

# Honhat: memoria y tierra en los escritos wichí de Laureano Segovia

**Pamela Rosa Amelia Rivera Giardinaro**

Universidad Nacional de Salta, Argentina  
pamelariveragiardinaro@gmail.com

Fecha de recepción: 21/06/2024  
Fecha de aceptación: 19/08/2024

## Resumen

Este acercamiento a los complejos vínculos entre memoria y tierra en la cultura wichí revisa una selección de textos de Laureano Segovia. En ellos, la literatura de tradición oral, las tareas de los campeadores y las rutas de memoria tienen al monte como espacio central. Son cartografías disidentes que se entrecruzan y distancian con las concepciones del territorio sostenidas por los colonos criollos desde principios del siglo XX y resignificadas en los ochenta. Existe una concepción wichí de honhat, la tierra, en pugna con los avances destructivos de la cultura occidental, donde los cuerpos, la oralidad y la escritura de Laureano Segovia son instrumentos de resistencia política en América Latina.

Tramas  
y Redes  
Dic. 2024  
Nº 7  
ISSN  
2796-9096

## Palabras clave

1| Laureano Segovia 2| rutas de memoria 3| literatura de tradición oral 4| cartografías disidentes 5| hohnat

## Cita sugerida

Rivera Giardinaro, Pamela Rosa Amelia (2024). *Honhat: memoria y tierra en los escritos wichí de Laureano Segovia*. *Tramas y Redes*, (7), 223-248, 70al. DOI: 10.54871/cl4c70al



Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución- NoComercial- CompartirIgual 4.0 Internacional [https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es\\_AR](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es_AR)

## **Honhat: memória e terra nos escritos Wichí de Laureano Segovia**

### **Resumo**

*Esta abordagem dos complexos vínculos entre memória e terra na cultura Wichí revê uma seleção de textos de Laureano Segovia. Neles, a literatura de tradição oral, as tarefas dos campeadores e as rotas da memória têm a montanha como espaço central. São cartografias dissidentes que se cruzam e se distanciam das concepções de território sustentadas pelos colonos crioulos desde o início do século XX e redefinidas na década de 1980. Há uma concepção Wichí de honhat, a terra, em conflito com os avanços destrutivos da cultura ocidental, onde os corpos, a oralidade e a escrita de Laureano Segovia são instrumentos de resistência política na América Latina.*

### **Palavras-chave**

1| Laureano Segovia 2| percursos de memória 3| literatura de tradição oral 4| cartografias dissidentes 5| hohnat

## **Honhat: memory and land in the Wichí writings of Laureano Segovia**

### **Abstract**

*This approach to the complex links between memory and land in the Wichí culture reviews a selection of texts by Laureano Segovia. In this works, oral tradition literature, the work of the campeadores and the memory routes have the mountain as a central space. They are dissident cartographies that intersect and distance themselves from the conceptions of territory held by Creole settlers since the beginning of the 20th century and redefined in the 1980s. The Wichí conception of honhat, the land, is in conflict with the destructive advances of Western culture, where bodies, orality, and the writing of Laureano Segovia are instruments of political resistance in Latin America.*

### **Keywords**

1| Laureano Segovia 2| memory routes 3| oral tradition literature 4| dissident cartographies 5| hohnat

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

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

(Montani y Juárez, 2016)

*...desde el fondo del paisaje chaqueño, han llegado hasta nosotros para hacernos oír su reclamo. Escúchenlos bien: no piden caridad, sino respeto.*

(Carrasco, 2004)

## Introducción

El escritor wichí Laureano Segovia publicó cuatro libros titulados *Lhatetsel. Nuestros antepasados, nuestras raíces* (1996); *Olhamel Otichunhayaj. Nuestra memoria* (1998); *Otichunaj lhayis tha oihi tewok. Memorias del Pilcomayo* (2005); y *Olhamel tha ohapehen wichi. Nosotros, los wichí* (2011). El presente escrito explora parte de la memoria indígena de la región textualizada en dichos trabajos. Todos ellos, redactados a partir de entrevistas que el autor realizó y registró en su propia lengua, durante más de veinte años.

Laureano Segovia nació en 1946, en Misión San Andrés, Formosa (Argentina). Falleció a principios de 2021 en Misión La Paz, una comunidad indígena de la provincia de Salta (Argentina), en el Chaco Central. Dicha franja, dentro de la región eco geográfica del Gran Chaco (figura 1), abarca más de 60 mil kilómetros cuadrados. Es la zona más cálida del país con “un ámbito boscoso abierto, con cubierta bastante densa de arbustos, aunque con intensidad dispar según zonas, que decrece de oriente a occidente” (Trinchero, 2000, p. 70).

Sobre las familias wichí que, entre otros pueblos (figura 2), viven en la región, Rodrigo Montani y Zelda Franceschi refieren:

Son un pueblo de antiguos cazadores-recolectores cuya vida material y simbólica está íntimamente ligada al bosque y al río. Sus asentamientos o comunidades siguen siendo relativamente pequeñas, igualitarias y autónomas, aunque hoy, luego de dos siglos y medio de retracción territorial por la conquista española y de un siglo y medio de usurpación territorial y colonización por parte de los Estados nacionales, los grupos wichís se han vuelto sedentarios tomando la

forma de poblados forestales o de barrios marginados en los pueblos y ciudades que los criollos fueron instalando en la región. La historia, la dinámica del parentesco y la forma de aprovechamiento del extenso territorio hacen que los wichís sigan siendo, antes que un pueblo homogéneo y unificado, una red enmarañada de asentamientos, totalmente horizontal y bastante fluctuante (2020, p. 267).

A principios de los ochenta, la tarea de Laureano Segovia coincidió con la formación de la Asociación Indígena *Lhaka Honhat* (en español, *Nuestra tierra*). Por esos años, caciques y comuneros chorotes, chulupíes, tapiete, tobas y wichí iniciaron el pedido de transferencia de los ex Lotes fiscales 55 y 14 como propiedad comunitaria de esos grupos que habitan la zona ancestralmente.<sup>1</sup>

### Imagen 1. Región del Gran Chaco (sombreado área reclamada por Lhaka Honhat)



Fuente: Carrasco (2009)

1 Cuestión que contó con el fallo a favor de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en el año 2020.

Piper-Shafir, Fernández-Droguett e Íñiguez-Rueda, siguiendo los estudios del sociólogo francés Halbwachs, señalan que “la memoria es una acción discursiva realizada en el presente que construye relatos sobre el pasado” (2013, p. 21). En relación a ello, me interesa desprender aquí algunas ideas en torno a *honhat*, o tierra, que se transportan desde la oralidad a los escritos de Laureano Segovia. Asumo así, junto a los autores mencionados, que “Recordar algo es decir, al mismo tiempo, qué y cómo se lo recuerda, delimitando un momento específico y con un cierto tejido o trama de sentido” (2013, p. 21). Por lo tanto, tendré en cuenta el contexto político y social en que fueron elaborados los trabajos de Segovia.

Para acercarme a la complejidad de los sentidos de *honhat* en el corpus mencionado, me detendré, en primer lugar, en una narración de la cultura wichí transmitida oralmente desde tiempos muy anteriores. En segundo lugar, repararé en testimonios a propósito de las tareas de obtención de recursos en los ámbitos del monte y el río. En ambos casos, buscaré acercarme a la ligazón entre memoria y naturaleza. En tercer lugar, me referiré a las reformulaciones de estas miradas a mediados de los 80 en la región, momento en que se resignifican (Vázquez, 2018) en el discurso un “nosotros” (*olhamel*)<sup>2</sup> y un “ellos”, los criollos (*ahatay*).

