



RMA

Antropología Social

# Relatos sobre una lengua perdida. El kakán en el archivo de la ciencia y la actualidad

*Tales of a lost language. Kakan in the archive of science and the present day*

Sofía De Mauro<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Instituto de Humanidades, CONICET, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. E-mail: [sofia.de.mauro@unc.edu.ar](mailto:sofia.de.mauro@unc.edu.ar)

## Resumen

Este artículo recoge parte del archivo "oficial" sobre la lengua kakana. En este sentido, se intentará dar cuenta de lo que han escrito algunos estudiosos de la lengua, centrándonos en la idea de "muerte de lengua", revisada en los últimos años por la literatura específica. Para comenzar, realizamos una breve introducción acerca de la forma en la que el archivo de la ciencia se concentró en el estudio de una lengua perdida (§ I). Después, indagamos sobre las producciones de algunos estudiosos en esa clave. En un primer momento, nos enfocamos más extensamente en Samuel A. Lafone Quevedo (1835-1920), especialmente en *Tesoro de Catamarqueñismos* (1898), pasando por las fuentes misioneras que analiza, y otras que incorporamos para un paneo del tratamiento de la lengua en la documentación colonial (§ II.i y II.ii). Luego, hacemos un repaso por algunos artículos publicados entre el siglo XX y el XXI (§ II.iii). Finalmente, reflexionamos sobre las representaciones del kakán como lengua muerta y los relatos actuales acerca de su persistencia, a partir de la lectura de algunas producciones como el material escolar "Somos los hijos de esta tierra" (2012), el *Tiri Kakán* (2020) y el proceso que está llevando a cabo la Red Transandina Mujeres Diaguitas "Ancestras del Futuro" (§ III).

**Palabras clave:** Lengua kakana; Muerte de lengua; Archivo; Memoria comunitaria.

## Resume

This article collects part of the "official" archive on the Kakán language. In this sense, we will try to account for what some language scholars have written, focusing on the idea of "language death", revised in recent years by the specific literature. To begin, we make a brief introduction about the way in which the science archive focused on the study of a lost language (§ I). Later, we inquire about the productions of some scholars in this key. At first, we focus more extensively on Samuel A. Lafone Quevedo (1835-1920), especially on *Tesoro de Catamarqueñismos* (1898), going through the missionary sources that he analyzes, and others that we incorporate for a panning of the treatment of the language in colonial documentation (§ II.i and II.ii). Then, we review some articles published between the 20th and 21st centuries (§ II.iii). Finally, we reflect on the representations of the Kakán as a dead language and the current stories about its persistence, based on the reading of some productions such as the school material "Somos los niños de esta tierra" (2012), the *Tiri Kakán* (2020) and the process being carried out by the Red Transandina Mujeres Diaguitas "Ancestras del Futuro" (§ III).

**Keywords:** Kakán language; Tongue death; Archive; Community memory.

## El archivo de una "lengua muerta" y la memoria comunitaria

*Olvidad esa lengua antigua y extraña.  
Amad esta nueva y verdadera.  
Nuestra lengua.*

*Volví a casa llorando, con la antigua lengua muerta  
enroscada en torno a mí. Si la perdía con tanta facilidad,  
¿para qué había luchado tanto por ella?  
El jardín de vidrio. Tatiana Țibuleac, 2019*

A diferencia de la lingüística descriptiva, la lingüística de la documentación -además de encargarse de

*documentar* lenguas indígenas, específicamente- es más abarcativa: entre otras cuestiones, desde el siglo XXI asistimos al traspaso de un modelo no cooperativo a uno cooperativo (Golluscio et al., 2019). En particular, se trata no solo de la "incorporación a la teoría y el análisis de la dimensión metapragmática del significado y el registro de marcadores explícitos e implícitos en el discurso", sino también de "la inclusión de la dimensión evaluativa de los discursos documentados en la anotación de los registros a partir de la consideración de las ideologías lingüísticas en juego en una interacción comunicativa" (2019, p. 22).

