

ISSN 0120-5587
E-ISSN 2422 3174
JULIO-DICIEMBRE

EDICIÓN
86
2024

REVISTA
**Lingüística
Literatura**^y

Hacia un anarchivo de la lengua kakana: desafíos, posibilidades y perspectivas

TOWARDS AN ANARCHIVE
OF KAKÁN LANGUAGE:
CHALLENGES, POSSIBILITIES
AND PERSPECTIVES

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.lyl.n86a01>

Recibida: 14/02/2024

Aprobada: 03/05/2024

Publicada: 20/07/2024

Beatriz Bixio

Doctora en Letras (Universidad Nacional de Córdoba)

Conicet - Facultad de Filosofía y Humanidades (Universidad Nacional de Córdoba)

Directora del Doctorado en Letras de la Facultad de Filosofía y Humanidades (UNC)

bbixio@unc.edu.ar

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7433-7744>

Sofía De Mauro

Doctora en Letras (Universidad Nacional de Córdoba)

Centro de Investigaciones María Saleme de Burnichon (CiffyH)

Facultad de Filosofía y Humanidades (Universidad Nacional de Córdoba)

Profesora en la Escuela de Letras (Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC)

sofia.de.mauro@unc.edu.ar

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1767-0954>

Resumen: Presentamos algunos avances de nuestro trabajo sobre un idiolecto de la lengua kakana, realizado a partir del pedido de colaboración de una persona de la comunidad kelme de Talapazo (Tucumán, Argentina). Las implicancias éticas y políticas de este proyecto enlazan las demandas de quien nos solicitara colaboración y las del campo de la sociolingüística; sea al momento de categorizar la lengua (extinta, dormida, silenciada) y sus hablantes (semihablantes, recordantes, herederos), sea al momento de indagar sobre sus modalidades de transmisión intergeneracional. En este marco, comentamos algunas particularidades de los registros que hemos sistematizado y nos preguntamos acerca de las posibilidades de un anarchivo del kakán, en tanto proyecto que atiende a las especificidades y exigencias que la recuperación/resurgimiento de algunos aspectos de la lengua requieren.

Palabras clave: recuperación lingüística; kakán; anarchivo; lengua extinta.

Abstract: We present some progress of our work on an idiolect of the Kakana language, carried out based on the request for collaboration from a person from the Kelme community of Talapazo (Tucumán, Argentina). The ethical and political implications of this project link the demands of those who asked us for collaboration and those of the field of sociolinguistics; either at the time of categorizing the language (extinct, dormant, silenced) and its speakers (semi-speakers, rememberers, heirs), or at the time of investigating its modalities of intergenerational transmission. In this framework, we comment on some particularities of the records that we have systematized and we ask ourselves about the possibilities of an anarchive of Kakán, as a project that addresses the specificities and demands that the recovery/revival of some aspects of the language require.

Keywords: linguistic recovery; kakán; anarchive; extinct language.

1. Introducción¹

El kakán —también llamado en el pasado lengua calchaquí o lengua de los diaguitas, lengua serrana, catamarcana, kaka, chaka, entre otras denominaciones (Nardi, 1979)— se habló con gran fluidez en el extenso territorio del noroeste argentino. Abarcó las provincias de Catamarca y Salta casi en su totalidad, el oeste de Tucumán y de Santiago del Estero, norte de La Rioja y, posiblemente, un pequeño sector del noroeste de Córdoba. Sus límites, según la documentación colonial, coinciden con el área de dispersión de las numerosas parcialidades que comprendió la etnia diaguita, aunque es muy difícil establecerlos con exactitud. El padre Barzana, en su famosa carta al padre Juan Sebastián (1594), define la extensión de la lengua en los términos que hemos mencionado (De Mauro, 2023), lo cual se puede confirmar con otros datos, aunque con seguridad el jesuita no tuvo tiempo de recorrer y conocer con precisión los territorios que le asigna.

La vitalidad del kakán está claramente documentada hasta 1667 (Bixio, 2022), año en el que, finalmente, los indómitos calchaquíes fueron derrotados por el gobernador Alonso de Mercado y Villacorta —luego de tres grandes alzamientos conocidos como las Guerras Calchaquíes (1560, 1630 y 1658)—, quien desplazara la mayor parte de sus habitantes a las jurisdicciones de Córdoba, Tucumán, La Rioja, Jujuy, Santa Fe, Salta y Buenos Aires, con el objeto tanto de desarticular a los rebeldes como de beneficiar a los españoles que habían participado de las guerras, con mano de obra indígena. Luego de esa fecha, las menciones a esta lengua prácticamente desaparecen, pues la población —diezmada, desnaturalizada, y en parte desestructurada y esclavizada— ya no resultó de interés como comunidad, sino como fuerza de trabajo sometida al sistema de la encomienda.

Es probable que durante los siglos XVIII y XIX en el área de ocupación originaria de los diaguitas hayan permanecido pueblos y familias dispersas que conservaran la lengua —o regresado a sus tierras ancestrales—; posiblemente en situación de bilingüismo con el quechua (lengua general de la región) y/o con el español, luego de la Real Cédula de Aranjuez de 1770 en la que se prohíben las lenguas indígenas americanas. Sea de esto lo que fuere, lo cierto es que, sin

¹ Este artículo es elaboración de la ponencia homónima «Archivos Lingüísticos: aportes conceptuales, aspectos éticos y proyecciones para la revitalización» presentada en el GT-207 coordinado por Marisa Malvestitti y Zarina Estrada-Fernández, en el marco del 57th International Congress of Americanists (57th ICA), llevado a cabo en la ciudad brasileña de Foz do Iguaçu (18 de julio, 2023).

excepción, la bibliografía data la desaparición o muerte de la lengua en el siglo XVIII.

Lingüistas, historiadores, arqueólogos, antropólogos y miembros de las comunidades no pierden las esperanzas de encontrar entre viejos documentos asentados en archivos americanos o europeos el breviario que sobre el kakán realizara el padre Barzana alrededor de 1589, con la convicción de que nos enseñará algo sobre la lengua y el mundo de la vida de sus hablantes. Así efectivamente sucedió con los artes y vocabularios de las lenguas de Cuyo (allentiac y millcayac), que escribiera el padre Luis de Valdivia, publicados primeramente en 1894 por José Toribio Medina y, luego, en su versión completa, por Fernando Marquez Miranda en 1943. Recientemente, en la Biblioteca Casanatense de Roma, Nataly Cancino Cabello dio con una edición que incluye ambos textos unificados (2017). Sin embargo, a diferencia de las lenguas mencionadas, el texto de Barzana no parece que haya sido publicado, así como tampoco lo fue una versión del arte y vocabulario sobre esta lengua, más completa y detallada, que compusiera en la década de 1630 el padre Sanson, o Sansoni, según información de Torreblanca en 1696 (Piossek Prebisch, 1984). Todo hace parecer que se difundieron copias manuscritas para su estudio por parte de los misioneros, pero que no alcanzaron su impresión (Bixio, 2022).

Cabe, igualmente, otra advertencia. Según los escasos datos documentales que se tienen sobre estos textos del kakán, se trata de pequeños tratados que, seguramente, como sucede con otras gramáticas y vocabularios misioneros para la región, como los del allentiac y millcayac ya mencionados, no dan cuenta de la complejidad de la lengua. En las gramáticas, el modelo latino prima y, por tanto, resulta muy difícil inferir datos ciertos sobre las lenguas², pues los misioneros no alcanzaron a percibir su naturaleza aglutinante. Los vocabularios, por su parte, tampoco permiten ingresar a alguna experiencia cultural específica del pueblo cuya lengua se describe, pues consisten en un breve listado de términos que se presentan con su equivalente «exacto» en español, como si se tratara de una simple nomenclatura, o como si todas las lenguas respondieran a un modelo semántico de orden universal. En este nivel, los textos misioneros del área correspondiente a la actual República Argentina no pueden ser comparados con los voluminosos y complejos tratados del quechua, como el del fray Domingo de Santo Tomás (1560) o el de la lengua aimara del padre Bertonio (1603), entre otros.

² Una mínima comparación entre la gramática toba (lengua qom) del mismo Barzana y una actual, expone lo que estamos afirmando.

Sin datos certeros sobre el kakán, se han intentado algunas reconstrucciones, sea a partir de su toponimia (Martin 1964, 1970), sea a partir del vocabulario regional (Lafone Quevedo, 1895), sea a partir de algunos datos documentales (Díaz-Fernández, 2021), o conjuntando todos estos criterios. Así, se estableció de modo más o menos canónico el área de extensión de la lengua (como marcamos más arriba), su tipología morfológica (aglutinante), algunos morfos atribuibles al kakán, particularmente para topónimos (por ejemplo, -gasta; -ao, -ahao; -vil) y sus posibles significados; como así también otros, cuyo significado aún no ha sido establecido. Entre estos estudios destacamos el de Ricardo Nardi (1979) quien, en su reconocido artículo, «El kakán, lengua de los diaguitas», compilara gran parte de lo escrito hasta ese momento sobre la lengua. Allí, el quechuista analiza de manera crítica la documentación histórica y los estudios académicos de fines del siglo XIX y del XX; aunque no siempre consigna datos específicos de las fuentes consultadas. También realiza algunas «consideraciones fonético-fonológicas», pero aclara la dificultad para establecer características definitorias sobre la lengua. Por otro lado, Nardi propone primero la existencia de dos variedades de la lengua: el capayán y el yacampis (que en la documentación figuran como lenguas diferenciadas). Pero, más adelante, siguiendo a Eusebia Martin (aunque difiere con ella en su división dialectal a partir de topónimos prevalecientes), prefiere denominarlas como kakán septentrional (calchaquí) y meridional (diaguita).