Las transcripciones, selecciones y traducciones de Segovia portan el tono de los relatos orales que están en su origen. Más allá del contenido, las presencias de la voz y la lengua materna dan cuenta de los vínculos familiares que los sostienen. Retomando a Piper-Shafir, Fernández-Droguett e Íñiguez-Rueda: “Los afectos son constituyentes de la memoria. Tienen forma, ritmo y movimiento, son etéreos, cambiantes, están compuestos de relaciones que la configuran y que la hacen aparecer como un todo sin fisuras” (2013, p. 12). En los escritos que estudiaré aquí, resonarán las voces de los abuelos narrando historias a niños y niñas junto al fuego, los recuerdos de padres y madres alimentando a sus familias en el monte, los caminos a pie de hombres y mujeres en busca de los recursos necesarios para su gente. Inevitablemente, también tendrán lugar las palabras del despojo.

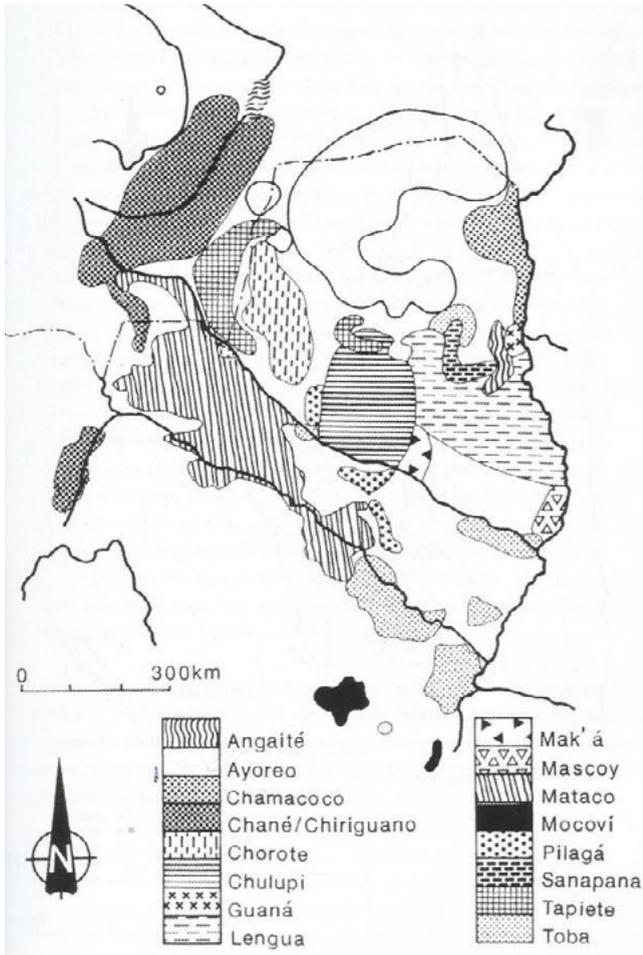
Tal relación entre el monte y sus habitantes, remite a un “pertenecer a la tierra” (Lasansky, 2004) tras el cual consideraré el análisis de un grupo de “*wichi lewet lheyista pajchehen*”, o “nombres de los parajes de los aborígenes” (Segovia, 1998). Dichas coordenadas indígenas describen un marco espacial, en términos de Halbwachs, que propondré como espacio de memoria o, más bien, “ruta de memoria” (Guglielmucci y López, 2022). Contrariamente a otras versiones de la Historia oficial argentina, el monte

2 En adelante, transcribiré las palabras, expresiones y textos en wichí en itálicas, para destacarlas en mi texto. En los escritos de Laureano Segovia, las mismas se presentan sin itálicas.

chaqueño fue (y es) percibido por las poblaciones indígenas locales como un espacio habitado y transitable. Dichos “*honhates lheyis*” o “nombres de lugares” (Segovia, 1998) constituyen cartografías disidentes (Zusman, 2002) profundamente imbricadas con un pasado cercano y un presente de lucha por el derecho a andar y a vivir en ellas.

Tales son las resignificaciones (Vázquez, 2018) que exploraré considerando a los trabajos de Laureano Segovia como instrumentos de resistencia (Calveiro, 2020). Me interesa reconocer allí la revisión de una memoria comunitaria en el marco de la actual situación de tensiones políticas y alarmas socioambientales y sanitarias en la que viven los pueblos chaqueños.

### Imagen 2. Pueblos indígenas en el Gran Chaco



Fuente: Carrasco (2009).

## “Ifwalas ta t’ichun p’ante”, relatos de los primeros tiempos

El antropólogo John Palmer sostiene que: “A pesar de los indicios visibles de aculturación, los Wichí mantienen su identidad y su cosmovisión a través de su idioma” (2005, p. 36). En efecto, entre las lenguas indígenas de Argentina, el wichí es una de las que posee mayor vitalidad. Según Pérez y Wallis, ello implica “su transmisión como primera lengua de padres a hijos; su capacidad notable de generar nuevos vocablos y expresiones; y la fuerte asociación de la lengua con la identidad étnica y cultural del pueblo wichí” (2019, p. 18). De un total de alrededor de 60.000 personas, un 90,7 % habla habitualmente su propia lengua.

Los wichí cuentan que, antes, los animales eran personas y, al morir, fueron reencarnando bajo la forma que tienen hoy. Eso significa que cada animal conserva la voluntad, espiritualidad esencial de todo ser, que tuviera hace mucho tiempo atrás (Palmer, 2005). Por tal razón, los relatos que componen la memoria de tiempos remotos son protagonizados, en muchas ocasiones, por hombres o mujeres cuyo nombre se corresponde con los animales del monte.

David Pastor, un hombre wichí residente en *Sichet t’i* (Pozo El Toro) (figura 5), le refirió a Laureano Segovia la historia del Pájaro Carpintero y la Hija del Sol, titulada “*Iche p’ante hi’no lhey Ifwala, wet Ha’yaj ka-historia tajna*/ Historias del sol y del tigre” y publicada en *Olhamel tha ohapehen wichí. Nosotros, los wichí*:

*Iche p’ante hi’no ta lhey Ifwala, hap hi’no ta wuj ta lekajñayaj ihi wet ihichet’a hi’no chi ifwiye. (...) Oyame ta iche hi’no ta lhey Ifwala, ta Ifwala yame lhase tha yokw: yase, olham ohumin chi lhewej Siwok. Wet taj leway ta yik atsina ta t’ukue t’at hi’no Siwok. Ta paj wet hiwen hi’no. Ifwala ihumin p’ante Siwok, hap ta hape p’ante hi’no ta ihan-lhakej, yo-p’antek: yase, ewej Siwok, hap ta hape hi’no ta ihan-lhakej.*

*Wet atsina yokw: a-ihan, ojcha ta ichen-no-amche. Siwok yokw: is, tai-noye, onulacha tha hap ta olani ayej pinu, chi oleyej wet onulacha. Wet Siwok t’alhe atsina kahi wet atsina ithatho pinu lekahi. Wet ileyej wet inucha, wet yitche atsina ta yapil-lewete. Wet yame lewet wet is, Ifwala iwo-lawetha Siwok. Hap tajna mak ta iwoye p’ante hap Ifwala. Ta paj p’ante wet iwolhasa Siwok, is iyej t’at atsina. Paj wet wileklhi, malhyej-tso mak ta iwoye hap Siwok (Segovia, 1998, p. 23).*

Había un hombre que se llamaba sol. Él también era hombre muy valiente, el sol hizo juntar a su hija con el hombre que se llamaba

pájaro carpintero, porque le gustaba que ese hombre sabía mariscar y el sol lo quería porque él sabía rebuscar. Él aconseja a su hija que se case con el pájaro carpintero y la mujer va a buscarlo. El sol le dice que si algún hombre la llama no tiene que acercarse. Llega hasta la casa del pájaro carpintero, él estaba ahí sacando miel de un tronco. Ella le dice que ha ido a buscarlo porque su padre se lo ha mandado, el pájaro carpintero le dice que lo espere un ratito, que tiene que sacar miel y se van juntos de regreso para la casa.

