

Utopías de la memoria. Despojo y supervivencia del *ethos* en *Pequeño Decamerón Nivacle* (1981), de Miguel Chase-Sardi

*Utopias of memory. Dispossession and
survival of the ethos in Pequeño Decamerón
Nivacle (1981), by Miguel Chase-Sardi*

Profa. Dra. Laura Destéfani

Doctora en Filología Hispánica (Universidad de Granada), licenciada en Letras (Universidad de Buenos Aires), investigadora posdoctoral (UBA/ CONICET) y profesora en la Universidad Nacional de General Sarmiento y en el Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González. Área de especialización: literaturas del Cono Sur, literaturas de Gran Chaco (Argentina, Paraguay, Bolivia, Brasil).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2353-8634>

Contato: marialauradestefanis@gmail.com

Recebido em: 12 de julho de 2025

Aceito em: 23 de julho de 2025

DOI: 10.11606/issn.2317-9651.i31p49-77

Argentina

Palabras clave: Nivaculé;
oralitura; Gran Chaco;
Chase-Sardi; literatura
paraguaya.

Keywords: Nivaculé; oraliture;
Gran Chaco; Chase-Sardi;
Paraguayan literature.

Resumen: Las comunidades Nivaculé de Gran Chaco habitan territorios ocupados desde el siglo XIX por los Estados argentino y paraguayo. Hacia fines de la década de 1970, el antropólogo Miguel Chase-Sardi realizó un trabajo etnográfico en el que recogió relatos de la oratura nivaculé, los transcribió, organizó y publicó bajo el sugerente nombre de *Pequeño Decamerón Nivaculé*, postulando con dicho título un estatuto de corte literario para el corpus resultante. La antología, conformada por relatos narrados por distintos miembros de las comunidades, es de carácter coral y presenta una diversidad temática, genérica y de estilo. Este trabajo se propone analizar los cambios que se manifiestan entre las distintas generaciones representadas en las narraciones, con énfasis en las disputas culturales y los cambios de hábitos suscitados en aquel momento de la colecta a partir del avance de las prácticas colonial-modernas y la frontera agraria.

Abstract: The Nivaculé communities of Gran Chaco inhabit territories occupied since the nineteenth century by the Argentine and Paraguayan States. Towards the end of the 1970s, the anthropologist Miguel Chase-Sardi carried out an ethnographic work in which he collected stories of the Nivaculé orature, transcribed, organized and published them under the suggestive name of *Pequeño Decamerón Nivaculé*, postulating with this title a literary statute for the resulting corpus. The anthology, made up of stories narrated by different members of the communities, is choral in nature and presents a diversity of themes, generics and styles. This paper aims to analyze the changes that are manifested between the different generations represented in the narratives, with emphasis on the cultural disputes and changes in habits that arose at that time of the collection due to the advance of colonial-modern practices and the agrarian frontier.

La crítica debe competir con la energía creativa y, aun, con la belleza de la obra. Y debe subrayar o permitir imaginar impulsos críticos, conceptuales o poéticos latentes en esa obra.

Ticio Escobar

esa morada donde la ternura es más intensa que el odio y donde, por eso mismo, el odio no es perturbador sino fuego que impulsa.

José María Arguedas

GÉNESIS ORALITERARIA DEL *PEQUEÑO DECAMERÓN NIVACLÉ*

En 1981 se publicó en Asunción, como número undécimo de la colección “Libro paraguay del mes” de Ediciones NAPA, el título *Pequeño Decamerón Nivaculé. Literatura oral de una etnia del Chaco Paraguayo*, de Miguel “Gato” Chase-Sardi¹. Este tesoro de relatos² no sólo resguarda un legado cultural invaluable, sino que evidencia, en su elaboración, la riqueza y complejidad que entraña el abordaje de ciertos objetos literarios

1 Asunción, 1924-2001. Amigo y colaborador de León Cadogan. Tras la Revolución de 1947, con la consolidación de la dictadura, se exilió en Argentina (Corrientes y luego Buenos Aires) y Brasil (São Paulo), donde tomó contacto con destacados antropólogos como Herbert Baldus, Egon Schaden y Antonio Rubbo Müller. Fue coordinador del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción durante más de tres décadas y fundó, junto a Adriano Irala Burgos, la revista *Suplemento Antropológico*. Publicó los libros *Situación actual de los indígenas del Paraguay*, *Derecho consuetudinario chamacoco*, *El precio de la sangre*, entre muchos otros trabajos. En 1993 recibió la Mención de Honor del premio Bartolomé de Las Casas (España) y en 2000 fue nombrado Doctor Honoris Causa por la Universidad Nacional de Asunción. Ticio Escobar le dedicó *La belleza de los otros. Arte indígena del Paraguay* (1993).

2 Acompañados por dibujos de Pascaim y Ch’aclenaj (el diseño de portada, que utiliza en *collage* uno de los dibujos nivaculé, fue realizado por el artista Carlos Colombino) y fotografías tomadas por Miguel Chase-Sardi.

que desbordan los consensos categoriales de la teoría. Por lo pronto, vacilan el género (y, con ello, la adscripción disciplinar) y la autoría: esta maravilla constituye un texto incómodo para la antropología y decididamente extraño para la literatura, y expone en esta desubicación buena parte de los problemas medulares a los que se enfrenta la literatura en América Latina y el vínculo entre ambas disciplinas, tan necesario en un espacio carente (¡aún!) de una teoría propia³. Para la antropología, se trata de un texto poco riguroso en su edición, presentado solamente en su traducción al español y sin un marco interpretativo suficiente; para ciertos estudiosos del ámbito literario, la oralidad no constituye estrictamente una forma de la letra:

[] en el pasado la crítica engendró conceptos tan monstruosos como el de “literatura oral”. Este término sencillamente absurdo sigue circulando hoy en día aun entre los eruditos, cada vez más agudamente conscientes de la manera vergonzosa como revela nuestra incapacidad para representar ante nuestro propio espíritu una herencia de material organizado en forma verbal salvo como cierta variante de la escritura, aunque no tenga nada en absoluto que ver con esta última.