Recibido 03-04-2022. Recibido con correcciones 16-11-2022. Aceptado 12-01-2023

Revista del Museo de Antropología 16 (1): 139-154 /2023 / ISSN 1852-060X (impreso) / ISSN 1852-4826 (electrónico)  
<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/index>

IDACOR-CONICET / Facultad de Filosofía y Humanidades – Universidad Nacional de Córdoba - Argentina



En el caso de la lengua kakana, si bien no contamos con situaciones de habla en las que se lleve a cabo una "interacción comunicativa" propiamente dicha, sí podemos considerar esa dimensión evaluativa presente en el archivo de la ciencia que ha trabajado con fuentes históricas y, en escasas oportunidades, con el testimonio en primera persona. Y, por otro lado, sí contamos con la voz actual de algunos y algunas habitantes del territorio diaguaita-calchaquí que mantienen, por lo menos, dos versiones opuestas sobre la historia y pervivencia de la lengua. Una, en sintonía con los documentos, que la ubica como lengua ancestral previa a la quechuización y posterior castellanización de la región, pero ya desaparecida. Y otra que sostiene la pervivencia de esa lengua ancestral no solo en topónimos, antropónimos, patronímicos u onomástica en general, sino también en el saber comunitario, parte de la memoria de la comunidad<sup>1</sup>. Así, hay quienes dan cuenta de canciones, leyendas, palabras, expresiones, dichos que algunas abuelas aún mantienen. Esta pervivencia y persistencia de la lengua, en tanto saber ancestral y comunitario, además, forma parte esencial del proceso de autoidentificación de algunas personas. Ahora bien, ¿qué se ha dicho y qué se dice acerca de esta lengua?

Según Vidal y Courtis (2007), desde los comienzos de la antropología lingüística y la ideología del "salvataje" que predominó (y, tal vez, aún hoy continúa) como presupuesto en las investigaciones y prácticas etnográficas, se sostuvo el ideograma "cuando muere una lengua muere una visión del mundo" (cfr. Woodbury, 2019 [1993]). Esta frase que muchas veces se repite como una letanía en pos de la revitalización lingüística -y, en muchos casos, desde "las buenas prácticas" lingüísticas- puede resultar un tanto simplificadora de la complejidad del término *lengua*, por un lado, y *cultura* por el otro. De hecho, se trata de uno de los temas fundantes y el motor de la antropología: la amenaza de desaparición de las lenguas minorizadas. La ideología de rescate o salvataje sobre la que se asientan esos estudios, comentan las autoras, toma la idea de *muerte de lengua*. Y en esa ideología subyacen por lo menos dos problemas. En primer lugar, pensar a las lenguas como una esencia y, en segundo lugar, pensar que las prácticas antropológicas pueden o deben salvar al "otro". En relación con esto último, además, puede percibirse en esos relatos un acomodamiento del otro-objeto-de-estudio como fósiles de la historia. Y, por el contrario, en escasas oportunidades se da cuenta de lo que sucede en el presente o, peor aún, con el porvenir de estas personas.

Por su parte, pasando al aspecto lingüístico, la *muerte* de una lengua puede remitirnos a una metáfora organicista, propia del siglo XIX, que se vincula con otra serie de parientes léxicos: lenguas moribundas, amenazadas, en peligro, obsoletas, hablantes terminales. Como

<sup>1</sup> También podríamos marcar una tercera posición que sostiene que en la región no se hablaba la lengua kakana.