Entendemos que la «plenitud memorialística de la Historia de la lengua la hallamos más bien en el tránsito de estos saberes [los académicos] hacia el espacio público, cuando la lengua y su historia se vuelven «importantes» para algún tipo de formación social» (del Valle y Chaves, 2023, p. 3) y es en ese sentido que traemos el trabajo que emprendimos en torno al kakán. En efecto, desde hace unos años estamos comprometidas en un proceso de recuperación de algunos fragmentos de la lengua, tal como surgieron del recuerdo de una persona que tuvimos el honor de conocer, habitante de la comunidad de Talapazo (Tucumán, Argentina), pequeña localidad de alrededor de 25 familias originarias de los Valles Calchaquíes. Nos detendremos en nuestra experiencia con esta recordante quien nos solicitara colaboración especializada para la recuperación, visibilización y difusión del kakán: Rita del Valle Cejas, *Bimma Olka*, *Waira Puka* (estos últimos dos nombres significan «viento rojo» en kakán y en quechua, respectivamente)³. Como ya advertimos,

³ Rita del Valle Cejas (1961-2020) fue miembro del Consejo Federal del Folklore de Argentina (COFFAR), como delegada de Pueblos Originarios (2015) y Directora Regional en Talapazo y Colalao del Valle. Es recordada como *liri wari*, mujer medicina.

el kakán era considerado extinto por la comunidad académica y por el grueso de la población. Sin embargo, en los últimos años, actividades y materiales de difusión procedentes de distintas comunidades⁴, han resaltado tanto la pervivencia de retazos de la lengua en el recuerdo de algunos comuneros como la voluntad de integrar el material con el que se cuenta, quizás, como gesto glotopolítico de reivindicación identitaria.

Waira Puka había aprendido la lengua de su abuela, como también la conocían otras personas de la comunidad, fallecidas en los últimos años. Tenemos información, incluso, de una persona en Catamarca que reconoció haberla aprendido de niño (Viegas Barros, 2023). Así es que, tal como ha sucedido recientemente con otras lenguas indígenas en Argentina consideradas definitivamente desaparecidas, surgen hablantes o recordantes que imponen una reconsideración de las categorías a partir de las cuales clasificamos y entendemos las lenguas. En este caso, se trata de una lengua desplazada, silenciada por efecto de la discriminación, el racismo, las políticas estatales —especialmente educativas— y religiosas —que consideraron aún en el siglo XX al kakán lengua demoníaca—, situación que desembocó en la puesta en práctica de numerosas estrategias de ocultamiento y simulación (Golluscio y González, 2008).

En este siglo XXI, nuevas ideologías, especialmente propulsadas por las comunidades en reconocimiento de sus derechos humanos fundamentales, han abierto la posibilidad de apertura hacia lenguas y tradiciones que ya no tienen el signo de lo desechable, imponiendo políticas sociales y educativas entre las cuales el derecho a la lengua se percibe como prioritario. Usamos el concepto de recuperación pues esta noción se relaciona con un «proyecto político de reconstrucción de los entramados lingüístico-identitarios», en los que intervienen otras formas de «repensar la transmisión de las lenguas y las lenguas en sí mismas» (Unamuno, Gandulfo y Andreani, 2020, p. 18). También, junto con Romaine (2011), sostenemos que los fragmentos de la lengua recuperados a partir de este idiolecto, en cierto modo, corresponden a una lengua modificada por la tradición, el silencio, los préstamos, los neologismos y las decisiones de los hablantes que la conservaron en la memoria.

⁴ No podemos dejar de mencionar la manera en la que se vincula el afán por la recuperación lingüística con otras demandas de distinta índole en las comunidades de la zona. En particular, destacamos la lucha por el agua y la tierra, en contra de las grandes empresas mineras asentadas en Catamarca hace ya tiempo. Por ejemplo, en el artículo «El kakán y la crisis del lenguaje político», la cacica de Laguna Blanca, Mabel Gutiérrez, critica fuertemente un proyecto «científico» de la Secretaría de Comunidades Aborígenes de la Provincia que aboga por la recuperación del kakán: «¿Por qué no nos escuchan en la lengua que hablamos hoy y responden a los problemas que les vinimos a plantear?» (Cfr.: <https://www.pagina12.com.ar/583736-el-kakan-y-la-tesis-del-lenguaje-politico>).

2. La lengua del viento rojo

El trabajo que venimos realizando desde 2018 fue emprendido a partir del pedido de Waira Puka, nacida en Salta y criada por su abuela en Talapazo (Tucumán, Argentina). Ella era una *liri wari* (mujer medicina) y desde hacía años se dedicaba a la transmisión de la cosmovisión *sherkain*⁵, kakana. En alguno de esos encuentros en Carlos Paz (Córdoba), quienes asistían comienzan a percibir que los cantos que Waira compartía no eran ni en quechua ni en aimara o en ninguna otra lengua conocida. De esta manera, un poco por curiosidad, otro poco por aliento de Waira, se contactan con Beatriz Bixio, quien se ha dedicado al estudio de la historia colonial y de las lenguas que se hablaban y hablan en el Noroeste argentino. En los primeros encuentros, Waira se mostraba reticente a colaborar, más allá de que el impulso por ese trabajo haya sido suyo, pues insistía en que era una lengua secreta que sus ancestros custodiaban y que sólo podía ser transmitida de abuelas a nietas. Es más, ella nos mostró marcas en la lengua, pequeñas incisiones realizadas adrede, para el sostenimiento de esta promesa. Sin embargo, era consciente de que la cadena de transmisión se había cortado y que existía el claro peligro de su pérdida definitiva⁶. Según sus propias palabras:

cuando era chica, prometí que el kakan no iba a morir. Lo hablaba solamente con las adultas, las mujeres muy ancianas, las *liwa*, las mujeres medicina. Y ellas me explicaban que era secreta, muda, que nadie debía entenderla ni decirla, que a los varones no les debíamos enseñar porque [...] en el Valle vienen para la época del 8 de diciembre, para el tiempo de la misquiadura de la tierra [sic] y se van para los miércoles de ceniza y no vuelven. Sólo quedan las mujeres y los niños en el trabajo de campo. Los hombres trabajaban, las mujeres orábamos, realizábamos pagamentos [...]. Y poco a poco fui viendo cómo los niños no podían nombrarse en su idioma.

⁵ En términos de algunos comuneros, los llamados diaguitas se nombran a sí mismos como *sherkain*, palabra que en su lengua significa «hijos del rayo».

⁶ Es bien interesante cómo este relato que vincula una lengua «prohibida» —siguiendo la idea del «discurso de la prohibición» trabajado por Gandulfo (2007) en torno al guaraní correntino— con una lengua «secreta» se repite en la historia de otras lenguas indígenas en el actual territorio argentino, como por ejemplo con el chaná (lengua hablada en el litoral). En este caso, también se sostuvo durante mucho tiempo que se trataba de una lengua muerta hasta la aparición en un diario reconocido de la nota «Un chaná que habla su idioma» (2005) sobre la historia de Don Blas Jaime, lo que llevó a que el lingüista Pedro Viegas Barros se contactara con él y emprendieran la revitalización de la lengua (Jaime y Viegas Barros 2013). Coincidentemente, también se trata de una lengua que se transmitía por línea materna. Pero, la alerta de la madre de Blas ante el corte intergeneracional, la llevó a enseñársela a su hijo varón.

Poco a poco fui viendo cómo las palabras fueron callando. Y teniendo quince años, recibiéndome ya como una mujer, mi abuela me dio un privilegio que en aquel momento no lo había comprendido: me tenía que perforar la lengua para que yo no hablara y el secreto quedara en mí, en juramento perfecto, y yo se lo pasara a mi nieta.⁷

Finalmente, Waira Puka aceptó colaborar con nosotros con la condición de que registráramos la lengua para que fuera enseñada en las escuelas. En esta tarea nos concentramos, entonces, fuera de todo interés académico, como un aporte humilde a los procesos de recuperación/reconstrucción lingüística y, posiblemente, comunal e identitaria.

Desde el comienzo, entonces, nos presentamos como colaboradores de Waira Puka, en una relación que nunca fue simétrica: ella impuso los tiempos, las dinámicas y los modos de trabajo. No le gustaba que le preguntáramos, ella administraba el conocimiento que nos proporcionaba según algún criterio que nunca nos resultaba muy claro. Cabe advertir, sin embargo, que, a pesar de que no tenía la capacidad de producción de textos espontáneos en kakán —ya que era una recordante de algunos fragmentos de la lengua—, sí resguardaba un copioso vocabulario, frases, canciones, nanas, y contaba con un relevante acopio de rezos, fórmulas de sanación y pagamentos,⁸ todo lo cual se fue incrementando conforme avanzábamos en la indagación, pues su propia memoria se fue despertando, como ella nos expresó en una oportunidad. Aunque manifestó vacilación más de una vez o se mostró dubitativa respecto de la información lingüística que proporcionaba, en muy pocas oportunidades cambió sus datos, incluso aquellos que le repreguntábamos luego de meses.