(Ong, 1996, p. 20-21)

Para las literaturas de Gran Chaco, en cambio, resulta un objeto privilegiado que libera el prisma cultural de esos territorios. Por eso, ante estas alarmas del Dr. Walter Ong, estudiosos como Mark Münzel (1983) han sopeado la disyuntiva entre arte verbal oral y literatura para resituar el trabajo

3 En las cátedras de Teoría Literaria de la región se sigue estudiando la teoría pensada en el norte global. Al respecto, ver Colombres, 1997 y 2006.

de transcripción y dar cuenta de las especificidades de ambas modalidades. En este sentido, considero fundamental discernir entre *oratura*, *oralitura* y *oraliteratura*: utilizaré *oratura* en referencia al acervo de arte verbal en lenguas indígenas de circulación oral comunitaria sin intervención letrada; *oralitura* para el establecimiento por escrito de dicho acervo en su lengua indígena original, muchas veces acompañado de una traducción; y *oraliteratura* para las escrituras de matriz oral en lenguas indígenas producidas bajo los preceptos de la cultura letrada, acompañadas o no de una traducción, sistema de notas y/o glosario⁴.

El *Pequeño Decamerón Nivaclé* reúne, entonces, una diversidad de géneros que provienen del relato oral (cuento, testimonio, mito, descripción de usos y costumbres, crónica) e ingresan a la esfera de la oralitura bajo la autoría de Chase-Sardi, quien traduce, organiza y edita esta selección. La publicación de este texto se enmarca además en una colección que también reúne entre sus primeros números una amplia variedad genérica: memorias (Arturo Bray), una antología de teatro breve en español y en guaraní de diversa autoría, poesía (José Luis Appleyard), crónica ensayística (Osvaldo González Real) y, sobre todo, narrativa de ficción, tanto en español (Gabriel Casaccia, Alcibíades González Delvalle, Mario Halley Mora, Josefina Plá, Jesús Ruiz Nestosa) como en guaraní (Tadeo Zarratea⁵) y bilingüe (Juan

4 Para una historización de los términos y sus usos, ver Destéfani y Castells, 2024.

5 *Kalaïto Pombéro* (1981), de Tadeo Zarratea, se trató de hecho de la primera novela escrita en una lengua originaria de América. Posiblemente la novela haya sido uno de los últimos géneros literarios en ser explorados en las lenguas de los territorios por no homologarse a ninguno de

Bautista Rivarola Matto⁶). Sin ningún tipo de complejo frente a cualquier intento de disciplinamiento, Chase-Sardi titula su antología de relatos como “*Decamerón*” y la apostrofa corriéndose de toda domesticación colonialista: “*literatura oral*”. A cualquier atisbo de oxímoron da respuesta esta colecta de relatos, que se inscribe así, con esplendor, en dos raigambres mayores que articulan la herencia: la literatura europea y la oratura nivaclé⁷.

El desafío pasa entonces por construir un sistema comprensivo de todos los sistemas, ya sean “centrales” o “periféricos”, y basados tanto en la escritura como en la oralidad. Tal sistema debe establecer relaciones simétricas (es decir, no jerarquizadas) entre las literaturas escritas y orales, que serían sus dos ramas o subsistemas, y no entender la diversidad como una simple yuxtaposición conformista y despreocupada de lo diferente, sino como un esfuerzo real por establecer un diálogo enriquecedor entre las prácticas que lo conforman. Al fin de cuentas, los poetas y narradores orales recibieron siempre influencias estilísticas y ejes temáticos del ámbito de la escritura, así como ésta los recibió de la oralidad, en un intercambio por lo común fecundo.

(Colombres, 2006, p. 42)

los preexistentes al contacto con las culturas europeas (para las cuales la novela era, si acaso, incipiente tal y como sería conocida en su época cumbre).

- 6 *Karai Rei ohā'āramo guare tuka'ë kañy o De cuando Carai Rey jugó a las escondidas* (1980), de Juan Bautista Rivarola Matto, es presentado en la portada como “cuento popular tradicional recopilado y restaurado”. Por su extensión hoy lo identificaríamos como una *nouvelle*, y por su génesis la definiríamos como oralitura.
- 7 Utilizo la forma *nivaclé* (ya sea en mayúsculas o minúsculas, según el caso) siguiendo el uso dado —como con toda la terminología referida siempre que es posible— por Chase-Sardi. Puede encontrarse también la forma *niva'ële* (así actualizada en encuentros y documentos de lingüística), *nivakle* o *niwakle*.

Especialistas coinciden en que, en relación con la extrapolada autonomización, “la categoría de la literatura ha sido problemática en América Latina” (Ramos, 2021, p. 46; ver también Lienhard, 1988). Como recuerdan Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano (1990, p. 51-52) con relación a la dinámica permanente entre las esferas estética y extraestética, Jan Mukařovský señaló la historicidad de esta función y, por tanto, la variabilidad respecto del recorte de objetos que abordan la crítica y la historia del arte: “No es posible determinar de una vez para siempre qué es arte y qué no lo es” (2000, p. 133), cuestión retomada con particular dedicación por Ticio Escobar. El crítico paraguayo señaló las carencias de un lenguaje encorsetado que no cuenta con la posibilidad de nombrar aquello producido por fuera de la cultura dominante: “El aporte de la semiótica ha sido decisivo para recordar la arbitrariedad de la lectura artística y la importancia del contexto y el concepto en la definición del nivel poético del signo” (2008, p. 62)⁸. A riesgo de desterrar todo arte popular al fango de la negación o el desconocimiento, la crítica de arte que excede los cánones occidentales apela entonces a forzar el contorno de conceptos heredados que se pretenden universales.

No estamos ante objetos de estudio conocidos, enmarcados en teorías ampliamente documentadas y bajo la guía de herramientas probadas. Se trata de problemas para los cuales aún no contamos con

8 “En el arte indígena, como en el contemporáneo, los límites entre lo que es y no es arte se vuelven borrosos, indecidibles. Dependen de posiciones de enunciación, de localizaciones pragmáticas: ya no existe un concepto a priori de lo artístico, cuyos contornos se encuentran entreabiertos siempre y sus notas dependen de valoraciones, de circunstancias, de puestos y estrategias”, señala Ticio Escobar (2021a, 559) también respecto del arte en general, más allá de la especificidad del arte verbal aquí analizado.

las palabras para nombrarlos y estudiarlos con precisión, están en construcción. ¿Por qué “inventar” términos como oralitura, preguntarán algunos, si contamos con los suficientes para explicar sencillamente el problema? ¿Por qué no se usó la vieja navaja de Ockham? Quizá ya se usó en exceso.

(López Espinosa, 2022, p. 9)

Al referirse al trabajo de escritura a partir de la toma de contacto con culturas ajenas y predominantemente orales, Martin Lienhard (1990) describe cinco modalidades; dos básicas: la etnográfica (descriptiva) y la transcriptora (de cantos, de narraciones o textos de tipo “etno-testimonial”); a las que se suman otras tres en las que el autor inscribe un mayor compromiso subjetivo: las memorias de viaje, las reflexiones sobre lo observado (etnológica) y la recreación ficcional del discurso del otro (etnoficcional).

