outro lado, muitos brasileiros que se parecem com o que se supõe ser índio, pelas maças

do rosto salientes, olhos rasgados, ou cabelo preto, liso e grosso, são apelidados de "índio", fazendo jus, desta maneira à sua obvia ascendência indígena.

Essa noção genérica do ser índio faz parte da classificação que o brasileiro, ou qualquer outro povo, faz daquilo que lhe parece diferente. Os índios, por sua vez, também classificam o não-índio como o "branco", o "civilizado", o "cristão", ou antigamente, o "português".

A classificação e o reconhecimento que a Antropologia faz dos índios se baseiam em critérios predominantemente socioculturais, como a unidade política que os define, a língua que falam, o tipo de sociedade, o modo de produção que praticam, o tamanho populacional, a religião e crenças que professam.

Desses critérios o mais prevalente é o da unidade política, que, em si, é o que os nomeia e os define. Assim, quando se fala em índios Xavante, compreende-se um conjunto populacional que pratica uma vida em comum e que se constitui um povo com características e interesses próprios e com uma forma de organização política que os agrega, por sentimento de lealdade e de ordenação, em uma unidade política. Subentende-se, em seguida, que esse povo fala uma mesma língua e tem uma cultura própria. Mas nem todos esses critérios estão presentes em cada unidade política, como veremos. No conceito popular, a identificação torna-se bastante confusa. Muita gente se surpreende quando descobre que não existe uma "língua indígena" genérica, ou pensa que o tupi é a língua dos índios.

A identidade é um vir a ser

O ser político Xavante, por exemplo, que fala a língua xavante, que pensa "xavante", e que vive num território comum, consuetudinário (mesmo que seja dividido em áreas separadas), é um fato social indisputável, mas é também um fato histórico. Isto é, ele existe por circunstâncias que se deram numa trajetória e um tempo, ele se constituiu. Com efeito, os Xavante que, na década de 40, viviam num território indevassado da região do Rio das Mortes, lá chegaram vindo do Sul do Maranhão e Piauí, nos fins do século XVIII. Na sua migração pelos cerrados goianenses ficaram algumas aldeias ao norte, as quais, pouco a pouco, no espaço de apenas um século e meio, se constituiram em

outro povo, conhecido pelo nome de Xerente. Hoje estes vivem em uma área ao norte de Goiás; falam uma língua próxima mas não mutuamente inteligível com a língua xavante (embora fosse a mesma anteriormente) e têm uma cultura com características assemelhadas à dos Xavante, mas já com mudanças que lhes conferem singularidade e diferenciação.

Assim, não se pode pensar que o índio, um povo indígena, é hoje o que foi a cem anos, a mil anos. Pode ser, mas também pode ter se transformado, ter se desmembrado de uma unidade político-cultural mater para daí encontrar seu próprio e novo caminho e jeito de ser.

Caso 1
Unidade política = uma mesma cultura

A unidade política que constitui um povo pode ser um grupo de aldeias que partilham da mesma cultura, têm relações matrimoniais mútuas, embora mantenham autonomia política e econômica, como no caso dos índios: Guajajará, Kaapor, Guajá, Mundurucu, Borbro, os próprios Xavante e outros mais. Pode ser um grupo de aldeias com essas mesmas características, mas que mantém um alto nível de animosidade mútua, como era o caso dos Tupinambá, e como são agora os Yanomami. Nesses casos, onde está a unidade? Está na auto-identificação que fazem de si e está no caráter de compartilhar uma mesma cultura, uma mesma língua.

Caso 2
Unidade política = uma aldeia autônoma

Ha unidades políticas que se constituem por uma única aldeia, isto é, por um único grupo sociopolíticoeconômico, mesmo quando partilha com outras aldeias de uma mesma cultura, uma mesma língua e um mesmo sentimento de humanidade. É o caso de vários povos genericamente chamados de Timbira, mas que se autonomeiam separadamente em unidades políticas autônomas, como Canela-Ramkokamekra, Krikati, Gavião-Pukobye, Timbira-Krepumkatege, Krahó, Gavião-Parkateye, entre os sobreviventes atuais. A história que cada um desses povos conta de si mesmo coincide no ponto de gênese único para todos,

e, posteriormente, no trajeto de seu divisionamento. E para quase todos os outros aspectos culturais, como a língua, a estrutura social, a mitologia, a religião, o modo de produção e a visão de mundo, não parece haver diferenças substanciais, pelo menos que justifiquem uma separação política tão formal. Na verdade, em várias ocasiões, alguns desses povos já se fundiram entre si, especialmente depois que a sua sobrevivência social se tornou inviável pela queda populacional ou pela expulsão de suas terras. Existem entre os Ramkokamekra, por exemplo, descendentes de sobreviventes Kenkateye, e entre os Gaviões-Pukobye, descendentes dos Kokamekra, que ainda hoje são apontados como tais, mas que obviamente são culturalmente e até politicamente Ramkokamekra ou Pukobye. Quer dizer, o são em termos, pois quando surge uma desavença que os envolve, esse passado histórico é logo trazido à tona, como sinal de reprobo ou de desconfiança.

Caso 3
A unidade político-cultural Xinguana

No final do século passado o cientista alemão von Stein, em expedição que fazia pelos formadores do rio Xingu, deparou-se com um caso maravilhoso de convivência harmoniosa entre povos indígenas. Diversos povos indígenas com línguas e costumes originalmente diferentes viviam num permanente estado de paz. Embora esta situação tenha se modificado um pouco nesses últimos cem anos, pela extinção de alguns desses povos, hoje continuam a formar essa originalíssima "Liga de Nações" cerca de treze a quatorze povos indígenas. São eles: Kamayurá, Aweti, Yawalapiti, Kuikuro, Mehinaku, Kalapalo, Matipu-Nahukwa, Waurá, Trumái, dentre os grupos originais, e mais os que vieram morar no Parque Nacional do Xingu e hoje fazem parte desse relacionamento político-cultural, os Suyá, os Txukarramãe, os Txikão, os Kren-akarore e ainda os Kayabi.

Quase todos os grandes grupos lingüísticos e culturais que vivem em outras partes do Brasil estão aqui representados, compondo um verdadeiro mosaico de culturas específicas. Só que nesta unidade político-cultural Xinguana houve o de um padrão cultural altamente homogêneo, tanto nos aspectos materiais quanto nos espirituais. Elaboraram para si um mesmo mito de origem, partilham de um mesmo

modo de produção, têm rituais comuns de confraternização. Mas cada aldeia continua a se constituir um povo só, uma unidade política específica. Ademais, não existe nenhum mecanismo social que abra espaço para uma liderança de uma aldeia sobre as outras.

Neste caso, como de resto entre todos os povos indígenas atuais, não existe hegemonia política permanente entre povos indígenas nem tampouco estruturas sociais que dividam os seus membros por critérios de diferenciação econômica e poder político. Isto é, não existem classes sociais entre os índios do Brasil.

Economia e ecologia

Não poderia ser de outra forma, já que a grande maioria desses povos pratica um modo de produção baseado numa agricultura simples, caracterizada pela derrubada da mata, a queima das árvores já secas, o plantio de sementes ou maniva, adubado apenas com as cinzas da queimada, e a colheita manual; após o que o terreno só é aproveitado um ou dois anos mais, sendo então abandonado para se reconstituir em capoeira ou mata secundária. Se deixado assim por períodos de 30 ou mais anos a capoeira vira mata primária novamente, com toda a pujança original, recomponendo, inclusive, a qualidade do solo.

Esse fato, analisado e testado experimentalmente por pesquisadores e ecologistas em diversas partes da Amazônia, demonstra como o modo de produção indígena foi capaz de se perpetuar durante pelo menos dez milênios sem afetar, substancialmente, a ecologia amazônica. Por esse método os índios produzem o suficiente para se reproduzir demograficamente, crescendo conforme suas possibilidades de expansão e migração, e reproduzir suas culturas milenares, sofrendo modificações, acréscimos ou mesmo perdas, de acordo com as circunstâncias históricas que se formam ao seu redor.

Acrescente-se a essa agricultura, chamada comumente de "agricultura de coivara", as práticas da caça e da pesca e a coleta de frutos e raízes silvestres. Em todos os casos, os índios nos transmitiram uma boa parte do seu acervo de conhecimento classificatório da fauna e da flora brasileiras, e ainda resta muita coisa a mais que eles nos podem ensinar, a nós, como cultura, e a nossos cientistas como pesquisadores.

A domestificação de animais se restringiu à captura de filhotes

selvagens, que vinham a ser criados e tratados como animais de estimação, como *xerimbabos*, como chamavam os Tupinambá. (Esse hábito, aliás, calou fundo na cultura brasileira, para o desgosto e a incompreensão dos ecologistas atuais.) Todos os povos indígenas criam xerimbabos, os quais jamais podem ser maltratados nem comidos, nem mesmo em situação de escassez alimentar, assim como, entre nós, no se come o cão, o gato, o cavalo ou o papagaio, pelo menos quem os cria.

Alguns povos valorizam a caça em especial, outros apenas o pescado. A lógica que dirige essas valorizações é, em geral, de ordem ecológica, mas também tem um componente de escolha cultural que é indescifrável e imprevisível. Assim, por exemplo, os índios Xinguanos valorizam sobremodo a pesca, e os rios que banham seu território são bastante piscosos. Na caça comem apenas algumas aves, como o mutum e o jacu, e algumas espécies de macaco, mas rejeitam os animais terrestres, como a anta, o veado, a queixada, a paca, etc. Por outro lado, esses mesmos animais representam o que há de mais desejável e saboroso para outros povos, seus vizinhos, como os Txukarramãe, os Suyá e centenas de outros mais. Muitos povos indígenas rejeitam comer capivara e tamanduá mas chegam a comer rãs e certas espécies de cobra. Os Nambiquara, em especial, adoram torrar e comer gafanhotos e certos tipos de formigas. Os Canela se envergonham diante da gozação que lhes fazem os Guajajara, mas no deixam de comer morcego, quando podem. Por sua vez, mangam dos Guajajara por estes comerem "sapos".

Os últimos caçadores e coletores

Dois ou três povos indígenas nem sequer praticam agricultura, vivendo exclusivamente da caça e da coleta, como se estivessem na "Idade da Pedra". Mas na verdade não estão. Foram, em épocas anteriores, agricultores comuns que, pressionados pelas migrações de outros povos e até pelos antigos colonizadores, deixaram de fazer roças e passaram a viver exclusivamente do produto da caça e da coleta de bens da floresta. Adaptaram-se a um novo modo de vida, criaram uma nova cultura, rica e preciosa, com profundidade de conhecimento do seu meio ambiente.

São os Guajá, que vivem nos rios Turiaçu, Gurupi e Pindaré, no estado do Maranhão, e os Avá-Canoeiros, moradores do alto Tocantins,

em Goiás. Havia ainda os Xetá, que viviam no oeste paranaense e se extinguiram alguns anos depois do contato no início na década de 60.

No caso dos Guajá e Avá-Canoeiro, a ausência de agricultura não é um impedimento à sobrevivência étnica. Ser nômade não significa viver de uma forma desorganizada e se movimentando aleatoriamente à cata de comida. Ao contrário, a mudança de um local para outro é feita de acordo com o conhecimento da exaustão temporária de recursos de um local e a presença desses recursos em outro. O conhecimento detalhado das riquezas existentes em determinadas áreas é imprescindível para a sobrevivência desses povos. Para cada grupo de caçadores e suas famílias há um território específico que outro grupo qualquer não deve violar sem o consentimento de seu dono. Daí se criam rivalidades que podem resultar em brigas e mortes, ou em acordos de paz e fusão de grupos. Mas sempre permanece uma forma de relacionamento entre grupos, porque, afinal, é em outros grupos que jovens buscam esposas.

Internamente reinam a paz e a ajuda mútua entre os membros de um grupo. Tais são as regras de cooperação que ao caçador que mata sua caça e proibido comer dela. Ele só pode comer da caça que outro tenha matado. Assim, dar a outrem é fundamental para que se possa receber quando se precisa. É o princípio básico para uma sociedade igualitária.

População

No passado havia povos indígenas com grandes populações. Os Tupinambá chegaram à casa de um milhão de pessoas, embora suas aldeias não ultrapassassem 1.000 ou 1.200 pessoas. Outros povos, como os Tapajós e os antigos Kayapó tinham aldeias bem maiores, de até 3.000 pessoas. Os Pareci e os Bororo, de Mato Grosso, formavam contingentes de algumas dezenas de milhares. Outros povos já eram pouco numerosos mesmo antes da colonização, vivendo em sua maioria em pequenas aldeias autônomas mais ou menos como vivem muitos dos povos da atualidade.

Os povos indígenas atuais com as maiores populações são os Makuxi, dos campos de Roraima, e os Tikuna, do Alto rio Solimões, que somam mais de 20.000, os Yanomami, da fronteira de Roraima com a Venezuela, que perfazem um total de mais de 15.000 pessoas; os Tukano, Kaingang, Guarani, Guajajara, Terena, todos com mais de 7.000 indivíduos.

Exceto os Yanomami, que passam por extremas dificuldades por causa da invasão perpetrada por garimpeiros em seu território, que lhes trouxeram todos os tipos de doenças, esses povos e outros mais, como os Xavante, os Kayapó, os Munduruku, esto em franco crecimento demográfico.

Viver é perigoso

É de se esperar que para esses casos não venha haver mais queda populacional. Mas nada pode ser garantido. Na história das relações interétnicas no Brasil houve ocasiões que populações indígenas chegaram a crescer bastante, como no Baixo Amazonas, no início do Século XIX, só para serem destruídas pela Guerra da Cabanagem (1835-40).

Há ainda os casos de povos indígenas cujas estabilidades demográficas são ainda muito precárias. Povos como os Guajá, os Uruweuauau, os Poturu, cujo contato com a FUNAI, com as missões religiosas ou com as frentes de expansão econômica mata velhos, jovens e crianças com doenças tão simples como a gripe. Povos como os Guarani, de Mato Grosso, cujas aldeias estão praticamente encurraladas pela expansão das cidades, e seus jovens, vivendo sem perspectivas de manter um padrão digno de ser índio, e ao mesmo tempo sendo rejeitados pelos brasileiros das cidades, preferem antes se matar do que viver tal vida. Povos como os Krenak, do vale do Rio Doce, em Minas Gerais, os Kiriri, de Mirandela, na Bahia, e tantos mais que vivem no Nordeste e no Sul do país já em condições socioeconômicas semelhantes às dos vizinhos pobres brasileiros, cujas terras mal suportam uma vida camponesa e mesmo assim estão constantemente ameaçados de invasão por parte de fazendeiros ou lavradores sem terra. Povos como os Tuxá, que viviam num bairro em Rodelas, pequena cidade do Médio rio So Francisco, e tinham sua área de plantação numa ilha em frente à cidade, que tiveram tudo inundado pela Hidrelétrica de Itaparica, tendo sido transferidos para outro local para tentar refazer suas vidas.

Os projetos econômicos

Historicamente o crescimento, o desenvolvimento e a expansão do Brasil foi feito sobre as terras indígenas. Continua a ser assim em nossos dias. Hoje essa exploração recebe o nome de "projetos", que vão desde aqueles de assentamento de lavradores sem terra, como em Rondônia, aos incentivos fiscais para criadores de gado, como em Mato Grosso, Pará, e agora até no Acre, até os ditos projetos industriais, como aqueles de construção de hidrelétricas, de exploração de minerais ou de madeira.

O primeiro grande projeto dos últimos vinte anos que afetou os índios de uma forma catastrófica foi a Transmazônica. Ao passar pelas terras dos Parakanã as equipes de construção entraram em contato forçado com grupos de índios Parakanã e lhes transmitiram diversas doenças, inclusive até doenças venéreas. Depois os Parakanã foram transferidos para outra área, de onde, em razão da inundação provocada pela construção da hidrelétrica de Tucuruí, novamente foram levados a outra parte. Já os índios Assurini, da mesma região, ficaram tão confusos que durante uma dezena de anos deixaram de ter filhos, sendo que as mulheres que engravidavam provocavam o aborto.

Outro projeto de grandes proporções foi chamado Grande Carajás, que atingiu todo o sul do Pará, norte do atual estado do Tocantins e oeste do Maranhão. Atingiu também diversos povos indígenas, entre eles os Xikrin, os Gavião-Parkateye, os Suruí, os Guajajara e os Guajá. A estrada de ferro Carajás, ligando a mina de Carajás ao porto de Itaqui, em São Luís, atravessou o território dos Gavião e dos Guajá. Os Gavião receberam uma indenização em dinheiro, que hoje está aplicada em caderneta de poupança e lhes rende juros. Mas os Guajá, por ser um povo indígena que ainda não mantem contato permanente com a sociedade brasileira e portanto ser menos visível pela opinião pública, não receberam nada; ao contrário, o grupo que vivia na área cortada pela estrada de ferro perdeu seu território e foi transferido para outra região.

O projeto Pólo Noroeste é outro que trouxe a ruína de muitos povos indígenas que lá viviam. A começar pelos índios Nambiquara, um dos povos de cultura material mais simples e ao mesmo tempo mais sofisticados em sua forma de viver, que perderam vidas e terras pela sanha de invasores e mineradores com a abertura da estrada Cuiabá-Porto Alegre. Os Zoró e Sumí, povos que mal começavam a manter um relacionamento permanente com a sociedade brasileira, cujas terras

foram invadidas por fazendeiros e posseiros e depois por madeireiros, que os incitam a vender madeira na ilusão de que estão obtendo bons dividendos.

As terras indígenas também são ameaçadas pelos projetos hidrelétricos que a Eletrobrás planeja construir até o ano 2010. Tal plano configura um conjunto de mais de 100 barragens em áreas da Amazônia brasileira, muitas das quais atingiriam diretamente os territórios indígenas. Desse plano já foram concluídas diversas barragens, sendo as mais famosas, Tucuruí, Balbina e Samuel, três grandes exemplos do que não devia jamais ter sido feito. Isso não só porque atingiram terras indígenas, mas porque provocaram tais mudanças ecológicas, tal desperdício de terras e árvores, que jamais haverá retorno econômico, nem tampouco social pelo investimento feito. Mas a sensatez não é um dos pontos fortes da economia brasileira.

A sedução do dinheiro

Nas terras de muitos povos indígenas há riquezas comerciáveis de grande importância, com destaque para minérios e madeira. Ser induzido a vender madeira para obter um dinheiro que, relativamente, parece bastante alto é uma realidade de que poucos escapam. Atualmente vendem madeira de suas terras os índios Kayapó, que são os mais bem sucedidos, os Guajajara, os Cintas Largas e outros mais.

Na reserva dos Kayapó-Gorotire há também ouro de aluvião que é explorado por garimpeiros. O resultado a curto prazo tem sido o enriquecimento de alguns líderes indígenas e uma certa dependência da sociedade Kayapó por bens industrializados, como televisão, geladeira, rádios, etc. Mas há um alto preço que estão pagando, a começar pela poluição de mercúrio do rio que abastece a aldeia.

Além desses casos mais conhecidos, inclusive dos Yanomami, há ouro, cassiterita e outros minerais preciosos em diversas outras áreas indígenas na Amazônia. A empresa Paranapanema, uma das grandes produtoras de cassiterita do mundo, explora diversas minas em áreas vizinhas à reserva dos Waimiri-Atroari e lança um olhar gordo em cima dessa rica reserva. Nos territórios dos Sateré-Maué e dos Mundurucu há indícios de petróleo e gás que a Petrobrás e outras empresas de risco vêm pesquisando há algum tempo.

E madeira há em toda parte onde há uma reserva indígena demarcada ou a ser demarcada.

A FUNAI

A FUNAI é o órgão oficial encarregado de intermediar as relações entre o Estado e a sociedade brasileiros e os povos indígenas. Foi criada durante o governo militar para substituir o antigo Serviço de Proteção aos Índios, criado em 1910 pelo Marechal Rondon. Seu propósito era "integrar os índios na comunidade nacional", uma concepção autoritária que praticamente queria dizer transformar os índios em não-índios. Durante o período militar e até em anos recentes, a FUNAI serviu para aquiescer os interesses de expansão econômica na Amazônia. Ela permitiu, por exemplo, que as rodovias Transamazônica, BR-368, BR-220 e tantas outras atravessassem territórios indígenas sem delongas, só para depois correr atrás dos resultados nefastos.

A FUNAI sobretudo não cumpriu o seu desígnio mais fundamental, que era a demarcação de todas as terras indígenas até o ano de 1978. Hoje periga ela não cumprir a mesma tarefa, desta vez ordenada pela Constituição brasileira de 1988, que dá o prazo dessa demarcação para outubro de 1993, ou seja, cinco anos após a sua promulgação.

Até agora foram demarcadas cerca de 240 áreas indígenas, ou 40% do total. Como demarcar tantas áreas que restam em um ano? Só por uma determinação política muito forte e com apoio de toda a sociedade brasileira é que isto tem alguma chance de se concretizar.

De todo modo, a FUNAI é formada de pessoas das mais diferentes estirpes, produto de autoritarismo e do contra-autoritarismo, do idealismo brasileiro e também de nosso cinismo. O que há de excepcional na natureza desse quadro de pessoal é que a sua clientela no pára mais de buscar seus direitos, de exigir soluções. Manter a FUNAI do jeito que anda é impossível. A mediocridade, no caso, é inaceitável, porque só resulta em ineficácia.