La perspectiva desde la cual realizamos el registro del kakán es contraria a la lingüística descriptiva canónica, cuya tarea consiste en la elicitación de datos mediante la entrevista o escucha a consultantes, con el objeto de describir la lengua. Se aleja igualmente de los postulados de la lingüística de corpus, sobre todo aquella orientada a la revitalización de lenguas indígenas —ya sea desde fuentes escritas o desde el trabajo con la oralidad (Rojas Curieux, 2017)— y de los objetivos centrales de la lingüística de la documentación en tanto subárea de la lingüística dedicada al registro de las lenguas y «de sus patrones de uso» (Golluscio *et al.*, 2019). El desarrollo de la lingüística de la

⁷ Transcripción de un fragmento del Conversatorio «TIRI KAKAN – RECUERDA NUESTRA LENGUA ANCESTRAL» en el marco del Primer Congreso y Parlamento Virtual de Folklore de América, llevado a cabo el lunes 26 de octubre de 2020.

⁸ Práctica ancestral y ritual para ofrendar a la naturaleza que se acompaña con música y danza (Murillo Medina, 2018).

documentación, con sus cuidadas orientaciones para que los registros de una lengua sean durables y multifuncionales tampoco fue posible en nuestro caso (Himmelmann, 2007). En primer lugar, debemos insistir en que nuestra única interlocutora en relación con la lengua fue Waira, con algunas intervenciones de su compañero, cuya madre, según nos comentaron, conocía la lengua kakana muy bien aunque hacía décadas que ya no la hablaba. Es decir, no pudimos complementar su recuerdo de la lengua con el de otras personas para registrar, por ejemplo, variantes en la pronunciación, diferencias semánticas y otros relatos. En este punto, podemos decir que no registramos una lengua sino un idiolecto. Por otra parte, nunca pudimos hacer una entrevista a solas en un contexto apropiado en el que el eje haya sido la lengua. Waira siempre accedió a conversaciones abiertas, en las que dedicaba una pequeña porción de tiempo al aspecto lingüístico, pero que podía tomar cualquier rumbo pues, por lo general, siempre había otras personas alrededor (familiares o discípulos de Waira que asistían a nuestros encuentros con otros intereses). Además, el contacto con ella no siempre fue personal. Producto del aislamiento por el Covid, pero también debido a la distancia, la enfermedad de Waira y sus tiempos siempre escasos, secuencias relevantes de la información fueron telefónicas o grabadas por una tercera persona en la comunidad; en oportunidades, sin los equipos técnicos adecuados ni en el marco de un contexto propicio para la investigación.

Las observaciones realizadas nos obligaron a conjugar una serie de perspectivas teóricas y estrategias metodológicas —como también nuestra intuición—, tanto para minimizar los riesgos de la investigación y corroborar la naturaleza de los datos, como para motivar la recuperación de la experiencia lingüística de Waira. En efecto, para la «validación» de esta lengua hemos tomado algunas propuestas realizadas por Viegas Barros (2015) en relación con el chaná. En cuanto a las estrategias para motivar la recuperación de la memoria lingüística de Waira, nos inspiramos fundamentalmente en el trabajo de Golluscio (2012) sobre el vilela. Sin embargo, nuestra situación era diferente, pues Waira mantenía contacto con la lengua a partir de la reproducción de textos fijos, orales y formulaicos (Wood, 2015; Buerki, 2016) propios de su práctica de mujer medicina. Sólo nos ofreció numerosos vocablos y algunas frases que no dieron lugar a inferir características tipológicas, sintácticas o fonológicas de la lengua o para reconocerla como integrante de una determinada familia lingüística. Esto es, a pesar del diseño y la puesta en práctica de diversas estrategias que promovieran el recuerdo lingüístico (Golluscio, 2012), sólo accedimos a datos léxicos, por lo que

hubimos de recurrir a unos pocos criterios de validación del conjunto de los propuestos por Viegas Barros (2015); en particular, la sistematicidad interna del lexicón y de los datos fonéticos. En efecto, la confección del registro de la lengua puso en evidencia una notoria sistematicidad en el recuerdo de Waira, lo cual avala nuestra hipótesis de que los fragmentos de lengua con los que contamos corresponden, efectivamente, a una lengua «natural». En los siguientes ejemplos,⁹ puede percibirse cómo un lexema o una misma base léxica componen sintagmas relacionados:

a)

Aa: → posiblemente, vello, cabello

Aajíma / A:jíma / Ajíma → s. Pestañas

Aaómi / Aómi → s. Cabello joven

Aaerima → s. Canas

Aasima → s. Cejas tupidas

Aaesma → s. Cejas separadas

Aaroki → s. Vello púbico

Aarima yane → s. Cabello blanco

b)

Anáu → s. Dedo

Anáu kusíp → s. Dedo pulgar

Anáu maksnék → s. Dedo medio

Anáu sékt(u) → s. Dedo índice

Anáu táisi → s. Dedo anular

Anáu taisík(i) → s. Dedo meñique

c)

Ánga / (Á)ng(u) / Áng(a) → s. Viento suave, aire, viento alto. Es el aire que nos rodea

Ánga ch(e)k / Ang(a)ch'k → s. Persona del aire, hombres del viento. Son uno de los tres grupos de primeros hombres que habitaron la tierra en los tiempos primordiales, cuando los hombres vivían en árboles gigantes. Los otros grupos eran los *koo ch'k* (personas de agua) y los *táku ch'k* (personas de árbol)

Ánga kóo → s. Aguas altas

Angasók → s. Rezo del viento, rezo del humo de la pipa

⁹ De aquí en adelante, los ejemplos que consignamos siguen el formato que establecimos para *Registros de la lengua kakana* (2023): colocamos las variantes luego de una barra (/) y, para situar su significado, insertamos una flecha (→) como indicador de una posibilidad, no de una definición certera ni precisa o acabada. Cuando pudimos identificarla, aclaramos la categoría morfológica a la que pertenece («s.» para sustantivo, por ejemplo).

(A)ng(a)sták(u) / Angastáku / (U)ng(a)sták(u) / (U)ngstáko → s. Viento suave de los árboles

d)

Ch'(e)k / Ch'k / Ch'(i)k → s. Persona (hombre, mujer, niño, adulto). También se aplica a animales. Es todo aquello que ha recibido el «chispazo de vida»

Cheéj → espíritu del hombre, que está en su ser. Compuesto formado por *ch'(e)k* (persona) y *ej* (espíritu)

Ch(e)lék / Ch(e)lekék → s. Espermatozoide. Aporte del padre a la vida

e)

Chíwa → s. Bolsa para cargar cosas. También, humorísticamente, panza suelta, que cuelga

Achíwa → s. Bolsa llena

Uchuchíwa → s. Testículos caídos. Vocablo humorístico formado por *úchu* (testículos) y *chíwa* (bolsa)

f)

Síg(u) / Sig(ú) → canto, canción

Síg(u) ánni → canta el cielo

Sig(ú) shméwa → canta el pájaro

Sig(ú) aháo → canta la tierra

También el nivel fonético acusa cierta sistematicidad, a pesar de que el kakán, como todas las lenguas orales, muestra un alto grado de fluctuación de fonemas¹⁰ que suele depender de la memoria lingüística del hablante y del grado de atención a la pronunciación, según se pretenda recuperar alguna articulación originaria o se castellanice el término. Frente a este panorama, es difícil realizar una descripción sistemática que permita conocer los fonemas de la lengua, ya que los registros fónicos con los que contamos no habilitan un análisis con el cuidado necesario que una descripción rigurosa del sistema de la lengua precisa. Además, como advertimos, los registros no siempre fueron realizados en condiciones óptimas de audibilidad.

En cuanto a las vocales, hemos identificado las cinco vocales del español y otras cinco, cerradas y muy breves, no redondeadas que, según nos explicaba Waira «van adentro, con la boca cerrada, sin estirar

¹⁰ Agradecemos la lectura atenta y minuciosa, como los comentarios y correcciones realizadas, por Pedro Viegas Barros a esta sección del artículo.

el hocico, se forman adentro de la boca», que transcribimos entre paréntesis, dado que el objeto de la descripción era la enseñanza de la lengua en las escuelas. Algunos ejemplos son: *n(e)rói* (abuelos vivos), *ajó(i)* (espíritu de vida), *k(ú)t(u)* (cuello largo fino), *mis(ú)kti* (vagina), *shtónk(o)* (corazón), entre otros. Advertimos en esta parte que no podemos ampliar la descripción fonética de estas vocales, ya que queda la duda de si se trata de sonidos sordos o ultrabreves. Lo que sí podemos afirmar es que las vocales no pierden su individualidad fonética, es decir, pueden ser reconocidas. Cuando el término se castellaniza, aparece como una vocal sonora, como en español, y acentuada cuando corresponde. Por ejemplo, *(á)ng(u)* (viento) / *ángu*.

Las vocales de mayor frecuencia son [a], [i], [u] (589, 384, 266 ocurrencias, respectivamente). La [e] y la [o] tienen 128 y 190 presencias, lo cual puede ser índice de que la lengua era trivocálica e incorporó estos últimos sonidos en contacto con el español. En cuanto a las consonantes, hoy se articulan 21 o 22 sonidos, de modo que el sistema total estaría constituido por 30 o 31 sonidos (no fonemas).