Después la hija del sol y el pájaro carpintero se casaron y tuvieron hijos juntos. Él todos los días se iba al monte a mariscar (Segovia, 1998, p. 26).

Los relatos antiguos con frecuencia son narrados por los abuelos a niños y niñas en la comunidad. Dicho escenario se percibe en la introducción que David Pastor da a su historia: “*Wet wichi ihumin ta tachahuye historia-na. Ta wichi yame, hap hi’no ta talakwf waj ta ihumin ta yame. Wet iche tha wichi tachahuye, natses ihumn ta tachahuye elh ta yame tajna*” (Segovia, 1998, p. 23). En sus dichos, Pastor menciona el gusto que las personas experimentaban al escuchar esta historia. Así también, del gusto y habilidades que los hombres ancianos desenvolvían al momento de narrar. Además, el placer de niños y niñas por escuchar.

Esta y otras historias con las que los wichí enseñan a sus infancias sobre la vida adulta pueden asociarse con las “literaturas orales o de tradición oral” que Gonzalo Espino Relucé describe como “literatura en el dominio de la choza” (2010, p. 16). Se trata de historias que circulan en entornos familiares indígenas y que pertenecen a la memoria colectiva diferenciando a un grupo de otro por sus valores y percepciones sobre el presente y el pasado. En palabras del investigador: “En esa memoria hablada se reconoce toda una colectividad que se diferencia de otras. En ésta reposa su historia no escrita, sus saberes inmemoriales y sus afectos interminables” (2010, p. 54).

**Imagen 3. El cacique de Misión La Paz, David González (izquierda), durante una entrevista realizada por Laureano Segovia (derecha)**



Fuente: Quattrini y Antico (2007).

Todo aquello que escapa a la racionalidad de la palabra en “las prácticas del recuerdo” forma parte de la dimensión afectiva de la memoria. Una construcción dinámica donde “...se entrelazan palabras, silencios, imágenes, artefactos, ritmos, cuerpos, movimientos, lugares, etc.” (Piper-Shafir, 2020, p. 12). Todos ellos son rasgos presentes en la memoria wichí, donde tiene lugar el “ejercicio social” de la palabra oral. O, más bien, el acto de escuchar, o “*chahuye*” (Palmer, 2005, p. 200). Su importancia se concentra “no sólo porque en la cultura la oralidad es el medio de transmitir la información, sino también por el significado espiritual que se le adjudica a la palabra hablada (*zlämet*)” (Palmer, 2005, p. 200). Ello quiere decir que en el discurso, quien habla expresa su voluntad, su espiritualidad, por lo cual quien oye evitará interrumpirlo. Dicho por Palmer: “escuchar –y la acción complementaria de ‘oir’ (*läte*)” es una piedra angular del proceso social wichí. Constituye el medio principal para la formación de una comunidad de ‘otros’ cognáticos que comparten el espíritu de la buena voluntad” (2005, p. 200).

En la historia del hombre llamado pájaro carpintero, se destacan sus capacidades para “mariscar”, “rebuscar” y “sacar miel”, en coincidencia con las habilidades que la cultura wichí reconoce al animal (Palmer, 2005). Según lo explica Samania Segovia de Misión San Andrés, padre de Laureano: “Los mariscadores son la gente que sale al monte a buscar los productos naturales que el monte ofrece, como la miel de lechiguana, de bala y otras cosas” (Segovia, 1998, p. 33). “Campear” (*welek / wilek* en Segovia, 1998) es sinónimo de “mariscar” o “rebuscar”,

se trata del acto de recorrer el monte conociendo qué se puede hallar en él y sabiendo cómo encontrarlo.

No es extraño que el hombre-pájaro de nuestro relato fuera bueno para camppear, ya que se trata de una de las habilidades que caracteriza al hombre wichí. Esto es así porque la economía propia de este pueblo “consiste en la cosecha estacional de recursos naturales por medio de diversas técnicas de caza, pesca, recolección y cultivo de tipo ‘roza y quema’” (Palmer, 2005, p. 12). Son los campeadores quienes han heredado los saberes necesarios para recorrer ese espacio.

### ***Wichi ta welekhen, los campeadores***

En la geografía wichí, la comunidad es el lugar donde se asientan ellos, las personas; es el centro del mundo. A su vez, “el mundo es una selva circundada de ríos y montañas” (Palmer, 2005, p. 4). Probablemente por esa razón Rodrigo Montani afirma que “para los wichís la ‘naturaleza’, como tal, no existe (...) y lo que existe son distintos ámbitos que llevan nombres específicos” (2017, p. 51). En general, existen el cielo, las montañas del Oeste, el río, la tierra y el monte. Así también: “Cada uno de estos ámbitos contiene fenómenos naturales, por lo general antropomorfizados, así como sustancias, plantas, animales y ‘dueños’” (Montani, 2017, p. 51). Los dueños cuidan distintos ámbitos, animales, plantas o sustancias. Los campeadores deben conocer y respetar los límites que cada *lëwukw* (Montani, 2017) pone a su tarea de cazar, pescar o recolectar. Si así no lo hicieran, su abastecimiento, su salud o su vida podría perjudicarse (Montani, 2017, p. 56).

En sus escritos, Laureano Segovia incluyó testimonios propios. Entre ellos, sus recuerdos sobre las actividades cotidianas de las mujeres bajo el título “*Wichi lakeyis tä pajchehen/ Costumbres de la gente que es aborígen*”, en *Olhamel Otichunhayaj. Nuestra memoria*:

*Nichäte ifwala tä yachup E, taj ifwala tä nojchey ha'lä lhay, wet nech'e häp tä tachuma, nech'e hi'wen 'nohohen, wet o'wen tä olhamel olhäk ihi wet ohanhiyejt'a chi 'nälej chi onichuyuhén. Tä ohäpe leles o'wen t'at olhamel olhäk, 'mak tä iwoye oko häp täjna lechumet, o'wen tä wuj tä lhaikhajyen, lhä'ye lhip tä nitayijlha 'noyehen, nowayhlä chi onichuyuhén* (Segovia, 1998, p.10).

Cuando llegaba el tiempo de la primavera, las mujeres tenían mucho trabajo. Era el trabajo de juntar los frutos del monte. Cuando se tenía la fruta, se la guardaba para los hijos, para cuando no hubiese más fruta, de esa manera a nosotros nunca nos faltaba nuestro alimento, siempre teníamos para comer (Segovia, p.11).

En el monte, las mujeres wichí dan importancia a gran variedad de plantas. Para alimentarse, recogen frutos de árboles grandes como el algarrobo blanco, el chañar y el mistol. Así también, son comestibles los frutos de arbolitos y arbustos como la tusca, la bola verde, el poroto del monte y la sachá sandía. Entre los frutos de enredaderas, se encuentra la doca. También son alimento los frutos de cactus como el ucle y la pasacana, o de bromeliáceas como el *wüye* o *chitsaj* (chaguar) (Montani, 2017).