O futuro dos índios

O crescimeto demográfico dos povos indígenas é o maior acontecimento histórico de caráter positivo que já aconteceu nas relações interétnicas brasileiras. É o augúrio, quem sabe, de novos tempos. O que acontece aqui no Brasil também está acontecendo em outras partes do mundo; na África, na Austrália, nas Américas como um todo. Até na Europa, e lá de uma forma não tanto desejada. É o renascimento dos povos que, à revelia da expansão hegemônica européia, teimaram em manter sua cara física e sua identidade cultural, e hoje encontram um terreno mais benfazejo para continuar a ser o que são.

O fenômeno da sobrevivência dos povos indígenas que habitam o Brasil, portanto, trascende os límites das nossas ações, positivas ou negativas. É um fenômeno universal. Mas não devemos nos esquecer das contribuições, também positivas ou negativas, que nós brasileiros damos e temos a dar nessa história.

Os negativos so bastante óbvios. No se deve jamais minimizar o primado da influência econômica sobre a questão indígena. Talvez a sorte dos índios esteja nas mãos mais dos capitães do capitalismo e suas instituições, da mineração, da indústria da madeira e dos empreendimentos agropastoriles, do que sob as rédeas da política, da religião, dos militares ou da sociedade civil. Porém é a luta, o confronto de forças e o diálogo de idéias que se desencadeiam no conjunto desses segmentos da sociedade humana que dão significado, sentido e rumo ao primado econômico.

Apostemos, pois, nesse diálogo-luta, e no conhecimento que dele podemos captar para favorecer a sobrevivência dos povos indígenas no Brasil.

Christos Clairis

Español y qawasqar

Université René Descartes
Sorbonne

signo&seña Número 3 Diciembre de 1993

0. Introducción

El trabajo que aquí ve la luz ha sido presentado como comunicación al Coloquio Interdisciplinario sobre el Análisis Conversacional y el Estudio de la Lengua Oral organizado por la Asociación Internacional para el Estudio del Diálogo el 30 y 31 de enero de 1992 en Bologna.

Se trata del análisis de un texto en español producido por una locutora nativa qawasqar. Se intenta, a través del análisis del texto, reconocer las influencias del qawasqar en el español. Varios hechos estructurales observados en el español (véase más abajo punto IV) coinciden con lo que había afirmado respecto al qawasqar mismo (véase mi libro El qawasqar[1]), lo que me parece permite reforzar lo sostenido acerca del qawasqar.

I. Presentación del texto

El texto que aquí se presenta ha sido grabado en enero de 1971 en Puero Edén (Patagonia occidental chilena, canales magallánicos) durante un trabajo de campo para la recolección de material lingüístico con el objetivo de describir la lengua qawasqar. El qawasqar era hablado entonces por 47 individuos, últimos representantes de este pueblo fueguino. A pedido de una antropóloga chilena, María Ester Grebe, y mío la locutora nativa qawasqar, Margarita Molinari, de aproximadamente 50

1. Clairis, Christos, 1987, *El qawasqar. Lingüística fueguina. Teoría y descripción*, Valdivia, Estudios Filológicos, Anejo 12, 528 p.

años de edad, cuenta primero una historia en qawasqar y después en español. A continuación los dos investigadores tratamos de aclarar el contenido del texto, es decir, acceder al sentido de la historia, planteándole distintas preguntas a la informante.

Cabe señalar que la duración del texto qawasqar, publicado en mi libro antes mencionado, es de 1 minuto y 25 segundos, mientras que el texto español dura 4 minutos y 35 segundos, suponiéndose además que este último corresponde a la traducción del primero.

II. Notación del texto

He distinguido con negritas la primera aparición de las palabras que a mi juicio manifiestan los temas principales sobre los cuales se quiere atraer la atención de los interlocutores. Las otras ocurrencias -es decir, todas fuera de la primera- de los mismos temas/palabras se indican con cursivas. En vez de otra puntuación he tratado de seguir el ritmo del texto oral marcándolo con líneas aparte. Las líneas están enumeradas para poder referirnos a ellas fácilmente. En el cuadro comparativo de temas, las cifras que acompañan los términos qawasqar se refieren a la publicación de la versión qawasqar del mismo texto en mi libro.

III. Hipótesis de trabajo

En el texto español se observa no solamente la influencia de las estructuras morfológicas, sintácticas y léxicas del qawasqar, sino sobre todo la de sus hábitos culturales y estructuras mentales. Estos últimos se reflejan en la arquitectura del texto y determinan las estrategias discursivas del hablante, y constituyen el obstáculo mayor para acceder a su contenido.

IV. El texto

1 **MM**[2]: **Dios**, la primera que voy...
2 la *dios* ese el *dios* que...
3 ese **luna anoche entonces tiraron**
4 **mariscos**
5 y *mariscos* lo *tiraron* abajo
6 y... que **arriba** bonito
7 tiene comida
8 tiene *marisco* grande
9 tiene **loco**
10 tiene sol
11 calma
12 **súbete** *arriba* **hermanito** querido para
13 que *sube* mi *hermana* para que *sube*
14 pa'*arriba* para que abuelo gente *arriba*
15 bien bonito hombre fe... calmito, jugaroi,
16 coquetona
17 *nada como abajo* que está enojando **mamá** de
18 repente se va perder mi *hermanita*
19 *entonces*, ya, su *mamá* dijo que mando...
20 p'*arriba* que mi *hermana* está llamando
21 que *vaya p'arriba* no más después se
22 **vuelve**
23 (¿no *vuelves?*) la primera dijo que se
24 *vuelva* primera, *entonces vuelve* dijo
25 *mamá* queda tranquilo no más
26 allí no más dijo, yo parece no sé cuándo voy
27 a bajar otra vez pues de repente pareció la
28 escala largo que le pareció
29 su *mamá* dijo bueno cuándo va a bajar otra
30 vez
31 no bajo más ya no
32 tiene que *tirar* una persona como tres días a
33 la persona *tirar* abajo una **persona**
34 **chiquitita** igual que la *guagüita* así

2. **MM**: Margarita Molinari.

35 y *tirarlo* de repente amaneció llorando
36 afuera
37 wa wa wa...
38 *entonces* tráelo su guagüita *chiquitita*
39 cosa que está llorando afuera
40 parece que viento o la lluvia parece que es
41 una gira
42 *mamá* yo voy a buscar
43 *entonces* tráelo su guagüita *chiquitita*
44 a ver si **creció** después otro día ya es
45 hombre grandecito buscar agua de repente
46 trae agua jarro
47 trajo
48 sí
49 pasado mañana ya es hombre grande ya
50 y ya **casó** ya otro día no
51 ...lo estiraron de repente apareció
52 *mujercita chiquitito* que le dijo que va
53 pensar a su hija
54 no no su hija
55 *se casó* otro día
56 *casó*
57 lo otro *tiraron* al **Puerto Montt**
58 *tiraron* otro *chiquitito* más *tiraron* (¿dos o
59 yus?)
60 para que *crece*
61 un solo chiquitita carpita
62 tirado arreglado como carpita que está acá
63 ese una carpita así
64 y **dejaron**
65 pero le *tiraron* una *hombrecita dejaron*
66 adentro de la casa
67 adentro carpita
68 *entonces* otro día *dejaron* mujercita
69 *chiquitita*
70 ya *se casó* ya
71 dos
72 fíjate

73 *entonces* otro día tiene *guagüita*
74 ya si tiene *guagüita* para que ya son
75 tres... *guagua*
76 *entonces* pasado mañana ya son cuatro
77 ya son dos hijos ya
78 obligado no más que *tirarlo* lo otro *dejaron*
79 **Santiago** lo *dejaron Santiago*
80 una persona
81 uno *chiquitito* hombrecito lo *dejaron* una
82 carpita chiquitita lo *dejaron* adentro
83 después otro día mujercita *chiquitita* de
84 repente parece ya *casó* ya con éste
85 como *casados*
86 después otro día *dejaron* su guagüita
87 ...fui ...*tirando* todo parte *tirando* hasta
88 *Santiago*
89 hasta *Puerto Montt*, hasta *tiraron*
90 **Natales**, después lo *tiraron* **Punta**
91 **Arenas**, o lo *dejaron* aquí
92 a **Puerto Edén** para que se *crezca*
93 **(ala)kalufa**
94 lo otro *dejaron* para **chilote**
95 lo otro *dejaron*... rindo
96 no sé qué parte lo *dejaron*
97 *entonces dejaron Punta Arenas dejaron*
98 también *Punta Arenas... Punta Arenas*
99 *entonces Punta Arenas dejaron* un solo
100 *hombrecita*
101 la primera *dejaron* hombre
102 *entonces* otro día *dejaron* su *mujercita*
103 *dejaron* ya va *casar* ya
104 tienes hijo mañana
105 un carpita chiquitita
106 después otro año hacen tres casas
107 dos casas éste va a *Punta Arenas* después
108 aquí voy hacer casa... **población**
109 **MEG**[3]: ya

3. **MEG**: María Ester Grebe.

110 **MM**: la otra *dejaron* acá
111 no *Natales* no *dejaron*
112 *Punta Arenas* más *dejaron*
113 después va a *tirar* todo lo familia va a *tirar*
114 *Natales*
115 y después *Natales* poco tiempo... les pareció
116 *entonces* aquí lo *dejaron* uno para *alakalufe*
117 **MEG**: ¿uno?
118 **MM**: uno, uno un hombre una *mujerctta*
119 *dejaron* los otros ya va *crecer* después
120 mañana va salir *guagua* otro año salir
121 *guagua guagua crezca* todo el mundo
122 **MEG**: hm! hm!
123 **MM**: así lo hizo
124 **MEG**: así fue
125 **MM**: así fue

Temas en español	Temas en qawasqar
Dios: 1, 2, 2	Qjepanoq: 489, 489, 490; Casqa "luna del día": 484, 485; arqacewe: 490
luna anoche: 3	Qjepanoq "luna de la noche": 489, 489, 490
tirar: 3, 5, 33, 57, 58, 58, 65, 78, 87, 87, 89, 90, 113, 113	
mariscos: 4, 5, 8 loco: 9	'atheles "esp. de marisco": 486 salta "loco (molusco)": 487
arriba: 6, 14, 15, 17	atxap "arriba": 484; arqacewe "cielo": 490
subir: 12, 13, 13, 21	jetqhar: 484, 485, 488, 489

hermano/a: 12, 13, 18, 20	ereseres "hermana": 487
mamá: 17, 19, 25, 29, 42	cap: 487
entonces: 13, 19, 24, 38, 43, 68, 73, 76, 97, 99, 102, 116	xowjoq "antiguamente": 484, 485, 486, 487, 488.
volver: 22, 23, 24, 24	
persona chiquitita (niño/a): 33, 34, 43, 52, 58, 65, 68-69, 73, 74, 75, 81, 83, 86, 100, 102, 118, 120, 121, 121	ejxoljeqje "chicos": 490, 491, 491, 493, 494, 494, 495, 496, 497, 497, 498
casó: 50, 55, 56, 70, 84, 85, 103	areqer: 490
Puerto Montt, Santiago: 57, 79, 79, 88, 89	xaqate "norte": 492, 493
crecer: 44, 60, 92, 119,121	
dejar: 64, 65, 68, 78, 81, 82, 86, 91, 94, 95, 96, 97, 99, 101, 102, 103, 110, 111, 112, 116, 119	qaqarer: 494, 496, 497, 498, 500, 501
Puerto Natales, Punta Arenas: 90, 91, 97, 98, 99, 107, 111, 112, 115	sete "sur": 493
Puerto Edén: 92	xesqjoq "aquí": 498; xestereq "aquí": 501
alakaluf: 93, 116	qawasqar: 499
chilote: 94	jema "chileno, chilote": 500
población: 108	

MEG: te querría preguntar, esa mujer, la primera mujer se llamaba Chasqa, la segunda mujer

MM: segunda mujer, Qjepanuq

MEG: Qjepanuq

MM: a esa va dejar todo lo familia, todo, todo el mundo allá, Santiago, Punta Arenas

MEG: ¿y el hombre? el hombre

MM: el hombre está arriba

MEG: ¿cómo se llama?

MM: no sé cómo se llama; ese sí que no

MEG: ¿no tiene nombre?

MM: no, no tiene nombre; pero arriba

MEG: no era Arqachowe

MM: Arqachowe, claro, es el hombre...

MEG: ¿es así?

MM: ese, ese, ese

CC[4]: ¿cómo se llama?

MEG: Arqachowe

MM: así es

MEG: ese es el hombre

MM: el hombre diós

MEG: ya

CC: ¿y Arqachowe vivía con las dos?

MM: Arqachowe vivía con dos; y con la mujer; mujer se subió p'arriba, aquí, aquí se sube, aquí la sube mujer

[no se entiende: hablan **CC** y **MM** juntos]

CC: con la Chasqa y con laa

MM: con la Chasqa y Qjepanuq su mujer

CC: ¿con las dos?

MM: los dos subieron

CC: ¡ah! ¿tiene dos mujeres?

MM: dos mujeres subieron; ve que luna al día, ese son luna, al día se llama ela...

CC: ¿la luna cómo se llama?

MM: Qjepanuqs

4. CC: Christos Clairis.

CC: Qjepanuqs se llama
MM: luna, la luna, Chasqa se llama; éste es luna
CC: ¿Chasqa se llama la luna?
MM: sí
MEG: ¿y lo Qjepanuq?
MM: y Qjepanuq son luna anoche
MEG: ¿la luna anoche?
MM: luna anoche
MEG: ¿otra noche?
MM: [no se entiende]
MEG: ¿luna nueva?
MM: luna nueva, claro, ese sí...
MEG: ¿la luna nueva y la luna llena?
MM: sí, ese
MEG: ¿cuál es la más redonda?
MM: ese, ese, ese son Qjepanuq; ese son...
MEG: luna llena
MM: ese son Qjepanuq
CC: y Chasqa ¿cómo es?
MM: Chasqa sí; con luna, esta luna al día, ése, ése, esta luna
CC: ah, ahora, la luna del día
MM: sí, ese son Qjepanuq, la, la cómo se llama, Chasqa
CC: aaa
MM: soi, sol
MEG: Chasqa es el sol
MM: sí; ése que sube aquí:
CC: Chasqa es el luna del día digamos, es el sol
MM: es el sol
MEG: ya; ya, ya, ya, ya; el sol y la luna
MM: ése fue la tirando todos los caminos
CC: ¿y otra mujer tiene?
MM: no, ese no más que primera
CC: ¿dos mujeres?
MM: dos mujeres
MEG: ¿y las estrellas?
MM: las estrellas, siiii
MEG: ¿también fueron mujeres que subieron arriba?
MM: parece que no me acuerdo, mi mamá, ese no me acuerdo, ese

MEG: te querría preguntar otra cosa: aquí abajo vive el Caucho y el Ayayema, ¿no cierto?

MM: sí, sí

MEG: ¿cómo es que se fueron par' abajo? ellas subieron arriba y estos están abajo ¿verdad?

MM: éste están abajo, ese

MEG: ¿por qué están abajo? ¿alguien los empujó par' abajo?

MM: no, no esa nomás nada más que la [velo??] una, una cosa raro, igual que hombre, ese sí que no no le he visto nunca ese; nada más que anoche no más parece como hombre

CC: ¿Ayayema?

MM: Sí, sí, Ayayema claro, ese es hombre

MEG: ¿y quién los crió? ¿quién los formó?

MM: el wicho (?) dice, wicho [bicho??] raro, no creo nada, ése, ése sí que no

MEG: tú no sabes

MM: no, no, ese tampoco mi mamá no sabe

MEG: y Arqachowe, em, ¿Arqachowe tiene alguna relación con Caucho y Ayayema?

MM: no, no

MEG: nada

MM: no, nada

MEG: ¿de dónde viene la enfermedad Margarita?

MM: abajo, abajo

MEG: de abajo. ¿Arqachowe manda enfermedades?

MM: no, no, Arqachowe no manda no

MEG: ya, y cham, ¿qué lo que hay en cham?

MM: el mar

MEG: maar, ¿hay cosas buenas?

MM: hay cosas malos, cosas raros, foca, lobo, ballena, ti(bu)rón, todo.

CC: ¿pero foca no es malo?

MM: sí, foca es malo también

CC: ¿foca es malo?

MM: sí, foca es malo

CC: ¿por qué es malo foca?

MM: cuando se vuelta alguna gente y se come

CC: aaa! ¿se come la gente?

MM: sí, se come la gente.
MEG: Margarita, y en arqahar, ¿qué hay en arqahar, en la montaña?
MM: ese cerro
MEG: ¿es buen cerro?
MM: ese es cerro, ese se llama arqahar
MEG: ¿es bueno el cerro?
MM: síi, sí es bueno
MEG: ya, ¿quién vive en arqahar?
MM: y la, parece que está lá ¿cómo se llama...?

V. Análisis del texto

Características del texto que reflejan estructuras del qawasqar

• Falta de distinción de género:

la primera, 1
la dios ese, 2 [y también] el dios
ese luna, 3
la escala largo, 28
tráelo su guagüita chiquitita, 43
mujercita chiquitito, 52
un solo chiquitita carpita, 61
una hombrecita, 65
un carpita chiquitita, 105
todo lo familia, 113

• No diferenciación de formas en singular o plural (cf. el qawasqar no tiene un monema plural) incluyendo los pronombres personales (cf. el qawasqar indica solo la 1a, 2a y 3a persona sin diferenciar entre una o más personas):

y mariscos lo tiraron abajo, 5
los otros ya va a crecer, 119

• En qawasqar no se atestigua una oposición verbonominal. Al mismo tiempo ninguna expansión del predicado es obligatoria; es decir, no existe la función del sujeto. Esto explica el uso impersonal que se hace de la tercera persona plural del español; y de una manera general los sujetos de los verbos usados no siempre se pueden identificar con seguridad:

entonces tiraron mariscos, 3
la persona tirar abajo una persona chiquitita, 33
lo otro tiraron al Puerto Montt, 57
(varias secuencias de): dejaron, 64, 65, etc.
después otro día dejaron su guagüita, 86

• La morfología del sintagma verbal no es conforme a los usos del español:

para que sube, 12-13
ya es hombre grandecito buscar agua de repente, 45
para que crece, 60
otro año salir guagua guagua crezca todo el mundo, 121

• Frecuentemente los nombres se usan sin sus modalidades (artículos):

y mariscos lo tiraron abajo, 5
abuelo gente arriba, 14
está enojado mamá, 17
trae agua jarro, 46
de repente apareció mujercita chiquitito, 51-52
adentro carpita, 67
otro día dejaron mujercita, 68
otro día tiene guagüita, 73
otro día mujercita chiquitita, 83
tienes hijo mañana, 104
aquí voy hacer casa, 108
mañana va salir guagua, 120

• Una de las características más importantes de la sintaxis

qawasqar es justamente el uso muy limitado de las marcas de función. Desde mis primeros escritos había señalado al respecto que se confía de una manera inhabitual, comparativamente con otras lenguas, en el aporte situacional. En qawasqar se confirma plenamente lo que anunciaba André Martinet en una conferencia en Valparaíso sobre sintaxis funcional (André Martinet, *Sintaxis funcional*,[5] p. 20-21):

> *Cuando se vive en una comunidad muy limitada, es mucho menos necesario marcar las relaciones entre los elementos de la experiencia, porque esas relaciones son, en general, conocidas por todos. Por el contrario, cuando la comunidad se amplía, la complejidad de las relaciones humanas aumenta, y esa complejidad de las relaciones humanas llega a hacer más variada y más indispensable la expresión de las relaciones sintácticas. Hay en ello un paralelismo que se establece entre el desarrollo de la complejidad de las relaciones en la sociedad y el desarrollo de la complejidad de las relaciones en la sintaxis.*

El uso deficiente de las marcas de función[6] en español debe encontrar su explicación en el substrato qawasqar:

adentro [de la] carpita, 67
lo otro dejaron [en[Santiago, 79
lo dejaron [en] una carpita chiquitita, 81-82
tiraron [a] Punta Arenas, 91
entonces dejaron [en] Punta Arenas, 97
no Natales no dejaron
Punta Arenas más dejaron
después va a tirar todo lo familia va tirar Natales, 111-114

• En la articulación transfrástica del qawasqar domina la parataxis, siendo la hipotaxis casi desconocida. Encontramos lo mismo en el relato español. (*Todo el texto constituye un ejemplo*).

5. Martinet, André, 1974, *Sintaxis funcional*, Centro de Investigación de Lenguas Indígenas de la Universidad Católica de Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 36 p.

6. cf. también al respecto la problemática que se presenta en CLAIRIS, Christos, 1991, Le processus de disparition des langues, *La Linguistique*, 27, 2, PUF, p. 3-13.

VI. Conclusiones

El texto que acabamos de estudiar, pronunciado de una manera fluida y sin manifestar la inseguridad que a menudo acompaña el discurso de los que hablan una lengua extranjera, no corresponde en absoluto, desde varios puntos de vista, a las normas del español. Sólo el léxico aparentemente pertenece a la lengua de España.

El relato refleja las normas y los hábitos de la comunicación en qawasqar, tanto en su aspecto morfológico y sintáctico, como en el orden de encadenamiento de los enunciados, en los saltos efectuados de un tema a otro, en la selección de los temas y en la importancia que se deja al aporte situacional, aspecto, este último, que conlleva la falta de actualizar para el oyente los aspectos culturales.