Hay en la narrativa indigenista una disputa entre literatura y antropología. Me refiero al problema de la recreación ficcional que termina por hacer el antropólogo de su testimonio etnográfico. En este se expresa la voz del informante, aunque mediada por la del investigador, y no es fácil distinguir si estamos ante un estudio antropológico o un relato.

(López Espinosa, 2022, p. 8)

El trabajo de Chase-Sardi se inscribiría en la segunda modalidad consignada por Lienhard: una transcripción “con la mayor fidelidad posible de los discursos del otro, sea los de la tradición o los que suscita, por su presencia, el propio escritor-antropólogo” (1990, p. 289), que requiere el conocimiento del idioma o bien la intervención de un intérprete si se trata

de una sociedad alóglota. Si bien Chase-Sardi dejó este detalle consignado en la primera edición de 1981, destinada a un público no especializado —metodología de notación, transcripción, traducción, datos acerca de informantes y mediadores—⁹, en la segunda edición añade un glosario y bibliografía (1983, p. 196-252), pese a que tampoco ofrece en esta publicación destinada a un público académico una versión bilingüe de los textos (a excepción del “mito de *Nasuc*”¹⁰ que da cierre a la edición de 1981 pero retira del conjunto en 1983).

En cuanto a la pertenencia o no de este libro a la esfera literaria, el propio autor revela: “No me percaté de la riqueza literaria hasta que amigos, como Augusto Roa Bastos, me lo hicieron notar” (1983, p. 16). Este señalamiento de un amigo a otro (el cacique Chasejk de *Yo el Supremo* no evoca a otro que Chase-Sardi) queda rubricado en la elección del título, que lo filia en una larga y rica tradición de corte universalista: parte del vocablo griego que eligió Giovanni Boccaccio para su *Decameron* (ca. 1351), “espejo de las costumbres de su época y su cultura” (Chase-Sardi, 1983, p. 17), referido por Leo Frobenius en *Das Schwarze Dekameron* (*El Decamerón negro*, 1910), y retomado por Manuel Nunes Pereira en su *Moronguetá. Um Decameron Indígena* (1967). Europa, África y América integran esta serie que colecta relatos de raigambre oral puestos por escrito, cada libro con su particularidad y contexto, pero todos con el común denominador de la variedad

9 Al respecto ver también Chase-Sardi, 2001.

10 Quien lo narra es el informante Camamshi. El relato toma la forma de una fábula y pareciera presentar, hacia el final, interferencias con el cuento de hadas (aparición de una calabaza, conversión de una vieja en sapo, etc.).

genérica, de tonos y de registros (cómico, trágico, picaresco, heroico, patético, erótico, escabroso).

El trabajo está dedicado “Al pueblo Nivaclé, verdadero autor de este libro”, en años en que la propia categoría de autor había sido —bien que en otros sentidos— fuertemente cuestionada; Chase-Sardi apela aquí, en cambio, a la reelaboración encadenada del relato propia de toda oratura, cuya renarración recreativa diluye la autoría en la voz comunitaria. La escritura, por contraparte, toma nota precisa de cada informante o grupo de informantes, restituyendo el nombre propio, individualizando la voz y reponiendo, así, una marca de autor que es otro rasgo de pasaje hacia la oralitura. Josefina Plá, autora del prólogo, hace explícita la preocupación de poner por escrito estas narraciones, en años en que se intuía el ocaso de la oratura como consecuencia del desmembramiento de las comunidades por expropiación de sus tierras ancestrales, lo que conllevaría a la pérdida de sus prácticas de transmisión cultural: “Material que se disgrega ya en el debilitado acento de los ancianos, de los últimos en conservarlo como un friso de niebla oculto en un corazón que se enfría” (Plá en Chase-Sardi, 1981, p. 10).

Fue en la década de 1980 cuando se comenzó a registrar y publicar relatos del testimonio indígena sobre la Guerra del Chaco (Richard, 2008; Destéfánis, 2023), algunos de ellos de especial relevancia, como los que refieren las hazañas de los guerreros Yacutch’é o Tofaaí, presentes en el *Pequeño Decamerón Nivaclé*. Luc Capdevila, Isabelle Combès y Nicolás Richard (2008) identifican varios factores para que estas voces finalmente

fueran atendidas: además de un giro conceptual y disciplinario en la antropología, reconocen en Chase-Sardi una personalidad excepcional que supo conjugar la preocupación etnológica con la política¹¹.

Él apostó por todos los espacios habilitados (abiertos por él mismo muchas veces) en pro de la causa indígena. Comprometerse con esta causa supone correr el riesgo de equivocarse; es más, hay acciones encaradas a favor de esa causa que no pueden ser afrontadas sin error. Es que el sistema mismo que determina la situación de los indígenas se encuentra estructurado de modo tan radicalmente injusto que casi no deja margen para maniobra en contrario. Haga uno lo que haga, habrá de equivocarse en parte. Pero ante este dilema simple, constructivo, decía Gato, más vale errar por acción desacertada que pecar por omisión indolente: por indiferencia y apatía.

(Escobar, 2021c, s/p)

La recuperación de estos relatos para la conformación de un corpus (también) literario persigue este mismo ímpetu y procura avanzar hacia la configuración de un *archivo hospitalario*, entendido

[] como herramienta de lectura y visibilización de producciones textuales aminoradas por su autoría (mujeres, disidentes sexuales, poblaciones subalternizadas) o por haber sido escritas en lenguas menores. Proponemos que la literatura puede funcionar como un archivo hospitalario en el que se preservan y multiplican las posibilidades de creación, recreación y materialización de memorias alternativas.