sostiene Hecht (2009), este abanico de denominaciones "confusas" es consecuencia del auge de publicaciones de todo tipo (académicas, periodísticas, de difusión) en torno al *problema* de las lenguas indígenas, a partir de la década de 1990. Para la autora, expresiones como "desplazamiento lingüístico, muerte de lengua, lenguas en peligro o en vías de extinción, cambio lingüístico, lenguas amenazadas, genocidio lingüístico, suicidio de lengua, transformación lingüística, lingüicidio y pérdida de derechos lingüísticos, entre muchos otros" son metáforas que conllevan "implicancias ético-políticas" ya que parten de supuestos que interrelacionan "los fenómenos lingüísticos y los naturales" (Hecht, 2009, p. 16). Todo esto se relaciona con una concepción esencialista, purista y ahistórica de las lenguas, lo que implica, además, que el cambio sea percibido como corrupción, pérdida o simplificación; cuando, en realidad, se trata de complejos procesos que son parte de y/o derivan del contacto entre lenguas, entre otras cuestiones (Vidal y Courtis, 2007). Desde esta perspectiva, la variación lingüística no debería ser percibida como *pérdida*, sino que podemos pensar estos procesos en su dinamismo. Hecht (2009) describe dos tendencias principales en las áreas de investigación sobre el cambio lingüístico. Una, que se restringe a los aspectos formales del sistema lingüístico, se caracteriza por excluir las variables socioculturales en los estudios y pensar al contacto lingüístico o como "pérdida" o como "enriquecimiento". La otra, en cambio, propicia abordajes interdisciplinarios desde los que las lenguas son pensadas en su complejidad en tanto "se vinculan procesos sociales, económicos, políticos e ideológicos como parte del análisis del mantenimiento, el desplazamiento o la transformación de una lengua minoritaria frente a otra (u otras) hegemónicas" (p. 17).

En ese sentido, planteamos una noción de lengua que escapa a los planteos tradicionales (sistema autónomo, discreto, delimitable) para pensar en los "recursos lingüísticos de los hablantes en el marco del rango completo de sus actividades comunicativas" (Niño-Murcia, Zavala y de los Heros, 2020, p. 35). De acuerdo con esto, la propuesta se inclina a flexibilizar esta idea de *pérdida* y considerarla como transformación e innovación; lo que coloca en el centro de la discusión la capacidad creadora y creativa de los hablantes. Esta agentividad, en la mayoría de los casos, no está presente en los archivos. Como veremos a continuación, el archivo de la ciencia en relación al kakán, se ha dedicado a estudiar una lengua *perdida*.

## El archivo de la ciencia

Samuel A. Lafone Quevedo (1835-1920) se asentó en su ingenio Pilciao (Andalgalá, Catamarca) hacia 1860. Desde allí, sostuvo negocios relacionados con la explotación de la tierra y de la gente que trabajaba en ella<sup>2</sup>, combinado

<sup>2</sup> Acerca de esto y, particularmente, de las relaciones que se entablaron entre la Casa Lafone y sus trabajadores -en tanto "prácticas de

con su interés creciente por la arqueología y las lenguas del lugar. Se destaca en su vasta producción el marcado ímpetu por cartografiar las "lenguas argentinas". También, a partir de la lectura de fuentes misioneras sobre distintas lenguas de la región, confeccionó una tipología lingüística propia según rasgos morfológicos: grupo del Atlántico (prefijadoras), grupo del Pacífico (subfijadoras) y grupo del medio (que combinan ambos mecanismos)<sup>3</sup>. *Tesoro de catamarqueñismos* (1898) -sin dudas, una de sus producciones más leídas, a juzgar por la cantidad de reediciones y por su publicación por parte de la Universidad Nacional de Catamarca en 1999<sup>4</sup>- puede ser considerada una obra clave en relación a los estudios sobre el kakán, ya que aquí se deja asentado que esta lengua no es un dialecto del quechua, entre otras cuestiones que revisaremos a continuación.

En el prólogo a la primera edición de su estudio (1895) -que presenta a la Sociedad Científica Argentina como trabajo preliminar del *Tesoro* que se publicará en 1898 y que, según sus palabras, espera que sea revisado por americanistas de la talla de Lucien Adam y Daniel Brinton-, Lafone Quevedo dice que se centrará en "la lengua Cacana, que antes prevaleciera en toda la región Diaguita de lo que hoy es la República Argentina. Diaguitas se *llamaban* los habitantes de las jurisdicciones de Londres, Rioja, Catamarca y Santiago del Estero" (p. 77, el resaltado es nuestro).

Los grandes "enigmas" que aún hay que descifrar, para el autor, son aquellas lenguas poco conocidas, los "arrinconamientos" lingüísticos como él las denomina. Lamentablemente, como del kakán no se conocen los pronombres y las partículas pronominales, resulta

---

captación, control y disciplinamiento" y su "paternalismo industrial", recomendamos la lectura del artículo "El "problema" de los trabajadores en un emprendimiento minero del oeste catamarqueño (segunda mitad del siglo XIX). Aportes desde un corpus documental poco conocido" de Lorena Rodríguez (2018).