En el mismo libro, Laureano retoma las palabras de su madre a propósito de la recolección de frutos. En ellas, se percibe una gran variedad de alimentos en la dieta provista por el monte. Además, se menciona el procedimiento de almacenamiento de tales productos, conocido por las mujeres y heredado de sus antepasadas. En otro escrito, el escritor presenta una lista titulada “*Ha’läy ta wichi yenejlhi lhak lha’ye ‘mak at chik hape/* Las frutas del monte que son alimento de los wichí”. Allí, detalla los nombres, las características y las formas de obtención y preparación de varios alimentos. Así también, otros usos, como la fabricación de utensillos y la preparación de medicinas (Montani, 2017, p. 17). Por su parte, John Palmer explica:

La recolección de productos vegetales por parte de las mujeres cubre el período que va desde fines de la época seca –la parte cálida de la sequía, cuando maduran la tusca y la algarroba– hasta fines de la época de lluvias, durante la cual cosechan los frutos de los cultivos familiares (sandía, zapallo, maíz, poroto, batata) (2005, p. 12).

En otro orden, los wichí dan distintas utilidades a árboles y plantas de la región, como el quebracho colorado, el duraznillo, el guayacán, el palo santo, el yuchán, algunas acacias y especies de caparis, epífitas y cactus. Por supuesto, hay que mencionar la producción de hilados y tejidos realizados a partir de *chitsaj* o chaguar (Montani, 2017).

En cuanto a los animales del monte chaqueño, existen carnívoros, edentados, roedores y marsupiales. Así también, un amplio número de aves. Los campeadores pueden hallar pecarí rosillo, quimilero o majano. Así también, pueden encontrarse con el puma o león, el gato del monte, el oso bandera y el oso melero. Son alimentos la corzuela, el pichi mulita, el pichi peludo y el quirquincho. Igualmente lo son el conejo, la vizcacha, el ñandú o suri, la iguana y el yacaré, entre otras especies (Montani, 2017).

A propósito de la caza, Laureano recoge palabras de su padre, Samania Segovia, con el título “*Wuj ta is p’ante honhat pajtha*

*namhen ahatay lhayis/ Nuestra tierra era muy linda hasta que llegaron los criollos y la perjudicaron*”:

*Oyäme ‘mak tä ojcha ifwel ‘noho. Yokw, ifwalas tä pajche p’ante wuj tä is honhat, wuj ‘mayhay tä i’pe honhat, itshätäy tä niwusa, yäme tä wuj p’ante. Wichi ‘welekwethä, yäme tä ipayithit’a, hino ‘weleklhi, tä näm tä kamaj ifwala tä ‘noelh ichäj t’at ‘mak tä t’ukwe. Yäme tä iche iyhäj itshäwet tä lhamel iwo lheya tä yokw, chenaj, yäme tä wuj tä thi honhat tä alho p’ante. Wet häp tä wichi isej t’at tä lhamel tiyäj, yäme tä iche hi’no tä alho p’ante. Wet häp tä wichi isej t’at tä lhamel tiyäj, yäme tä iche hi’no tä lhayen at lechaya tä yike.*

*Wet ‘mak tä lhamel iwo lheya tä yokw, alhu, äp wuj p’ante tä i’pe honhat. Häp tä yäme tä yok, ifwalasna ‘noelh fwita ‘weleklhi, tä pajpej tä honajej oelh näm, iche tä niwohit ‘mak chi ichäjo le’wet. Iwet näm t’at ‘noelh, iwet honajej t’at. Yokw, mat ifwalas tä pajche mälhhiyejt’atso, tä hi’no yike ‘mak lechaya tä yike (Segovia, 1998, p. 94).*

Yo voy a contar lo que me contó mi padre. Él dijo:

Antes la tierra era muy buena, había muchos animales y la gente campeaba. Cuando el hombre campeaba en aquellos tiempos podía regresar temprano a la casa, hoy en día cuando se sale a camppear se está todo el día y a veces se regresa sin nada. Antes había muchos animales en el monte, había un animalito que se llamaba oculto y la gente podía pillarlos y tener para comer todo el día. Había gente que era muy buena para cazar oculto.

Antes también había mucha iguana en el campo. Hoy en día hay muy pocas, cuando uno quiere camppear a veces no consigue nada, la gente recuerda que antes había muchos más animales que ahora, antes era más fácil camppear, no costaba nada, no era difícil buscar animales (Segovia, 1998, p. 95).

Samania Segovia nombra al oculto y a la iguana, dos animales que forman parte de la alimentación de los wichí. Así también: “Los armadillos aparecen durante la época seca, mientras que la recolección de la miel se realiza principalmente en la época de lluvias” (Palmer, 2005, p. 12). Ahora bien, conviene reparar en que Segovia (padre) destaca en su discurso las consecuencias que ha tenido la presencia de los criollos para la caza y la gente.

Hasta aquí, Laureano Segovia relata sus recuerdos, las palabras de sus padres que dan cuenta de un estilo de vida vinculado al monte, a los ciclos de la tierra. Su testimonio se nos presenta “como

construcción identitaria y como forma de comprensión y transmisión social de los sentidos múltiples de la experiencia” (Cacopardo, 2020, p. 2). Aquel pasado individual cobra significados sociales al incluirse ahora en *olhamel otichunhayaj*, nuestra memoria (Segovia, 1998), la de la gente wichí, o de la gente. Ambos tiempos, pasado y presente, y ambas subjetividades, individual y colectiva, se “anudan” en el testimonio, en una identidad “recreada” mediante las palabras.

El monte es espacio de abastecimiento y aprendizajes. También es lugar de memoria, tanto discursiva como performativa. No obstante, en tiempos de violencias neoliberales invisibilizadas (Cacopardo, 2020), el pueblo wichí ve desaparecer su mundo. Esta cuestión tiene una raíz histórica que, de manera general, Rodrigo Montani explica así:

La historia de los wichís está marcada por el colonialismo, la explotación y la penuria. Un proceso que se inició en los siglos XVI y XVII con las guerras y las pestes que expulsaron y diezmaron a gran parte de la población wichí de los valles pedemontanos, que continuó en los siglos XVIII y XIX con la misionalización, la colonización criolla y la degradación ambiental, que se acentuó en el siglo XX con la explotación económica de los indígenas como mano de obra y la devastación de los recursos naturales por agentes foráneos, culmina hoy con una nueva oleada de usurpación territorial y destrucción del bosque (2017, p. 77).

Frente a lo anterior, las palabras retenidas en los textos de Segovia elaboran la memoria de un “nosotros” que busca testimoniar, dejar huellas de lo vivido y de una cosmovisión ligada al territorio y a la comunidad (Cacopardo, 2020, p. 6).

### **“*Lhaka honhat*”, nuestra tierra**

Alrededor de 1880, se produce en Argentina la serie de avanzadas militares sobre territorios indígenas del sur del país conocida como Conquista del Desierto. En 1884, el ministro de Guerra y Marina, el General Benjamín Victorica, tuvo a cargo la tarea de extender tales matanzas en la región del Gran Chaco. En ese contexto, la expedición militar “tenía como objetivo la ocupación del territorio para someter a los indígenas y convertirlos en trabajadores rurales” (Carrasco, 2009, p. 78). Con tales acciones, la nación ampliaba sus fronteras incorporando al “progreso” ese “desierto verde” para entonces “improductivo”.

Las concepciones indígenas en torno a *honhat* que exploramos aquí pueden contrastarse con las ideas perceptibles en el discurso de Victorica. Sobre las personas, sus familias y sus hogares, escribió el

General: “si bien considero indispensable también adoptar un sistema adecuado para situarlos permanentemente en los puntos convenientes, limitándoles los terrenos que deben ocupar...” (en Carrasco, 2009, p. 78).