(Szurmuk y Virué, 2020, p. 69)

11 Para una semblanza de Chase-Sardi, ver Melià, 2001.

En este sentido, Mónica Szurmuk y Alejandro Virué plantean dos modos de concepción del archivo hospitalario: por un lado, la selección de un corpus que alberga información relevante acerca de colectivos víctimas de opresión, que están ausentes u ocupan un lugar marginal en los archivos oficiales; por otro, como un modo de abordaje crítico específico que requiere desentrañar aquello que en el corpus está apenas sugerido o cifrado, que habilite la expansión de ciertos tópicos que pudieron resultar extemporáneos o impensables en el contexto de su producción. Precisamente, la hospitalidad del archivo radica en rehabilitar la legitimidad discursiva de sujetos históricamente desautorizados, puestos en duda o silenciados. Cada documento de un archivo hospitalario

[...] no solo puede sino que *debe* ser leído más allá de su literalidad. Sus condiciones de producción, como las de cualquier sujeto no hegemónico, implican un cuidado y un artificio extra del que supone cualquier ejercicio de escritura [que parte del relato oral, en este caso]. A la intervención estético-formal se le suma la reflexión sobre lo que se puede y no se puede decir, consciente de que sus obras serán objeto de un doble escrutinio. La *hospitalidad* radica, entonces, en el modo de abordarlos. Es una tarea de la crítica. Cuando Derrida analiza la orientación al futuro implícita en todo archivo, sugiere que por ser “un movimiento de promesa y de porvenir, no menos de registro del pasado”, el archivo “no puede no guardar en él (...) un *peso de impensado*” (el énfasis es nuestro). Una lectura hospitalaria de estos archivos exige, entonces, la búsqueda generosa de aquello *impensado* que poseen.

(Szurmuk y Virué, 2020, p. 74)

En el señalamiento de Augusto Roa Bastos, en la disposición a que anima el ejercicio de la crítica de Ticio Escobar, despunta aquello impensado desde

los abordajes antropológicos de este tesoro cultural: la configuración de un corpus de literaturas de Gran Chaco no puede prescindir de los relatos — algunos míticos, otros virados hacia la crónica o la ficción— del legado nivaclé. Se trata, además, de documentos insoslayables en la constitución de un archivo hospitalario porque portan consigo la experiencia de los Nivaclé antes, durante y después de la Guerra del Chaco, episodio que constituyó para este pueblo el ocaso de su *ethos*.

MALA GUERRA Y CAPITULACIÓN

El pueblo Nivaclé habita Gran Chaco desde el río Pilcomayo hacia el centro del Chaco paraguayo. Según los últimos datos obtenidos, en los departamentos de Boquerón, Presidente Hayes y Central (Paraguay), en 2012 vivían 14.768 Nivaclé; y en la provincia de Formosa (Argentina), donde también se los conoce como Chulupí, en 2019 vivían 552 Nivaclé —se estima que en la provincia de Salta puede haber también unos pocos pobladores (Fabre, 2009/2010). Hasta comienzos del siglo XX, los Nivaclé habitaban la zona comprendida entre los ríos Bermejo —que divide las provincias de Formosa y Chaco, en Argentina— y Pilcomayo —frontera entre Paraguay y Argentina tras la Guerra *Guasu* o de la Triple Alianza— (Rousseau, 2024). Esta nación se divide en varios grupos con subculturas: *tovoc lhavos* (gente del río —siempre en referencia al Pilcomayo—), tanto *chishamne'lhavos* (arribeños) como *shichaam lhavos* (abajeros); *yita' lhavos* (montaraces), al que pertenecen también *c'utjaan lhavos* (habitantes de

los espinales); *jotoy lhavos* (espartilleros); y *tavashay lhavos* (campesinos) (Gutiérrez, 2021).

El concepto nivaclé *vatcanoyash* se aproxima a la idea de Buen Vivir, denominador común en las sociedades de reciprocidad. Formulado de diversos modos según cada nación —*tekoporā*, *sumak qamaña*, *sumak kawsay*—, es un rasgo que caracterizó a las naciones indígenas de Gran Chaco y del sur continental: “El término traduce la idea de bienestar, considerado como armonía personal, colectiva y cósmico-ambiental” (Escobar, 2021b, p. 86). Aníbal Quijano (2014) la identifica con una formulación de “resistencia ‘indígena’ contra la colonialidad del poder”, y la remonta a la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Waman Puma de Ayala (ca. 1615). Para Bartomeu Melià,

La novedad de fray Bartolomé de las Casas es haber captado y sentido que la vida de los indios de América era buena, delicada, conforme con un ideal que no se alejaba demasiado del espíritu del Evangelio. Y que la conquista y colonización vino a destruir estos modos de vida. De ahí la *Brevísima historia de la destrucción de las Indias*, que es la explicación con repetidos hechos históricos de esa destrucción. [] Del dar tan propio de esos pueblos de las Indias se pasó rápidamente a la venganza, que es arrebatar y usurpar lo que no se ha dado espontánea y rápidamente. Los encubrimientos y perjuicios sobre la vida de los indios hicieron el resto.

(Melià, 2012, p. 202-203)

Para los Nivaclé, en efecto, *vatcanoyash* implica tranquilidad y paz en convivencia armónica. La naturaleza y el ser humano pueden distorsionar ese estado (en cuyo caso se margina al causante, que debe abandonar la

comunidad usualmente junto a su familia); el equilibrio puede ser restablecido por los *tôijes* (chamanes). La enfermedad, la muerte y, en particular, la falta de agua, cada vez más acuciante en la región habitada por este pueblo, afectan a su *vatcanoyash*. La abundancia, por el contrario, es signo de Buen Vivir, asociado a un verano sin fin —tiempos en que no escaseaba la comida—; aunque es fundamental no confundir abundancia con acumulación, ya que el pueblo Nivaclé no concibe la desigualdad en el acceso a los bienes de subsistencia, que siempre se comparten. No hay Buen Vivir si no es comunitario, la unidad y la igualdad son su garantía (Fritz, 2010). En este sentido, el arte indígena (que ignora las categorías que encasillan géneros y estilos) reúne en sí la idea de bien junto a la de belleza: excede la pura revelación y entrama la funcionalidad con el encantamiento (Escobar, 2012).

Marcos *Nujach'e* Moreno decidió ofrecer el testimonio autobiográfico de “un mundo que hoy ha dejado de existir” (2013: 11). El desmembramiento comunitario tras el asedio del Estado argentino (masacre de *Tôyishvoysh* o Fortín Quemado, en 1922) y la Guerra del Chaco dio lugar a la expropiación de los territorios del pueblo Nivaclé. La introducción del dinero y el trabajo asalariado coartó la reciprocidad en las cosechas y las redes de solidaridad, y la conversión a la fe cristiana prohibió legados culturales tan sensibles como las festividades, las curaciones y los relatos. *Nujach'e* dedica sus palabras a hijos, hijas, nietos, nietas y bisnietos “para que no olviden su historia” (2013: 14), valoren los conocimientos de sus ancestros y puedan aprender de sus experiencias. El tiempo previo a la guerra, el de su infancia, es un tiempo de buenas cosechas y Buen Vivir.