La serie oclusiva parece incluir sólo los sonidos sordos: bilabial [p], dental [t], velar [k], y posiblemente un sonido posvelar [q], del cual hemos relevado muy pocas ocurrencias, posiblemente perdido. Estos sonidos ocurren también con alta frecuencia como eyectivos [t', k', q']. Por ejemplo, *t't'ngú / tstsngú / t'(a)t'(a)ngú* (padre), *ñat'at's* (abuela), *át's* (mentón), *t'uksa* (pómulos), *q't(e)ke* (persona), *luq'rum* (consejo donde están todos los seres), *t'(u)k'cha* (acción de poner).

La [g] es la única oclusiva sonora que con seguridad forma parte de los sonidos del kakán. Las sonoras [b] y la [d] son dudosas, pues su frecuencia es muy baja y tienen alta variabilidad (27 y 8 ocurrencias, respectivamente, en un registro de más de 800 términos).

La serie de las fricativas está integrada por sonidos especialmente sordos: [s] alveolar, [ʃ] palatal y [x] velar, y posiblemente una posvelar aspirada [h]. La labiodental [f] tiene baja frecuencia (11 ocurrencias). Se postula la posible existencia de una retrorrefleja sonora [z], <ts>. El único sonido que se relevó en la serie de las africadas es sordo [tʃ].

La serie de las nasales está compuesta por los mismos sonidos que en español: bilabial [m], alveolar [n], palatal [ɲ] y velar [ŋ].

En cuanto a las líquidas, la lateral alveolar [l] es muy frecuente (200 ocurrencias), mientras que la palatal [ʎ] tiene pocas representaciones (33 ocurrencias). La vibrante [r], contrariamente a la observación de Nardi (1979), ha sido relevada como un sonido de alta frecuencia (161 ocurrencias). Es más, este sonido consonántico se presenta en

vocablos relevantes para la cultura diaguita, incluso en el nombre que los calchaquíes se daban a sí mismos: *sherkáin*, en nombres de sus ancestros (*nerói*), de sus dioses (*Telkára*, *Surumána*, *Morúna*, *Yukúrmana*) y en los *oráos* (seres guardianes de la naturaleza); en relaciones de parentesco, como *tuére* (hijo) o *tuára* (hija); entre otros. Se encuentra como consonante inicial y en sílaba trabada y en posición inicial suele articularse como vibrante múltiple, posiblemente por influencia del español dado que Waira expresó que «la *r* siempre se pronuncia como *r* de pero, no de perro». Según Nardi, el sonido [r] vacila con [l], afirmación que nuestros registros no confirman.

Nardi también postula la existencia de una serie posvelar, pero en nuestro registro sólo hemos logrado identificar un sonido, [q], en unos pocos términos. Para el autor, la razón de la calificación de la lengua como gutural se debe justamente a la presencia de esta serie y al hecho de que, según él, la serie palatal es una de las más empleadas: *ch*, *sh*, *ñ*, *ll*. En nuestro caso, el alto número de ejectives y de vocales breves posiblemente explique la caracterización de esta lengua que hace Lozano: «áspero y revesado idioma» (1754, pp. 16-17), «extrañamente difícil, por ser muy gutural, que apenas le percibe quien no lo mamó con la leche» (Lozano, 1754, p. 423), «por extremo revesada, pues se forman sus voces en solo el paladar», caracterización contradictoria que llama a interpretar la lengua como gutural o palatal. En general, el mayor número de sonidos se ubica en la serie dental, alveolar y palatal, espacio del canal bucal que está en el borde de la salida del aire; puntos de articulación en los que parece más fácil la realización y/o audición de consonantes ejectives. Quizás, lo más importante en relación con esta evaluación de la lengua como «en extremo enrevesada» es el hecho de que muchas vocales son muy breves, casi imperceptibles.

Las fluctuaciones de los sonidos son frecuentes, como dijimos. En el caso de las vocales, la vacilación más frecuente es, como sucede con las lenguas trivocálicas como el quechua, entre [i] y [e], y entre [o] y [u]. En cuanto a las consonantes, es común la vacilación de [sh] con [ch] e [y]: *charam* / *sharam* (frente); *shelénka* / *chélka* (color celeste). Otra vacilación frecuente se da entre [n] y [ñ]: *natáts* / *ñatáts* (abuela); entre [ñ] y [y]: *yamangú* / *ñamangú* (madre); y entre [y], [ll], [i], [j]: *Puiyaj* / *Pújllái* / *Púyai* / *Puyái* (señor de los pájaros), *lláspu* / *yáspu* (sí).

Siguiendo a Viegas Barros (2015), podemos acercarnos otro criterio de validación aparte de la mencionada sistematicidad: algunos de los términos que nos proporcionara Waira forman parte hoy del vocabulario regional, como *chánk'(o)té* (arcilla), *úsha* / *úcha* / *úsho* (viejo ucho: persona mezquina, miserable), *shénka* (cabeza, «te voy a dar un

shenkazo»), términos que no pueden ser explicados por el quechua o por otra lengua indígena que conozcamos.

Finalmente, como expresa este mismo autor, y una amplia bibliografía sobre lenguas «obsolescentes», el caso de Waira fue semejante al de otros recordantes. En los primeros encuentros, tuvo dudas, olvidos, se mostró algo confundida y vacilante en más de una oportunidad; situación que, conforme avanzó el trabajo conjunto, se fue modificando: se mostró más segura y ofreció cada vez más términos, índice de una paulatina recuperación de su memoria lingüística. El hecho de que no cambiara sus datos, aún cuando le repreguntábamos meses después, es también un criterio relevante de validación del material.

Otra consideración merece una particular atención. Notamos que cuando Waira nos ofreció las pocas bases léxicas que se encuentran en la documentación como *ahao*, *gasta*, *anga*, que son ampliamente conocidas y repetidas en la bibliografía, no innovó en cuanto al significado de estos términos; sin embargo, en el registro, estos mismos morfos no siempre respetan el criterio semántico documental. Así, el término *aháo*, que es reconocido como territorio, tierra, lugar, pueblo, etc., adquiere el sentido de «tiempo» en los siguientes ejemplos:

g)

Achíkwa aháo → s. Invierno. Literalmente, tiempo quieto

Túkwa aháo → s. Verano. Literalmente, tiempo de la luz fuerte

Sénwa aháo → s. Otoño. Literalmente, tiempo de colores

Sméwa aháo → s. Primavera. Literalmente, tiempo de los pájaros

Esta vacilación semántica entre los mismos términos para referirse a espacio y tiempo es frecuente en las lenguas del mundo, lo cual podría ser, justamente, un elemento más para la validación de los datos.¹¹ Algo semejante sucede con la oscilación semántica de *anga* (a veces, «viento, aire»; otras veces, «agua»). También es posible que la asignación de «pueblo» al morfo *aháo* sea una simplificación de la información documental y que, puesto en uso, este término se haya extendido, como sucede frecuentemente en cualquier lengua.

En síntesis, somos conscientes de la imposibilidad de verificabilidad de los datos debido a que, en su mayoría, no pueden ser cotejados ni falseados (Himmelmann, 2007). A pesar de estas limitaciones, hemos optado por avanzar en el registro de lo poco que alcanzamos a vislumbrar de esta lengua, que posiblemente en el futuro pueda ser completado.

¹¹ Agradecemos nuevamente a Pedro Viegas Barros por esta observación.

3. El anarchivo de la lengua kakana

Por lo que antecede, queda claro que las condiciones de posibilidad de realizar un archivo tradicional de la lengua a partir de los registros con los que contamos son limitadas. No logramos solucionar las dificultades con las que nos enfrentamos y, aunque pudimos corroborar la información con Waira en muchas oportunidades, no siempre fue de manera presencial. Ella falleció en diciembre de 2020¹² y nos han quedado cerca de 200 horas de grabaciones, 30 de las cuales –o más– tratan del tema de la lengua, y varios cuadernos de notas con sus conversaciones. Mostraremos algunos avances en torno a la recuperación del kakán que podrían configurar más que un archivo, un *anarchivo* (Tello, 2018) concepto que nos permite repensar nuestros registros, a la vez que nos posiciona en otras formas de habitar las lenguas. Partimos de la discusión filosófica sobre la (im)posibilidad de una archivística tradicional, en tanto recolección de documentos para el armado de un relato «verdadero», un compendio homogéneo de datos ya dados. Pensamos en un archivo, entonces, a partir de la motivación de Waira por mantener su lengua, por no perder lo que le fue transmitido y por su afán de que el kakán se enseñara en las escuelas. ¿Cómo se procede para la reconstrucción de aquellos fragmentos de memorias?