Sin subordinar con medios lingüísticos un tema al otro se proyectan las ideas fundamentales con pinceladas sueltas encima del cuadro narrativo y se confía en la potencialidad interpretativa del oyente para reconstituir el significado global.

Dado el interés que el texto mítico qawasqar podría tener por sí mismo, no ha parecido oportuno incluir aquí una traducción libre del mismo (Clairis, 1987: 176-181), que fuera realizada por el Lic. J. Pedro Viegas Barros a nuestro pedido. Debido a la característica escasez de marcas de función sintáctica en el qawàsqar, señalada por el autor del artículo, como asimismo a ciertas limitaciones en el registro y/o transcripción del texto original (señaladas con puntos suspensivos en la versión publicada), no ha sido posible despojar totalmente de ambigüedades e incertidumbres a la traducción. Es interesante señalar que Chasqa y Qiepanoq (el sol y la luna como personajes míticos, respectivamente) son dos mujeres, hermanas, en la cultura qawasqar. La traducción es la siguiente:

Hace mucho tiempo, Chasqa subió al cielo (...). Estuvo arrojando para abajo mauchos y también locos (especies de mariscos) (...). La madre la llamaba a la playa, le pidió a la hermana (de Chasqa) que la fuera a buscar (...). Por allí mismo donde (Chasqa) estaba asomándose, subió. Qiepanoq fue quien subió, Qiepanoq subió. En el cielo Qiepanoq se casó. Después arrojó un hijito, uno solo (para abajo). El hijo entonces se levantó, estuvo llorando, (hasta que) fue recogido (por personas que) lo llevaron adentro de la choza y lo criaron como un hijo (propio). Otro hijito fue arrojado allá, en el norte, y otro allá, en el sur. Un chico solo fue criado como su hijo. Otro día dejó de nuevo otros dos hijos. Dejó otro chico allá como hijo, (luego ya) no tuvo más (hijos). Aquí quedó un chico como su hijo, como qawasqar. Allá quedaron dos como hombres blancos. Adentro de la chocita, por los dos lados (...) por el otro lado y por aquí, dejaba (a los chicos).

Tania C. Clemente de Souza

A questão discursiva e a elaboração de cartilhas em línguas indígenas

Universidade Federal Fluminense

Comunicação apresentada no Simpósio "Índios e não-índios: uma interação desigual no limiar do século XXI" - UNICAMP, Brasil, agosto de 1991.

A questão da educação indígena, por várias vezes, foi objeto de reflexão de linguistas e pessoas que atuam direta ou indiretamente com a educação de povos indígenas. (Cf. Melliá, 1979, Silva, 1981, Leite et alii, 1985, Orlandi, 1990, dentre outros).

Um dos problemas ao bom andamento da educação indígena é, segundo Leite et alii (idem), além do "conhecimento da língua materna e da cultura do grupo", o "despreparo" do pessoal contratado para desempenhar o papel de professor em área indígena. Já Melliá (idem), alerta para o uso de cartilhas em língua materna que não refletem a cultura do grupo e são vazias de conteúdo semântico.

O alerta de Melliá constituía uma de nossas preocupações básicas ao assessorarmos - eu e Yonne Leite -, em 1982, a organização de uma cartilha e um livro de exercícios em língua Tapirapé[1]. Durante um período aproximado de vinte dias estive na Aldeia Tapirapé ajudando na preparação das cartilhas. Aquela era a minha segunda estada com os Tapirapé. Tinha por objetivo, além do trabalho com a escola, a coleta de dados para complementar um estudo sobre a morfofonêmica Tapirapé. (Cf. Souza e Soares, 1982).

Em Leite et alii (idem), apresentamos um relato minucioso de todas as etapas e dos aspectos a serem considerados na elaboração de material didático em língua indígena. A esse relato junta-se a análise de alguns

1. Língua da família Tupi-guarani falada pelo povo Tapirapé que vive na Aldeia Tapirapé localizada às margens do rio Tapirapé, afluente do Rio Araguaia, noroeste do Mato Grosso, Brasil.

problemas surgidos com o uso do material na Escola Tapirapé. Embora a confecção da cartilha e do caderno de exercícios tenha sido elaborada com textos e ilustrações produzidos pelos monitores indígenas, os alunos Tapirapé estranharam o material. O estranhamento se relacionava a diferentes fatos. Às vezes era uma relação inadequada entre a ilustração e o nome utilizado para descrever o fato ilustrado[2]; outras vezes, era a ordem dos constituintes na sentença, etc. Como, dependendo do aluno, o motivo do estranhamento variava, ou seja, o que era estranhado por uns não o era por outros, avaliamos que muitos dos problemas eram decorrentes de fatores pragmáticos. A aceitabilidade ou não de algumas construções parecia variar em função do ponto de vista de cada aluno-leitor. Enfim, apesar de se ter procurado atender tanto aos aspectos linguísticos quanto aos sócios-culturais, o material Tapirapé não era aceito, com unanimidade pelos alunos Tapirapé.

É válido lembrar que todas as pessoas - linguistas e professores - envolvidos na preparação do material eram estudiosas da língua Tapirapé. E todo o tempo contamos com o assessoramento de informantes nativos.

Cabe, então, indagar por que o material apresentava falhas, apesar do cuidado e da seriedade quando da sua organização (Cf. Leite et alii, para detalhes do processo).

Decorrido algum tempo desde essa experiência com a escola Tapirapé, reconheço que, na organização do material mencionado, perdeu-se de vista a dimensão do discurso. E esta me parece ser a razão principal para o estranhamento das cartilhas pelos Tapirapé: os textos das cartilhas no espelhavam a concepção que os Tapirapé têm de sua língua enquanto processo discursivo.

A dimensão do discurso Tapirapé a que me refiro está estritamente relacionada ao modo como os Tapirapé organizam seu discurso. Em

3. Como aconteceu com o título, o texto e a ilustração da primeira lição da Unidade 1 - ka 'A roça'. O texto da respectiva unidade era constituído de uma única frase - ke ropy akapit 'Meu pai está derrubando a mata' - e a ilustração era um homem com um machado derrubando a mata onde será plantada a roça.
A língua Tapirapé apresenta uma série de sufixos que especificam os nomes com relação ao tempo. Assim o nome ka 'roça' acrescido do sufixo -kwera 'ex' vai denominar o local onde já houve uma roça: kakwera 'a ex-roça'. Da mesma forma o sufixo -ryma 'futuro' vai denominar o que ainda será a roça: karyma 'a futura roça'.
Portanto, o título da lição nunca poderia ser ka 'a roça', já que tanto o texto quanto a ilustração remetem não à coisa pronta, mas o que ainda poderá ser a roça. (Cf. Leite et alii)

trabalho anterior (Souza, 1986), após analisar três textos Tapirapé -a descrição de uma foto, relato de uma caçada e a narrativa de uma lenda -, arrolei características importantes e fundamentais para a construção de todo e qualquer enunciado da língua em questão. Selecionei aqui alguns exemplos de como se organiza a descrição e o relato

Em primeiro lugar destaca-se a polifonia[3] e a estrutura dialógica da língua. No Tapirapé, a estrutura polifônica permite que a dialogia fique explícita nas formas do dizer. No enunciado, estão presentes as marcas do eu, do tu e do outro, constitutivos de um mesmo discurso, o dos Tapirapé.

O modo como essas marcas existem é singular.

Na descrição da foto, por exemplo, o texto é estruturado em duas partes: uma primeira onde são indagados os "fatos" estampados na foto e uma segunda onde as perguntas aventadas são então respondidas . No texto descritivo Tapirapé, a estrutura dialógica se representa como diálogo. A realização do diálogo se dá por recortes instaurados pelos interlocutores. Mas, na língua Tapirapé, um só locutor assume as vozes dos possíveis participantes do diálogo.

Diferente do texto descritivo, o relato também tem uma estrutura dialógica, na qual as vozes de diferentes enunciadores tomam parte.

Um enunciador primeiro (=E1) corresponde ao locutor. Este é responsável pelo relato como um todo e pela presença da expressão *kwee* 'fato atestado num passado recente' que acompanha todos os enunciados.

Em Tapirapé há marcas para se atestarem os fatos presentes e os fatos passados imediatos e remotos. É curioso notar que as marcas de fato atestado não ocorrem na descrição da foto. Os fatos da foto estão sendo vistos pela pessoa que a descreve, mas estes no foram vivenciados ou presenciados pelo locutor no momento em que eles se passaram.

3. Em Souza (1986) lidei com o conceito de polifonia oferecido por Ducrot (1980), segundo o qual uma interpretação polifônica de uma enunciação se caracteriza pelo fato de se poder atribuir o ato ilocucionário do enunciado de um locutor a um personagem diferente desse locutor. É um fato constante poder-se, durante um discurso, tirar conclusões a respeito de uma enunciação que não é própria, tomando-se, assim, um certo distanciamento ao se atribuir a responsabilidade a um enunciador estranho.
De forma um tanto diferente do que nos apresenta Ducrot, é o modo de ser das estruturas polifônicas em Tapirapé. Em Tapirapé a polifonia não se coloca como mascaramento no sentido de distanciamento, de omisso. Ao contrário, no Tapirapé, a máscara instituída, com a polifonia significa identificação, reafirmação da identidade etno-social. (Cf. Souza, idem)

A remissão dessas marcas de atestação do dizer a um enunciador distinto se confirma quando num trecho como

1.	ã?era	*kwee*	ã-	pak
	então	passado	1ap.-acordar	
		atestado		

'Então, logo acordei.' (atestado)

2.	ã?era	*kwee*	ã- inop		kãto i- tše?ena
			1ap.-ouvir	bem	3ap.- falar

'Aí, ouvi ela piando.' (atestado)

pode ser verificado que até os enunciados formulados na primeira pessoa do singular vêm acompanhados dessas marcas. Fato evidente, o locutor, responsável pelo relato como um todo, se constitui a partir de diferentes posições enunciativas: ora no lugar de quem relata, ora no lugar de um dos participantes da caçada, posição que lhe garante o direito de intervir no relato para atestar o que está sendo contado.

Tanto os enunciados formulados em primeira pessoa do singular quanto os formulados na primeira do plural representam as vozes de um enunciador diferente do locutor, correspondendo aquele a um enunciador (E=2) que representa todos os participantes da caçada.

Ainda a observar na estrutura desses dois textos - a descrição e o relato -, em ambos há a presença de duas marcas que têm por função instituir o espaço do tu; respectivamente, o espaço do interlocutor e do destinatário dos textos em questão.

Essas marcas são *tana* 'com certeza' e *pane* 'em vão'. Funcionam tanto como índices quanto como operadores discursivos.

A presença de *tana* 'com certeza' faz com que os fatos que vinham sendo indagados no texto descritivo venham a ser confirmados em seguida. Assim se constitui como índice, pre-anunciando a confirmação dos fatos. Logo, *tana* 'com certeza' promove o engajamento do destinatário na constituição do discurso, já que sua presença orienta para uma

conclusão positiva. É dado ao interlocutor ou ao destinatário o direito de antecipar os acontecimentos.

Quanto a *pane* 'em vão' podem ser tecidas considerações semelhantes: também funciona como índice e operador discursivo, mas de modo diferente. Enquanto *tana* orienta para uma conclusão positiva, *pane* estabelece uma asserção negativa sobre o fato clímax da narrativa. No relato da caçada, este representa o momento em que a onça se aproxima do grupo, descrito em

3.	ã?e	*kwee*	i- tori	*pane*	area - we
	aí	passado	3ap. vir		1ap.pl. para

'Aí, à toa, ela veio em nossa direção.'

em que a presença de *pane* permite, de imediato, antecipar que a caçada não se concretizou, o que vem a ser confirmado no enunciado seguinte quando fica dito que o índio errou a flecha:

4.	ã?era	*kwee*	tšãwãratsowi	i- iyawy
	então	passado próximo presenciado		3ap. errar
	i -	nanakãta	aratše -wi	
	3ap.	- afastar	1ap.pl. de	

'Então, Xawãraxowi errou a flecha e a afastou de nós.'

5.	a?e	ranõ	*ekwee*	ara- tši	ka
	aí	também	passado próximo presenciado	1ap. pl. descer	demonstrativo
	ara-	tšata	ranõ		
	1ap.pl.	chegar	também		

'Então, também descemos de lá e voltamos pra cá de novo!'

O texto é finalizado e em nenhum momento são feitos comentários do tipo 'Não conseguimos caçar a onça'. Concluir que a caçada fracassou cabe àquele a quem se destina o relato. O operador *pane* constitui explicitamente o espaço do tu, relegando ao âmbito do implícito a conclusão do fato relatado. É mais do que nítida a forma pela qual a língua não só se revela dialógica, mas também efeito de sentido entre os interlocutores.

É nesse aspecto que parece residir uma das razões para justificar o estranhamento dos Tapirapé diante das cartilhas. O conceito de língua com o qual operávamos no momento da elaboração do material Tapirapé não era aquele oferecido pela Análise do Discurso. Lidávamos com a língua Tapirapé apenas enquanto sistema de formas segmentadas e classificadas. Decodificávamos todos os elementos -êmicos da língua, chegávamos à formação de palavra e de sentença. E o texto se colocava então enquanto frase complexa, ou melhor, soma de frases. Com isso, perdeu-se a dimensão discursiva, escapou-nos a dimensão dialógica - estrutura explícita de diálogo no texto discursivo e estrutura dialógica possível de explicitação no relato; escapou-nos também o processo de construção do sentido, partilhado pelo eu e pelo tu.

Enfim, a língua Tapirapé representava para nós um corpus em análise. Segundo Bakhtin (1977), a noção de corpus abrange uma prática reducionista com tendência a "reificar"a linguagem. "A reificação do elemento linguístico isolado substitui a dinâmica da fala." A fala se constitui como elemento abstrato, perde sua historicidade, isolada da enunciação . Ou seja, com a enunciação (re)constitui-se o diálogo, já o corpo abstrato transforma as enunciações em monólogos.

Em Souza (1986), além da descrição da estrutura discursiva da língua Tapirapé, aventei ainda que as razões que explicariam por que a polifonia é a característica mais marcante da língua podiam ser buscadas na organização social do grupo. A sociedade Tapirapé (Cf. Baldus, 1970) se estrutura em grupos - grupo residencial, grupo de trabalho, grupo de comer - que previnem a sociedade de desequilíbrio econômico. A organização em grupos revela que a atuação e existência de um indivíduo está sempre vinculada à atuação e existência de outros indivíduos, promovendo a integração, o fortalecimento e a perpetuação do grupo enquanto organização social e enquanto povo.

Todas essas características parecem estar representadas no modo como os Tapirapé elaboram o seu discurso. A polifonia estaria para a

estruturação do discurso assim como a organização grupal estaria para a estruturação da sociedade. A organização social fica, assim, constituída na materialidade da língua. E o discurso Tapirapé ao recobrir a reversibilidade do social e da língua promove todo o tempo a identificação do índio com o outro na e pela língua, reafirmando, dessa forma, a identidade etno-social. Logo, a forma como os textos foram produzidos para a cartilha no espelhava o modo de ser da língua Tapirapé, nem tampouco instaurava a identificação do índio com a sua língua, com seu universo.

A cartilha do jeito como foi construída sem ter sido levado em conta o discurso Tapirapé uma vez que isolou a língua da sua constituição discursiva, da enunciação, acaba reduzida a um corpo físico. É, em parte, resultado da coleta de dados descontextualizados e, em parte, de dados averbados como 'bom' (ikãto) e 'no bom' (nikãtoi) pelo próprio índio. Para essa averbação, porém, não buscamos determinar a partir de que ponto de vista ela se instituía: aqueles dados eram bons porque eram produzidos pelo não índio, ou porque eram produzidos pelo índio?

Pela relação de confronto instaurada, histórica e socialmente, entre o pesquisador e o índio, aqueles dados deveriam ser bons porque eram construídos pelo não índio. Esta é uma forma de apagamento que, frequentemente, pode ser comprovada nas pesquisas das aldeias indígenas. Um apagamento que resulta de um jogo de dominação e poder, onde o índio se desapropia de sua própria língua, cedendo à apropriação pelo outro.

A cartilha é também um instrumento com mais de uma função.

Por um lado, instrumento de apagamento da língua indígena e esvaziado de sentido por diversas razões. Porque não remete a nada fora dela - no caso, o social - e porque, uma vez destituídas as enunciações, não se constitui em signo na sua dimensão ideológica e social. (Cf. Bakhtin, idem)

Por outro lado, a cartilha, muitas vezes, é tomada como documento de que a língua que ali está é viva, tem existência. Com esse documento, o índio pode requerer o reconhecimento de sua identidade enquanto índio junto aos órgãos governamentais, dado um dos critérios oficiais para a identificação do índio enquanto raça. Nesse caso a cartilha torna-se signo.

A falta de historicidade e o apagamento da dimensão social e ideológica vêm sendo atestados ao longo da história do contato e nos diferentes textos que se têm produzido sobre o índio e a língua indígena.

Num estudo minucioso desses aspectos, Orlandi (1990) aponta, dentre muitos, o modo caricatural como têm sido escritas as palavras em língua indígena. Diz a autora que "Escrever as palavras como elas soam é trabalhar sua imagem fora de sua história, de seu modo de existência".

Nesse contexto a-histórico é que também se colocam as cartilhas, tanto no plano da escrita quanto no plano do linguístico. Assim como as palavras são escritas independentes do seu modo de existência, a língua nas cartilhas parece desprovida da materialidade que a constitui enquanto espaço de representação e identificação. É a representação da identidade própria da língua que se perde, que é apagada. É a representação própria do índio que também se apaga, e o seu estranhamento diante de um texto que lhe é apresentado como escritura de sua língua, nada mais é do que o reflexo dessa falta de reconhecimento do índio na e pela língua.

A análise linguística deveria ser feita para dizer mas não diz. Não diz o discurso do povo que constituiu sua língua. Na linguística é com o conceito de língua imaginária que se opera; uma língua cristalizada na rede do sistema, sem historicidade, que apaga o seu próprio modo de ser e, consequentemente, apaga o povo que a fala.

Bibliografia

Bakhtin, M. *Marxismo e filosofia da linguagem* (5a edição), São Paulo, Editora Hucitec, 1990.

Baldus, H. *Tapirapé*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1970.

Ducrot, O. "Analyse de textes et linguistique d'énonciation". In: Ducrot et alii, *Les Mots du Discours*, Paris Les Editions de Minuit, 1980.

Leite, Y. et alii. "O papel do aluno na alfabetização de grupos indígenas: a realidade psicológica das descriçes linguísticas" *Boletim do Museu Nacional* no 53, 1985.

Melliá, B. *Educação Indígena e Alfabetização*, São Paulo, Loyola, 1979.

Orlandi, E. *Terra à vista*, São Paulo, Cortês Editora, 1990.

Pêcheux, M. *Analyse Automatique du Discours*, Paris, Dunod, 1969.

Silva, A.L. (org.) *A Questão da Educação Indígena*, São Paulo, Brasiliense, 1981.

Souza, T.C.C. de, e Soares, M.L.F. "Dos Aspectos da Morfofonêmica Tapirapé". Comunicação apresentada no VII Encontro Nacional de Linguística, PUCRJ, 1982.

Souza, T.C.C. de. "Considerações sobre a estrutura discursiva da língua Tapirapé", *O Histórico e o Discursivo*, Série Estudos 12, 1986.

Eusebia H. Martín

Formas nominales y sufijos en lengua chimane

Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas. Buenos Aires

Noticia etnográfico-lingüística

Los chimane constituyen una entidad etnográfico-lingüística integrada por tres o cuatro mil personas distribuidas en asentamientos ubicados en el borde sudoccidental de los llanos de Mojos, en el Departamento Beni del oriente boliviano. Su forma de vida es la pesca, la caza y la horticultura de roza (Pérez Diez, 1983, 1984); no hay acuerdo general acerca del origen de la etnia. Lingüísticamente se los integra con los mosetene en una misma familia, aún considerada aislada (Tovar, 1961: 74).

Reconocimiento de formas

En la perspectiva estructural, cada lengua se considera como un conjunto de sistemas interrelacionados, cada uno de los cuales constituye un nivel de la estructura lingüística total. En el nivel morfológico, en chimane reconocemos dos tipos de formas: radicales y no radicales, que incluyen clases, subclases y forma de ocurrencia de las mismas. Las observaciones que aquí hacemos se limitan a la subclase de bases nominales como formas ligadas:

Tipos	Clases	Subclases	Ocurrencia
radicales	bases	nominales atributivas verbales pronominales	libres/ligadas
no radicales	afijos	prefijos sufijos	ligados
	partículas	adverbios	libres/en construcción binaria
		situacionales	en construcción binaria

Formas nominales. Sufijos

En chimane las formas nominales admiten sufijos marcadores de género, número, posición, dirección, compañía, verbalizador, atributivo y agente.

Género

La marca formal de género explícito se indica con sufijo diferenciador, de lo que resultan palabras con semejanza fonológica parcial:

mikí.t	'niño'
mikí.s	'niña'
mõẽn.tki	'gente' (m)
mõẽn.tsi	'gente' (f)

y palabras diferentes, con semejanza semántica parcial:

súñi	'hombre'
péiñ	'mujer'
hõjé	'abuela'
miñá	'abuelo'

El género implícito se especifica con el morfema de tercera persona en función determinante:

mõẽ	ítsiki	'el tigre'
mõẽ	kowámba	'el canoa'
mõ	achúh	'la perro'
mõ	otó'	'la mosquito'

Es sabido que el género natural y el género gramatical pueden no coincidir necesariamente; la correspondencia entre el género gramatical de una forma lingüística y aquello a que se refiere, varía de una lengua a otra. Esta falta de correspondencia es una de las dificultades que presenta el aprendizaje de la lengua oficial como segunda lengua en países bilingües o plurilingües en los que el hablante nativo se ve obligado a cambiar los patrones culturales, lo que le significa asimilar pautas ajenas al sistema de su lengua; una de ellas es la modificación de la diferencia del género gramatical.