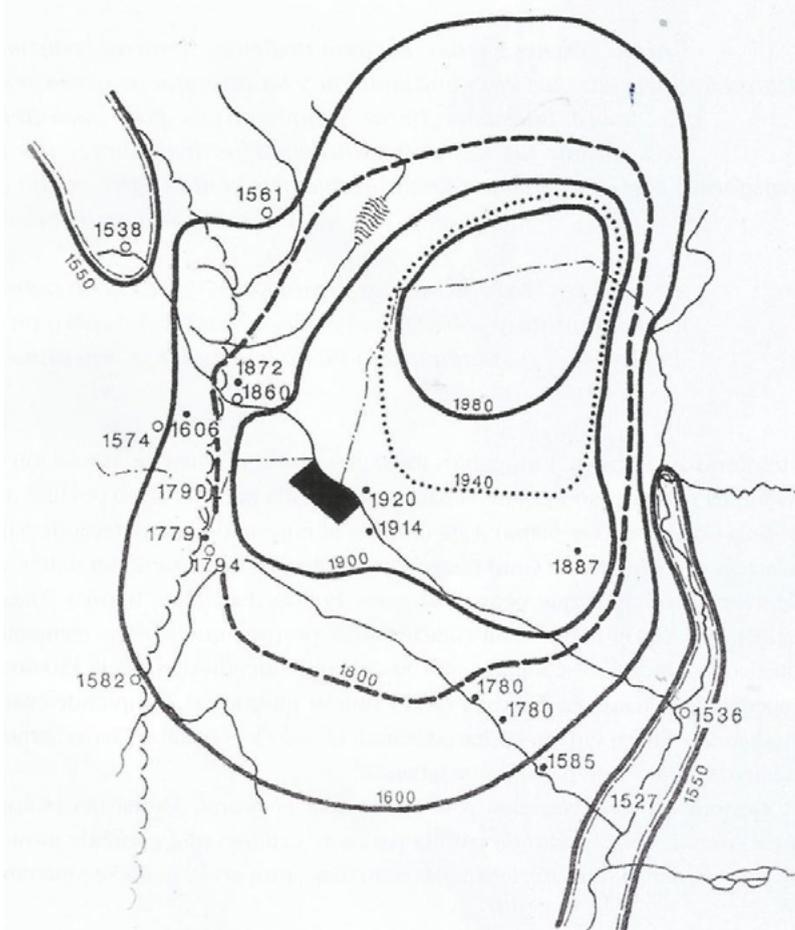
En 1906, el colono Domingo Astrada publica *Expedición al Pilcomayo*, relatada y protagonizada por él mismo. Su proyecto de fundar una colonia ganadera en el Departamento de Rivadavia, con consentimiento del gobierno, empezaba a concretarse. A propósito de ello, narraba lo siguiente:

El 2 de Abril despaché una comisión al desierto compuesta de dieciocho hombres... Esta comisión llevaba el encargo de practicar un reconocimiento de la zona a poblar y principalmente el de abrir relaciones amistosas con las tribus de esos parajes, informándoles al mismo tiempo y sin reservas la disposición superior de ubicar una población de hombres civilizados en esos puntos... (en Carrasco, 2009).

Varios matices de las representaciones pasadas y presentes sobre un otro indígena se textualizan en las palabras de Astrada. Estudio aparte se merece el análisis de esta cuestión que roza muy de cerca las formulaciones de la memoria wichí, tema de este escrito. Con tal fin, me interesa señalar en el fragmento anterior, la percepción de los territorios indígenas como un espacio sin habitantes, desierto, previo a la llegada de la tan arrogada “civilización”. Esta caracterización busca justificar los despojos territoriales al mismo tiempo que omite mencionar los crímenes perpetrados con tales fines. Todo ello está a su vez sostenido en el discurso positivista de la Generación del 80 (en Argentina).

Sobre uno de los caminos abiertos en el monte en aquellos tiempos, Astrada dio detalles de su construcción: llevan el camino por “una senda antigua de los indios como medio de aprovechar las aguadas: que los indios no hacen caminos rectos sino por donde existen *pozos* de agua permanente” (en Carrasco, 2009). En efecto, los colonos iban descubriendo las rutas de los campeadores (que describiré más adelante) y expandiendo su dominio territorial conforme pasaron los años (figura 4).

Figura 4. Avance de la colonización en la región del Gran Chaco



Nota: El área sombreada indica el territorio reclamado por Lhaka Honhat.

Fuente: Carrasco (2009).

Hace más de veinte años, el antropólogo argentino Hugo Trincherro explicaba sobre estas tierras: “se encuentran ocupadas por criollos que, a partir de ‘puestos’ dispersos a lo largo y ancho del territorio, desarrollan una economía doméstica basada en el tipo de manejo ganadero” (2000, p. 71). Los pobladores indígenas poseían (y aún poseen) una economía doméstica basada en modalidades propias de recolección, pesca y caza. “Ambos ‘grupos’ compiten por el usufructo de los recursos del monte” (2000, p. 71).

En su momento, Laureano Segovia (1998) recogió varios testimonios wichí a propósito de la llegada de los criollos, *ahatay*, a la región reclamada por la Asociación *Lhaka Honhat* (figura 4) y a las consecuencias

sobre las poblaciones indígenas locales. Aquí retomo las palabras de Samania Segovia:

*Häp täjna tä o'wen naji tä nech'e othaläkw, wet oyäme tsi o'wen naji. Tälhe tä ahätäy lhayis nämho olhamel o'wet, o'wen tä lhamel lakhäywet ikänchi olhamel o'wet wet ikänchi 'mak tä olhamel oyenlhi. O'wen naji tä lhamel itetshan olhamel o'wet, elh ahätäy yokw, "Lhipna olham tä olewuk". Nech'e tachume tä hip'olhi wet yenlhi lelafwek. E, hi'nona nech'e 'näyejlhi honhat, wet chi hi'wen oelh chi 'welekwajlhi t'at, chi nekfwaj at lhipche, hi'wen oelh le'näyij, nech'e ihän* (Segovia, 1998, pp. 94 -96).

Cuando ya fui hombre empecé a conocer este problema con los criollos, cuando ellos llegaron a nuestras tierras ya veía que sus animales perjudicaban nuestro lugar. Además, ellos observaban mucho dónde nosotros vivíamos y un día un criollo dijo “este lugar es mío” y empezó a cercar, a cerrarlo con el cerco y a mezquinar. Cuando encontraba huellas o alguien que campeaba decía “usted no puede venir aquí” (Segovia, 1998, p. 97).

Este fragmento del discurso de Segovia padre expone tres puntos importantes en el argumento elaborado por la Asociación Indígena *Lhaka Honhat* (a lo largo de la ya mencionada lucha por la propiedad comunitaria de sus tierras). En primer lugar, aparece el daño que los animales de los criollos provocan, no solo al suelo y, por consiguiente, a la diversidad del monte, sino a los cultivos familiares que los wichí debieron cerrar. En segundo lugar, Segovia se refiere a las acciones y discursos con los que, paulatinamente, los criollos fueron adueñándose de la tierra donde vivían, hasta que llegaron a prohibirles pasar y, por consiguiente, alimentarse y recoger los recursos del monte.