El anarchivo que proponemos es, desde esta motivación, una suerte de «montaje» de elementos, acontecimientos, huellas, materialidades varias, que resultan la condición de su emergencia. Este archivo heterogéneo, desmembrado, difícil de asir y clasificar, resulta coherente con nuestra experiencia con la lengua que intentamos registrar, en el sentido de que la variación lingüística opera en el centro de la escena, y en el que otras lenguas pueden ser alojadas (como veremos en *Registros*). De esta manera, el anarchivo del kakán invita a pensar en *procesos socio-lingüísticos* más que en «una» lengua delimitable, un «código» lingüístico con fronteras calculables y definidas, en universos variables que denuncian la fragilidad de conceptos tales como lengua, dialecto, idioma; términos que, a más de imprecisos, pueden resultar en políticas lingüísticas

¹² En los últimos años antes de su fallecimiento, Waira Puka sufría de una serie de enfermedades producto de un accidente vial mientras se dirigía a su trabajo. Una de sus consecuencias más severas fue la diabetes que se acrecentó rápidamente y que le produjo una ceguera procesual. En los últimos meses que nos contactamos con ella, casi no veía, tenía muchos problemas para movilizarse y se sometió a varias intervenciones quirúrgicas. En ese contexto, Gabriela Giordanengo mantuvo contactos telefónicos y a través de videollamadas, con cierta periodicidad. Así, pudimos trabajar conjuntamente los relatos de la *Colección Voces Ancestrales* y, felizmente, ella llegó a revisar todos esos textos.

signadas por la violencia y la exclusión y que responden a tradiciones lingüísticas estructurales o generativistas que no contemplan el componente social de las lenguas. Desde estas coordenadas, nos interesa reafirmar que esta posibilidad de registrar la lengua no es ni definitiva ni mucho menos precisa. Es decir, el acopio de material es limitado y disperso; pero, además, no pretende tampoco clausurar su potencia.

La pretensión de un anarchivo se aleja también de un archivo tradicional en tanto el objetivo no es ni catalogar, ni sistematizar y mucho menos acopiar información para que quede alojada en algún libro, biblioteca o museo. Siguiendo a González (2005) en esta parte, sostenemos que el archivo puede interpretarse en términos de una «teoría de la cultura». Para el autor, hay dos vertientes en torno al problema del «atesoramiento de los documentos». Por una parte, la oficial y tradicional forma de resguardar de manera conservadora los «hechos» del pasado. Y, por otro lado, «en tanto apertura para una teoría de cultura que repara en un especial cuidado por las condiciones de producción de los textos resguardados» (p. 64). En nuestro caso, más que a textos o documentos escritos, apelamos a la memoria de una recordante, cuyos fragmentos de la lengua y su impulso de resguardo pueden ser considerados también como otra forma de interpelar el presente en tanto herramienta transformadora para el futuro. Con esto último, queremos hacer referencia a que, en tanto investigadoras y activistas lingüísticas, nuestro compromiso ha estado puesto en acompañar desinteresadamente ese proceso que Waira emprendió. Y, también, en reflexionar en torno a aquellas condiciones que, como dice Romaine, dieron lugar a la recuperación-invenición de la lengua (2011).

Hasta el presente, este anarchivo consta de tres series: 1) *Tiri Kakán. Recuerda nuestra lengua ancestral*, 2) *Colección Voces ancestrales de los Valles Calchaquíes* y 3) *Registros de la lengua kakana*. Haremos una referencia breve a cada una de ellas, destacando los hallazgos tanto como los obstáculos para su elaboración.

3.1. *Tiri Kakán. Recuerda nuestra lengua ancestral*

El primer ingreso a la lengua resultó en un opúsculo breve de treinta páginas¹³, poco más que una cartilla, destinado al acompaña-

¹³ Esta obra fue publicada por Ecoval Ediciones, con el apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina (CONICET), la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (FFyH, UNC) y de la Fundación AZARA, de Historia Natural. Los cien ejemplares que fueron editados en papel se distribuyeron de forma gratuita en escuelas y organizaciones de la región kakana.

miento de procesos de difusión y apoyo a la enseñanza de la experiencia de los calchaquíes en espacios de educación formal y no formal; objetivo que se cumplió, pues hoy es material de trabajo de numerosas escuelas de la región. Como se expresa en el texto, se busca

acompañar procesos, acciones y prácticas comunitarias de quienes asuman el desafío de mantener viva la lengua en círculos de palabra, eventos sociales, en espacios educativos formales e informales, como un modo de incrementar la vibración de la palabra y comprender la filosofía a la que pertenece. (Bixio y Cejas, 2020, s/n)

El trabajo de esta primera producción fue complejo dado que hubo que tomar decisiones sobre qué vocablos introducir, en qué orden, con qué lógica, qué queríamos decir con la selección realizada, entre otras cuestiones. Waira fue aquí la protagonista pues ella insistió en que no se podían enseñar sólo palabras, había que mostrar algo más del mundo de la vida de los diaguitas. Por ello, algunos vocablos se despliegan en su significado, dando cuenta de un saber cultural específico que deviene una experiencia, en el sentido lato de la palabra, y nos permite ingresar a la filosofía de la que forma parte. Es el caso, por ejemplo, de la presentación de los animales. Luego de dar cuenta de los nombres de varios de ellos, se incluye un párrafo que expresa que el término para nominar a los animales en general es *jasika*, y que

ellos nos enseñan con los ejemplos de sus propias vidas. Sus propias formas, maneras de comportarse, de demostrar lo que sienten, los convierten en maestros, en guías... Del vuelo de *kúтуру* [cóndor] se puede aprender cómo es una comunidad, por la danza del *oshúko* [perdiz] sabemos cuándo va a llover, del *ñútoj* [zorro] cuándo caerá granizo... Esto último también lo indican las cabras o el *ónchi* [buzo] cuando patean. Los *jasika* son parte de todos los que nos enseñan en la vida. Junto a las plantas son los seres que nos apadrinan para vivir, en su parte física, en su parte comunitaria y en su parte espiritual. (Bixio y Cejas, 2020, s/n).

El modo de trabajo fue igualmente complejo. Waira Puka se encontraba lejos (en Tucumán o en Salta) y nosotros en Córdoba. Tuvimos varios encuentros presenciales, pero también por vía virtual, en los que el grupo de trabajo constituido por Beatriz Bixio, la pedagoga Gabriela

Actualmente, se encuentra alojada en el repositorio virtual de la Facultad de Filosofía y Humanidades (UNC) y se puede acceder libremente a través de este enlace: <https://ansenuza.fyh.unc.edu.ar/handle/11086.1/1396>.

Giordanengo, el arqueólogo Sebastián Pastor y el geólogo Sebastián Apesteuguía, en acuerdo con Waira, tomábamos las decisiones de diseño y contenido. Muchos de los términos exigieron arduas discusiones sobre cómo serían transcritos los sonidos de la lengua en alfabeto latino, ya que no siempre se acomodan a los grafemas usuales en español. La opción no fue la utilización del alfabeto fonético internacional (AFI), sino la acomodación de la escritura a un código gráfico simple y accesible para los pequeños y jóvenes lectores, sin necesidad de que tuvieran que aprender nuevos grafemas o símbolos específicos. La propuesta de transcripción se presentó, en este primer material, como provisoria pues aún no habíamos hecho un estudio fonético más o menos cuidadoso del material. No obstante, ese sistema se conservó en sucesivas publicaciones.

Durante el proceso, Waira revisaba los avances y realizaba cambios a muchos términos o acentuaciones que, debido al modo de trabajo remoto, no habíamos podido interpretar correctamente. Esto es, en general, transcribíamos lo que ella nos enviaba en audio, le devolvíamos el material con nuestros interrogantes y, como casi no tenía visión, teníamos que esperar que una hija o su compañero se lo leyera e hiciera las correcciones. Las comunicaciones eran malas y no contábamos con recursos técnicos apropiados; a pesar de ello, la voluntad de Waira y su deseo de producir un libro para niños y jóvenes con voces de la lengua kakana, hicieron posible esta empresa.

En *Tiri kakán* se incluyen las primeras aproximaciones y sistematizaciones orientadas a presentar tanto la lengua como el pensamiento de esta cultura ancestral. Se han tomado palabras de uso cotidiano, relativas a diferentes dominios (partes del cuerpo, del mundo natural —animales y vegetales— y el mundo de la cultura —familia, ancestros—) que se presentan en dibujos para ser coloreados. Algunos saludos y expresiones de cortesía para encuentros y despedidas completan el texto (*Jáima ini...* Yo soy...; *Ollám k(e)lém(e)*, no te conozco; *Nainái iú*, hasta que volvamos a vernos).

El complejo universo de creencias se presenta bajo la forma de un resumen de dos *leyendas* —así denominadas por Waira— relativas al origen del mundo (*Katrén illán ananáí*, Las serpientes del principio) y al origen del algarrobo en la tierra (*Yastáy*), las que serían retomadas y completadas en la siguiente serie, que exponemos a continuación.

3.2. Voces Ancestrales de los Valles Calchaquíes

Desde el comienzo de la pandemia y el ASPO mantuvimos contacto telefónico con Waira. Gabriela Giordanengo le propuso la

publicación de algunos relatos que ella le supiera contar. Es así que, durante algunos meses, Gabriela la llamaba, Waira le contaba una historia que era grabada y luego la transcribíamos. Del audio a la escritura había muchas idas y vueltas sobre todo por el contexto en el que se encontraba Waira en esos momentos, que normalmente eran escenas familiares cotidianas. Luego, le leíamos y deletreábamos minuciosamente lo que habíamos podido escribir y ella nos corregía cuando era necesario. Cuando teníamos el texto final, se lo volvíamos a leer para intentar llegar a un acuerdo. Se mantuvo el estilo y la narrativa de Waira, con pocas interferencias por parte de las editoras, de modo que los textos tienen el sello de la oralidad primaria con la que fueron contadas. En síntesis, este camino —que fue el mismo para el *Tiri Kakán* y la *Colección Voces Ancestrales de los Valles Calchaquíes*— quedó truncado cuando, el 20 de diciembre de 2020, Waira fallece.