Número

Todas las lenguas distinguen la unidad del plural como 'más que uno', pero no todas manifiestan del mismo modo la diferencia contable; el chimane puede marcar el plural por medio del sufijo *-in*, por un numeral, o por medio de una partícula adverbial:

1	mõ	péiñ	ajíh.bán 'la mujer regresa'
	la	mujer	venir

1. El verbo 'venir' en chimane distingue la forma *ajíh* para el femenino, y *atsíh* para el masculino; el sufijo *-ban* indica desplazamiento reiterado.

2	mó'ín	ajíh.bán	'ellas regresan'
	ellas	venir	
3	tchibín	a'ká'	'tres casas'
	tres	casa	
4	dáĩ	óhñi	'mucha agua'
	mucho/a	agua	

En chimane el señalamiento de cantidad no implica relación de concordancia obligatoria dentro de la oración:

mõẽ	já	kí	wenchúi'ín 'entonces (ellos) llegaron'
él	a	asert.	llegar.plural

Lit.: 'él a sí llegaron'

En el ejemplo que antecede, la marca de plural en la forma verbal indica que el sujeto, masculino, en singular se entiende como plural.

Para diferenciar lo contable de lo no contable el chimane emplea numerales que preceden a la forma nominal, con o sin sufijo de plural:

5	jirí.k	atsáh	'uno balsa'[2]
	uno	balsa	
6	tchibín	a'ká'ín	'tres casas'
	tres	casa pl.	
7	pãrã	kí	ták	a'ká'ín	'veinte casas'
	dos	veces	diez	casa pl.	
8	pãrã	kí	ták	majedjé'	'veinte días'
	dos	veces	diez	día	

2. La forma *jirí* 'uno' es el único numeral que registramos con marca de género.

En el caso de lo no contable, la forma nominal con o sin sufijo de plural puede estar precedida por adverbio de cantidad *dáit* 'mucho/a':

9	dái mucho	kowámba canoa (m)		'muchas canoas'
10	dái mucha	a'ká'ín casa pl. (f)		'muchas casas'
11	dái mucho	majedjé'ín día pl. (f)		'muchos días'
12	mõẽ el	súñi hombre	dái'ín mucho pl. (m)	'muchos hombres'

o la forma nominal con sufijo de plural puede estar precedida por morfema de tercera persona singular en función determinante:

13	mõẽ el	kowámba'ín canoa pl. (m)	'las canoas'

Posición

El señalamiento de posición consiste en el apócope de formas libres que en la estructura de la palabra pueden ocurrir como sufijos:

14	atsíh venir (m)	kowámba. canoa	ché sobre	'(él) viene en canoa'
15	kajáju. caballo	ché sobre		'cabalgar'

Ché es forma apocopada de *ché'vé* o *ché'evé* 'sobre', 'encima'.

Dirección

En chimane, los marcadores de dirección son partículas de naturaleza adverbial que pueden ocurrir como sufijo o como forma libre para indicar desplazamiento 'hacia' o 'desde':

16	mõẽ	nãs	a'ká'já	hihkáih	'él va a (la) casa'
	él	asert.	casa a	ir	
17	játch	mõẽ	atsíh	ojá	'él viene hacia aquí'
	desde	él	venir (m)	aquí	

Compañía

La presencia conjunta se marca con sufijo *-túm* en base nominal o en forma personal, y *-tákin* en base verbal:

18	péiñ.túm	atsíh	mõẽ		'él viene con (su) mujer'
	mujer con	venir	él		
19	jõẽ.túm	bõẽji	Dino.s	a'ká'	'yo vivo en la casa de Dino'
	yo con	vivir	Dino (f)	casa	
20	wahmo'.	já.tákin			'juntar gente'

Agente

Como sufijo de forma nominal en chimane el agente indica a quien realiza acción relacionada con el significado de la base:

21	hamé	'flor'	>	hame.tjí	'jardinero'
22	hidewa'hói	'carpir'	>	hidewa'hói.tjí	'el que carpe'

23 kihodjé 'chacra' > kihoi.tji 'chacarero'

el agente puede hacer caer o no la sílaba final de la base.

Derivacional atributivo

Este es un tipo de sufijo que hace de la forma nominal una forma derivada atributiva:

24 hamé 'flor' > hamé.djé 'florecido'

25 tsõẽñ 'sol' > tsõẽñ.djé 'soleado'

Verbalizadores

Los verbalizadores transforman a la base nominal en forma verbal; nuestros datos registran en tal función a los sufijos *-ih* y *-túki* que implican acción, lo que permite considerarlos como equivalente a forma verbal 'hacer'; al parecer *-túki* puede significar asimismo 'traer'[4].

26 atsá' 'balsa' > atsá'íh 'hacer balsa'

27 sópe 'valla', 'cerco' > sópe.túki 'hacer cerco'

28 jõẽ rá sópe.túki 'yo haré un cerco'
yo no-ahora (fut.) cerco-hacer
no-aquí

Lit.: 'yo (no aquí, no ahora) cercaré'

3. Entre la base y el sufijo puede ocurrir como sonido parásito una vocal intermedia entre la articulación de la vocal o de la consonante final de la base y la consonante inicial del sufijo.

4. Esta observación, que mucho agradecemos, nos fue comunicada oralmente en La Cruz por el misionero lingüista Wayne Gill.

La raíz nominal verbalizada desplaza el acento de intensidad primaria al sufijo, pero mantiene acento de intensidad secundaria en la base. El límite entre raíz y sufijo puede no estar marcado -ejemplos 14 a 23- o estar señalado por oclusión glotal -ejemplos 11 a 13-; los sufijos nominales, en general, no alteran la forma de la raíz.

Raíz	Sufijos			
	situacionales	género	número	derivacionales
nominal	posición -ché	t ~ tki	- in	atributivo djé
	dirección -ja, -jatch	s ~ tsi		agente tjí
	compañía -tum, -takin			

Sufijos de raíz nominal

Conclusiones

• En chimane las formas nominales admiten sufijos situacionales, derivacionales, de género y de número.

• De los marcadores de género explícito resultan palabras con semejanza fonológica parcial o con semejanza semántica parcial.

• En la categoría número el señalamiento de plural no implica relación de concordancia obligatoria dentro de la oración.

• Los marcadores de dirección ocurren como sufijos de forma nominal o como partículas adverbiales libres, con forma verbal.

• La acción conjunta se indica en base nominal con el sufijo *-tum*; en base verbal con el sufijo *-takin*.

Bibliografía

Martín, E. H. (1989). *Chimane. Esbozo de fonología y morfología.* Inédito.

Pérez Diez, A. A. (1983). *Etnografía de los chimane del Oriente boliviano.* Tesis doctoral inédita.

Tovar, A. (1961). *Catálogo de las lenguas de América del Sur.* Buenos Aires, Sudamericana, 1961.

Lucía Golluscio

Clases de sustantivos y sistema cultural: la posesión en wichí

CONICET y Departamento de Antropología
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Este trabajo forma parte del "Estudio etnolingüístico del *wichí* hablado en el Teuco", que realizo en el marco del CONICET. La recolección de material fue realizada en terreno durante dos trabajos de campo en El Sauzalito, Chaco (1978 y 1990; este último integrando el PID CONICET N 3-044300/88), y en Buenos Aires en 1980 (trabajo intensivo con dos consultantes, Ramón Navarrete, de El Sauzalito, y José Navarrete, de Sauzal) y en 1987-88 con Vilma Parrilla, en el Hospital Garraham. Agradezco a Ana Gerzenstein, Mary Ruth Wise y Klaus Zimmermann la lectura y observaciones sobre este artículo. Una versión previa fue leída en el X Congreso de ALFAL, Veracruz, 1993.

"Tomándose en cuenta su relación y su influencia sobre la cognición y la sensación, varias lenguas de hecho son varias visiones del mundo."

(Humboldt IV: 420)[1]

I. Introducción

Los *wichí* o matacos habitan actualmente territorios de las provincias de Salta, Chaco y Formosa y, junto con los tobas, constituyen las dos etnias más numerosas del área chaqueña.[2]

El *wichí*, perteneciente a la familia mataco o mataco-mataguayo[3], presenta una situación particular respecto de otras lenguas indígenas de la Argentina, caracterizada por:

a) *su alto grado de vitalidad*, que se define, entre otras razones, por el crecimiento demográfico, los casamientos intraétnicos, un gran

1. La traducción de esta cita de la obra de Wilhelm von Humboldt pertenece a Zimmermann 1991: 12.

2. Barabás y Bartolomé (1979) consideran la existencia de 12.000 matacos en Formosa y Salta, sin incluir la población del Chaco. Según el Censo Provincial Aborigen del Chaco (1985), el número de *wichí* en esa provincia asciende a 3.143, sobre una población aborigen total de 24.528 (19.220 tobas y 2.165 mocovíes). Es interesante destacar el crecimiento que muestran estas cifras respecto de los 16.871 indígenas relevados en el CIN '68. En El Sauzalito (Chaco), según datos del Censo Sanitario de 1991 (Mónica Zidarich, en comunicación personal), sobre una población total de 1930 habitantes, hay 225 familias aborígenes, frente a 154 criollas y 60 blancas. Esta información indica un cambio importante en la composición demográfica del pueblo, el cual hace quince o veinte años era un típico asentamiento *wichí* (véase Golluscio 1991 y Golluscio y Tomé 1993).

3. Véase Tovar 1961: 35-39; Klein 1985: 702s., sobre familia mataco-mataguayo; Voegelin y Voegelin 1977: 223-224; Key 1979: 93-98; Kauffman 1990: 46 ss., sobre familia mataco. Es muy interesante la inclusión que propone Kauffman de la familia matacoana en el grupo macro-guaycurú.

porcentaje de hablantes monolingües en lengua vernácula (especialmente las mujeres y los niños), un porcentaje muy bajo de préstamos del español y una representatividad en las instituciones locales y provinciales que aumentó significativamente en los últimos diez años[4];

b) *su paso, ya logrado, de la oralidad a la escritura*, con un sistema ortográfico en uso en discusión y un importante caudal de material escrito en la lengua;

c) un proceso en marcha de *formación de jóvenes aborígenes* para la enseñanza de la lectoescritura en wichi, entre los cuales se están gestando importantes reflexiones sobre problemas referidos a la estandarización de la lengua.[5]

Dentro de la lengua *wichí* o mataco se reconocen distintos dialectos entre los cuales parecen existir diferencias importantes, cuyo estudio está en ciernes.

La clasificación tradicional (Tovar 1961) hablaba de tres variedades dialectales: "Vejoz (que corresponde al antiguo mataguayo) al oeste, en la región de Embarcación y Tartagal, Noctén más al norte (según fuentes del siglo XVIII), a la derecha del Pilcomayo, los Guisnay se ubican más abajo en la misma ribera", afirmaciones que parecían no tomar en cuenta la/s variedad/es habladas a ambas orillas del Teuco o Bermejo.

Gerzenstein (1992: 68) incorpora a su trabajo una interesante clasificación vernácula que supera las limitaciones de la anterior, según la cual los mismos *wichí* distinguen entre *phomléley* 'arribeños' y *čomleley* 'abajeños', de acuerdo con el curso NO-SE de los ríos.[6]

4. Coincidimos, en este sentido, con los factores sociocultarales, que, según Giles (1979) influyen en la vitalidad de una lengua o variedad de un grupo étnico determinado; a saber: a) aquellos relacionados con el prestigio social de una lengua o variedad; b) demográficos, especialmente el índice de natalidad, el índice de matrimonios mixtos y el volumen y tipo de migración; c) el soporte institucional ante la sociedad regional o nacional. Es necesario agregar a éstos los factores específicamente lingüísticos, esto es, además del alcance de los dominios de uso, el grado de vigencia de la trasmisión de la lengua y quiénes son los agentes responsables; en última instancia, en qué lengua se produce la socialización de los niños, cuál es su lengua materna (Golluscio 1993).

5. Sobre este punto, como así también sobre los anteriores, véanse Golluscio 1991 y Golluscio y Tomé 1993.

En este sentido, la investigación de la cual forma parte el presente trabajo se centra en el *wichi* hablado en los asentamientos de la costa derecha del Teuco, especialmente El Sauzalito y área de influencia (Chaco), variedad que constituye —junto a la de los mataco-hablantes de la ribera opuesta (Formosa)— el polo oriental en el continuum de inteligibilidad de esta lengua, con características fonológicas, gramaticales y léxicas propias que la diferencian del *wichi* de Salta, dialecto al cual corresponde el cuerpo de estudios lingüísticos publicados hasta nuestros días.[7]

El interés científico especial que presenta la descripción de esta variedad reside, entonces, en el hecho de que, tanto desde el punto de vista etnográfico como lingüístico, se trata del grupo *wichi* menos conocido y su abordaje podrá contribuir al esclarecimiento de la compleja situación etnolingüística de la región chaqueña.

2. Los procesos gramaticales y la categoría de posesión en wichi

2.1. El presente trabajo se propone analizar algunos aspectos de la categoría[8] de *posesión* en wichi y explorar los alcances cognitivos y culturales de las categorizaciones semánticas codificadas en la gramática de la lengua para los miembros de una comunidad de habla, a la luz de los datos recogidos y algunos desarrollos teóricos recientes.

6. Véanse las coincidencias de esta clasificación con la de Ernesto Avendano, *wichi* de El Sauzalito, registrada en terreno (Golluscio y Tome 1993).

7. En este sentido, los únicos trabajos que describen características de una variedad oriental del mataco —la de Las Lomitas (Formosa)— son los de Gerzenstein (*op. cit.*) y Messineo y Braunstein (1991). Las obras de Tovar (1958, 1961, 1962, 1964a, 1964b, 1966, 1972a, 1972b, 1975, 1981), Viñas Urquiza (1970, 1974), Najlis 1968, 1971 y la gramática y el diccionario que el misionero anglicano Richard Hunt escribió alrededor de 1940 se centran en el *wichi* occidental (Salta).

8. Stephen Anderson, en su trabajo "Inflectional morphology" (1985), retoma las nociones de Boas y otros autores tempranos "separando el estudio de los *procesos gramaticales* del estudio de las 'ideas' o *categorías* expresadas por estos procesos gramaticales" y señala más adelante que "estamos equivocados si tratamos los procesos gramaticales separados de las categorías que expresan" (p. 159).

Asignamos a los rótulos (Chappell y McGregor 1989) "*posesión*" y sus derivados ("poseedor", "poseído") un alcance semántico más amplio que el de "propiedad" o "pertenencia" propiamente dicha, para incluir otros tipos de relaciones de asociación, dependencia, uso o disposición, de carácter estable o transitorio, inherente o no inherente, íntimo o más o menos lejano, obligatorio o más o menos libre y/o voluntario, entre dos ítems nominales (en estrecha vinculación con la relación entre sus representaciones mentales, y entre sus referentes, válida para esa cultura).

En esa consideración es necesario incluir parámetros como: mayor/o menor distancia conceptual (Haiman 1985), mayor/o menor posibilidad de decisión y elección del hablante, mayor o menor grado de referencialidad (Chappell y McGregor *op. cit.*)

La construcción morfológica posesiva *wichí* se caracteriza por: a) la ocurrencia de un morfema ligado, miembro de un sistema paradigmático y gramaticalmente cerrado de prefijos pronominales que denotan la persona del poseedor y b) un tema nominal que nombra lo poseído.

1. **n,** - **ˣlos**[9]
   pos1sg hijo
   'mi hijo'

2. **a** - **kuset**
   pos2 pantalón
   'tu pantalón'

9. Los fonemas del *wichí* son los siguientes: *Consonantes* oclusivas /p, t, ts, č, k, kʷ, ʔ; eyectivas (Gerzenstein op. cit.) /p', t', ts', č', k'/; fricativas /fʷ, s, h/; laterales /l, ˣl/; nasales /m, n/; *Semiconsonantes:* /y, w/; *Vocales* anteriores: /i, e/; central /a/; posteriores no abocinadas /u, o/. Está en estudio el status fonémico del segmento vocálico *ä*, que se describe como fonema en los sistemas fonológicos de Tovar y Viñas Urquiza (sobre el *wichí* de Salta) pero aparece con menos claridad en las variedades orientales.
Se usa la notación /*n,*/ para indicar el sonido nasal vocalizado que caracteriza al prefijo posesivo de primera persona y al prefijo verbal de primera persona. En los fonemas labializados y en la consonante lateral velarizada, la marca de la coarticulación se escribe sobre el renglón. Así, por ejemplo, /*fʷ*, *ˣl*/. La consonante glotal se transcribe con el signo /*ʔ*/.

Las construcciones sintácticas nominales *wichí* de posesión tienen una estructura general *poseedor + poseído*, esto es, el sustantivo que denota lo poseído, en simple yuxtaposición[10].

3. **marta** - **wet**
   Marta casa
   'la casa de Marta'

2.2. Los prefijos de poseedor tienen distintas realizaciones condicionadas fonológicamente por el tema sustantivo con el cual ocurren. Existen tres clases formales de temas sustantivos[11], según su forma inicial: a) consonante, menos **l* y *t* (la más numerosa); b) **l* y c) *t* (los menos numerosos) (ver Cuadro 1). Las distintas configuraciones fonológicas responden a las reglas morfofonéminas de esa lengua (*l* + **l* = *l*; *a* + **l* = Ø).

Cuadro 1

TS[12] en consonante (no **l* ni t)	TS en **l*	TS en t
n,-wet	**n,-*lomet**	**n,-t'ut'le**
'mi/nuestra casa'	'mi/nuetra palabra'	'mi corazón'
a-wet	**omet**	**ha-t'ut'le**
'tu/ su (de uds.) casa'	'tu/su (de uds.) palabra'	'su corazón'
la-wet	**l-omet**	**la-t'ut'le**
'su (de él/ellos) casa'	'su (de él/ellos) palabra'	'su corazón'

10. Esta pauta se puede alterar por razones discursivas.

11. La distinción que se señala en este apartado se podrá hacer dentro de los sustantivos posesivados que se definirán más abajo como Clase I o *dependientes*, ya que los sustantivos independientes se posesivarán sólo después de transformar su tema en derivado agregando *ka-*, por lo tanto, se comportarán siempre como los Temas Sustantivos que comienzan en consonante (no **l*, no *l*) (Cuadro 1).

12. Las abreviaturas usadas son: *TS* (Tema Sustantivo); *pos1sg* (prefijo posesivo primera

2.3. Veamos algunos ejemplos representativos del corpus recogido en terreno:

4. **n,** - **činix**
pos1sg hermano
'mi hermano'

5. **la** - **wule** **watsan**
pos3 hoja verde
'su hoja (del árbol) es verde'

6. **la** - **čos** **ihi** **yelata** - **s**
pos3 cola tener caballo pl
'los caballos tienen su cola (del caballo)'

7a. **la** - **kalečʼe**
pos3 lengua
'su lengua'

7b. **to** - **kalečʼe**
pos indet lengua
'la lengua (de alguien)'

8a. **n,** - **wet** **wefʷ**
pos1sg lugar grande
'mi casa (lugar) es grande'

8b. **to** - **wet**
pos indet lugar
'la casa (o lugar) (de alguien)'

---

persona); *pos2* (prefijo posesivo segunda persona); *pos3* (prefijo posesivo tercera persona); *pos indet* (posesivo indeterminado); *apt pos* (marcador de aptitud para ser poseído); *neg...neg* (morfema de negación discontinuo; *dem* (demostrativo); *pron* (pronombre).

9. **n, - - kuset nicot? ce a - kuset**
pos1sg pantalón ser igual pos2 pantalón
'mi pantalón es igual al tuyo'

10a. **niyat**
patrón
'el patrón'

10b. **n, ka - niyat**
pos1sg apt.pos patrón
'mi patrón'

11. **ele? ihi hálo?**
loro estar árbol
'el loro está en el árbol'

12a. **inot ihi**
agua estar
'hay agua'

12b. **n, - ka - inot**
pos1sg apt.pos agua
'mi agua'

13. **tsenax - hope f"ence**
picaflor ser pájaro
'el picaflor es un pájaro'[13]

13. Con respecto a la marcación de posesión para animales no domésticos en la variedad de El Sauzalito, debemos ampliar el corpus recogido antes de explicitar alguna conclusión. En el caso del dialecto de Salta, nuestros consultantes han coincidido en señalar que no se puede usar *ka-* para animales, ni silvestres ni domésticos (véase 2.4). Por el contrario, manifestaron otro proceso, que ya había aparecido en las obras de Tovar y Viñas Urquiza: el uso de un clasificador, *la*, sustantivo genérico que denota 'animal', en construcción apositiva con el sustantivo específico que significa el nombre del animal, y es el clasificador el que se posesiviza. Así: *o-la-f"ence* 'mi pájaro'; *o-la-i f"ence-lis* 'mis pájaros'.