En su derrotero histórico, el pueblo Nivacé fue agredido primero por Argentina, que ocupó el Chaco central (y austral), y ya en la década de 1930 también por Bolivia y Paraguay, que se disputaron el Chaco boreal. Los puestos militares del gobierno boliviano de Saavedra se extendieron a lo largo del río Pilcomayo a razón de unos cincuenta kilómetros por año. Las aldeas fueron también bombardeadas desde el aire. El personal destinado por el Estado boliviano al servicio militar fue abandonado en Chaco, situación que agravó los hechos de violencia contra la población Nivacé (Fritz, 2008). Se conoce el caso de las niñas asesinadas al ir a recoger vainas de algarrobo —actividad habitual para el pueblo Nivacé— porque una de ellas consiguió sobrevivir y contarlos. Las violaciones sexuales fueron sistemáticas, de allí el apelativo nivacé a los soldados paraguayos:

Los bolivianos mataron a muchos de los nuestros. Muchos fueron los muertos. Después los paraguayos. Pero, a ellos, más les interesaban las mujeres. Esas pobres mujeres tenían que acostarse con ellos porque, de otra manera, lo mismo las forzaban y, además, maltrataban a todos sus parientes. De allí es que les llaman *palavai nuu*¹², paraguayos perros, porque como los perros, apenas ven a la hembra ya les suben encima. Nosotros no podemos. Para hacer eso tenemos que tener una larga relación de amistad.

Y después de la guerra, vinieron los estancieros, los patrones, y cada uno de ellos dijo que era dueño de la tierra que siempre fue de nuestros ascendientes. Entonces, quedamos ya atados para siempre aquí. No podemos ya movernos. Si el patrón no quiere, no se puede entrar

12 La expresión dio nombre a la edición póstuma del último trabajo de Chase-Sardi, *Palavai Nu!* (2003), que compila buena parte del trabajo de campo que el antropólogo desarrolló entre los Nivacé.

a cazar en la que dice que es su tierra. Y si alguno se anima a entrar, corre el peligro de recibir un balazo.

(Chase-Sardi, 1981, p. 20)

Las palabras de Tanuuj hacen referencia a la expansión de criollos y menonitas en sus territorios hacia el final de la guerra, a lo que se sumó una epidemia de viruela que diezmó a los Nivaclé, desprovistos de inmunidad ante la peste. Finalmente, el abrigo de los Padres Oblatos no pudo evitar el desmembramiento de las comunidades y propició su deculturación: “La Guerra también nos perjudicó mucho. Parcialidades casi enteras tuvieron que abandonar sus tierras. Nosotros tuvimos suerte, mucha suerte, porque los *Ele*, Padres Oblatos, nos protegieron y pudimos quedarnos en nuestra aldea” (Chase-Sardi, 1981: 20), recuerda este mismo informante. “No hay prácticamente en el Paraguay una sola tribu que no haya tenido que sufrir su guerra de la Triple Alianza, en la que fue atacada y diezmada por las tres potencias de la invasión territorial, la destrucción biológica y la desintegración cultural. ¡Morimos con nuestra tierra! van gritando en su agonía” (Melià en Roa Bastos, 2011: 29). El conmovedor relato de la capitulación del cacique Yacutch’é, reconstruido por Chase-Sardi a partir de las diferentes versiones recogidas de Yaquinot, Tanuuj, Faijonoj, Ujquelhavo’, Injôntee y Francisco (Capdevila, Combès y Richard, 2008), simboliza el fin del mundo Nivaclé:

Yacutch’é fue testigo de todos los beneficios que los Padres brindaban a su pueblo, de los trabajos y sacrificios que pasaban para defenderlos

y ayudarlos. Comenzó a ir diariamente a la iglesia de la Misión y, muy calladito y serio, se sentaba en la última esquina de ella. Un día, ya al final de la guerra y cuando todo el territorio estaba en poder del Ejército Paraguayo, sacó de su choza un bolso, se lo echó a las espaldas y con él fue hacia el monte. Se encontró con un grupo que venía de caza. Le preguntaron a dónde iba. Pasando de largo, ni contestó ni saludó. Algunos de los más jovencitos, curiosos, lo siguieron. Vieron que *Yacutch'é*, allí nomás, muy cerca de la aldea, reunió ramas y hojas secas, encendió fuego y luego, lentamente, uno tras otro, sacó todos sus escalpes y los fue quemando. Esperaba que uno se consumiera totalmente y luego echaba el otro. Así, hasta el último. Corrió la voz por la aldea.

—¿Estará loco *Yacutch'é*? ¿Cómo puede ser normal un hombre que hace eso con algo tan sagrado? —preguntaba uno.

—¿Por qué no los habrá obsequiado o enterrado, con todas las ceremonias obligatorias para esos casos? —preguntaba otro.

[...]

—Alguna de las almas de sus escalpes se va a vengar por esto que les hace. Algo muy malo le va a pasar —agregó un viejo que estaba escuchando.

[...]

No hablaba con nadie. Todo el día andaba por el monte. Sólo a ciertas horas se lo veía acercarse a la iglesia y quedar largas horas acurrucado muy cerca del altar o al pie del armonio. Un día no se lo vio más. [] Más tarde llegaron versiones de que estaba en tal aldea o tal otra y que vivía de la caridad.

[...]

Yo fui educado como católico. Sé muy bien la diferencia que existe entre superstición y fe. Pero no puedo dejar de pensar que su *côsc'oclit*, su con-alma, el alma de uno de sus escalpes, se vengó de esa manera por el trato que *Yacutch'é* le dio.

(Chase Sardi, 1981, p. 207-209)

A Yacutch'é lo ultimó a tiros el teniente paraguayo Adolfo Escobar frente a la desesperación del Padre Augusto. Como resto y resistencia, emerge la interpretación de una venganza por haber entregado al fuego los *lhshatjes* (escalpes), trofeos de guerra conformados por el cuero cabelludo de los enemigos vencidos, “algo parecido a un ‘cautiverio’ del ‘alma’ del enemigo” (Barbosa y Richard, 2010, p. 149). De este modo, en un último rito de capitulación del *caanvacle* (jefe) ante la protección misional, tras asumir la imposibilidad de seguir salvaguardando a su pueblo, Yacutch'é sacrifica su *ethos*. El relato trasluce una mirada de mundo aún presente: aunque evidencia la necesidad de acogerse a la religiosidad impuesta por el cobijo de los Padres Oblatos, pone de relieve la distinción entre *superstición* y *fé*. Pese a la insistencia confesional, se hacen presentes las palabras de Arguedas (1975) al enunciar, ante un público extranjero a la cultura en cuestión, “yo no soy un aculturado”, *no puedo dejar de pensar* en un acto místico de venganza. Quizás, entre líneas, así pueda leerse otra historia a contrapelo (Derrida, 1995; Rivera Cusicanqui, 2015), esto es, por fuera de la “condena a glosar infinitamente, en un sentido o en otro, el gesto misional” (Capdevila, Combès y Richard, 2008, p. 47) del sometimiento bajo tutela.