Según Vázquez, la resignificación es una práctica mediante la cual una sociedad transforma o reorienta “el significado, el sentido y/o el valor de un acontecimiento, situación, lugar, acción, etc. haciendo que adquiriera características diferentes en función de un contexto o imaginario social” (2018, p. 423). Los sentidos de la memoria que se construyen o re-interpretan en los trabajos de Laureano Segovia a propósito de *honhat* (la tierra), vinculada al monte y a la tarea de campear, se resignifican junto a los objetivos de la Asociación, fundada en diciembre de 1991 (Trincherero, 2000), de la cual nuestro autor fue activo participante. De allí las siguientes palabras de Francisco Pérez, coordinador de la agrupación, en la introducción al libro de Laureano Segovia titulado *Lhatetsel. Nuestros antepasados, nuestras raíces*:

*Asociación de Comunidades Aborígenes “LHAKA HONHAT” häpe organización tä ihi tewok lhip lhaye tayhi, wet häpe t’at -wichi, fwo-manhuy, asowaj, wanlhay, suwelele- tä laka ‘mayek ilhokej lhamel tä ilech’oye. Wet papelna tä yäme wichi lechumyanay, häpe t’at ‘mak tä häpkhilek wichi lhaichufwenej lakeyis tä pajchehen wet häte lhai-chufwenej tä yahyen lhamtes wet häte leles isej tä ihi escuela. Häp täja ‘mak tä tamenej tä Asociación yenlhi häp lechumetna wet hi’no tä lechumet häpe tät Laureano Segovia tä ihi ‘Nop’ok’wet (Misión La Paz)... (Francisco Pérez en Segovia, 1996, p. 9).*

La Asociación de Comunidades Aborígenes “LHAKA HONHAT” (Nuestra tierra) es una organización que agrupa a comunidades en la costa del río Pilcomayo y también en el monte (en la Provincia de Salta). Es de los matakos (wichi), chorote, chulupí, toba y tapiete, quienes están en ella. Este libro cuenta de las actividades, los trabajos y las costumbres de los tiempos pasados, para aprender a leer en nuestro idioma y también para el provecho de nuestros hijos en la escuela. Es por estas razones que la Asociación ha querido hacer este trabajo y el hombre quien lo hizo es LAUREANO SEGOVIA que vive en Misión La Paz, sobre el Pilcomayo (Francisco Pérez en Segovia, 1996, p. 9).

En este texto, Pérez detalla la pluralidad de grupos indígenas que coordina, así como los lugares que sus integrantes habitan. En aquellos momentos, la práctica social de la memoria ejercitada a través de las investigaciones realizadas por Laureano Segovia contribuyó, y contribuye, “no sólo a constatar acontecimientos y episodios, sino a producir ininteligibilidades sobre el pasado que nutren la acción social” (Vázquez, 2018, p. 303).

En otras palabras, “los diferentes acontecimientos por los que el grupo ha ido pasando permite a sus miembros reconstruir un pasado común y, de este modo, ir desarrollando la idea de quiénes somos un *nosotros/as*” (Piper-Shafir, 2020 p. 8). En concordancia, Trincherero y Leguizamón explican en el “Prólogo” a *Olhamel Otichunhayaj. Nuestra memoria*: “al expresar la necesidad de escribir ‘la historia propia’ las comunidades ven en ello un instrumento que ayude a sostener el reclamo de sus derechos actuales, en particular el derecho a la propiedad comunitaria de la tierra, ante la sociedad en general y en particular ante el gobierno” (1998, p. 4).

Frente al desarrollo y organización de las demandas de las comunidades, los gobiernos provinciales, radicales o justicialistas, se resistieron a lo largo de años. Ello, con miras a entregar títulos parcelados de la tierra y a integrar la región al circuito económico previsto para el Mercosur, aun desestimando los impactos socio-ambientales que esto último pudiera ocasionar. Esta cuestión es descrita por Leguizamón y Gordillo (2002) en *El río y la frontera. Movilizaciones aborígenes, obras públicas y Mercosur en*

*el Pilcomayo*. De la misma manera, las desatenciones del gobierno nacional fueron delineándose como obstáculos para el efectivo ejercicio de los derechos indígenas establecidos en la reformulación de la Constitución Nacional, Artículo 75, inciso 17, de 1994.

En efecto, las tierras de los ex Lotes fiscales 55 y 14 constituyen un espacio de tensiones entre las comunidades indígenas y la población criolla, asentada en la región desde las migraciones de principios del siglo XX. Este conflicto se sostiene hasta la actualidad dado el uso diferenciado que cada grupo hace de la tierra. Como señalamos antes, a propósito del testimonio de Samania Segovia, frente a la degradación del monte generada por la presencia del ganado criollo (alambrados, dificultades para la renovación de la vegetación, recursos alimenticios y reservorios de agua), las comunidades han visto limitada su circulación y aprovechamiento de la tierra. A su vez, el recrudescimiento de la degradación del terreno ha aumentado la invasión de los animales criollos en los cercos indígenas. Todas ellas son tensiones históricas que llevaron a la petición de propiedad comunitaria enfrentada a los argumentos de propiedad histórica de las tierras que afirmaban los criollos. Profundizando en estos conflictos, Trincherro señala que:

...la pauperización de la economía doméstica del colono retroalimentada por el propio tipo de manejo de su ganado, sin otras opciones técnicas ni económicas para resolverlo, tiende a agudizar el conflicto con el aborígen, quien al mismo tiempo debe recurrir a la huerta como forma de completar su subsistencia impactada también por el deterioro de la oferta ambiental (2000, p. 241).

### **“Honhates lheyis” y las rutas de la memoria wichí**

Los distintos aspectos de las concepciones wichí en torno a *honhat*, o tierra, que fuimos observando hasta aquí nos la muestran profundamente asociada al monte y a las tareas de los campeadores. En efecto, el espacio se ubica como punto de encuentro, un organizador de los recuerdos. Ello se presenta así no sólo por el contexto histórico en que fueron elaborados los libros de Laureano Segovia, sino también porque pensar el monte como ámbito de la memoria wichí implica que “el lugar ha recibido la huella del grupo y a la inversa. Entonces todo lo que hace el grupo puede traducirse en términos espaciales (...)” (Halbwachs en Gugliemucci y López, 2020, p. 2).

En 1991, se elaboró un informe sobre el uso de las tierras de los ex Lotes 14 y 55 para que acompañara un acta acuerdo con el gobierno provincial. Allí se reunió la información exigida por la Ley 6.469:

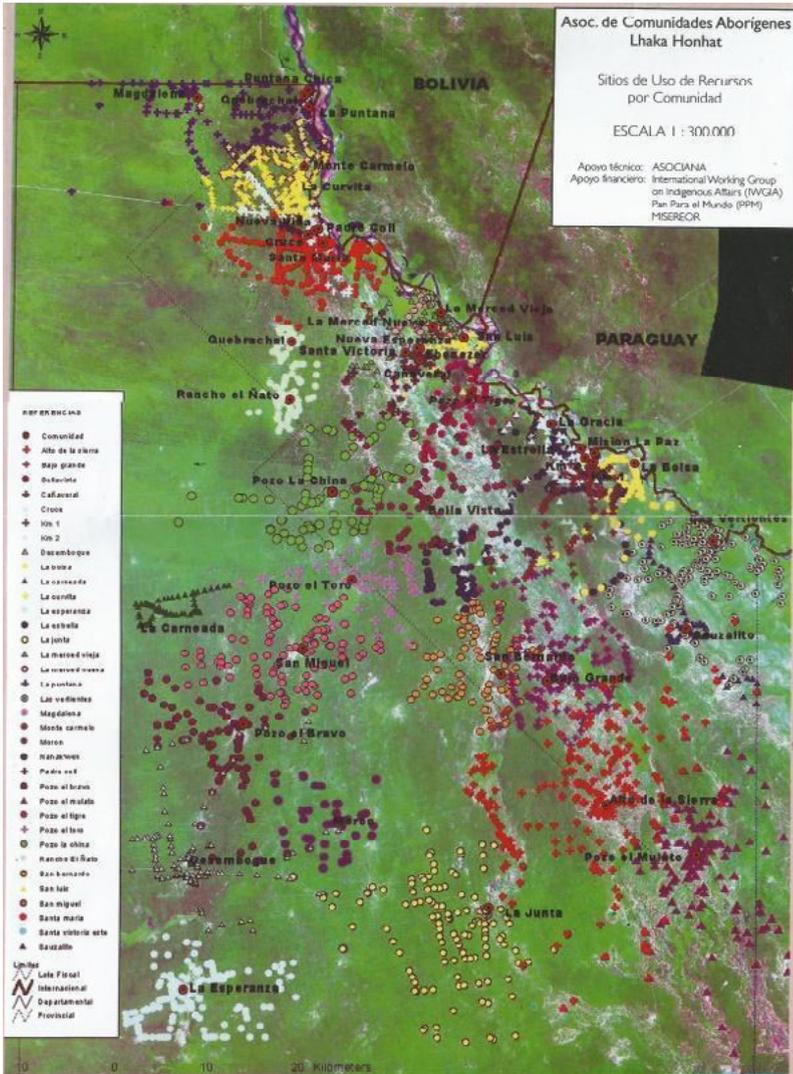
Censo de población, historia de la ocupación, mapa de los asentamientos y áreas de uso económico. Durante varios meses el equipo trabajó en terreno acompañando a los hombres y mujeres en las actividades de recolección, caza y pesca. Los ancianos les revelaron los nombres que en su idioma dan a cada sitio en el territorio; les mostraron los lugares donde “antes” había abundantes frutos, plantas, animales (Carrasco y Briones, 1996, p. 211).