Los títulos de los doce textos que logramos completar con la inclusión de las observaciones de Waira son los siguientes: (1) *Katrén illám ananáí*. Las serpientes del principio; (2) *Ñaun(á)u selék*. El regalo del tejido; (3) *Tilkaré*. Los gigantes de los cerros; (4) *Kútur(u) aháo ni ánni*. Cóndor, entre la tierra y el cielo; (5) *Katí ba kéé nálo*. Nuestra gran travesía; (6) *Tri anháa Kaá*. Todo retorna a la vida; (7) *Éu íngu kutúr(u)*. Las plumas del cóndor; (8) *Nérwek*. El guerrero tigre; (9) *Shméwa aháo*. El tiempo de los pájaros; (10) *Naksaá Jasíka*. Movimiento animal; (11) *Sigú shméwa*. El cantar de los pájaros; (12) *Runrún tésinak*. Colibrí, quien porta el arcoiris.¹⁴

Estos libros fueron ilustrados por artistas¹⁵ que se comprometieron también a colaborar con el proyecto de difusión de la lengua y los relatos ancestrales en las escuelas, ya que se trata, nuevamente, de libros para colorear. Cada uno de los textos tiene el mismo formato. Comienza con un agradecimiento de parte de Waira y de Antonio a Doña Rosa Caro, madre de Antonio, a quien también se homenajea pues es considerada, por ambos, como una custodia de la lengua y las memorias ancestrales;¹⁶ sigue el relato de cada leyenda y, al final, se

¹⁴ *Voces Ancestrales de los Valles Calchaquíes* puede hallarse en: <https://ansenuza.ffyh.unc.edu.ar/handle/11086.1/1415>. Luego, también fueron publicadas digitalmente y con una tirada de algunos ejemplares en papel por Fundación Azara, quien colaboró con la edición: <https://fundacionazara.org.ar/coleccion-voces-ancestrales-de-los-valles-calchaquies/>.

¹⁵ Martín Eschoy, Nicolás Lepka, Lucrecia Díaz, Soledad Lozano, Nube Villarroel, Marcelino Vargas, Cristóbal Liendro, Lorenzo Cámpora, Marcelino Vargas, Cristóbal Liendro, Sol Stancanelli, Sara Carpio, Dolores Rivera de Ágreda y Justina Buzzurro.

¹⁶ Destacamos particularmente el rol de Doña Rosa en su comunidad. Como dice en los libros: «*Kateké, kateké* (gracias, gracias), Guillerma Rosa Soria de Caro (1930-2020), Líwa, partera, sanadora. Líder indígena, luchadora por los derechos de la mujer, guardiana de su lengua originaria kakán, de su cultura y cosmovisión, coplera y guía espiritual en su comunidad india Quilmes, base Talapazo». Entre otros aportes que realizó Rosa, resaltamos la creación de la Escuela n° 37 de Talapazo en los años setenta que fue lograda gracias a su empeño, esfuerzo y compromiso por la educación y la cultura del lugar.

incluye un glosario con las palabras o sintagmas en kakán que aparecen en el texto (siempre destacados con color y en cursivas, para su distinción a simple vista).

Logramos publicar este material en el repositorio digital de acceso libre y gratuito de la Facultad de Filosofía y Humanidades (Universidad Nacional de Córdoba), pero no llegamos a imprimirlo debido a la falta de financiamiento para este proyecto. Sin embargo, como nos habíamos comprometido con Waira que lo distribuiríamos en las escuelas de la zona, imprimimos por nuestra cuenta algunos compendios para difundir en su comunidad y llevarle personalmente a Antonio Caro, su compañero de vida. Así, en febrero de 2021 viajamos para entregar ese material que fue muy bien recibido. Participamos de una reunión con los comuneros locales en la que explicamos el trabajo realizado y las posibilidades de difusión del material en escuelas de la zona. También nos contactamos con diferentes personalidades locales a través de Antonio para comentarles sobre los proyectos que podrían emprenderse. En ese momento, planificamos la realización de talleres sobre la lengua, que nunca pudimos realizar por las restricciones que el regreso al ASPO impuso en julio de ese mismo año.

Con la publicación de la *Colección*, dimos por finalizada esa etapa de trabajo conjunto con Waira Puka, a quien agradecemos profundamente por habernos permitido ingresar a este mundo desconocido en el que el kakán se conjuga con historias del pueblo calchaquí, su llegada al territorio, sus dioses y sus héroes, con el origen del mundo, de las personas y de los animales.

3.3. Registros de la lengua kakana

La tercera serie del anarchivo la constituye una base de datos léxicos de la lengua, esto es, una suerte de vocabulario, que no llamamos diccionario porque no cumple con los criterios lexicográficos mínimos para que sea considerado como tal. La confección de este registro, que en su edición final incluye más de ochocientas entradas, fue una tarea aún más compleja pues Waira había fallecido y, conscientes de la importancia de su legado, pero también del hecho de que no teníamos ya posibilidad de someter a su consideración el material, hubimos de redireccionar las estrategias de trabajo. En primer lugar, se trató de conjuntar los registros que cada uno de los miembros del grupo tenía de sus conversaciones con Waira, sean escritos, sean orales. Construimos una base de aproximadamente 200 horas de grabaciones y varios cuadernos de notas, aunque, como aclaramos más arriba, no todo el material

se relaciona con la lengua, pues los encuentros abordaban temáticas diferentes. Estas notas y audios fueron depurados, sistematizados y analizados. Las dificultades fueron muchas, pero la mayoría pasó por la variabilidad fonética y la imprecisión semántica de los términos, por efecto de dos factores centrales: las limitaciones de la memoria y la naturaleza exclusivamente oral de la lengua. De allí que hemos identificado dos o tres modos de articulación de cada vocablo, que fueron registrados como variantes en cada una de las entradas léxicas. Un ejemplo, entre tantos, es el que sigue:

h)

Shméwa / Sméwa → s. Pájaro, en general

A pesar de que se han identificado los sonidos de la lengua y se han establecido sus respectivas frecuencias, como indicamos más arriba, no se pudo inferir su sistema fonológico por carecer de contextos en los que el cambio de sonido implique cambio en el significado del lexema.

De la misma manera, a nivel de los significados de las palabras, muchas de ellas resultaban muy alejadas de nuestro modo de analizar la experiencia, y no fue fácil admitir ciertos significados, más aún cuando muchos de ellos remiten al mundo de la cultura que ha hecho cada pueblo, tal como lo manifiesta la siguiente oposición léxica:

i)

Aasima → cejas tupidas / *Aaesma* → cejas separadas

O la existencia de tres sistemas de numeración, el primero de los cuales se usa para contar cosas que no tienen vida. En este sistema de numeración —que incluye treinta números— no se pueden contar personas, ni animales, ni plantas porque ellas tienen vida y son reconocidas por alguna propiedad (la cabra blanca, por ejemplo). En este sentido, no se puede decir «tengo tres hijos», sino «mis hijos son Juan, Pedro y Luis». Incluso, no se pueden contar ciertos elementos que proceden de animales o plantas con vida porque, mientras están siendo procesados en la comida, se «arruinan», se «echan a perder». Más bien se usa un recipiente y se cuentan los recipientes, no las unidades de la comida.

El registro realizado da cuenta, también, de un fuerte acomodamiento de los fragmentos que tenemos de la lengua al castellano, lengua dominante y lengua de cotidianidad para Waira, situación que comparte con otras lenguas indígenas de baja o nula vitalidad,

acomodamiento que es fácilmente reconocible a nivel fonético no sólo debido a la fluctuación y variabilidad de los fonos o sonidos (vacilaciones que acusan, sin embargo, una notable regularidad), sino también debido al hecho de que muchas articulaciones, cuando se presentan en contextos de «habla cuidada», esto es, en contextos de entrevista con una clara y acordada finalidad lingüística, resultan en articulaciones que seguramente se aproximan más a un modelo originario, mientras que, estos mismos términos, en contextos de habla coloquial, ocurren con una muy clara forma fónica cercana al español.

4. Reflexiones finales

Como hemos advertido, somos conscientes de que el trabajo realizado no puede ser considerado como documentación y que no atañe a *una* lengua. Hemos alcanzado a registrar un conjunto limitado de datos léxicos correspondientes al habla de una persona particular, cuya memoria lingüística no puede ser verificada con otros recordantes. Además, el propósito de este registro fue limitado e impuesto, de alguna manera, por Waira: poner a disposición de las escuelas y comunidades actuales de filiación diaguita o calchaquí este limitado corpus léxico.

Retomando la idea de anarchivo, esta tarea de recuperación de los datos de la lengua kakana que pudimos realizar en colaboración con Waira, conforma un archivo con una gran potencialidad presente y futura, apoyando reivindicaciones, potenciando etnicidades y acompañando procesos de comunalización. De hecho, desde que hemos publicado las series a las que nos hemos referido, han comenzado a circular en algunas comunidades, en algunos parajes, en talleres. Y, como era voluntad de Waira, es utilizado como material para la educación de las y los más pequeños y jóvenes.