Jefes como Tofaai, Yacutch'é, Sapó o Tanuuj opusieron una tenaz resistencia al asedio de sus territorios (Barbosa y Richard, 2010). Finalmente, les tocó asumir la decisión de conducir a su gente a las misiones como última alternativa para resguardar la vida. Yacutch'é no pudo siquiera morir bajo el amparo que buscaba, sino que fue fusilado por la milicia. El pueblo en su conjunto desplegó complejas estrategias para sobrevivir a las múltiples y simultáneas

formas del genocidio (físico, pero también cultural) que avanzó sobre sus vidas desde todos los frentes. Quizás la última, pese a la derrota feroz, haya sido la apuesta por erigir una memoria arrojada hacia un improbable futuro.

EL OCASO NIVACLÉ: REFLEXIONES FINALES

El orden que Chase-Sardi da a los relatos refuerza el contraste entre dos claras temporalidades: el período idílico de sociedad de reciprocidad, en el que primaba la cultura del Buen Vivir NivACLé, y uno posterior a la guerra de colonización y la derrota frente a las sociedades de acumulación. El primer relato de la antología, “Nosotros, los nivACLé”, condensa este proceso histórico; hacia el final del libro, en cambio, el relato de capitulación del *caanvacle* Yacutch’é y “Origen de la pobreza de los NivACLé” (informado por Calôt), evidencia el cambio de paradigma que implicó el ingreso a la modernidad de posguerra. Este pasaje de la vida comunitaria a la vida colonial-misional identifica actores criollos (*Santo* —o, en otras fuentes, *Samtó*—) y extranjeros (*Ele* —o *Elé*—).

Sobre la tierra, *Kozja’at*, entre las demás tribus indígenas del Chaco, viven los Nivakle, hombres por excelencia. Sus territorios de caza, de pesca y recolección son invadidos por el *Santo*, criollo paraguayo o argentino y por el *Ele*, blanco de cabellos rubios. Se saben impotentes ante esa usurpación, porque tanto *Ele* como *Santo* tienen elementos de disuasión y riquezas que los hacen poderosos. Elementos y riquezas que el antiguo nivakle rechazó, cuando el héroe cultural y padre de la etnia, *Fizä’k’äyich*, le quiso obsequiar, cayendo por eso, en manos de los blancos.

(Chase-Sardi, 2011, p. 171)

La transmisión intergeneracional de la memoria oral se vio quebrada por el genocidio, y con ello los modos del relato como praxis y herramienta didáctica (memoria, historia, enseñanza). “Origen de la pobreza de los Nivaclé”, narración que da cierre al conjunto, condensa el devenir de la disputa cultural entre la economía de reciprocidad y la de acumulación: el régimen de dueñidad (Segato, 2016) de la tierra —esto es, no sólo la “propiedad”, sino también las vidas humanas y no humanas que la habitan— naturalizó en los Nivaclé nacidos en la posguerra hábitos inconcebibles para sus abuelos, como la venta de alimentos surgidos del cultivo (por ejemplo, la mandioca) que hasta entonces se compartían comunitariamente.

Fisôc’ôyich, nuestro padre, nos quiso obsequiar. Llamó al *Nivaclé* originario y le ofreció harina.

— Esto es bueno para comer —le dijo.

— Yo no quiero comer ceniza —le contestó el *Nivaclé*—. El algarrobo es mejor.

Entonces, *Fisôc’ôyich*, llamó a *Elé* (blanco de cabellos rubios) y a *Samtó* (blanco de cabellos negros), quienes aceptaron el regalo rechazado por el *Nivaclé* antiguo.

Fisôc’ôyich, volvió a llamar al *Nivaclé*, ofreciéndole azúcar.

— Es muy dulce. Pruébala.

— No lo es tanto como la miel que tengo en la selva —dijo el *Nivaclé*, luego de llevarse un terrón a la boca. Entonces, *Fisôc’ôyich*, llamó a *Elé* y a *Samtó*, que muy alegres se llevaron lo que nuestro ascendiente no quiso. *Fisôc’ôyich*, llamó de nuevo al *Nivaclé*.

— Toma esto —le dijo mostrándole una hermosa tela—. Te servirá para cubrirtte.

— Parece que está podrida —replicó el *Nivaclé*, rasgándola con las manos—. Yo tengo ésta, de cháguar. No pueden romperla dos hombres juntos, ni la atraviesan las flechas.

Entonces *Fisôc'ôyich* obsequió la tela a *Elé* y a *Samtó*. ¡Qué contentos quedaron! *Fisôc'ôyich* no se ofendió. Parece que nos quiere mucho. Le llevó una escopeta al *Nivaclé* antiguo.

— Te traigo esta arma para cuando salgas de caza. A ver. Dispara un tiro.

El *Nivaclé* disparó un tiro. Se asustó.

— ¡No! ¡Esto alamará a todos los animales de la selva! Si mato un solo avestruz en el campo, ¿cómo alcanzará a los otros? Con mi arco y mis flechas silenciosas, puedo obtener varias presas en poco rato, sin espantarlas.

Entonces, *Fisôc'ôyich*, le entregó la escopeta a *Elé* y a *Samtó*, que no sabían qué hacer para retribuirle. Como siempre, ellos no supieron qué hacer para retribuirle. Al cabo, *Fisôc'ôyich* parece que estaba un poco ofendido. Se acercó a nuestro ascendiente con un montón de papeles en la mano, de esos que los *Samtó* llaman peso y también dinero.

— Mira, mi hijo, esto es para ti. Podrás cambiarlo por cualquier cosa que quieras. Harás que otros trabajen para ti y te traigan todos los víveres que tú y tu parentela necesitáis para vivir.

El *Nivaclé* originario se rio. Volvió la espalda y fue a cazar y a recoger miel en la selva. *Fisôc'ôyich*, muy enojado, le dio el dinero a *Elé* y a *Samtó*. Por eso ahora nosotros vivimos así.