14. **n,** **- ka** **yelatax** **ni** **- cailax** **- a** (Chaco)
pos1sg apt pos caballo neg... negro ...neg
'mi caballo no es negro'

15a. **hope** **sinox**
ser perro
'es un perro'

15b. **n,** **- ka** **- sinox** **hope** **tox** **- la** (Chaco)
pos1sg apt pos perro ser pron dem
'ese perro es mío'

16a. **n,** **- ka** **- liwhu** **hope** **tox** **- la**
pos1sg apt pos libro ser pron dem
'mi libro es ése'

16b. **liwhu** **- la** **n,** **- ka** **- mayek**
libro dem pos1sg apt pos cosa
'ese libro es mío'

El análisis de los enunciados anteriores nos permite anticipar algunas características de los procesos gramaticales de posesión en esta lengua:

a) Existen algunos sustantivos que exigen prefijo de poseedor (véanse ejs. 1 a 9, excepto 3) en *construcción no marcada*, esto es, el prefijo pronominal de poseedor precede al tema nominal sin ocurrencia de ningún marcador de relación de posesión ("marcador de genitivo" en Chappell y McGregor *op. cit.*)

b) Cuando los sustantivos del primer grupo aparecen sin el prefijo de poseedor correspondiente, por no estar en el contexto el poseedor especificado (por ejemplo, en un corpus de sustantivos comunes que se elicitaron aislados, fuera de contexto oracional), ocurre el prefijo *to-*.

c) Cuando se trata de sustantivos (animales o plantas) en relación semántica parte-todo, ocurre el prefijo de poseedor de 3a. persona *la-*[14], esto es, sin posibilidades de intercambio paradigmático.

d) Existen algunos sustantivos que pueden aparecer *sin prefijo de poseedor* (véanse ejs. 10a a 16b).

e) Cuando los sustantivos del segundo grupo aparecen posesivados, existe una marca morfológica manifiesta (*overt*, Whorf 1956): el prefijo *ka-*.

Así, se distinguen dos tipos de construcción morfológica posesiva: una, *no marcada*, en la que el prefijo de "poseedor (determinado)", o bien *to-* "poseedor indeterminado", se liga al tema sustantivo que denota lo poseído sin un marcador manifiesto que especifique la relación de genitivo; otra, *marcada por el prefijo ka-*, prefijo que aparece mediando entre el morfema de poseedor y lo poseído.

2.4. Dedicaremos un apartado especial al proceso gramatical de derivación *wichi* que define al segundo tipo de construcción posesiva que se señala más arriba.

Para los salteños, la ocurrencia de *ka-* es exclusiva de los sustantivos que nombran objetos (véase n. 13); para los del Teuco, está compartida también por aquellos que designan animales, aun personas. Todos ellos, en fin, sustantivos que pueden aparecer *sin* prefijo de poseedor obligatorio (véanse sustantivos Clase I en Cuadro 2).

La necesidad de indicación de la relación de posesión para sustantivos de la Clase I en una situación de discurso determinada requiere del hablante la aplicación al tema sustantivo del morfema *ka-*, el cual presenta las siguientes características:

a) precede al tema sustantivo;

b) lo habilita a recibir el prefijo posesivo, con el mismo comportamiento de un TS en consonante (véase Cuadro 1);

c) al mismo tiempo, es marcador de la relación de genitivo o "posesión";

14. Véase observación similar sobre el maká en Gerzenstein (1993).

d) el alcance semántico de "posesión" en los ejemplos registrados parece ser más restringido y estar más asociado a los conceptos de "pertenencia", "propiedad", "uso o disposición";

e) su aplicación puede cambiar el significado del ítem léxico, conservando, por ejemplo, el significado de la sustancia pero convirtiéndolo en un objeto de uso humano (véanse, en Tovar 1981, sobre la variedad salteña: *bala* 'árbol'; *o-qa-bala* 'mi bastón'; *chu* 'cuerno', *qa-chu* 'arpón');[15]

f) la selección y aplicación de este proceso gramatical está estrechamente relacionado con niveles cognitivos profundos, en última instancia, con la categorización semántica del mundo[16].

Llamaremos a *ka-*, entonces, "*marcador de aptitud para ser poseído*".

3. *Alienabilidad e inalienabilidad*

Inmediatamente, de la observación y cotejo de los ejemplos anteriores surge, para el *wichi*, un parámetro de análisis de carácter formal-semántico, el de la *calidad de la posesión (alienable vs. inalienable)* y sus extensiones referidas a los objetos y personas que conforman y definen al individuo y su mundo cercano en una cultura determinada (Anderson *op. cit.*).

Esta característica aparece asociada en el trabajo de Chappell y McGregor al concepto de iconicidad, según Haiman (*op. cit.*). Es decir, la ocurrencia de una marca gramatical de relación genitiva /*ka-*/ vs. la no marca de relación [-] reflejan, icónicamente, el tipo de relación que existe entre las representaciones mentales y entre los referentes de esos nominales, en el mundo.

15. /*qa-*/ en Tovar; /*ka-*/ en Golluscio.

16. Véanse, sobre la estructura semántica y las decisiones del hablante en la selección de un marcador gramatical determinado, los importantes aportes de Friedrich (1970, 1979), retomados en Klein 1979.

A la consideración de estos autores es necesario agregar que el tipo de relación entre tales referentes se define y toma sentido en *ese* sistema cultural.

Por un lado, las partes del cuerpo y otras relaciones parte-todo, los términos de parentesco, algunos objetos muy cercanos (ciertos elementos de la ropa, el lugar donde vive, algunos utensilios fundamentales para la vida); por otro, los elementos de la naturaleza, animales y plantas, los objetos más lejanos, los préstamos, los seres humanos con los que no hay una relación de parentesco.

Así, en *wichi*, este primer grupo se define por la relación inherente entre sus constituyentes, obligatoria, sin posibilidad de elección y sin intervención de la voluntad. Todos estos, componentes que constituyen el concepto de *inalienabilidad*.

Frente a este primer tipo, aparece otro, caracterizado por una mayor distancia conceptual entre sus componentes, mayor posibilidad de selección del poseedor, no inherencia, transitoriedad, todas ellas propiedades vinculadas con la *alienabilidad*.

Icónicamente, entonces, en el primer tipo no hay mediación entre los dos constituyentes de la construcción; en el segundo, *sí*: el prefijo *ka-*.

4. La posesión, la clasificación de los sustantivos y los campos semánticos en wichi

La argumentación precedente orienta el análisis en este punto a intentar un agrupamiento de los sustantivos según: a) ocurran obligatoriamente con el prefijo de poseedor, o b) no ocurran.

Los sustantivos *wichi* resultan, así, divididos en dos clases, Clase I y Clase II, de acuerdo con criterios formales, y el prefijo *to-*, que cumple la función de "marcador de poseedor obligatorio (indeterminado)", se define como un "marcador de clase nominal" en esta lengua (véase Cuadro 2).

Este parámetro se manifiesta congruente con otro, también de carácter formal, ya que los nominales del grupo b), es decir, sin *to- o prefijo de poseedor obligatorio*, son los que necesitan la ocurrencia de *-ka* "marcador de aptitud para ser poseído", para poder manifestar la relación de posesión.

Como sucede en otras lenguas donde la posesión está marcada por

procesos morfológicos[17], se configurarían en *wichí* dos campos semánticos, relacionados con el parámetro "calidad de la propiedad (alienable vs. inalienable)" que analizamos más arriba.

Cuadro 2
Clases de sustantivos y campos semánticos

Clase I o Dependientes (inalienables) (+ prefijo to- o + prefijo poseedor obligatorio)	*Clase II o Independientes*[18] (alienables) (- prefijo to- o -prefijo poseedor obligatorio)
a) + prefijos del paradigma posesivo (1, 2 o 3 persona)	
Términos de parentesco	Elementos del mundo físico
Partes de un todo	Arboles y plantas
	Animales
Algunos objetos hechos por el hombre, de propiedad personal.	Objetos
	Nombres referidos a seres humanos que no implican relaciones de parentesco.
b) + prefijo la- (3 persona) fijo	
Partes del cuerpo de los animales	Préstamos
Algunos objetos hechos por el hombre, de propiedad personal.	Objetos
	Nombres referidos a seres humanos que no implican relaciones de parentesco.
Partes de las plantas	Nombres propios
Partes de objetos	

17. Véanse consideraciones tipológicas, entre otros, en los trabajos ya citados de Anderson y Chappell y McGregor.

Sin embargo, el lenguaje no refleja automáticamente la realidad, el mundo referencial. Existe una mediación —la del sistema cultural, compartido por los miembros de esa comunidad de habla— entre los sustantivos y sus representaciones mentales, por un lado, y los objetos que nombran, por otro.

Así, he registrado (en información coincidente con Navarrete 1983) ítems léxicos distintos que nombran objetos o referentes similares —"botija", "hacha", "casa", "chicos" (se puede usar para "hijos") entre otros— que manifiestan comportamientos morfológicos opuestos con respecto a la posesión, como se puede ver en los ejemplos siguientes:

17a. **a** - **walay**
pos2 hacha
'tu hacha'

17b. **a** - **ka** **husan**
pos2 apt. pos hacha
'tu hacha'

18a. **n,** - **lokʔe**
pos1sg botija
'mi botija'

18b. **n,** - **ka** **yote** (* para consultantes de Salta)
pos1sg apt pos botija
'mi botija'

19a. **tox** **a** **n,** **wet** **wefʷ**
pron dem pos1sg lugar grande
'este mi lugar/casa es muy grande'

19b. **hep** - **a** **wefʷ**
casa dem grande
'esta casa es grande'

18: En la bibliografía especializada se los llama también sustantivos absolutos.

20a. **n, ka notsas**
pos1sg apt pos chicos
'mis chicos'

20b. **n, *los les**
pos1sg hijo pl
'mis hijos'

De acuerdo, entonces, con su comportamiento morfológico, *n,wet, n,walay, n,*losles* resultan pertenecer a la Clase I (Sustantivos dependientes); por el contrario, *hep, husan, notsas*, integran la Clase II (Sustantivos independientes).

La selección del hablante entre los dos ítems está orientada, por un lado, por pautas de su cultura, por otro, por criterios íntimos, no objetivos, a veces hasta afectivos, según sea el alcance de su mundo cercano en ese momento, los elementos significativos que lo conforman, le pertenecen, definen su identidad; según su libertad o poder de elección en las relaciones (ver diferencia entre *notsas* 'mis chicos' y *n,*losles* 'mis hijos', esta última, relación de parentesco obligatoria).

Asimismo, un parámetro para la selección del ítem léxico (Clase I o II) parece ser la *persona del poseedor* (1 vs. no 1). Se selecciona el sustantivo dependiente (+ posesión obligatoria) para referirse a un objeto que es propio del hablante o de una persona muy allegada, y el sustantivo independiente, para nombrar al mismo objeto, cuando pertenece a otra persona.

5. Hablante y oyente, sujetos activos del discurso

El hablante (H), entonces, ubica y categoriza cada referente en relación a sí mismo y su propio sistema cultural (mundo cercano, grado bajo de distancia conceptual, grado alto de involucramiento de H *vs.* mundo objetivo, grado alto de distancia conceptual, grado bajo de compromiso de H).

De acuerdo con ese proceso cognitivo que se da con cada objeto/persona/animal con el que interactúa, selecciona la forma del sustantivo (+/- posesión obligatoria), por lo tanto, lo integra a una de las clases

semánticas de sustantivos en *wichi*. A la vez, en esa interacción, las posibilidades que tiene su propia lengua, las marcas gramaticales con las que cuenta le permitirán hacer manifiestas, marcadas o no, las diferencias semánticas que son significativas para su sistema cultural.

El oyente (O), asimismo, procura decodificar e interpretar esa categorización, y lo logra más satisfactoriamente si comparte con H las pautas perceptivas y cognitivas de organización del mundo, esto es, si forma parte de la misma cultura.

Esta selección "requiere decisiones de parte del hablante que se deben resolver en el nivel profundo de la estructura cognitiva, o de la estructura semántica, de la lengua" (Klein *op. cit.*), por lo tanto, íntimamente conectadas con el sistema cultural *wichi* (Friedrich *op. cit.*)[19].

Hablante y oyente comparten, entonces, en cada interacción cotidiana, un proceso profundo de categorización-recategorización semántica del mundo que los rodea, donde el conocimiento del código no es suficiente, sino que es necesario poseer, y compartir, la competencia cultural *wichi*.

6. Conclusiones

6.1. Específicas

a) La posesión en *wichi* es una categoría gramatical particular ya que, a diferencia de otras, como el género o el número en español, por ejemplo, no "copia" (Anderson *op. cit.*) rasgos del sustantivo en otras partes de la oración con las que entra en construcción sino que *manifiesta en el sustantivo mismo las marcas gramaticales* (o la ausencia de ellas) que indican, por un lado, propiedades inherentes a la clase de sustantivo y su relación con el poseedor, en esa cultura; por otro, la persona del poseedor.

19. Es necesario reiterar en este punto la importancia de la obra de Humboldt, el primero en formular esta postura de manera explícita y coherente.

b) En *wichí*, la presencia obligatoria/no obligatoria de los prefijos de poseedor (o del "marcador de clase nominal" *to*-cuando se trata de un poseedor no especificado) es la marca gramatical de la clasificación semántica de los sustantivos *wichí* según el parámetro "calidad de la posesión, alienable vs. inalienable".

c) En consonancia con lo dicho anteriormente, los sustantivos en esta lengua se clasifican semántica y formalmente en dos clases. La Clase I abarca los Sustantivos Dependientes o "de propiedad inalienable y sus extensiones culturales"; la Clase II, los Sustantivos Independientes o "de propiedad alienable y sus extensiones culturales".

d) Existe un proceso de derivación —inclusión del prefijo *ka-*— por el que los Sustantivos Independientes, esto es, de Clase II, se transforman en *sustantivos aptos para ser poseídos* y se comportan como Sustantivos de Clase I. Definimos a *ka-* como "marcador de aptitud para ser poseído".

Es este proceso el que se puede identificar más con la relación de "propiedad" o "pertenencia" en sentido estricto.

Para los wichí de Salta consultados, este proceso gramatical parece afectar sólo a los sustantivos que nombran objetos; los del Chaco lo aplican también para animales.

e) Del corpus recogido con hablantes salteños surge otro modo de "posesivización" exclusivo de los animales con la presencia de un clasificador:

pref. posesivo + clasificador la 'animal' + TS (nombre específico del animal)

f) La categoría de posesión en *wichí* se orienta hacia dos dimensiones: una apunta al campo referencial, a la realidad; la otra tiene que ver con un campo más abstracto, cognitivo-cultural, relacionado con las categorizaciones del sistema semántico de la lengua, la jerarquización de los objetos y las relaciones culturales.

g) En este trabajo se prefiere hablar de clases de sustantivos más que de clasificación nominal en *wichí* ya que, aunque los procesos descritos comparten algunas de las características sobre el tema sintetizadas en Derbyshire y Payne (1990) también manifiestan otras que esos

autores enumeran como limitantes para poder encuadrarlos dentro de esa categoría.

Sin embargo, esta es una primera aproximación. Es necesario seguir profundizando sobre el tema y ampliando los contextos de aparición registrados hasta ahora.

6.2. Generales

Confiamos en que la exposición de este caso, el de una lengua chaqueña que se caracteriza por su gran vitalidad, enriquezca la descripción tipológica acerca de los procesos de flexión y derivación en la morfología nominal y, en especial, el tema de la posesión como categoría gramatical.

Aparece otro aspecto central en el tratamiento de este tema: el pragmático, el de la función activa de los participantes en la construcción del discurso. Hablante y oyente interpretan activamente la realidad y, en una interacción entre las marcas gramaticales que existen en su lengua y sus propias opciones motivadas, clasifican los objetos (y, por consiguiente, sus sustantivos), de acuerdo con pautas de categorización y jerarquización de su cultura, que constituye un mundo compartido.

En última instancia, existe una relación íntima entre el sistema lingüístico, los procesos cognitivos y el sistema cultural. Friedrich afirmaba en "Shape in grammar" (1970, 1979), con referencia a los clasificadores, que su aplicación, "lejos de ser una cuestión superficial, involucra decisiones en un nivel relativamente profundo—si uno asume, como yo lo hago, que un sistema semántico tiene su propia jerarquía, en parte independiente de la sintaxis, y es pesado y evaluado en conexión con las premisas del sistema cultural".

Bibliografía

Anderson, Stephen. (1985). "Inflectional morphology". Cap. 3 del Volumen III de Shopen, T. (ed.): *Language typology and syntactic description*, Cambridge-N. York-Melbourne: Cambridge U.P.

Barabás, A. y M. A. Bartolomé. (1979). "Un testimonio mítico de los mataco" *Journal de la Societé des Americanistes*. París, 66: 125-132.

Braunstein, José. (1992)a. *Hacia una carta étnica del Gran Chaco III*. Las Lomitas: CONICET y Wenner-Gren Foundation.

_____(1992)b. *Hacia una carta étnica del Gran Chaco IV*. Las Lomitas: CONICET y Wenner-Gren Foundation.

Censo Indígena Nacional. (1968). *Resultados provisorios*. Tomo II.

Chapell, H. y W. McGregor. (1989). *Alienability, inalienability and nominal classification*. La Trobe University.

Derbyshire, D. y D. Payne. (1990). "Noun Classification Systems of Amazonian Languages". En: Derbyshire, D. y D. Payne (eds.) 1990: 243-271.

Derbyshire, D. y D. Payne (eds.). (1990). *Amazonian Linguistics. Studies in Lowland South American Languages*. Austin: Univ. of Texas Press.

Friedrich, Paul. (1970). "Shape in grammar". *Language*, 46.2 (Part I):379-407.

_____(1979). "Shape categories in grammar". En: Friedrich, P. *Language, Context, and the Imagination*. Stanford: Stanford U.P.

Gerzenstein, Ana. (1992). "Una variedad oriental del mataco". En: Braunstein, J.: *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco IV*. CONICET/Wenner-Gren.

_____(1993). "La construcción posesiva en la lengua maká". En: *Revista Argentina de Lingüística*, Mendoza (en prensa)

Giles, Howard. (1979) "Ethnicity markers in speech". En: Scherer, K y H. Giles (eds.): *Social markers in speech*. Cambridge: Cambridge U.P.

Golluscio, Lucía (1991). "Observaciones sobre la realidad etnolingüística de El Sauzalito". Informe de avance del PIDN 3-044300/88.

Golluscio, L. y M. Tomé. (1993). "Lingüística y pedagogía: Sistemas fonológicos, sistemas de escritura y sistemas ortográficos. El caso de los wichi del Teuco". *Actas de las Primeras Jornadas de Lingüística Aborigen*, Universidad de Buenos Aires.

Haiman, J. (1985). *Natural syntax*. Cambridge: Cambridge U.P.

Hospital Provincial de El Sauzalito (Chaco). (1991). *Censo Sanitario de El Sauzalito*.

Humboldt, Wilhelm von (1963). *Schriften zur Sprachphilosophie*, Werke Bd. 3 ed. A. Flitner und K. Giel, Stuttgart: Cotta.

Hunt, Richard. *Matako-English and English-Matako Dictionary*. (mim.)

_____(1940). *Matako grammar*. Tucumán: Inst. de Antropología. [1989: Traducción castellana y adaptación al dialecto de Sauzalito por Dionisio Doyle y Ernesto Avendaño]

Kaufman, Terence (1990). "Language History in South America: What We Know and How to Know More". En: Derbyshire, D. y D. Payne (eds.) 1990: 13-73.

Key, Mary Ritchie (1979). *The grouping of South American Indian Languages*. Tubinga: Gunter Narr Verlag.

Klein, Harriet Manelis (1979). "Noun Classifiers in Toba". En Mathiot, M. (ed.): *Ethnolinguistics. Boas, Sapir, and Whorf revisited*. La Haya: Mouton.

_____(1985). "Current Status of Argentine Indian Languages". En: Klein, H. y L. Stark (eds.): *South American Indian Languages*. Austin: U. of Texas Press.

Messineo, M.C. y J. Braunstein (1991). "Variantes lingüísticas del mataco". *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco I*. Informe de Avance 1989-90. Las Lomitas: Centro del Hombre Antiguo Chaqueño (Chaco).

Najlis, Elena (1968). "Dialectos del mataco". *Anales de la Universidad del Salvador*, 4, Buenos Aires: 232-241.

_____(1971). "Pre-Mataco Phonology". *IJAL*, 37,1, 1971:30-124.

Navarrete, Ramón (1983). *Apuntes de Lengua Aborigen Mataca.* Resistencia: Dirección de Docencia. Provincia del Chaco

_____(1985). *Censo Provincial Aborigen.*

Tovar, Antonio (1961). *Catálogo de las lenguas de América del Sur.* Bs. As.: Sudamericana.

_____(1964)a. "Relación entre las lenguas del grupo mataco". *Homenaje a Márquez Miranda.* Madrid. pp. 370-77.

_____(1964)b. *El grupo mataco y su relación con otras lenguas de América del Sur.* XXXV Congreso Internacional de Americanistas.

_____(1972). "Report on Mataco". *IJAL* 38, 208.

_____(1981). *Relatos y diálogos de los matacos.* Ediciones de cultura hispánica. Madrid: ICI.

Viñas Urquiza, M. Teresa (1970). *Fonología de la lengua mataca.* Bs. As: UBA.