Quedan aún algunos aspectos a incorporar en el anarchivo propuesto, sobre los que estamos trabajando actualmente.

Por una parte, se impone un análisis del registro realizado que dé cuenta de los vocablos que, computados como kakanes, son compartidos por otras lenguas como el quechua, el aimara y el mapuzungun. Cuando le advertíamos a Waira que algún término que ella nos acercaba era quechua, por ejemplo, ella respondía que los quechuas lo habían tomado del kakán y que la lengua de mayor antigüedad era el kakán. Más allá de estas disquisiciones, una rápida observación sobre

Registros permite reconocer un porcentaje poco relevante de términos en otras lenguas, sobre todo, en quechua o quichua.

En segundo lugar, el proyecto «La lengua que hablamos ya no existe. Una posible historia de los estudios del kakán, su situación actual y su vinculación con los derechos lingüísticos de los pueblos de la Nación Diaguita»¹⁷ indaga en los discursos académicos en torno a la extinción de la lengua (De Mauro, 2023), en contraste con la aparición pública del kakán en los últimos años, de la mano de organizaciones que reivindicaban actualmente su pertenencia diaguita-calchaquí (o directamente kakana) y en diferentes medios y hasta en marcas comerciales.¹⁸ En continuidad con este proyecto, hemos emprendido el plan de trabajo «Historia social de la lengua kakana. Cartografías toponomásticas de Los Llanos riojanos en el pasado y en el presente» cuyo objetivo principal es, en un primer momento, cartografiar la presencia de las lenguas indígenas de la zona en diferentes tipos de documentos y estudios realizados y comenzar un trabajo etnográfico para registrar aquellos topónimos «ocultos», es decir, microtopónimos (nombres de aguadas, arroyos, pequeños parajes, etc.) que no aparecen en los mapas, pero que perviven y han sido transmitidos en la memoria oral de las personas que habitan los territorios a indagar. Este proyecto de largo alcance comienza desde esta zona geográfica para extenderse luego hacia las coordenadas que se atribuyen a la zona kakanoparlante. Cabe aclarar que no se trata solamente de registrar datos toponomásticos, sino de construir colectivamente y en un proceso de involucramiento con y desde las comunidades en torno a una historia *social* de la lengua y su entorno.

En tercer término, este anacrónimo se completa y complementa con el análisis comparativo del registro del idiolecto de Waira con otros materiales, registros y documentación disponible.¹⁹ Especialmente interesante resulta el cotejo con el trabajo realizado por el proyecto «Diccionario Bilingüe Aymara-Castellano de la Región de Tarapacá y Diccionario Bilingüe Kakán» (2020) que ha editado recientemente el libro «Repertorio léxico del kakán. Aportes para promover un diccionario diaguita» (Chipana Herrera y Prado Ballester, 2021) publicado en Iquique, Chile; pues una rápida comparación entre nuestros registros

¹⁷ Aprobado por CONICET como tema de beca posdoctoral de Sofia De Mauro, con la dirección de Beatriz Bixio y Máximo Farro.

¹⁸ Sobre lo primero destacamos la presencia de la «Red Transandina Diaguita de Mujeres y Disidencias. Ancestrías del Futuro». También del Programa educativo y cultural «Kakán: la voz quilmeña» (<https://www.quilmes.gov.ar/quilmes/kakan.php>), del municipio de Quilmes (Buenos Aires, Argentina) y de la Cooperativa Agroindustrial Jóvenes Productores EL KAKAN. LTDA., de Palo Alto (Catamarca, Argentina), entre otros.

¹⁹ Como el ya clásico de Ricardo Nardi (2009 [1979]); *Tesoro de catamarqueñismos* de Samuel Lafone Quevedo (1895); los trabajos de Eusebia Martín (1964, 1970); el *Nomenclador* de Anibal Montes (1950-57); el trabajo de Díaz-Fernández sobre antropónimos kakanes (2021), entre otros.

y éste, realizado para el kakán, no permite reconocer ningún término común. Este material, que corresponde a la llamada región diaguita chilena, ofrecerá otra puerta de ingreso a la discusión sobre el kakán al otro lado de Los Andes. Como sugieren en un documento oficial del Ministerio de Educación de Chile, las narrativas de las memorias del pueblo diaguita en ese país, sostienen que su lengua «fue y es el kakan, y que existiría la posibilidad de rescatar o recrear esta lengua. Este rescate podría ser posible pues convergen discursos sobre la eventual pervivencia de la lengua por medio de mecanismos de transmisión intra-familiares o místicos-religiosos». Además, resaltan la posibilidad de ese trabajo en una red de «relaciones transnacionales entre representantes de comunidades diaguitas de Chile y Argentina» (2022, p. 26).²⁰ Un ejemplo concreto de este cotejo comparativo puede ofrecerlo el análisis sobre las deidades como la del *Yastay*. Para Waira, por ejemplo, *Yastai* es el «guardián de la naturaleza, dios protector» (Cejas, 2023, s/n), «señor de los árboles» (Cejas, 2020, s/n), relacionado con *yásta*, el algarrobo; cuando, según el documento chileno anteriormente señalado, *Yastay* es una «deidad protectora representada en la figura de un guanaco» (Castillo *et al.*, 2022, p.33), acepción generalizada en el área kakana. También, resulta interesante traer el trabajo realizado por Mercado Guerra y Gunderman Kröll (2022) en torno a las comunidades colla, atacameña y diaguita en Chile. Los autores desarrollan, a partir del análisis de ideologías lingüísticas en diferentes espacios educativos, tres «caminos de reconstrucción de las lenguas» de estos pueblos: «la [...] científica, la transmisión social y la artística/espiritual» (p. 74). Para el kakán, hacen hincapié en la última e interpretan el caso de una líder diaguita,²¹ quien prefiere denominar su variedad lingüística como *kakán sisilli*, kakán de sanación (p. 86). En este sentido, puede resultar interesante desarrollar lo que ellos denominan «metodología del descarte» para estos casos en los que una lengua «dormida» (como prefieren denominarla) requiere de otro tipo de esfuerzos y decisiones para su reconstrucción.²²

²⁰ En este documento, también se aclara lo siguiente: «Si bien la UNESCO clasifica a la lengua de este pueblo como «lengua dormida», el equipo de investigación evidencia un predominio absoluto del español en la población diaguita. En este caso, al igual que el pueblo Colla, la situación actual de la lengua originaria diaguita es de una lengua «perdida», puesto que no se conoce o no se ha llegado a un consenso respecto de cuál pudo haber sido aquella lengua originaria. Se evidencia un complejo escenario en cuanto a la discusión orientada a determinar cuál es o fue la lengua originaria del pueblo diaguita, distinguiéndose al menos tres posibilidades: la propuesta del pasihua; la incorporación del quechua; y la creación o recreación del kakan» (Castillo *et al.*, 2022, p. 47).

²¹ Nuevamente, aparece en esta persona el relato acerca del kakán lengua secreta y de la transmisión femenina intergeneracional. En este caso, como en el de Waira, ella decide romperlo. Así, comentan que esto «le habría acarreado un momento de quiebre con las «abuelas» y el inicio de una crisis vital» (Mercado Guerra y Gunderman Kröll, 2022, p.87). En conversaciones informales con Waira, también supo decirnos que muy posiblemente su enfermedad estaba relacionada con una suerte de castigo por parte de sus abuelas.

²² En un sentido similar al que nosotras decidimos hablar de «recuperación», los autores hablan de «reconstrucción»; como posible traducción para el término *revival*.

Las observaciones realizadas, a su vez, abren numerosos interrogantes que no hemos podido abordar en este trabajo: el kakán, ¿lengua muerta o lengua silenciada? ¿Puede considerarse muerta una lengua que aún hoy, para sus hablantes o sus receptores, sus palabras son decididamente performativas, en el sentido de que pueden curar, ahuyentar los malos espíritus o pueden generar sentidos de pertenencia, una lengua que sirve para hacer más que para comunicarse cotidianamente? Sin embargo, aunque no la consideremos una lengua muerta es, sin duda, una lengua sin interacciones comunicativas, sin comunidad de habla, en la que la transmisión intergeneracional, según el conocimiento que tenemos hasta el presente, está quebrada.

Otros interrogantes se relacionan con las modalidades en que la comunidad de práctica que pudimos construir con Waira operó en el proceso de registro de los datos, o los modos académicos de abordar estos registros que constituyen fragmentos de una lengua que consisten básicamente en lexemas, con variantes fónicas más o menos sistemáticas.

Los efectos en la comunidad de Talapazo de nuestra presencia y de la centralidad que adquirió Waira cuando comenzamos nuestra tarea conjunta, también merece ser indagada pues sus efectos negativos, especialmente para Waira, posiblemente, no fueron correctamente sopesados. En este sentido, pensar en investigaciones sociolingüísticas horizontales, en línea con la llamada sociolingüística participativa (Cameron *et al.*, 1992; Milroy y Gordon, 2003), llamada también «etnografía colaborativa» (Lassiter, 2005), que buscan reivindicar el valor social de las investigaciones y la agencia de los actores en la construcción del conocimiento que les compete para un desarrollo sostenible de las comunidades indígenas, puede resultar en sentido contrario. Como bien lo advirtió Himmelmann (2007), esta perspectiva tiene también el peligro de modificar las relaciones al interior de las comunidades en tanto, al posicionar a un miembro como conocedor privilegiado de la lengua, puede despertar envidia o enojo, generando controversias políticas y competencias en el grupo de referencia, como pudimos experimentar en el trabajo colaborativo con Waira Puka.