Lástima que fuese tan zonzo aquel *Nivaclé* original.

(Chase-Sardi, 1981, p. 211-212)

Este relato erige un origen mítico que dé explicación al ocaso Nivaclé, aportando un espesor temporal que pone distancia y desdibuja el tramo histórico entre la derrota y los tiempos presentes. La valoración de los hábitos

ancestrales, cargados sobre la figura del “Nivaculé originario”, es culpabilizadora y despreciativa de su perspectiva y razonamientos, a la vez que reconfigura el vínculo con los foráneos, que se muestran siempre con ánimos de agradecer y compensar los dones. Como si asumiera la voz de las jóvenes generaciones, que heredaron la capitulación frente a la cultura dominante cifrada ya en los hábitos y consumos culturales, el narrador se lamenta de aquel ancestro que los arrojó en el estado actual al rechazar los ofrecimientos de un ser superior, que viene a traer, por oposición a la cultura heredada, bienes y valores propios de la colonial-modernidad. Aunque sin las marcas de ficcionalización que tienden, en el *Pequeño Decamerón Nivaculé*, a la parábola iterativa con participación de personajes mítico-religiosos y prototipos, relatos similares fueron recogidos por Kalisch y Unruh (2020) entre los Enlhet, cultura próxima a los Nivaculé (al punto de que son comunes los casamientos entre miembros de unos y otros grupos).

“Origen de la pobreza de los Nivaculé” asienta la marca del colonialismo interno que emparenta a sus descendientes de la década de 1980 con la sociedad criolla, desmarcando la diferencia entre la herencia “indígena” y la sociedad paraguaya, mestizada como cualquier otra del continente. Estas piezas de arte verbal recogidas por mediación antropológica, que no desestiman la preservación de la función poética del relato, son a su vez células madre de una memoria que resguarda el testimonio del Buen Vivir Nivaculé. La voz de los mayores, como quiso *Nujach’e*, viene a develar que la modernidad es una distopía: si el Chaco es una de las regiones más taladas por el Capital, la única futuridad posible es el *ethos* ancestral (Krenak, 2024). Clemente Juliuz (1972-2021), artista visual

nivaklé, también dibujó “para no olvidar” (Juliuz, 2021): su obra constituye un valioso testimonio del asedio reciente al bosque chaqueño. Quisiéramos poder pensar, con Silvia Rivera Cusicanqui, que “nada es irreversible” (2015, p. 320). Por lo pronto, tenemos el fundamento de una memoria para elaborar el imaginario que habilite esa promesa.



Clemente Juliuz. *Sin título*, 2018. Colección Artes Vivas, Verena Regehr.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Altamirano, Carlos y Beatriz Sarlo. *Conceptos de sociología literaria*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1990.

- Arguedas, José María. No soy un aculturado . En: Arguedas, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Losada, 1975 [1968], p. 281-283.
- Barbosa, Pablo y Nicolás Richard. La danza del cautivo. Figuras nivaclés de la ocupación del Chaco. En: Combès, Isabelle, Luc Capdevila, Nicolás Richard y Pablo Barbosa (coords.). *Los hombres transparentes. Indígenas y militares en la Guerra del Chaco (1932-1935)*. Cochabamba: Editorial Itinerarios, 2010, p. 121-175.
- Capdevila, Luc, Isabelle Combès y Nicolás Richard. Los indígenas en la Guerra del Chaco. Historia de una ausencia y antropología de un olvido. Richard, Nicolás (comp.), *Mala guerra. Los indígenas en la Guerra del Chaco (1932-35)* (p. 13-65). Asunción y París: Museo del Barro, Servilibro y CoLibris (2008).
- Castells, Mario y Laura Destéfani. Kuatiañe'ẽ, la palabra apresada en el libro: estrategias de apropiación de la oralidad en *Yo el Supremo*, de Augusto Roa Bastos, y *En el país del silencio*, de Jesús Urzagasti. En: *Revista Paraguay desde las Ciencias Sociales*, 14, 2024, p. 92-118. Disponible en: <<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/revistaparaguay/article/view/10041>>. Acceso en 25 ene. 2025.
- Chase-Sardi, Miguel. *Pequeño Decamerón Nivaclé*. Literatura oral de una etnia del Chaco Paraguayo. Asunción: Ediciones NAPA, 1981.
- Chase-Sardi, Miguel. Pequeño Decamerón Nivaclé. Literatura oral de una etnia del Chaco Paraguayo. En: *Suplemento Antropológico*, 2 (XVIII), 1983, p. 15-252.
- Chase-Sardi, Miguel. Pruebas de la investigación etnográfica. En: *Última Hora*. Asunción, 24-25 mar. 2001. Disponible en: <<https://www.musicaparaguaya.org.py/antropologo.htm>>. Acceso en 25 ene. 2025.
- Chase-Sardi, Miguel. *¡Palavai Nuu!* Etnografía nivaclé. Asunción: CEADUC, 2003.
- Chase-Sardi, Miguel. La concepción nivaklé del mundo. En: Roa Bastos, Augusto (comp.). *Las culturas condenadas*. Asunción: Servilibro, 2011 [1978], p. 168-180.

Colombres, Adolfo. *Celebración del lenguaje*. Hacia una teoría intercultural de la literatura. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1997.

Colombres, Adolfo. *Literatura oral y popular de nuestra América*. Quito: Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural-IPANC, 2006.

Derrida, Jacques. *Mal d'Archive*. Une impression freudienne. Paris: Galilée, 1995.

Destéfánis, Laura. El vacío elocuente: culturas del Chaco, guerra y literatura en Bolivia. En: *Intersticios de la política y la cultura*. Intervenciones latinoamericanas, 12 (24), 2023, p. 41-69. Disponible en: <<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/42570>>. Acceso en 25 ene. 2025.

Destéfánis, Laura y Mario Castells. Oratura, etnotexto, oralitura: origen y destino de la palabra actante. En: *Caracol*. Revista do programa de pós-graduação da Área de Língua Espanhola e Literaturas Espanhola e Hispano-Americana da Universidade de São Paulo, 27, 2024, p. 132-160. Disponible en: <<https://doi.org/10.11606/issn.2317-9651.i27p132-160>>. Acceso en 25 ene. 2025.

Escobar, Ticio. *El mito del arte y el mito del pueblo*. Cuestiones sobre arte popular. Asunción: Centro de Artes Visuales/ Museo del Barro, 2008 [1986].

Escobar, Ticio. *La belleza de los otros*. Arte indígena del Paraguay. Asunción: Servilibro, 2012 [1993].