_____(1974). *Lengua mataca 1 y 2.* Bs. As.: Univ. de Bs. Aires.

Voegelin, C.F. y F. M Voegelin (1965). "Languages of the world: Native America fascicle 2". *Anthropological Linguistics* 7,7, October.

Whorf, Benjamin L. (1956). *Language, Thought, and Reality.* Selected Writings of Benjamin Lee Whorf, J.B. Carroll (ed.). Cambridge: Cambridge U.P.

Zimmermann, Klaus (1991). "Lengua, habla e identidad cultural", *Estudios de lingüística aplicada.* Año 9, nº 14, diciembre, pp. 7-18. México: UNAM.

Ana Gerzenstein

Aspectos de la lexicografía del makā

CONICET e Instituto de Lingüística
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Este artículo es una versión modificada y revisada de la ponencia presentada al X Congreso Internacional de ALFAL. México, 1993. Forma parte de un Proyecto de Investigación financiado por el CONICET titulado: "El maká, lengua indígena chaqueña de la familia mataguaya. Estudio descriptivo y registro bilingüe del léxico".

A la comunidad maká
A Pablo Taqalakui y a Andrés Tsemhei

0. Introducción

El maká es una lengua chaqueña perteneciente a la familia lingüística mataguaya (Najlis, 1984 : 5) o mataco-mataguayo (Tovar, 1961 : 39). Métraux (1942 : 720) y Mason (1946, VI : 201-202) utilizan la denominación mataco-maká para designar a esta familia que, junto con la guaycurú, constituyen el "phylum" macro-guaycurú.

Las lenguas que conforman la familia mataguayo son el mataco y el chorote, habladas en territorio argentino; y el niwaklé y el maká, cuyos hablantes viven en la República del Paraguay.

Desde el punto de vista tipológico, el maká es una lengua aglutinante, polisintética. El orden básico de la construcción sintáctica es SVO.

Las fuentes consultadas utilizan diferentes nombres para designar a esta lengua[1]. Según Susnik (1970 : 57) y Carvalho Neto (1962 : 24), es Juan Vogt quien establece el primer contacto con los maká modernos hacia 1927 y los designa con este nombre, después de encontrarlos cerca del fortín Nanawa. En la actualidad, los hablantes se autodenominan

1. Algunos de ellos son:
- *Makká* (Loukotka), *macá* (Tovar, Métraux, Mason).
- *Nimacá* (Loukotka), *inimacá* (Métraux). Hunt (1915 : 238) dice que los toba llaman a estos indios *niyimika* y los mataco, *niamaka*.
- *Toósle* (Loukotka), *towothli* (Hunt, Loukotka, Tovar, Métraux, Mason), *thothle* (Métraux), *tawathli* (Hunt). Los indígenas chulupí llaman a los maká *towoθi* o *towosłei*, de manera que el nombre consignado por los autores citados y representado con diferentes grafías, debe provenir de la denominación que les dan los chulupí.

"maká" y llaman así a su lengua. Mis informantes no saben cuál es el significado de este nombre, pero creen que es una denominación moderna que proviene del nombre que les dan los toba.

El hábitat originario de la comunidad maká era el Chaco paraguayo, entre las fuentes de los ríos Confuso y Montelindo, afluentes del río Paraguay. La memoria colectiva, manifestada en el testimonio de algunos hablantes adultos, recuerda aún hoy esos riachos ("lejtaj", en su idioma) y confirma que allí vivieron maká.

Vellard (1933 : 89), que estuvo entre ellos en 1933, dice que los encontró por primera vez hacia el norte del Confuso, en los bordes del río. Vivían más allá del estero Patiño, hasta cerca de los fortines Nanawa y Samaclay.

Sus antiguos centros en el Chaco eran Cuatro Vientos, Lagunaguasú y Nanawa, localidades del Departamento Presidente Hayes. Mis informantes Pablo Taqalakui y Andrés Tsemhei, son oriundos del primer lugar mencionado. Según su testimonio, había en su antigua residencia chaqueña, dos grupos maká identificados por la especie arbórea que predominaba en el lugar. Uno de ellos eran los *fsket tetets*, los que viven donde abundan los palmares (Copernicia alba). El otro conglomerado estaba constituido por los *asepitket tetets*, que vivían donde predomina un árbol llamado cina-cina (Parkisonia aculeata).

Después de la guerra del Chaco (1932-1935), los maká fueron trasladados a la Colonia Fray Bartolomé de Las Casas, frente al Puerto Botánico (Asunción). En 1985 fueron relocalizados y actualmente viven en la Nueva Colonia Indígena Maká, ubicada en la localidad de Mariano Roque Alonso, a unos veinte kilómetros de la ciudad de Asunción, República del Paraguay.

Hay muy pocos maká que todavía mantienen su antigua residencia chaqueña. Según mis informantes, en Cuatro Vientos aún viven cuatro familias, junto a indígenas lengua, toba y chulupí.

Como surge de lo expuesto, prácticamente toda la población maká está concentrada en la Nueva Colonia, donde viven alrededor de mil personas, según datos proporcionados por el cacique Andrés Tsemhei. Parece que la población ha crecido en los últimos dos o tres años, como lo manifiesta Taqalakui y el mismo cacique y como se advierte por el gran predominio de la población infantil.

La comunidad maká se encuentra en permanente contacto con la sociedad nacional, no sólo porque vive rodeada de población no

indígena -en constante crecimiento- que habla español y guaraní, sino también porque tiene acceso permanente a los medios de comunicación masiva (radio, televisión) y porque hombres y mujeres maká se trasladan casi diariamente a Asunción para vender artesanías, su principal actividad económica actual. No obstante la situación descripta, la casi totalidad de los habitantes de la Colonia son monolingües en maká. Sólo el cacique, intermediario entre las autoridades nacionales y la comunidad, y algunos hombres adultos tienen una reducida competencia en castellano, adquirida no sistemáticamente, sino a través de contactos esporádicos con el blanco, motivados por relaciones laborales. Los ancianos, las mujeres y los niños son monolingües.

Esta conservación de la lengua vernácula, pese a las circunstancias socio-lingüísticas desfavorables que la amenazan, configuraría una de las múltiples estrategias de resistencia lingüística a la incorporación del español, reforzada por una actitud muy favorable hacia la lengua materna que se expresa en el interés y la preocupación que siempre manifestaron mis informantes por documentar lo más fielmente posible su lengua; como asimismo por la dificultad e inhibiciones que tienen los maestros indígenas para expresarse en español, tal como me lo expresaron espontáneamente[2].

El maká es una lengua ágrafa. No se ha producido aún el paso de la oralidad a la escritura. No hay un sistema ortográfico establecido y, por lo tanto, no se cuenta con textos escritos en lengua maká. Sólo algunos hombres semialfabetizados, prácticamente el cacique y los maestros, emplean los signos gráficos del español y algunos otros fonológicos, enseñados por un misionero, para transcribir el maká[3].

2. La resistencia lingüística puede manifestarse en casos de lenguas en contacto, en donde una de ellas está en una situación socio-lingüística poco favorable con respecto a la otra, como es el caso de una lengua minoritaria, de tradición oral (el maká) y otra dominante de gran difusión (el español). La resistencia lingüística es una de las estrategias que se despliegan para compensar las presiones de la lengua de la sociedad dominante y asegurar la funcionalidad de la lengua dominada o minoritaria. (Véase: Bigot y otros. 1992 : 16).

3. En la Colonia funciona una escuela que imparte enseñanza preescolar y primaria exclusivamente a niños maká, cuya edad oscila entre los cinco y los quince años. La enseñanza está a cargo de una directora que no habla maká y de cuatro maestros indígenas. El material didáctico, en español, es el mismo que se emplea para alfabetizar a niños cuya primera lengua es el español.

0.1. El sistema fonológico maká.[4]

Los fonemas de la lengua maká son veintisiete: veintidós consonantes y cinco vocales:

Consonantes:

	lab.	*dent.*	*alv.*	*pal.*	*vel.*	*posv.*	*lar.*
Ocl.	p	t	ts		k	q	
Ocl.glot.	p'	t'	ts'		k'	q'	
Fric.	f		s		x	X	h
Cont	w			y			
Lat.		l					
Lat.fric.		ł					
Nas.	m	n					

Vocales:

	i	u
	e	o
	a	

1. El registro bilingüe del léxico maká.

1.1. Propósito.

El léxico maká se concibe, desde una perspectiva sincrónica, como un apéndice de la gramática[5] y su objetivo es documentar el repertorio léxico de la lengua maká en una etapa de su desarrollo. No tiene propósitos normativos y su intención es describir la lengua fuente.

Constituye el primer intento de documentar los vocablos de uso más frecuente en la lengua maká. Por lo tanto, no pretende ser un

4. Véase: Gerzenstein. 1989: 17 ss.

5. Véase: Gerzenstein. 1991.

repertorio léxico ni exhaustivo ni definitivo, sino sólo un proyecto preliminar que puede servir de punto de partida para futuras investigaciones.

Va dirigido especialmente a los hablantes del maká que quieran iniciarse en la lecto-escritura de su lengua y puede ser usado por los maestros indígenas en las primeras etapas de alfabetización en lengua materna.

Si bien el español ha sido consagrado durante varias centurias como la lengua oficial y la única que se enseñaba en las escuelas, es un hecho y un problema de América la pluralidad lingüística, entendida como la coexistencia de diferentes comunidades lingüísticas dentro de una sociedad nacional. Este repertorio podría constituir un aporte más tendiente a redefinir los términos de interacción entre diferentes idiomas y culturas y la problemática de la pluralidad lingüística.

Puede también resultar de interés para los estudiosos dedicados a la comparación de lenguas de la familia mataguaya con miras a la reconstrucción de su desarrollo histórico.

Los datos provienen de material oral suministrado por los hablantes[6] y constituyen un corpus acotado (restringido). Por esta razón y porque el maká es una lengua ágrafa, sin tradición lexicográfica[7], el número de entradas es limitado y la cantidad de información gramatical reunida en cada una de ellas no es exhaustiva.

6. El material lingüístico (corpus) fue recogido personalmente en sucesivas investigaciones de campo realizadas en la República del Paraguay (Colonia Fray Bartolomé de Las Casas y Nueva Colonia Indígena Maká). En las encuestas se utilizaron cuestionarios de palabras y frases preparados previamente, como asimismo textos espontáneos. Los datos obtenidos se registraron en transcripción fonética y fonológica y en cintas magnetofónicas. Los informantes principales fueron Pablo Taqalakui y Andrés Tsemhei. Ambos nacieron en Cuatro Vientos (Chaco paraguayo) hace más de cincuenta años y son hijos de padres maká monolingües. Tienen una reducida competencia en castellano, aunque Andrés es más eficiente.

7. La tradición lexicográfica juega un rol muy importante en la confección de diccionarios. Las nuevas compilaciones se apoyan en las anteriores y, en general, no se cambia la base conceptual. Asimismo el primer diccionario inaugura ya una tradición.

1.2. El alfabeto maká.

En un léxico bilingüe, están representadas dos lenguas; pero en este caso una de ellas, el maká, cómo todas las lenguas del Chaco, es ágrafa; es decir, no tiene escritura. Por lo tanto, debe decidirse antes de planificar el léxico, qué tipo de alfabeto se utilizará para representar gráficamente el maká. Esta decisión está íntimamente relacionada con el objetivo del diccionario y con la tradición, y conviene que no sea tomada unilateralmente por el lingüista sino, por el contrario, que sea sometida al criterio y a la evaluación de la comunidad. En el caso del maká, se adoptó un alfabeto fonológico cuyos símbolos, expuestos en *0.1.*, son usados por algunos hablantes para transcribir su lengua. La mayoría de los símbolos que conforman este alfabeto tienen aproximadamente el mismo valor fonético que en español. Los signos que representan fonemas que no existen en nuestra lengua o que tienen un valor distinto son los siguientes: ts, q, ', x, X, h, w, y, ɨ, y toda la serie eyectiva. El acento de intensidad que cae en la última sílaba, no se representa[8].

A los efectos de presentar el material léxico, el orden sucesivo de las unidades que constituyen este alfabeto es el siguiente: a , e, f , h , i, k , k' , l , ɨ, m , n , o , p , p' , q , q' , s , t , t', ts , ts' u, w, x, X, y , '.

1.3. El significado lexical.

Para establecer el significado y las propiedades gramaticales de las unidades léxicas, se debe tener en cuenta no sólo la estructura total de la lengua en cuestión, sino también la cultura de la comunidad lingüística en todos sus aspectos.

Una de las mayores dificultades en la preparación de léxicos bilingües es la falta de isomorfismo entre las lenguas, situación que se agrava cuando cada una de ellas no tienen entre sí, ni parentesco genético ni rasgos tipológicos en común y además pertenecen a culturas muy diferentes.

8. Zgusta (1971: 294) sugiere que antes de confeccionar un diccionario etnolingüístico, se prepare un pequeño diccionario que se refiera a las reglas ortográficas y su aplicación en unidades léxicas.

Si bien la asimetría entre las lenguas se manifiesta en la mayoría de las unidades léxicas, puesto que palabras con múltiples significados idénticos en dos lenguas son excepcionales, aquí me referiré sólo a los casos más notables. Uno de ellos lo constituyen las así llamadas palabras relacionadas con la cultura que se refieren a la flora o a la fauna local o que designan objetos que existen sólo en el área donde la lengua fuente es hablada, pero no en el espacio geográfico que ocupa la lengua objeto. En este caso para relacionar ambas unidades léxicas, debe recurrirse a la descripción o explicación que es semejante a la definición de un diccionario monolingüe. (Véase: *1.5.1.1.*)

A veces, una misma realidad extralingüística o una parte de ella absolutamente idéntica, puede ser concebida u organizada de diferentes maneras y segmentada en distintas porciones, según la lengua de que se trate. Así en una lengua, una palabra puede cubrir tres componentes de la realidad física, pero en la otra no hay un designatum unificado que abarque los tres. De esta manera en maká, el tema *-koy* indica una porción del cuerpo que abarca desde la mano hasta el hombro. La misma sección se designa en español con tres unidades: "mano", "antebrazo" y "brazo". La palabra "hermano" (genérico) no existe en maká. Este vocablo lleva siempre incluido la especificación "mayor" o "menor". Por lo tanto, hay un paradigma de cuatro términos frente al español que tiene dos: "hermano" / "hermana".

Finalmente, puede hallarse una equivalencia en la lengua objeto, pero existen diferencias provenientes del mundo de la cultura. Así, si bien la palabra *nenek*, del maká, equivale a "cuchara", del español; el referente del mundo extralingüístico es completamente distinto en una y otra lengua, debido a los diferentes objetos materiales propios de cada cultura. Una información etnográfica puede mostrar (precisar) el estricto significado de esta unidad léxica en cada una de las lenguas. (Véase al respecto, artículo léxico (5).).

Más complejo es el problema que se presenta con términos que se refieren al ámbito de la cultura no material. Así, la palabra maká *witsinqal* equivale a la del español "alma", pero esta equivalencia es sólo parcial o aproximada. La diferente denotación que dicho vocablo tiene en cada una de estas lenguas está íntimamente relacionada con las diferentes concepciones del mundo.

Esta falta de simetría entre las lenguas determina que el significado de una unidad léxica del maká sea parcial o aproximadamente equiva-

lente al de otra unidad léxica del español, pero de ninguna manera absolutamente idéntico: La identidad es imposible o muy infrecuente.

1.4. Forma de presentación.

El registro bilingüe del léxico maká contiene un número limitado de artículos léxicos que se presentan agrupados en dos secciones:

A Maká - Castellano
B Castellano - Maká;

de aquí en adelante denominadas A y B, respectivamente.

En ambas secciones, un artículo léxico consta como mínimo de una entrada en negrita (forma gráfica de cita de una unidad o base léxica) y, separada por un guión, de su equivalencia en español (A) o maká (B), de acuerdo con la Sección de que se trate. El siguiente es un ejemplo de artículo léxico con mínima información:

(1) B **cuchara** - nenek

La forma gráfica en maká se representa mediante el alfabeto fonológico adoptado (Véase: *1.2.*) y en castellano, en el sistema ortográfico canónico. La secuencia de las entradas está dada por los respectivos alfabetos.

La forma de cita (forma básica o canónica que representa todo el paradigma) se establece por tradición y, en general, no se abandona si no existen razones realmente valederas.

En la forma de cita de las unidades léxicas del maká que integran paradigmas con prefijo, se ha procurado conciliar el sentimiento lingüístico del hablante con la estructura gramatical de la lengua; de manera que, por una parte, las palabras registradas no resulten irreconocibles para el hablante y, por otra, que preserven su peculiaridad morfológica y su significado lexical estricto. (Véase: *1.5.1.2.*).

La forma de cita en la Sección B sigue las normas tradicionales para el español.

En cuanto a la información gramatical que se consigna en el artículo léxico de A, se ha evitado registrar aquellas propiedades redundantes que se derivan regularmente de las reglas de la gramática.

Como subentradas, algunos artículos de A contienen palabras relacionadas formal y semánticamente con la entrada léxica, con la intención de mostrar la productividad (el alto grado de rendimiento) de los sufijos derivativos (8, 20, 21, 24). Otros presentan contextos típicos (7), ejemplos de uso (11), combinación de palabras (18) o régimen (19).

Con respecto a la presentación de los datos, se ha procurado registrarlos de la manera más sencilla y clara posible, de manera que el usuario encuentre la información que necesita concerniente a los hechos de la lengua; sin que su búsqueda le resulte cansadora o le insuma demasiado tiempo.

1.5. El artículo léxico en la Sección A.

El artículo léxico en esta Sección presenta diferente grado de complejidad, en cuanto a la forma de cita, y consigna diferente información gramatical y/o semántica, de acuerdo con la categoría gramatical de la unidad léxica a registrar. En este trabajo sólo me ocuparé de algunas entradas léxicas nominales y verbales, centrando la atención en la diferente problemática que plantean unas y otras y sugiriendo algunas soluciones tentativas.

1.5.1. Entradas léxicas nominales.

A los efectos de la entrada léxica, los nombres se subdividen en: nombres no posesivados, posesivados y predicativos.

1.5.1.1. Nombres no posesivados.

Los nombres no posesivados designan, en general, especies de la flora (4, 9) y de la fauna local (6, 7), elementos del mundo físico como 'sol' (11), 'monte' o 'río'; y algunos objetos fabricados por el hombre: utensilios (5) o instrumentos musicales (12).

La entrada léxica de los mismos incluye:

• Forma de cita de la unidad léxica con indicación, entre paréntesis, del género gramatical inherente.

• Equivalencia (11) o descripción (Véase: *1.3.*). Esta última se utiliza sobre todo en los nombres que se refieren a especies de la fauna y de la flora local y consigna los rasgos típicos de las mismas que el hablante espontáneamente ha indicado (3, 4)[9]. La equivalencia puede precisarse con un breve comentario etnográfico (5, 12), con explicación (10) y/o con traducción literal (7, 10, 11)[10].

• Forma gráfica del plural, separada de la 'equivalencia' por espacio.

(2)	**afinaX** (m)	-	mono caraya	afinhets
(3)	**ts'ilil** (m)	-	abeja gris, mediana, pica fuerte, nido colgante, poca miel comestible	ts'ililits
(4)	**wepin** (f)	-	hierbas muy abundantes en el Chaco que al ser tocadas cierran sus hojas como si tuvieran miedo	
(5)	**nenek** (f)	-	cuchara Los antiguos usaban el pico de **uta'a**, como cuchara	nenekits

9. Los nombres científicos de las especies de la fauna y de la flora local que han podido identificarse, se registran en B. (Véase: *1.6.*).

10. Con el término "equivalencia" indico de aquí en adelante, tanto la equivalencia propiamente dicha como cualquiera de sus manifestaciones (descripción, explicación, comentario etnográfico, traducción literal). La equivalencia aparece no sólo en la entrada léxica, sino también en cualquier subentrada, separada de la forma gráfica de la palabra u oración por un guión.

Los que siguen son algunos ejemplos de subentradas de nombres no posesivados que contienen:

- Formas derivadas con especificación de género gramatical si corresponde y si no es el mismo que el de la unidad léxica de entrada. Cf. al respecto, (6) y (8) con (10).
- Contextos típicos (7; 9); combinación de palabras (7,12) y ejemplos de uso (11).

(6)	**apsinhe'** (m)	-	oso bandera	apsinhets
	apsinhetaX	-	oso melero	apsinhetets
(7)	**sehets** (m)	-	pescado (genérico)	
	sehets ɬaftuk	-	verde (lit. 'hiel de pescado')	
	sehets ɬaftuk na' penyilo'	-	la tela (es) verde	
(8)	**peXeyek** (f)	-	batata	
	peXeyeket	-	conjunto de batatas	
	peXeyenak	-	fermento de batata	peXeyenhay
	peXeyetaX	-	papa	peXeyetets
	peXeyeteket	-	conjunto de papas	
(9)	**fitsuk** (f)	-	caranday o palma	fiskwi
	fisket	-	palmar	
	fisket ɬeyɬets	-	los que viven en el palmar	
(10)	**neɬu** (m)	-	día	neɬuts
	neɬuwoki' (f)	-	lucero, estrella grande que anuncia el día (lit. 'para el día')	
(11)	**xunu'** (f)	-	sol	
	ikxu' ne' xunu'	-	el sol se pone (lit. 'el sol se va abajo')	
	natsathenxu' ne' xunu	-	mediodía (lit. 'el sol directó abajo')	
	nekpham ne' xunu'	-	sale el sol (lit. 'el sol anda arriba')	

(12)	**foX** (f)	-	flauta	foXits
	foX tits'iyuk	-	flauta redonda de palo santo	
	foX tutsilataX	-	flauta de caña de Castilla	
	foX tsanaqapek	-	flauta de carandá	
	foX waka lekets	-	flauta sin agujeros de cuerno de vaca que se usaba para la guerra	
	hoyfoXii	-	toco la flauta	

1.5.1.2. Nombres posesivados.

Los nombres que prefijan posesivos se refieren principalmente a partes del cuerpo humano (13, 14) y a relaciones de parentesco (15, 16, 17); pero también pueden designar algunos objetos fabricados por el hombre: vivienda, adornos (18), indumentaria.