<sup>3</sup> Para un análisis más completo de su obra lingüística, ver "Las lenguas indígenas argentinas como objeto de colección. Notas acerca de los estudios lingüísticos de Samuel A. Lafone Quevedo a fines del siglo XIX" (2013) y "Observadores de gabinete, lenguas indígenas y "tecnología de papel". El archivo de trabajo de Samuel A. Lafone Quevedo" (2014) de Máximo Farro. También, "La lingüística antropológica en la Argentina decimonónica" (De Mauro, Domínguez, 2013); "Hagameló una tinita pó: el contacto lingüístico en Samuel Lafone Quevedo" (De Mauro, Domínguez, 2019); "Máquinas de papel y lenguas indígenas americanas. Los archivos de trabajo de Samuel Lafone Quevedo y Bartolomé Mitre" (Farro y De Mauro, 2019), "Las lenguas indígenas como contenido curricular: Samuel Lafone Quevedo y los programas de Arqueología americana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1899-1920)" (Domínguez, 2020) y "Un hallazgo lingüístico. Los trabajos de B. Mitre y S. Lafone Quevedo sobre la "Doctrina cristiana y catecismo en la lengua Allentiac" del padre Valdivia (1894 [1607])" (De Mauro, 2021).

<sup>4</sup> "Tesoro de catamarqueñismos. Nombres de lugares y apellidos indios con etimologías y eslabones aislados de la lengua cacana" fue escrito en diciembre de 1894 y publicado como trabajo preliminar en 1895, en el tomo XXXIX de los Anales de la Sociedad Científica Argentina. El estudio completo salió a la luz en 1898 como libro (Buenos Aires, imprenta Coni) y, en 1926, se publicó una nueva edición "completada con palabras y modismos usuales en Catamarca por Félix F. Avellaneda".

"imposible ahora establecer la filiación (...), pero esto no quita que arriesguemos ciertas conjeturas" (1885, p. 79). Aunque finalmente asegura que "no era Quichua, así como el Mataco no es Quichua, sin perjuicio de que se puedan deducir puntos de contacto en uno y otro caso" (ibídem) y sostiene que "era la lengua que *hablaban* los indígenas de la región en que he vivido durante 35 años, y dada mi inclinación al estudio de la historia, arqueología y lingüística del lugar, debía primar en mí el deseo de descubrir lo que *era*, y a qué grupo de la gran familia argentina debería atribuirse" (ibídem, el resaltado es nuestro).

Acerca del vacío en relación con la lengua, observa que es "extraordinario que tan poco haya quedado en el país de los Cacanés de su lengua de origen" (1885, p. 80) y reconoce, a pesar de que no era corriente decirlo en esa época, la pervivencia del quichua no solo para la zona de Santiago del Estero, sino también para la provincia de Catamarca. Esto es para él un aliento en relación a la posibilidad de "descubrir algo más acerca del Cacán, la dificultad de cuya guturación sirvió de obstáculo tan serio a los Padres de la Compañía"<sup>5</sup> que decidieron adoptar el quechua como lengua general lo que produjo que lentamente fuera "desapareciendo la otra lengua como cosa fuera de moda" (ibídem). De cualquier manera, Lafone Quevedo insiste en que, más allá de que puedan reconocerse "la mitad o más de sus voces derivadas del Perú", no puede considerarse al kakán como un dialecto de la lengua de los Incas (ibídem). Finalmente, su trabajo intentó ser un aporte para el estudio de "una de las lenguas *perdidas* de la República Argentina" en pos de "salvar del olvido los pocos rastros que aún se conservan" (1885, p. 81. El resaltado es nuestro).