Elaborados por la Asociación *Lhaka Honhat*, dichos mapas nos muestran los sitios de obtención de recursos por comunidad (figura 5). Para ello, se indican las distintas comunidades indígenas distribuidas en la zona y, con un símbolo diferente para cada grupo, se marcan los lugares de abastecimiento de sus pobladores.

Estos documentos plasmaron en papel las coordenadas orales que los wichí –y otros pueblos de la región– llevan en su memoria. Estas permiten comprender las grandes distancias que recorren los campeadores y su conocimiento del territorio. Además, los mapas mostraron la necesidad de un título unificado que permitiera a los distintos pueblos continuar con su economía cazadora y recolectora.

Los campeadores van dejando huellas en el monte y van siguiendo otras, guiados por su manera de entender el mundo. Para ello, crearon nombres que indican sus sitios relevantes. Sobre este tema, John Palmer explica: “Los Wichí confieren identidad cultural a su territorio al ‘dar nombres a la tierra’ (*wozleisē hohnát*). El uso consiste en asignar topónimos a los sitios significativos del entorno, lo cual convierte el espacio en un territorio culturalmente organizado” (2005, p. 41). Es claro, entonces, ese vínculo entre tierra y memoria que mencioné antes.

Figura 5. Sitios de obtención de recursos por comunidad



Fuente: Carrasco. (2009).

Lo anterior también se percibe en la lista de “honhates lheyis” o “nombres de lugares” que Laureano Segovia consigna en *Olhamel Otinhayaj. Nuestra memoria*. Acompaña la enumeración, y sus traducciones de los nombres al español, con explicaciones sobre el motivo o el origen de tales designaciones. Por ejemplo:

*Ahutses lhup Honhatna 'mak tä tamenej tä wichi yen lheyä Ahutses Lhup, lhamel yäme tä wuj p'ante ahutses lhupis tä ihi.*

*Amotaj Huk 'Mak tä tamenej tä lhamel yen lheyä Amotaj Huk honhatna, wichi tä 'welekhen p'ante lemäwet. Chi lhamel ilänhen amotas, chi honajej wet häp tä lhamel ihi, äp lhamel yen at mäweta p'ante wet lhamel iwo lheyä wet yokw, Amotaj Huk (Segovia, 1998, p. 70).*

Nido de caranchos. A este paraje en el que la gente campeaba le llamaban así, porque los caranchos hacían muchos nidos en ese lugar.

Chanco horneado. Este es otro campamento de los camperos. Se le llamaba así porque los aborígenes siempre horneaban allí los chanchos rosillos que cazaban en el monte (Segovia, 1998, p. 71).

La conformación de estos “mapas orales” de la memoria wichí entretejen (Rivera, 2022) las temáticas que venimos desarrollando. Es decir, se asocian con los relatos de origen conservados desde tiempos remotos, implican las tareas para la supervivencia y alimentación cotidianas, fueron reactualizados durante los primeros años de la lucha por la propiedad de las tierras y se cargan de nuevos sentidos en un presente de crisis socio-ambiental. El monte es entonces un espacio de memoria debido a que, como lo expresa Elizabeth Jelin (2002): “Las memorias sociales se construyen y establecen a partir de prácticas y de ‘marcas’. Son prácticas sociales que se instalan como rituales; marcas materiales en lugares públicos e inscripciones simbólicas...” (2002, p. 2).

Los nombres de lugares son entonces “marcas” simbólicas de la memoria wichí, establecen coordenadas, conforman “una organización toponímica del espacio es en sí misma un indicio del grado de compenetración que los Wichí han alcanzado con su hábitat ancestral” (Palmer, 2005, p. 41). Estos *honhates lheyis* diseñan “rutas de la memoria” desde la interpretación wichí del mundo (figura 6), poseen los tres sentidos de la palabra “lugar” que menciona Pierre Nora: material, simbólico y funcional (Gugliemucci y López, 2020).

**Figura 6. Camino entre la comunidad Nop'ok'wet  
y Comunidad La Estrella, año 2021**



Fuente: fotografía tomada por la autora.

En efecto, estas “rutas de memoria” wichí refuerzan sentidos del pasado y nos proponen una interpretación de la tierra ligada a lo humano, nos hablan de otros límites políticos posibles, aquellos que se trazan con el cuerpo. Se trata de mapas no oficiales, no occidentales, que cuestionan los distintos poderes que permean la sociedad. Son parte de esas geografías disidentes que menciona Perla Zusman donde “la relación entre poder y conocimiento es subvertida a partir del establecimiento de un vínculo entre prácticas y saberes sobre el espacio que sirva a fines emancipatorios” (2002, p. 25).

### “Pertener a la tierra”<sup>3</sup>

En los relatos de tiempos pasados, la voz de los narradores transmite el pensamiento comunitario mediante las palabras de la lengua, junto al calor de la familia que se reúne para escucharlas. Nuestro autor ha detenido con la letra esa oralidad que se mueve renarrándose incansablemente, como la historia en la cual un hombre llamado Pájaro Carpintero es reconocido por sus habilidades para recoger miel y mariscar.

Como ese hombre, los campeadores conocen su territorio, beben de la memoria los saberes que les permiten obtener sus recursos y volver a salvo a casa. Porque en el monte chaqueño existe una gran diversidad de alimentos (vegetales y animales) que, en algún tiempo, predominaron en la alimentación de las familias wichí. Al respecto, Segovia comparte recuerdos de sus padres junto a un detallado registro de los frutos que el monte provee. Se configura así, en aquel presente de finales de los noventa, un “ellos”, *ahatay*, los criollos. Y también un nosotros, *olhamel*.

3 El subtítulo es tomado del libro de Lasansky (2004).

Laureano Segovia comenzó a escribir esta memoria alrededor de 1998, al iniciarse las luchas por la propiedad comunitaria de los ex Lotés 14 y 55 cuyo núcleo es una problemática entre dos maneras de entender el mundo que se han opuesto históricamente, siempre en perjuicio de las poblaciones indígenas, quienes, lentamente, se vieron despojadas de sus tierras mientras observaban cómo su mundo era degradado en pos del llamado “progreso”. Ante la destrucción, los mapas orales de los campeadores chaqueños constituyen formas de la memoria asociadas a la tierra que hoy resisten al olvido y al desarraigo.