En fin, el trabajo en el que estamos involucradas exige repensar categorías y métodos de la disciplina.

Referencias bibliográficas

- Bertonio, L. (1603). *Arte y gramática muy copiosa de la lengua aymara. Con muchos, y varios modos de hablar para su mayor declaración con la tabla de los capítulos, y cosas que en ella se contienen*. Luis Zannetti,
- Bixio, B. y Rita del Valle Cejas (2020). *Tiri kakán. Recuerda nuestra lengua ancestral*. Ecoval.
- Bixio, B. (2022). Lenguas, Intérpretes e interpretaciones en la evangelización del Tucumán colonial (1580-1680). *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, vol.12, n°1. <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/5417>
- Buerki, A. (2016). Formulaic Sequences: A Drop in the Ocean of Constructions or Something More Significant? *European Journal of English Studies*. Vol. 20. Issue 1. pp: 15-34. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13825577.2015.1136158>
- Cameron, D. et al. (1992). *Researching Language: Issues of Power and Method*. Routledge.
- Cancino Cabello, N. (2017). Los tratados millcayac y allentiac (1607) de Luis de Valdivia. Noticia de un hallazgo. *Onomázein*, 37, 112-143. <https://onomazein.letras.uc.cl/index.php/onom/article/view/30359>
- Castillo, H.; Matus, M. A. y Elías Ticona (2022). *Estado de lenguas indígenas en Chile: Resultados obtenidos a partir de narrativas, memoria histórica, prácticas y experiencias sobre lengua y cultura en comunidades educativas interculturales*. Unidad de Promoción y Difusión, Centro de Estudios MINEDUC.
- Cejas, R. (2020). *Colección: Voces Ancestrales de los Valles Calchaquíes. Libros ilustrados para colorear*. Universidad Nacional de Córdoba. <https://ansenuza.unc.edu.ar/comunidades/handle/11086.1/1415>
- Cejas, R. (2023). *Registros de la lengua kakana*. Universidad Nacional de Córdoba. <https://ansenuza.ffyh.unc.edu.ar/handle/11086.1/1508>
- Chipana Herrera, C. y Cristian Prado Ballester (2021). *Repertorio léxico del kakán. Aportes para promover un diccionario diaguita*. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI.
- Rojas Curieux, T. (comp.) (2017). *Corpus lingüístico: estudio y aplicación en revitalización de lenguas indígenas*. Universidad del Cauca.
- De Mauro, S. (2023). Relatos sobre una lengua perdida. El kakán en el archivo de la ciencia y la actualidad. *Revista Del Museo De Antropología*, 16(1), 139-154. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/article/view/37239>
- Del Valle, J. y Carolina Chaves O'Flynn (2023). Tránsitos entre la historia y las memorias lingüísticas. *Thesaurus*, vol.62, 1-12. <https://thesaurus.caroycuervo.gov.co/index.php/rth/article/view/3518>
- Díaz-Fernández, A. (2021). El kakán y los apellidos diaguitas: una aproximación lingüística. En Orden, M.E. y Marisa Malvestitti (comp.), *Voces habitadas. Recorridos lingüísticos en homenaje a Ana Fernández Garay* (pp. 169-199). EdUNLPam.

- Gandulfo, C. (2007). *Entiendo pero no hablo: El guaraní «acorrentinado» en una escuela rural; usos y significaciones*. Antropofagia.
- Giudicelli, C. (2013). Hablar la lengua del enemigo: la soledad del misionero en tierras calchaquíes. *Revista Tempo*, 19(35). <https://doi.org/10.5533/TEM-1980-542X-2013173504>
- Golluscio, L. (2012). Del olvido al recuerdo lingüístico: creación de una metodología colaborativa para la documentación de una lengua críticamente amenazada (vilela, Chaco argentino). En Unamuno, Virginia y Maldonado, Ángel (eds.), *Prácticas y repertorios plurilingües en Argentina* (pp. 171-200). Greip.
- Golluscio, L. y Hebe González (2008). Two Case Studies in Language Shift: Tapiete and Vilela. En Harrison, D., D. Rood y A. Dweyer (eds.), *Lessons from Documented Endangered Languages* (pp. 195-242). John Benjamins.
- Golluscio, L.; Pacor, P.; Ciccone, F. y Marta Krasan (comp.) (2019). *Lingüística de la documentación. Textos fundacionales y proyecciones en América del Sur*. Eudeba.
- González, H. (2005). El archivo como teoría de la cultura. *Revista La Biblioteca*, n° 1, pp. 52-67.
- Himmelman, N. (2007). La documentación lingüística: ¿qué es y para qué sirve? En Haviland, J. B. y José Antonio Flores Farfán (coords), *Bases de la documentación lingüística* (pp. 15-48). Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Lafone Quevedo, S. (1895). Tesoro de catamarqueñismos. Nombres de lugares y apellidos indios con etimologías y eslabones aislados de la lengua cacana. *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, tomo XXXIX.
- Lassiter, L. E. (2005). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. The University of Chicago Press.
- Lozano, P. (1754). *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. Viuda de Manuel Fernández y Supremo Consejo de la Inquisición, tomo I.
- Nardi, R. (2009 [1979]). El Kakán, lengua de los diaguitas. En Braunstein, J. y Cristina Messineo (comp), *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco* (pp. 175-193). Centro del Hombre Antiguo Chaqueño, VIII.
- Martin, E. (1970). Posibilidad de delimitación de las áreas del cacán. *RUNA*, 12(1-2), 445-452.
- Martin, E. (1964). Notas sobre el cacán y la toponimia del noroeste argentino. *Cuadernos de lingüística indígena n°2*.
- Mercado Guerra, J. y Hans Gundermann Kröll (2022). Ideologías lingüísticas en comunidades educativas atacameñas, collas y diaguitas. *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, Concepción (Chile), 60 (1), I Sem. 2022, pp. 69-95. <https://revistas.udec.cl/index.php/rla/article/view/8771>
- Milroy, L. y Matthew Gordon (2003). *Sociolinguistics: Method and Interpretation*. Blackwell.
- Montes, A. (1950-57). Nomenclador cordobense de toponimia autóctona. *Separata de Anales de Arqueología y Etnología*, Universidad Nacional de Cuyo.
- Murillo Medina, E. R. (2018). El cuidado de la vida a través del ritual del Pagamento con canto y danza de los indígenas Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta. Facultad de Artes ASAB, Universidad de Caldas. <http://hdl.handle.net/11349/15688>.
- Piossek Prebisch, T. (ed.) (1984). *Relación histórica de Calchaquí escrita por el*

- misionero jesuita Padre Hernando de Torreblanca en 1696*. Ediciones Culturales Argentinas.
- Rojas Castillo, J. (2023). Pueblos Originarios y sus Comunidades en Chile. Reconocimiento legal y proyectos de ley. Documento elaborado para la Comisión de Derechos Humanos y Pueblos Originarios de la Cámara de Diputadas y Diputados, *Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. Asesoría Técnica Parlamentaria*.
- Romaine, S. (2011). Revitalized Languages as Invented Languages. En Adams M. (ed.) *From Elvish to Klingon. Exploring Invented Languages* (pp. 185-225). Oxford University Press.
- Santo Tomás, F. D. de (1560). *Gramática o Arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Perú*. Valladolid. <https://archive.org/details/grammaticaoarted00domi>
- Tello, A. M. (2018). Una archivología (im) posible. Sobre la noción de archivo en el pensamiento filosófico. *Universidad de Playa Ancha. Síntesis. Revista de filosofía*, I (1), 46-65. <https://sintesis.uai.cl/index.php/intusfilosofia/article/view/234>
- Unamuno, V.; Gandulfo, C., y Héctor Andreani (comps.) (2020). *Hablar lenguas indígenas hoy. Nuevos usos, nuevas formas de transmisión. Experiencias colaborativas en Corrientes, Chaco y Santiago del Estero*. Editorial Biblos.
- Viegas Barros, P. (2023). Datos léxicos inesperados atribuidos a la lengua kakana. https://www.academia.edu/111918540/Datos_l%C3%A9xicos_inesperados_atribuidos_a_la_lengua_Kakana
- Viegas Barros, P. (2015). El desarrollo de una metodología para la validación de datos de lenguas en estado crítico: el caso chaná. Trabajo presentado en la *XI Reunión de Antropología del Mercosur*, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay 30 de noviembre a 4 de diciembre de 2015. Grupo de Trabajo 1: ««Otras» lenguas y sus hablantes: lecturas etnográfico-antropológicas».
- Jaime, B. W. O; Viegas Barros, J. P. (2013). *La lengua chaná: Patrimonio cultural de Entre Ríos*. Ministerio de Cultura y Comunicación. Gobierno de Entre Ríos.
- Wood, D. (2015). *Fundamentals of Formulaic Language. An Introduction*. Bloomsbury Publishing.