### *Comentario de Tesoro de catamarqueñismos (1898), algunas de sus fuentes y otros documentos coloniales*

Ya en 1898, en el prólogo a la edición completa de su trabajo, Lafone Quevedo señala la incorporación de algunos apéndices con las fuentes más notables: las halladas en el Archivo Nacional de Buenos Aires, referidas a padrones de indios de Quilmes y Calianos, y un padrón de Catamarca. Y, también, otros empadronamientos de Tucumán, donde puede notarse la presencia de aconquijas, amaichas y quilmes. El *Tesoro* recoge entonces muchos apellidos que hasta ese momento perviven y de los cuales

---

<sup>5</sup> La "guturación" implica que en una lengua prevalecen los sonidos que se producen en la garganta. Es común leer en la lingüística misionera comentarios de este tipo y también de prejuicios lingüísticos en torno a sistemas lingüísticos ajenos al propio (al español en este caso). Así, por ejemplo, cuando una lengua es gutural también es descripta como dura, áspera, salvaje, primitiva. Lafone Quevedo, además, está reproduciendo la voz de Lozano que a su vez reproduce la del padre Alonso de Barnaza al respecto. Nardi (2009 [1979]), en sus "consideraciones fonéticas y fonológicas" sobre el kakán agrega: "No sabemos qué connotaciones articulatorias posee la calificación "gutural" empleada por Lozano (¿sonidos velares y faringales?); en cambio, el dato de que la articulación es "solo en el paladar" es algo menos vago que el anterior, aunque no muy restringido" (p. 176).

el autor destaca los que terminan con la partícula “ay” y con “I” que excluye todo tipo de procedencia quechua. Además, da cuenta de la incorporación de palabras y frases de personas con las que él mismo ha conversado (Magdalena Gómez de Huaco, de Andalgala y Rosa Cusillo de Siján, de Pomán) y agrega otros nombres de lugar que no son quechuas. En resumen, su aporte consta de antropónimos o patronímicos, topónimos y algunas palabras y frases sueltas.

Al comienzo de su estudio, el autor señala que la prueba que le da pie para aseverar que el kakán no es un dialecto del quechua fue hallada por azar cuando un amigo le acerca un papel en el que se habla del fraccionamiento de la Merced de Singuil hacía unos siglos, en el que aparecía la voz “enjamisajo” traducida en el mismo documento como “caveza mala”: sintagma que no podría atribuirse a la lengua del Cusco. Pero, sin dudas, una de las fuentes más importantes es la carta del P. Alonso de Barzana (1530-1597) al P. Juan Sebastián (8 de septiembre de 1594)<sup>6</sup> sobre “religión, sujeción y costumbres” de los Indios del Paraguay y del Tucumán, transcrita como anexo en el segundo tomo de las *Relaciones Geográficas* de Marcos Jiménez de la Espada (1885). La relevancia de este documento radica en que se trata del primer registro escrito conocido en el que se habla sobre la lengua. Barzana dice:

Las lenguas más **generales** que tienen los indios desta tierra son la *Caca*, *Tonocote*, *Sanavirona*; la *caca* usan todos los *diaguitas* y todo el valle de *Calchaquí*, y el valle de *Catamarca* y gran parte de la conquista de *La Nueva Rioja*, y los pueblos casi todos que sirven á *San Tiago*, así los poblados en el rio del *Estero*, como otros muchos que están en la sierra. Esta lengua está esperando diligencia de nuestros obreros, porque tiene **muchos millares** de infieles sin haberse podido acudir á ellos. **Hay hecho arte y vocabulario desta lengua**. Un solo Padre confesó [empezó] á casar, confesar, catequizar en ella; aunque muy principiante, bautizó muchos dellos, y casó y confesó también otros muchos que en toda su vida sabian qué era confesarse. (1885, II, p. LIV. El resaltado en negrita es nuestro, cursiva en el original)<sup>7</sup>

Como es de público conocimiento, hasta el día de hoy no se ha encontrado ese arte y vocabulario del que habla Barzana. Para Lafone Quevedo, este fragmento es de enorme interés para “la historia de las lenguas argentinas”. Básicamente, gracias a este relato es que se conoce dónde “se hablaba la lengua Cacana”. A estos datos, Lafone Quevedo los coloca en una tabla, para su mayor claridad: “1° Todos los diaguitas; 2° El valle todo de Calchaquí; 3° El valle todo de Catamarca; 4° Gran

parte de la conquista de la Nueva Rioja; 5° Los pueblos casi todos que sirven en Santiago, los del Estero y los de la Sierra” (1898, p. xviii). Un mapa posible sería como el de la Figura 1.