La entrada léxica de estos nombres incluye la forma de cita, el género gramatical y la equivalencia, pero omite la forma gráfica del plural (Véase: *1.5.1.1.*).

Por otra parte, la forma de cita es aquí una base léxica precedida por un guión que sustituye a la forma prefijal. (Cf. las entradas léxicas de *1.5.1.1.* con las de *1.5.1.2.*)

Para evitar que este tipo de cita resulte no perceptible como unidad a la conciencia lingüística del hablante (Véase: *1.4.*); se consigna, como subentrada, la forma prefijada o con el posesivo de primera persona (13) o, si éste fuera incompatible, con el morfema de poseedor indefinido (15)[11].

La información morfológica restante que completa el artículo (incluyendo la forma gráfica del plural), no se registra sobre la base léxica, sino sobre la construcción prefijada con alguno de esos dos morfemas.

(13)	**-to'** (f)	-	ojo	
	yito'	-	mi ojo	yitoy
	yitowots	-	mis anteojos	

11. La forma más común que se obtiene en la elicitación, es la prefijada con el morfema posesivo de primera persona. Sin embargo; en algunas unidades léxicas, este morfema y el de plural resultan incompatibles.

(14)	**-koy** (m)	-	mano, antebrazo, brazo. (Incluye desde la mano hasta el hombro)	
	yikoy	-	mi mano	yikoyey
(15)	**-unhets** (m)	-	padrastro	
	witunhets	-	el padrastro	witunhetsets
	witunhetse'	-	la madrastra	witunhetsey
(16)	**-kuti'** (f)	-	hermana mayor	
	kuti'	-	mi hermana mayor	kutii
(17)	**-mats** (m)	-	hermano mayor	
	mats	-	mi hermano menor	matsits
(18)	**-iwat** (m)	-	vincha usada por hombres y mujeres	
	yiwat	-	mi vincha	yiwatay
	yiwataki' (f)	-	penacho que usan sólo los hombres en las fiestas	yiwatakii
	hiwataxi' na' yiwat	-	me pongo mi vincha	

(16) y (17) son ejemplos de nombres que no presentan manifestación explícita del posesivo de primera persona (morfema cero). No obstante, la forma de cita (base léxica) como asimismo los datos que se consignan y su distribución, siguen el modelo fijado para los nombres posesivados.

1.5.1.3. Nombres predicativos.

Los nombres predicativos son aquéllos que predican atributo o identidad. Pueden prefijar morfemas de persona atributiva. La entrada léxica presenta la misma forma de cita y registra la misma información morfológica y semántica que los nombres no posesivados. (Cf., al respecto, (2) y (19). Sólo deben hacerse las siguientes observaciones:

La forma de cita corresponde a la de la tercera persona, que precisamente no tiene manifestación explícita (morfema cero); y es la

La no especificación del género gramatical en la entrada léxica indica que el mismo es indiferente (20, 21).

La primera subentrada registra la forma femenina y su plural.

(19)	**aXit** (m)	-	adulto, mayor	aXtey
	aXteki' (f)	-	adulta, mayor	aXtekii
	yaXitik'wi'na' mats	-	soy mayor que tu hermano mayor.	
(20)	**łewis**	-	lindo/a	łesits
	łewiskii	-	tiempo bueno	
	yełewisxu'	-	estoy bien	
	hats łewis	-	es correcto, está bien	
	łesitsxi' nê' otoy		tus ojos (son) lindos	
(21)	**leef'e**	-	gris	lef'em
	leef'eki'	-	atardecer	
	leef'e'emkii	-	miope (lit. 'se vuelve gris')	
	leef'ixu'	-	amanecer (lit. 'gris abajo')	
	xunwat leef'e	-	pájaro gris	
(22)	**xutsitaX**	-	difícil	xutsitets
	nite' xutsitaX		fácil (lit. "no difícil")	

1.5.2. Entradas léxicas verbales

En maká, el tema verbal no ocurre como forma libre, sino prefijado con el morfema de persona. La forma de cita es, pues, una base léxica precedida por un guión que sustituye a este morfema. (Cf. *1.5.1.2*). Un número romano junto a la forma de cita indica la conjugación a la que pertenece el verbo. La entrada léxica consigna, también el rasgo intransitividad (intr), si corresponde.

Como subentrada, se registra la forma prefijada con el morfema de primera persona indicativo.

(23) y (24) son ejemplos de entradas léxicas de verbo intransitivo y transitivo, respectivamente.

(23) **-otoy** I (intr) - bailar
hoyotoy - yo bailo
wit'otoyhip (m) - baile, fiesta[12]

(24) **-ophe ɨ** VI - atar algo / a alguien
hophe ɨ na' tiptip - ato el caballo
hophe ɨpham ne' yeqhinatay - cuelgo mis ropas (lit. 'ato arriba')
hophe ɨxem ne' naxak - ato los palos
witqophe ɨtxii (f) - calabozo (lit. 'en donde se ata')

1.6. El artículo léxico en la Sección B

El artículo léxico en la sección B -concebida como un índice de la A-, aparece sumamente simplificado. La entrada léxica sólo consta de una forma de cita y su equivalencia en maká. Esta última remite a la Sección A, adonde debe recurrirse para obtener o completar toda la información gramatical y / o semántica. Cf. (1) con (5).

La falta de isomorfismo entre las lenguas (Véase: *1.3.*) determina que la equivalencia en B puede remitir a:

- Varias formas de cita en A, en cuyo caso las mismas se ordenan alfabéticamente separadas por guiones. (25) es un ejemplo que remite a una de ellas (3).

(25) **Abejas** (tipos de) - fetsits - fetsitsitaX - iixeptaX - pinu - pinutaX - qetsiyohoɨ - qotextinhe' - qotextinhetaX - taqayinɨowots - ts'ixts'ix - **ts'ilil** - wextsaX

- Una subentrada de A. En este caso, se indica entre paréntesis la forma de cita del artículo léxico de A que contiene dicha subentrada: (26), (27) y (28) son ejemplos que remiten a subentradas de A, respectivamente a (10), (12) y (13):

12. Los nombres derivados de verbos se registran en subentrada prefijados con el morfema de poseedor indefinido: /wit-/, que es la forma con que se los obtiene en la encuesta.

(26) **lucero** - nehuwòki (V. **nehu**)

(27) **flauta** - foX
flauta toco la - HoyfoXii (V. **foX**)

(28) **anteojos** (mis) yitowots (V. **-to'**)

Teóricamente, B debe consignar tantas entradas léxicas como equivalencias se registren en A. Así, por ejemplo, (14) tiene tres entradas léxicas en B: (29), (30) y (31):

(29) **antebrazo** - -koy

(30) **brazo** - -koy

(31.) **mano** - -koy

La única información nueva que se registra en B, es el nombre científico de las especies de la fauna y de la flora, cuando éstas han podido identificarse:

La terminología latina que se añade a términos botánicos o zoológicos puede ser considerada una glosa, porque tiende a desambiguar el significado (Zgusta, 1971: 331).

Sólo razones de orden práctico (un artículo léxico recargado de información dificulta la lectura y obstaculiza la búsqueda), han determinado que dicho dato se consignara en esta Sección.

Así, (2), (4), (6) y (9) de A, entrarán en B como (32), (33), (34) y (35), respectivamente:

32. **mono caraya**. - 'afiñaX
(Alouatta caraya)

33. **hierbas** sensitivas que - wepin
al ser tocadas cierran sus hojas
(Cassia patellaria y Mimosa chacoensis)

34. **oso melero** - apsinhetaX (γ. **apsinhe'**)
(Tamandua tetradactyla)

35. **palma** o **caranday** - fitsuk
(Copernicia alba)

Bibliografía

Bigot, Margot, Graciela Rodríguez y Héctor Vázquez. (1992). Acerca de la resistencia étnica y de la resistencia indígena. *Papeles de trabajo.* Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Social. Rosario - Argentina: Universidad Nacional de Rosario. 2: 13-20

Carvalho Neto, Paulo de. (1962). Los Macá. *Jornadas Internacionales de Arqueología y Etnografía.* Buenos Aires: 11-15 de noviembre de 1957. I: 18-29.

Chase-Sardi, MIguel. (1972). *La situación actual de los indígenas del Paraguay.* Asunción: Universidad Católica.

Gerzenstein, Ana. (1989). *Lengua maká. Aspectos de la fonología.* Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

_____(1991). *Aspectos de la morfosintaxis del maká.* Buenos Aires: Informe al CONICET.

Hunt, Richard J. 1915. Towothli or lengua Enimaga. *Revista del Museo de La Plata.* XXIII: 238-256.

Loukotka, Cestmir. 1968. *Classification of South American Indian Languages.* Los Angeles: University of California.

Mason, J. Alden. 1946. The Languages of South American Indians. *Handbook of South American Indians.* Washington. VI: 157-317.

Metraux, Alfred. 1942. The linguistic affinities of the Enimagá (Cochaboth) group. *American Anthropologist.* 44: 720-721.

Najlis, Elena L. 1984. *Fonología de la protolengua mataguaya.* Buenos Aires: Instituto de Lingüística.

Susnik, Branislava. 1970. *Apuntes de etnografía paraguaya.* Parte I. 5a. ed. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero".

Tovar, Antonio. 1961. *Catálogo de las lenguas de América del Sur.* Buenos Aires: Sudamericana.

Vellard, Albert J. 1933. Una misión de estudios al Paraguay.*Humanidades.* La Plata. 23, pp. 83-103.

Zgusta, Ladislav. 1971. *Manual of Lexicography.* The Hague -Paris: Mouton.

Ana Fernández Garay

Un relato mítico tehuelche: Elal y el cóndor

CONICET e
Instituto de Lingüística
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

0. Introducción

El relato que presentamos en este artículo forma parte de un corpus más amplio[1], recogido con el objeto de describir la lengua de los tehuelches meridionales australes[2] o aonek'enk[3].

Si bien el mito de Elal es conocido a través de diversas publicaciones[4], ésta es la primera vez que se da a conocer uno de los episodios pertenecientes al ciclo de Elal en la lengua de este pueblo.

A continuación consignaremos algunos datos sobre esta etnía y sobre la situación lingüística en que se encuentran sus últimos descendientes.

1. La recolección del corpus se realizó con la lingüista francesa Martine Delahaye, bajo la dirección de Christos Clairis, en el marco de un convenio entre la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina, y la Universidad René Descartes, Paris V, Francia.

2. Casamiquela, Rodolfo, *Rectificaciones y Ratificaciones. Hacia una interpretación definitiva del panorama etnológico de la Patagonia y Area septentrional adyacente*, Cuadernos del Sur, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 1965, p.13.

3. *onek'enk aone* 'sur' y *k'enk* 'persona perteneciente a un grupo o época determinada'.

4. Lista, Ramón, *Una raza que desaparece. Los indios tehuelches*, Imp. de P. Coni e hijos, Buenos Aires, 1894, p.15-26; Llaras Samitier, M., "Primer ramillete de fábulas y sagas de los antiguos patagones", *Runa*, Universidad de Buenos Aires, Vol.III, part. 1-2, 1956, Buenos Aires, p.170-199; Siffredi, Alejandra, "El ciclo de Elal, héroe mítico de los aonik'enk", *Runa*, Universidad de Buenos Aires, Vol.XI, 1968, Buenos Aires, p.149-160; Bormida, Marcelo y Alejandra Siffredi, "Mitología de los tehuelches meridionales", *Runa*, Universidad de Buenos Aires, Vol.XII, part. 1-2, 1969-70; Buenos Aires, p.199-245.

I. Los tehuelches

Los aonek'enk o tehuelches, como se los denomina comúnmente, habitaron la zona comprendida entre el río Santa Cruz y el Estrecho de Magallanes. Eran nómades, cazadores-recolectores. Recorrían la Patagonia primero a pie, luego a caballo, transportando con ellos sus toldos de cuero. Este nomadismo los puso en contacto esporádico o permanente con otros grupos del complejo tehuelche[5]: los tehuelches meridionales boreales que hablaban *teushen* y se hallaban ubicados entre los ríos Chubut y Santa Cruz; los tehuelches septentrionales australes, que habitaron la zona comprendida entre los ríos Colorado y Chubut, y hablaban el *gününa küne*; y los tehuelches septentrionales boreales, cuya lengua se extinguió antes de ser documentada y que se extendieron desde el este de Neuquén hasta río Colorado[6].

Por lo demás, hacia el siglo XVII se inicia el proceso de araucanización de la Patagonia argentina, que produce grandes transformaciones culturales y lingüísticas de este lado de la cordillera. La lengua araucana comienza a imponerse lentamente. De hecho, casi todos los grupos del complejo tehuelche del centro-norte de la Patagonia pasan a hablar araucano. El aonek'enk sobrevivió a este proceso, probablemente por su alejamiento de la zona de influencia mapuche. Debemos tener en cuenta que la vía de entrada de los mapuche habría sido principalmente Neuquén donde hay "101 pasos y boquetes cordilleranos, muchos de ellos fácilmente transitables"[7]. De todos modos, los aonek'enk sufrieron la influencia araucana en diversas áreas de su cultura como, por ejemplo, en la religión.

5. Escalada, Federico, *El complejo tehuelche. Estudios de estnografía Patagónica*, Buenos Aires, 1949.

6. Véase cuadro sinóptico de Clairis, Christos, "Préface", en Casamiquela, Rodolfo, *Nociones de gramática del gününa küne. Présentation de la langue des tehuelches septentrionaux australx*, CNRS, Paris, 1985, p.12.

7. Nardi, Ricardo, "La araucanización de la Patagonia (síntesis general)", *Culturas indígenas de la Patagonia*, Seminario sobre la situación de la investigación de las culturas indígenas de la Patagonia, Madrid, Biblioteca del V Centenario, 1985, p.243.

En ese panorama ya complejo, no debemos olvidar la presencia del blanco quien, a partir de 1520, cuando Pigafetta documenta el primer contacto con los "patagones"[8], comienza a invadir inexorablemente el habitat de los tehuelches. Este proceso llega a su culminación con la Conquista del Desierto en 1880, cuando los grupos indígenas más belicosos -los ranqueles comandados por Payné, al sur de Córdoba, y los voroganos de Callfucurá, en Salinas Grandes, al este de La Pampa- son vencidos militarmente. A partir de ese momento, el blanco inicia la colonización sistemática del sur argentino.

Los indígenas son confinados en reservas para evitar las molestias que causan a los estancieros.La discriminación de que son objeto los tehuelches por parte del blanco y el contacto continuo con la sociedad dominante llevó a la desintegración de la cultura y a la pérdida progresiva de su lengua materna. Ya hacia la segunda mitad del siglo XIX los indígenas del complejo tehuelche se expresan corrientemente en español[9].

2. La lengua tehuelche

La lengua de los aonek'enk pertenece a la familia lingüística *Chon*[10]constituida por el *teushen* o *teuesh* de los tehuelches meridionales boreales; el *selknam* u *ona* y el *haush* o *manekenkn*, las dos últimas habladas en la Isla Grande de Tierra del Fuego. Las tres lenguas mencionadas se hallan hoy extinguidas.

8. Pigafetta, Antonio, *Primer viaje en torno al globo*, CEAL, Buenos Aires, 1971, p.222-223.

9. Este progresivo reemplazo de las lenguas vernáculas patagónicas por el español se halla documentado en diversos autores: Schmid, Theophilus, *Misionando por Patagonia austral. Usos y costumbres de los indios Patagones*, Buenos Aires, Bibliteca de la Academia Nacional de la Historia, Vol.1, 1964, p.69;-Musters; George Ch., *Vida entre los patagones*, Hachette, Buenos Aires, 1964, p.185.

10. Así fue designada por Lehmann Nitsche, Roberto, "El grupo lingüístico Tshon de los territorios magallánicos", *Revista del Museo de La Plata*, 22, Buenos Aires,1913, p.217-276. Véase también Suarez, Jorge, "Clasificación interna de la familia lingüística Chon", Anales del instituto de Lingüística, 10, Universidad de Cuyo, Mendoza,1970 p.29-59, reproducido en Suarez, Jorge, *Estudios sobre lenguas indígenas sudamericanas*, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 1988, p.79-97.

Según Casamiquela el *gününa küne*, lengua de los tehuelches septentrionales australes, estaría emparentada con las lenguas *Chon*[11]. Clairis[12] y Vliegas Barros[13] observan una serie de posibles cognados entre términos comparables gününa küne-chon que los lleva a apoyar la hipótesis del parentesco entre ambas.

En lo que respecta a la situación lingüística actual de los aonek'enk, debemos destacar que la lengua ya no existe como instrumento de comunicación del grupo[14]. Sólo quedan unos pocos hablantes que la recuerdan y que pudieron desempeñarse como informantes.

3. *Informante*

El texto fue ofrecido por Luis Cuaterno, hijo de Catalina Ibañez y Segundo Cuaterno ('Onoč), y aparentemente bisnieto de Kuater(no), tehuelche meridional austral, quien según Casamiquela[15] podría ser el famoso Cuastro del libro de Musters[16]. El nombre tehuelche de Luis Cuaterno es *Ma:ger*. Nació en Camusu Aike, reserva tehuelche de la Provincia de Santa Cruz, a 180 Kms al NO de Río Gallegos, capital de la Provincia. En 1985, año de su fallecimiento, tenía aproximadamente 60 años. Presentaba una gran eficiencia en el manejo de su lengua materna y una excelente disposición para el trabajo lingüístico.

11. Véase Casamiquela, Rodolfo, "Sobre el parentesco de las lenguas patagónicas", *Runa*, 7, Universidad Nacional de Buenos Aires, Buenos Aires, p.195-202.

12. Clairis, Christos, "Préface", en Casamiquela, Rodolfo, *Nociones de gramática del gününa küne*, Op. Cit. p.14.

13. Viegas Barros, José Pedro, "Contribución al estudio comparativo de las lenguas gününa küne y Chon: una lista de posibles cognados", *Mundo Ameghiniano*,8, Viedma, 1988, p.40-56.

14. Véase Delahaye, Martine y Ana Fernández Garay, "Situación lingüística de los tehuelches en la Provincia de Santa Cruz", trabajo presentado al III Congreso Nacional de Lingüística, Morón, 1984; publicado en *Mundo Ameghiniano*, 9, Fundación Ameghino, Viedma, 1990,p.61-72.

15. Casamiquela, Rodolfo, *Rectificaciones y Ratificaciones*..", Op. Cit, p.54.

16. Musters, George Ch., *Vida entre los patagones*, Op. Cit., p. 124.

4. Elal y el cóndor

A continuación presentaremos una versión libre en español del texto:

Dicen que esta señorita quiere conocer la antigua historia de Elal y el cóndor.

Elal andaba por ahí; él era nuestro mandatario, el hacedor de todas las cosas. Así decían los antiguos: "Ese fue el que nos creó hace mucho tiempo". El protegía a nuestros paisanos.

Dicen que Elal vio al cóndor y se llegó junto a él: "Cómo andás vos?", le dijo.

Entonces el cóndor le respondió: "Y vos quién sos?"

- "Yo soy un vagabundo", dicen que le dijo. "Dame tu pluma! Qué linda es tu pluma! Yo quiero una sola".

- "Culo sucio! Mi pluma, yo no te doy mi pluma. Yo no le doy mi pluma a nadie porque con ella me abrigo", le contestó el cóndor.

- "Sos una porquería".

- "No soy una porquería, pero yo no te doy mi pluma". Y dicen que se fue volando a causa de Elal.

Dicen entonces que Elal le tiró una flecha.

- "Así yo te la doy, ahora te la doy", gritó el cóndor.

Dicen que Elal le dijo: "Cóndor, sentate a mi lado".

- "Ahora te la doy, ahora no te la doy. Ahora yo no la ...", decía el cóndor.

- "Andá, llevate tu pluma", dijo Elal, e inmediatamente le ordenó: "Vení acá!", y ahí nomás dicen que le peló la cabeza.

- "Así vas a quedar, así vas a quedar para siempre, yo te voy a hacer nacer con la cabeza pelada".

5. Presentación del texto

Seguidamente ofrecemos el relato en tehuelche, tal como fue narrado por Luis Cuaterno.

El texto ha sido dividido en oraciones numeradas. Cada oración posee cinco niveles de lectura:

1. Notación fonológica[17].

2. Segmentación de la oración en unidades significativas mínimas.

3. Indicación de la pertenencia de cada monema[18] o sintema[19] a las diferentes clases sintácticas[20].

4. Traducción de monemas o sintemas lexicales.

5. Traducción global de la frase.

Las notas que acompañan el texto exponen algunas particularidades de la morfosintaxis del tehuelche y algunos rasgos estilísticos del narrador.