Escobar, Ticio. Arte indígena: zozobras, pesares y perspectivas. En: Escobar, Ticio. *Contestaciones*. Arte y política desde América Latina. Textos reunidos de Ticio Escobar (1982-2021). Buenos Aires: CLACSO, 2021a [2008], p. 553-571.

Escobar, Ticio. *Aura latente*. Estética/ Ética/ Política/ Técnica. Buenos Aires: Tinta Limón, 2021b.

Escobar, Ticio. Vis a vis. En: *abc*. Asunción, 21 mar. 2021c. Disponible en: <<https://www.abc.com.py/edicion-impresa/suplementos/cultural/2021/03/21/vis-a-vis/>>. Acceso en 25 ene. 2025.

- Fabre, Alain. El sufijo *-sh* del nivacle (mataguayo) como instrumental, incremento de valencia y subordinador. En: *Amerindia*, 33/34, 2009/2010, p. 43-72.
- Fritz, Miguel. Indígenas y la Guerra del Chaco. El impacto de lo indecible. En: Richard, Nicolás (comp.). *Mala guerra*. Los indígenas en la Guerra del Chaco (1932-35). Asunción y París: Museo del Barro, Servilibro y CoLibris, 2008, p. 149-170.
- Fritz, Miguel. El Buen Vivir entre los Nivacle. En: *Diálogo Indígena Misionero de la Coordinación Nacional de Pastoral Indígena* (CONAPI), XXIII (67), 2010, p. 75-77.
- Frobenius, León. *El Decamerón negro*. Madrid: Revista de Occidente, 1925 [1910].
- Gutiérrez, Analía. El mito de Nasuc: una aproximación a la lengua nivaçle y su narrativa oral. En: Ciccone, Florencia (comp.). *Palabras de la tierra*. Antología de narrativas y cantos orales en lenguas indígenas. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2021, p. 43-49.
- Juliuz, Clemente. Dibujo para no olvidar, nueva exposición en la Fundación Texo. En: *Última Hora*. Asunción, 29 sep. 2021. Disponible en: <<https://www.ultimahora.com/dibujo-no-olvidar-nueva-exposicion-la-fundacion-texo-n2964006>>. Acceso en 01 feb. 2025.
- Kalisch, Hannes y Ernesto Unruh. *¡Qué hermosa es tu voz!* Relatos de los enlhet sobre la historia de su pueblo. Asunción: CAV/Museo del Barro, Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet & ServiLibro, 2020.
- Krenak, Ailton. *Futuro ancestral*. Madrid: Taurus, 2024.
- Lienhard, Martin. Arte verbal quechua e historiografía literaria en el Perú. En: *Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, 52, 1988, p. 47-56.
- Lienhard, Martin. *La voz y su huella*. La Habana: Casa de las Américas, 1990.

- López Espinosa, Raúl Homero. Oralidad y escritura indígenas. Otros rumbos para su investigación. En: *LiminaR*. Estudios sociales y humanísticos, XX (1), 2022, p. 1-13. Disponible en: <<https://www.scielo.org.mx/pdf/liminar/v20n1/1665-8027-liminar-20-01-e884.pdf>>. Acceso en 25 ene. 2025.
- Melià, Bartomeu. Exilio y confesión de un antropólogo. En: *Última Hora*. Asunción, p. 24-25 mar. 2001. Disponible en: <<https://www.musicaparaguaya.org.py/antropologo.htm>>. Acceso en 25 ene. 2025.
- Melià, Bartomeu. Experiencias del buen vivir indígena en tiempos de lucha y de nostalgia. Bartomeu Melià, s.j. Con motivo de recepción del Premio Bartolomé de las Casas. Madrid, Casa de América, 6 de septiembre 2011. En: *abehache*, 2, (2) 2012, p. 199-203. Disponible en: <<https://revistaabehache.com/ojs/index.php/abehache/article/view/59/58>>. Acceso en 25 ene. 2025.
- Moreno, Marcos y Verena Regher. *Marcos Nujach'e Moreno: côque yimônlhajayash*. Testimonio de mi vida y de mis pensamientos. Asunción: CEADUC, 2013.
- Mukařovský, Jan. *Escritos sobre Estética y Semiótica del Arte*. Barcelona: Gustavo Gili, 1977.
- Mukařovský, Jan. *Signo, función y valor*. Estética y semiótica del arte. Jarmila Jandová (trad.) y Emil Volek (ed.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad de Los Andes y Plaza & Janés, 2000.
- Münzel, Mark. Literatura no escrita. En: *Suplemento Antropológico*, 2 (XVIII), 1983, p. 7-13.
- Nunes Pereira, Manuel. *Moronguetá*. Um Decameron Indígena. Río de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1980 [1967].
- Ong, Walter. *Oralidad y escritura*. Tecnologías de la palabra. México: Fondo de Cultura Económica, 1996 [1982].
- Quijano, Aníbal. 'Bien vivir': entre el 'desarrollo' y la des/colonialidad del poder. En: Quijano, Aníbal (ed.). *Des/colonialidad y bien vivir*. Un nuevo debate en América Latina. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2014, p. 19-33.

- Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina*. Literatura y política en el siglo XIX. Buenos Aires: CLACSO, 2021 [1989].
- Rivarola Matto, Juan Bautista. *Karai Rei oha'áramo guare tuka'ë ka'ny o De cuando Carai Rey jugó a las escondidas*. Asunción: Ediciones NAPA, 1980.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Sociología de la imagen*. Miradas ch'ixi desde la historia andina. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- Roa Bastos, Augusto. Introducción. En: Roa Bastos, Augusto (comp.). *Las culturas condenadas*. Asunción: Servilibro, 2011 [1978], p. 21-30.
- Rousseau, Antoine. Coloniser la région du rio Pilcomayo. Une histoire sociale, environnementale et sensorielle au sein des frontières du Grand Chaco (1882 – années 1960). En: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Extraits de thèses, 2025. Disponible en: <<https://journals.openedition.org/nuevomundo/99086>>. Acceso en 19 feb. 2025.
- Segato, Rita. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.
- Szurmuk, Mónica y Alejandro Virué. La literatura de mujeres como archivo hospitalario: una propuesta. En: *El taco en la brea*, 7 (11), 2020, p. 67-77. Disponible en: <<https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/ElTacoenlaBrea/article/view/9154>>. Acceso en 25 ene. 2025.
- Zarratea, Tadeo. *Kala'ito Pombéro*. Asunción: Ediciones NAPA, 1981.