Por su parte, el americanista estadounidense Daniel Brinton habla del kakán en un estudio sobre las lenguas de América del Sur y dice que Barzana escribió “I have prepared a grammar and vocabulary of this language” (1892, p. 54) [“tengo preparado una gramática y un vocabulario de esta lengua”]<sup>8</sup>, citando exactamente la misma fuente que Lafone Quevedo y que nosotras mismas hemos corroborado para la escritura de este artículo<sup>9</sup>.

En esta publicación de 1892 -es decir, dos años antes que la primera versión de *Tesoro*- Brinton asevera que el kakán es un dialecto del quechua y comenta que cuando Barzana dice “kaka” se refiere a la palabra “montaña” del quechua, lo que da lugar a establecerla en conexión con el dialecto de los habitantes de la montaña. Insiste, además, en que la gramática y el vocabulario que Barzana escribió están perdidos y, por lo tanto, no contamos con monumentos de la lengua a excepción de cuestiones geográficas y otros nombres que aún persisten en viejos mapas; particularmente los nombres de lugares terminados en *-gasta*. Sin embargo, para Brinton, no hay dudas de que esta terminación es una forma corrupta del quechua “llacta” (pueblo o ciudad). Finalmente, concluye: “the evidence seems sufficient to consider the Calchaquis a more or less mixed branch of the Kechua family, and the supposition formerly advanced by myself and others that they constituted an independent stock seems unwarranted” (1892, p. 55) [“la evidencia parece suficiente para considerar a los calchaquíes como una rama más o menos mixta de la familia quechua y la suposición que yo y otros expusieron anteriormente de que constituyan un *stock* independiente parece injustificada”].