1. ke 'am na' wen ke 'a:ren texo:jmene 'emk'o k'euk'o ketene ta:j 'e:lal, ke 'ojgl#

ke	'am	na'	wen	ke	' -	a:ren	te - xo:jmene
Adv.	M.N.R.	U.A.	D	Adv.	3 +	V	3 + S.V.
dicen que/	no es	así?	ésta	dicen/ que	la	querer	ella recordar

'emk'o	k'ewk'o	ketene	ta:j	'e:lal	ke	'ojgl
S	S	Indef.	3	S.P.	Func.	S
esa	antiguas	cosas	de	'E:lal	con	cóndor

"Dicen que ésta quiere recordar esa antigua historia de 'E:lal y el cóndor, no es así?"[21].

17. Los fonemas del tehuelche son los siguientes: /m, n, p, t, č, k, q, ', p', t', č', k', q', b, d, g, G, s, š, x, X, y, w, l, r, e, e:, o, o:, a, a:/ y los archifonemas /P, T, K, Q/.

18. El monema es la unidad significativa mínima. Véase Martinet, André, *Syntaxe Générale*, Armand Colin, Paris, 1985, pp. 28.

19. El sintema es un signo lingüístico formado por dos o más monemas o signos mínimos. Véase Martinet, André,(Coord.) *Grammaire Fonctionelle du Français*, Didier, 1979, p.20.

20. Las abreviaturas utilizadas son las siguientes: *Adv.*: adverbio; *C*: cuantitativo; *Coord.*: coordinante; *Cuant.*: cuantificador; *D*: demostrativo; *Desc.*: desconocido; *Dir.*: direccional; *Du*: dual; *E.P.*: especificador del predicado; *F.I.*: futuro de intención; *F.M.*: futuro mediato; *Func.*: funcional; *Imp.*: imperativo; *Indef.*: indefinido; *Indet.*: indeterminante; *M*: modo; *N.R.*: no real; *Nom.*: nominal; *P.Rem.*: pasado remoto; *P.R.*: pasado reciente; *Pl.*: plural; *Prop.*: proposicional; *R*: real; *Refl.*: reflexivo; *S*: sustantivo; *S.P.*: sustantivo propio; *S.V.*: sustantivo-verbal; *T*: tiempo; *U.A.*: unidad asintáctica; *V*: verbo; *1, 2, 3*: primera, segunda y tercera persona.

2. 'ema tke tere:šk'e 'e:lal ošwa:mk'enk'#
'ema t - ke te - rẽ: - š - k'e 'ẽ:lal
Adv. 3 + Adv. 3 + Vi + E.P. + M.R. S.P.
entonces/ él dicen que él andaba 'E:lal

o - š - w - a:mk'en(K) - k'
1 + Pl. + 1 + S + M.R.
nuestro jefe

"Entonces 'E:lal andaba por ahí, él era nuestro jefe".

3. keT ma:t'enk'#
keT ma:t'en(K) - k'
Indef. S + M.R.
cosa hacedor

"Era el hacedor de las cosas".

4. newr kenšk'e tšk'euk'enKnštš#
newr k[22] - en - š - k'e - t - š k'ewk'enK - nš[23] - tš
Adv. 3 + V + E.P. + M.R. + 3 + Pl. S + T.P.Rem. + Pl.
así les decir ancianos

"Los ancianos les decían así".

21. El informante hace referencia a Martine Delahaye quien le ha pedido que relate la historia de Elal y el cóndor.

22. Hay en aonek'enk dos clases de verbos transitivos: La primera clase presenta el monema *k-* ~ *'-* 'tercera persona paciente semántico' incorporado al verbo en su parte anterior, que conmuta con los personales 1, 2, y 3. *k-* indica que el primer participante o paciente semántico es masculino o femenino; *'-*, que el mismo es neutro. Por lo tanto, para esta clase, la función primer participante es obligatoria. La otra clase no posee el primer participante integrado al verbo, y en consecuencia esta función es optativa.

23. El tehuelche opone dos tiempos pasados: *-nš* 'pasado remoto' y *-nk'er* 'pasado reciente'. Este relato, por narrar un acontecimiento que se desarrolla en un tiempo mítico, emplea el pasado remoto.

5. 'emš k'ew ošma:t'eKnš#

'em	š[24]	k'ew	o -	š -	ma:t'e	-	K	-	nš		
D	Func.	Adv.		Pl. +	V	+	M.R.	+	T.P.Rem.		
ése		antiguamente		nos	hacer						

"Antiguamente ése fue el que nos hizo".

6. 'em š ke tk'e:nk'e ošgenkenKtš#

'em	š	ke	t -	k'e:n	-	k'e	o -	š	-	genkenK	-	ts[25]	
D	Func.	Adv.	3 +	V	+	M.R.	1 +	Pl. +		S		+ Pl.	
ése		dicen/ que	él	cuidar			nuestros	paisanos					

"Dicen que ése cuidaba a nuestros paisanos".

7. ke k'ešK t'a:je 'ojgl#

ke[26]	k'e	-	š	- K	t	a:je	'ojgl	
Adv.	V	+	E.P.	+ M.R.	3 +	V	S	
dicen/ que	ver				él	estar	cóndor	

"Dicen que vio que el cóndor estaba allí".

24. *š* es el funcional que marca la función agente. Presenta tres variantes: *š* se emplea cuando el agente es conocido y el verbo está en modo real o no hay indicación de modo. La variante *r* se utiliza en la oración interrogativa, cuando se desconoce el agente, o en la afirmativa cuando el agente está ausente. La variante *n* indica agente posible en un enunciado independiente o agente conocido en una proposición subordinada. El verbo, en estos casos, se halla siempre determinado por el modo no real.

25. La construcción sintáctica del tehuelche pertenece al tipo ergativo-extendido, así denominado por Dixon, R.M.W., en "Ergativity", *Language*, 55, Baltimore, p.76 y ss. En este tipo de construcción el agente de los verbos transitivos está marcado del mismo modo que el participante único de los intransitivos (ver oración N° 12 del texto), en tanto que el paciente semántico o no-agente (designado por nosotros primer participante) no lo está; además éste mantiene con el verbo una relación más íntima que la que existe entre el verbo y el agente.

26. El adverbio *ke* indica un conocimiento indirecto del hecho narrado por parte del locutor. Este adverbio se emplea normalmente en el relato mítico de transmisión colectiva y anónima.

8. ke ka:jxk'e#

ke	k -	a:jx	- k'e	
Adv.	3 +	V	+ M.R.	
dicen/ que	lo	visitar		

"Dicen que lo fue a visitar".

9. kenk' m 'a:m'o#

kenk'	m -	'a: -	m[27]	- 'o[28]		
Adv.	2 +	V +	M.N.R.	+ Dir.		
cómo	vos	ir				

"¿Cómo andás vos?"

10. 'ema tken 'eš 'ojgl#

'ema	t -	ken	'e	š	'ojgl
Adv.	3 +	Indef.	V +	E.P.	S
entonces	él	algo	decir		cóndor

"Entonces el cóndor le dijo algo"

11. m xemm'o#

m -	xem -	m	- 'o
2 +	Indef.+	M.N.R.	+ Dir.
vos	quién		

"¿Vos quién sos?"

27. Existen tres monemas de modo: *-k'* : modo real; *-m* : modo no real; Ø: modo imperativo. El modo real se emplea en oraciones afirmativas, que describen hechos conocidos por el hablante. El modo no-real fue designado así por oponerse al real. Se emplea generalmente en las oraciones interrogativas, en enunciados generales sobre los que el hablante no tiene una certeza absoluta, enunciados de posiblidad, dubitativos y proposiciones subordinadas. El modo imperativo implica una orden por parte del locutor.

28. La clase del direccional es una modalidad predicativa que presenta dos monemas: *'o* 'fuerza centrífuga', y *'oie* 'fuerza centrípeta'.

12. 'amko š ere:nk' ke tenšk'e#

'amko	š	e -	re:n(K) -	k'	ke	t -	en -	š	-	k'e[29]		
Adv.	Func.	1 +	S	+ M.R.	Adv.	3 +	V	+ E.P.	+	M.R.		
como		yo	vagabundo		diceń/	le	decir					
					que							

"Yo soy como un vagabundo", dicen que le dijo".

13. 'e:j m'awrote#

'e:j	-	Ø	m -	'awr	-	ote
V.	+	M.Imp.	2 +	S	+	Dif.
dar			tu	pluma		

"Dame tu pluma".

14. 'a:n 'aš twa:laq'ene m'awr#

'a:n	'aš[30]	t	- wa:laq'ene	m -	'awr			
Adv.	E.P.	3	+ S	2 +	S			
muy		ella	ser linda	tu	pluma			

"¡Qué linda es tu pluma!"

29. Como se puede observar en el texto, no existe en tehuelche el discurso indirecto; sólo se han documentado en todo el corpus dos proposiciones dependientes del verbo *-en* 'decir a alguien', introducidas por un funcional *ke* 'que', hecho que nos hace suponer una interferencia del español. Normalmente encontramos un verbo introductor: *'e* 'decir', o *-en* 'decir a alguien' y la proposición que se subordina a ellos de manera directa, como se observa en la oración 12. A veces el discurso directo no presenta verbo introductor (oraciones 11, 13, 14, etc.). Lo interesante en este relato es que el informante pasa de la situación de narrador anónimo e impersonal a asumir las voces de los personajes del texto, lo que da lugar a un discurso polifónico que sirve para crear la ilusión de estar asistiendo a los acontecimientos narrados, lográndose así una mayor autenticidad en el relato.

30. Las modalidades predicativas (especificador del predicado, modo, tiempo, direccional) pueden ubicarse inmediatamente detrás del verbo o alejarse de él. En este caso suelen apoyarse en lo que hemos denominado el portador de modalidades : *'a* , que no es más que una variante morfológica, es decir no pertinente, de las modalidades.

15. čoče' š emka:renk'#
čoče' š e - m - k - a:ren - k'
C Func. I + 2 + 3 + V + M.R.
una yo te la pedir

"Yo te pido solamente una".

16. č'o: ke:or#
č'o: ke:or
S S.
culo sucio

"Culo sucio".

17. e'awr k'omškn et'e:j e'awr#
e - 'awr k'om[31] - š - kn e - t - 'e:j e - 'awr
I + S Prop. + E.P.+ M.R. I + 3 + S.V. I + S
mi pluma no yo la dar mi pluma

"Mi pluma yo no te la doy, mi pluma".

18. k'omšk'e xem r k'ešme e'awr pa:j 'éme ja: ekšajwenwe#
k'om - š - k'e xem r k 'e - š - me e - 'awr
Prop.+ E.P.+ M.R. Indef. Func. Func. V + E.P. +M.N.R I + S
no nadie para dar mi pluma

pa:j 'eme ja: e - kšajwen - we
Func. D I I + V + ?
porque ésa yo me abrigar

"Yo no le doy mi pluma a nadie porque ella me abriga".

31. El proposicional *k'om* 'no' pasa a ser el predicado de la oración negativa, determinado por el especificador del predicado y el modo real. Convertido en núcleo oracional, puede recibir la determinación de un sustantivo, un sustantivo-verbal o un indefinido, en función agente.

19. m'ašn 'e keT t'eronK#
m - 'ašn 'e keT t'eronK
2 + E.P. ? Indef. S
vos cosa porquería

"Sos una porquería".

20. k'omškn e keT t'eron 'am k'omkn et'e:j e'awr#
k'om - š - kn e - keT t'eron 'am k'om - kn
Prop. + E.P. + M.R. 1 + Indef. S Coord. Prop. + M.R.
no yo cosa porquería pero no

e - t - 'e:j e - 'awr
1 + 3 + S.V. 1 + S
yo la dar mi pluma

"Yo no soy una porquería pero yo no te doy mi pluma".

21. ke tkeren xe'nme#
ke t - keren xe'n - me
Adv. 3 + Func. V + M.N.R.
dicen que él a causa de/ volar

"Dicen que voló a causa de él".

22. 'ema tke šoT ke tq'aik'e#
'ema t - ke šoT ke t - q'aj - k'e
Adv. 3 + Adv. S Func. 3 + V + M.R.
entonces él dicen que/ flecha con le tirar

"Entonces dicen que él le tiró una flecha".

23. ke nex ma' š etm'ešk' ma' š etm'ešk'#
ke nex ma' š e - t - m - 'e - š - k' ma' š
Adv. Adv. Adv. Func. 1 + 3 + 2 + V + E.P. + M.R. Adv. Func.
dicen que/así ahora yo la te dar ahora

e - t - m - 'e - š - k'
1 + 3 + 2 + V + E.P. + M.R.
yo la te dar

"Ahora, así, yo te la doy, ahora te la doy".

24. ke 'ojgl wenaj 'o'je jeno#

ke	'ojgl	wenaj	'o'je -	Ø	j -	eno
Adv.	S	Adv.	V +	M.Imp.	1	+ Func.
dicen que	cóndor	acá	sentarse		mí	junto a

"Dicen que (le dijo): 'Cóndor, siéntate junto a mí' ".

25. ma' š etm'ešk'#

ma' š	e - t - m - 'e - š - k'	
Adv. Func.	1 + 3 + 2 + V + E.P. + M.R.	
ahora	yo la te dar	

"Ahora te la doy".

26. k'om'kn emt'e:j ma'#

k'om - s	- kn	e - m - t	- 'e:j	ma'
Prop.+ E.P.	+ M.R.	1 + 2 + 3	+ S.V.	Adv.
no		yo te la	dar	ahora.

"Ahora no te la doy".

27. k'omškn eta: ma'#

k'om - š	- kn	e - ta:	ma'
Prop.+ E.P.	+ M.R.	1 + 3	Adv.
no		yo la	ahora

"Ahora yo no la ..."

28. weKšk' 'a:ne m'awr'o#

weK	-	š	-	k'	'a:ne	-	Ø	m	-	'awr - 'o
V	+	E.P.	+	M.R.	V.	+	M.Imp.	2	+	S + Dir.
ir					llevar			tu		pluma

"Andá, lleváte tu pluma".

29. xe:oT wetk'#

xe:	-	Ø	-	oT	'wetk'
V.	+	M.Imp.	+	Dir.	Adv.
venir					acá

"Vení acá".

30. 'emaj t ke t'ero peT'qemek'e#

'emaj	t	-	ke	t	-	'ero	peT'qeme	-	k'e
Adv.	3	+	Adv.	3	+	S	V	+	M.R.
entonces que	él		dicen su			cabeza	pelar		

"Entonces dicen que le peló la cabeza".

31. nex š mnaškote#

nex	š	m	-	na	-	š	-	kote[32]
Adv.	Func.2	+		V	+	E.P.	+	T.F.M.
así	vos			quedar				

"Así vas a quedar".

32. newrk' s mnašpškote#

newrk'	s	m	-	našp	-	š	-	kote
Adv.	Func.	2	+	V	+	E.P.	+	T.F.M.
así		vos		quedar				

"Así vas a quedar".

32. Existen dos tiempos futuros así como existen dos tiempos pasados. El futuro de intención *-k'o* coexiste normalmente con el personal 1. El futuro mediato presenta la forma *-kote*.

33. 'erõ peTq'en 'aj š emm'e:leškote#

'ero	peTq'en	'aj	š	e -	m -	m'e:le'	-	š		kote	
S	S.V.	Func.	Func.	1	2		V		E.P.	T.E.M.	
cabeza	pelada	mientras		yo	ie	hacer	nacer				

"Yo ie voy a hacer nacer con la cabeza pelada".

6. *El mito de Elal y el cóndor en nuestra versión*

En este episodio de carácter etiológico Elal se enfrenta y somete al cóndor desplumándole la cabeza, hecho que explica por qué el cóndor tiene la cabeza pelada.

Comparando nuestro texto con otras versiones anteriores podemos observar ciertas diferencias. Según Luis Cuaterno, Elal sería el hacedor del mundo y de los tehuelches. Sin embargo, Llaras Samitier menciona un dios creador del mundo llamado *Kooch*[33]. De acuerdo con los datos recogidos por este autor, Elal sería solamente el creador de los tehuelches. Según Siffredi la figura de *Kooch* fue reemplazada por la de Elal[34], asumiendo este personaje los atributos de ambos.

En versiones recogidas por Bormida y Siffredi, se documentan ciertos detalles que, aparentemente, son desconocidos por nuestro informante. Así, Feliciana Velazquez[35] nos dice que el cóndor se llevaba a los niños de los tehuelches, por lo cual Elal, que a la sazón tenía 4 años, decide castigarlo. También nos cuenta que Elal se coloca "panza arriba" para arrojar la flecha con la que derribará al cóndor. En otra versión de la misma informante, Elal entrega a su abuela las plumas obtenidas en el enfrentamiento[36]. Se evidencia pues, una reducción del episodio que

33. Llaras Samitier, M., "Primer ramillete de fábulas y sagas de los antiguos patagones", Op.Cit., p. 176-177.

34. Véase Siffredi, Alejandra, "El ciclo de Elal, héroe mítico de los aonik'enk", Op.Cit., p.157.

35. Bormida, Marcelo y Alejandra Siffredi, "Mitología de los tehuelches meridionales", Op. Cit.,p. 206.

36. Bormida, Marcelo y Alejandra Siffredi, "Mitología de los tehuelches meridionales", Op. Cit., p. 210.

se corresponde con la reducción y simplificación que se ha operado en lo lingüístico, a nivel fonológico, morfológico, sintáctico y léxico[37]. Sala, en su trabajo sobre el judeoespañol de Bucarest, considera que la ausencia de una cultura sefardí bien desarrollada tiene como efecto el empobrecimiento del judeoespañol, pero esto se vuelve a su vez causa, oponiéndose a su vez al desarrollo de una cultura sefardí[38]. Es decir que cultura y lengua se implican mutuamente, a tal punto que la reducción de una de ellas trae aparejado la reducción de la otra y viceversa.

37. Fernández Garay, Ana, "Mort d'une langue patagonique: le tehuelche", trabajo presentado para la obtención del Diplôme d'Etudes Approfondies en Linguistique, Université René Descartes, Paris V, Francia, 1985-86, p. 63-77.

38. Sala, Marius, *Estudios sobre el judeoespañol de Bucarest*, Universidad Autónoma de México, México, 1970, p.25.

Bibliografía

Bormida, Marcelo y Alejandra Siffredi. (1969-70). "Mitología de los tehuelches meridionales australes", *Rúna*, 12, part 1-2, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, p.199-245.

Casamiquela, Rodolfo. (1965). *Rectificaciones y Ratificaciones. Hacia una interpretación definitiva del panorama etnológico de la Patagonia y área septentrional adyacente*, Cuadernos del Sur, Inst. de Human, Universidad del Sur, Bahía Blanca.

____(1956). "Sobre el parentesco de las lenguas patagónicas", *Runa*, 7, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, p.195-202.

____(1985). *Nociones de gramática del gününa küne. Présentation de la langue des tehuelches septentrionaux australx*, CNRS, Paris.

Delahaye, Martine y Ana Fernández Garay. (1990). "Situación lingüística de los tehuelches en la Provincia de Santa Cruz", *Mundo Ameghiniano*, Fundación Ameghino, Viedma, p.61-72.

Escalada, Federico. (1949). *El complejo tehuelche. Estudios de etnografía patagónica*, Buenos Aires.

Fernández Garay, Ana. (1985-86). "Mort d'une langue patagonique: le tehuelche", trabajo presentado para la obtención del Diplôme d'Etudes Approfondies en Linguistique, Université René Descartes, Paris V, Francia.

Lista, Ramón. (1894). *Una raza que desaparece. Los indios tehuelches*, Imp. de P. Coni e hijos, Buenos Aires.

Laras Samitier, M. (1956). "Primer ramillete de fábulas y sagas de losantiguos patagones", *Runa*, III, part 1-2, Universidad deBuenos Aires, Buenos Aires, p.170-199.

Martinet, André, (Coord.). (1985). *Grammaire Fonctionnelle du français*, Didier, 1979. *Syntaxe Générale*, Armand Colin, Paris.

Musters, George Ch. (1964). *Vida entre los patagones*, Hachette, Buenos Aires.

Nardi, Ricardo. (1985). "La araucanización de la Patagonia (síntesis general)", *Culturas indígenas de la Patagonia*, Seminario sobrela situación de la investigación de las culturas indígenas dela Patagonia, Madrid, Biblioteca del V Centenario, p.235-264.

Sala, Marius. (1970). *Estudios sobre el judeoespañol de Bucarest*, Universidad Autónoma de México,México.

Schmid, Theophilus, (1964). *Misionando por Patagonia austral. Usos y costumbres de los indios patagones*,Buenos Aires.

Siffredi, Alejandra. (1968). "El ciclo de Elal, héroe mítico de los àonik'enk", *Runa*, XI, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires,p.149-160.

Suarez, Jorge. (1988). "Clasificación interna de la familia lingüística Chon", *Anales del Instituto de Lingüística*, 10, Universidad de Cuyo, Mendoza, p.29-59; reproducido en Suarez, Jorge, *Estudios sobre lenguas indígenas sudamericanas*, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, p. 79-97.

Viegas Barros, José Pedro. (1988). "Contribución el estudio comparativo de las lenguas gününa küne y chon: una lista de posibles cognados", *Mundo Ameghiniano*, 8, Viedma, p.40-56.

Wilbert, Johannes y Karin SIMONEAU. (1984). (Edit.) *Folk literature of the tehuelche indians*, UCLA Latin American Center Publications, University of California.