El recorrido anterior nos presenta a *honhat* como una concepción política y social del territorio cuya evolución histórica fue registrada en los escritos, híbridos entre oralidad y escritura, de Laureano Segovia. Por su parte, los estudios enmarcados en la Psicología Social de la Memoria nos permiten resignificar aquellas voces en el marco de una situación actual de emergencia y muertes. Tal como lo refiere Rodrigo Montani:

Hoy los “pueblos originarios” del Gran Chaco basan su subsistencia en una combinación de actividades “tradicionales” y “modernas” (...) los indígenas siguen practicando todavía la recolección, la caza y la pesca, aunque la notable reducción de la cantidad y la diversidad de la flora y la fauna local, así como los espacios verdes disponibles obstaculiza considerablemente dichas actividades (2017, p. 76).

En la actualidad, un gran número de familias wichí se mantiene mediante asignaciones sociales, el trabajo como peones rurales, el comercio de artesanías y, en mínima medida, de productos del monte. Por lo tanto, “En el Gran Chaco la mayoría de la población rural vive en condiciones sanitarias y habitacionales muy precarias” (Montani, 2017, p. 78). Muchas personas mueren de enfermedades curables, las cuales, “junto con la desnutrición, están inevitablemente asociadas a condiciones de pobreza estructural, que de hecho se presentan como definitorias del área” (Montani, 2017, p. 78).

Frente a tanta devastación, ¿por qué seguir hablando de la memoria wichí? Pilar Calveiro se refiere a ciertas formas de resistencia “laterales o incluso subterráneas” (2020a). Las rutas de memoria wichí formulan otros mapas, otros recorridos, otras maneras de ver y entender el mundo para las cuales la escritura de Laureano Segovia se ha transformado en una herramienta de difusión y permanencia. Su metodología es operar “a largo plazo” empleando “prácticas productivas diversas –materiales, simbólicas, discursivas– y comprenden estrategias diversas –principalmente defensivas– que se modifican constantemente” (Segovia, 1998, p. 6).

Como formas de resistencia, tanto la memoria wichí como los trabajos de Laureano Segovia interpelan a nuestra sociedad occidental. Nos “muestran que la vulnerabilidad –y su reconocimiento– no necesariamente

frena las resistencias sino que puede movilizarlas; señalan la capacidad de agencia de las víctimas de estas violencias y convocan a la acción en nosotros mismos” (Calveiro, 2017).

En las costas del Río Pilcomayo, aún existe el pueblo wichí caminando sobre el monte. Entre ellos, en una comunidad llamada Misión La Paz, vivió Laureano Segovia, historiador y cronista de su gente. Efectivamente, “el espacio local se presenta como un espacio privilegiado para las resistencias y allí ocurren muchas de las actualmente existentes en América Latina” (Calveiro, 2020b).

**Figura 7. Costa del río Pilcomayo en la comunidad Nop'ok'wet, año 2021**



Fuente: fotografía de la autora.

## Referencias

- Cacopardo, Ana (2018). Clase 8. El testimonio como práctica de memoria y resistencia: apuntes conceptuales y metodológicos. [Material de clase]. *Seminario Memorias colectivas y Luchas políticas, Diploma Superior Memorias colectivas con perspectiva de Género*, CLACSO.
- Calveiro, Pilar (2017). Víctimas del miedo en la gubernamentalidad neoliberal. *Revista de Estudios Sociales*, 59, 134-138.

- Calveiro, Pilar (2020a). Clase 4: Prácticas de resistencia: reflexiones conceptuales I. [Material de clase]. *Seminario Memorias colectivas y luchas políticas. Diploma Superior Memorias colectivas con perspectiva de Género*, CLACSO.
- Calveiro, Pilar (2020b). Clase 5: Prácticas de resistencia: reflexiones conceptuales II. [Material de clase]. *Seminario Memorias colectivas y luchas políticas, Diploma Superior Memorias colectivas con perspectiva de Género*, CLACSO.
- Carrasco, Morita (2009). *Tierras duras. Historias, organización y lucha por el territorio en el Chaco argentino*. Copenhague: IWGIA.
- Espino Relucé, Gonzalo (2010). *La literatura oral o la literatura de tradición oral*. Lima: Pakarina.
- Gordillo, Gustavo y Leguizamón, Juan Martín (2002). *El río y la frontera. Movilizaciones aborígenes, obras públicas y Mercosur en el Pilcomayo*. Buenos Aires: Biblos.
- Guglielmucci, Ana y López, Loreto (2022). Clase 2. Reflexiones conceptuales sobre espacios de memoria y memoria de espacios [Material de clase]. *Seminario Espacio y Memoria: aproximaciones a los pasados de violencia política en América latina*, CLACSO.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Lasansky, Pablo (2004). *Pertenecer a la tierra. La vida en las comunidades del Chaco salteño*. Copenhague: IWGIA.
- Montani, Rodrigo (2017). *El mundo de las cosas entre los wichís del Gran Chaco. Un estudio etnolingüístico*. Cochabamba: Instituto de Misionología (ILAMIS); Itinerarios Editorial.
- Montani, Rodrigo y Franceschi, Zeldá (2020). Wichí: la gente, el mundo, la palabra. *Revista del Museo de Antropología* 13(3), 365-378.
- Palmer, John Hillary (2005). *La buena voluntad Wichí: una espiritualidad indígena*. Formosa/Salta: APCD, CECAZO, EPRAZOL, Franciscanas Misioneras de María, Parroquia Nuestra Señora de La Merced, Tepeyac Asociación Civil.
- Pérez, Eduardo y Wallis, Cristóbal (2019). *Gramática wichí. Dialecto de Santa María, Salta*. Salta: SMA Ediciones.
- Piper-Shafir, Isabel; Fernández-Droguett, Roberto e Íñiguez-Rueda, Lupicinio (2013). Psicología Social de la Memoria: Espacios y Políticas del Recuerdo. *Psyche* 22(2), 19-31.
- Piper-Shafir, Isabel (2020). Clase 2: Memoria colectiva: reflexiones conceptuales I [Material de clase]. *Seminario Memorias colectivas y luchas políticas*. CLACSO.
- Piper-Shafir, Isabel (2022) Wichi ta welekhen. Campeadores y mapas orales en la memoria wichí. *Escritura y Pensamiento* 21(44), 93-116.

- Quattrini, Gianfranco y Sebastián Antico (2007). *Misión La Paz*. Buenos Aires: Bin Cine/Canal Encuentro.
- Segovia, Laureano (1996). *Lhatetsel. Nuestros antepasados, nuestras raíces*. Salta: Víctor Manuel Hanne.
- Segovia, Laureano (1998). *Olhamel Otichunhayaj. Nuestra memoria*. Buenos Aires: Eudeba.
- Segovia, Laureano (2011). *Olhamel tha ohapehen Wichí. Nosotros los Wichí*. Salta: Secretaría de Cultura.
- Trincherro, Héctor Hugo (2000). *Los dominios del demonio. Civilización y Barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco central*. Buenos Aires: Eudeba.
- Vázquez, Félix (2018). Resignificación. En Ricard Vinyes (Dir.) *Diccionario de la Memoria Colectiva* (pp. 303-305). Barcelona: Gedisa.
- Zusman, Perla (2002). Geografías disidentes. Caminos y controversias. *Documents d'anàlisi geogràfica* 40, 23-44.