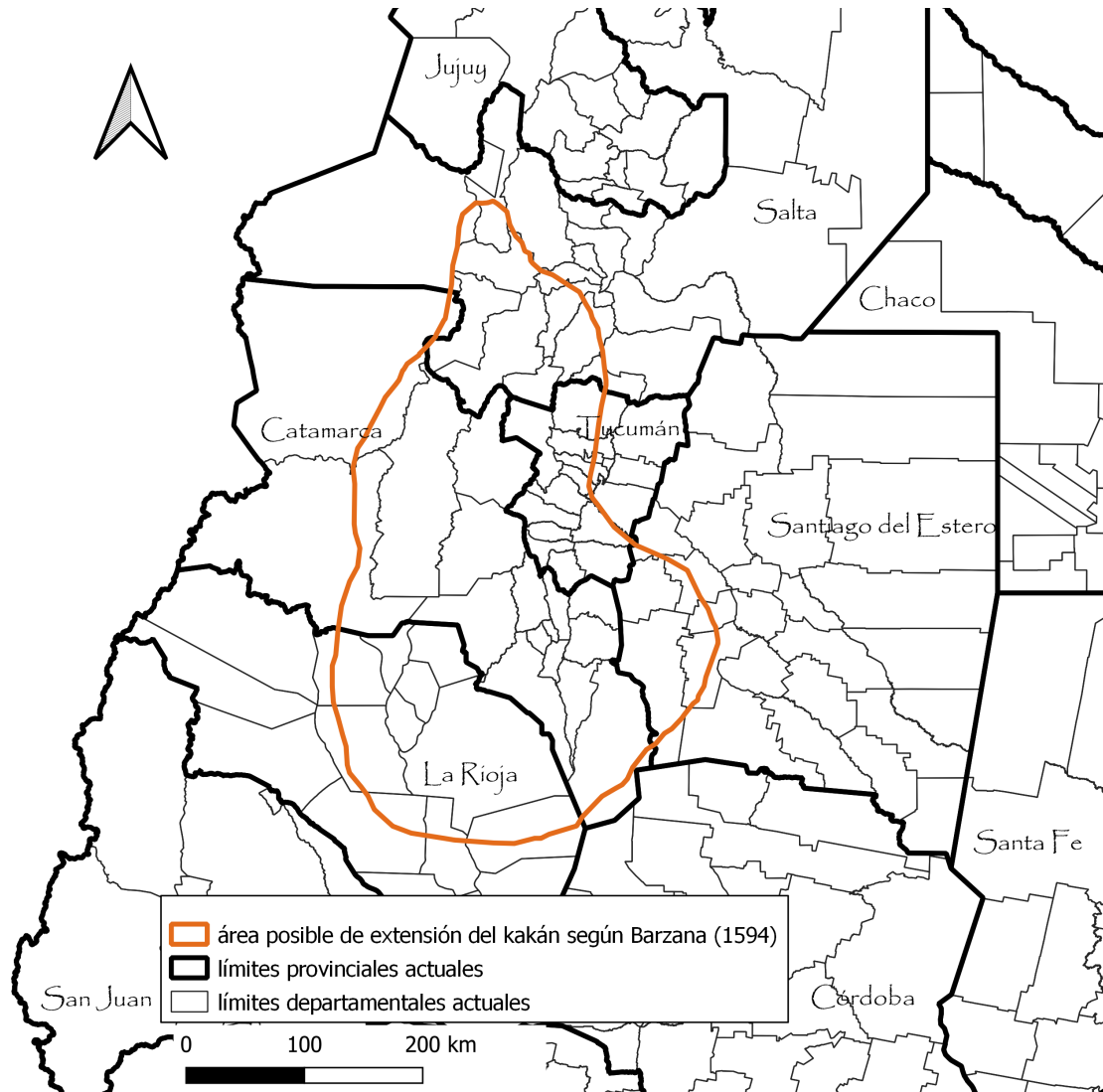
Estos fragmentos nos parecen relevantes por dos cuestiones, principalmente. Por un lado, para dar cuenta de cómo la década del 90 del siglo XIX se consolida como el momento de mayor empuje de la lingüística indígena americana al sur de América, con una llegada, además, a nivel internacional (Farro y De Mauro, 2019; De Mauro, 2021). O, por lo menos, en diálogo permanente con un estudioso como Daniel Brinton. Y, por otra parte, y quizás lo más importante en relación con esta historización sobre el estudio del kakán: recién a finales del siglo XIX se discute acerca de las posibles filiaciones sobre la lengua y es, justamente, Lafone Quevedo (a pesar de lo que sostuvieron y sostenían en ese momento importantes estudiosos de otros países) quien postula al kakán como lengua independiente del quechua. Este hecho es de gran impacto también a nivel identitario en el sentido de que mueve o puede mover las relaciones que se

<sup>6</sup> En el capítulo 3 del *Tesoro*, Lafone Quevedo comenta extractos de esta carta.

<sup>7</sup> Transcribimos este fragmento desde la *Relaciones Geográficas* de Marcos Jiménez de la Espada (1885)

<sup>8</sup> De acá en adelante, todas las traducciones entre corchetes son mías.

<sup>9</sup> Es de notar la “mala traducción” que hace Brinton con la escritura en primera persona.



**Figura 1:** Representación gráfica aproximada e imaginaria de la extensión geográfica del kakán según la carta del P. Barzana al P. Juan Sebastián (1594). Tenemos muy en claro que este mapa es impreciso (como todo mapa, en algún punto); además de que los datos que trae Barzana lo son. Sin embargo, nos resulta importante poder incorporar a este texto una representación gráfica, con los límites geopolíticos actuales, para que quienes lo lean puedan imaginarse la gran extensión de la lengua en ese momento, según el misionero. Este mapa es de elaboración propia: agradezco a Lisandro Barrionuevo por el acercamiento a las herramientas técnicas y a Sebastián Pastor por las recomendaciones sobre la extensión del área.

**Figure 1:** Approximate and imaginary graphic representation of the geographical extension of the kakán according to the letter from Fr. Barzana to Fr. Juan Sebastián (1594). We are very clear that this map is imprecise (like all maps, at some point); besides that the data that Barzana brings are. However, it is important for us to be able to incorporate a graphic representation into this text, with the current geopolitical limits, so that those who read it can imagine the great extension of the language at that time, according to the missionary. This map is my own elaboration: I thank Lisandro Barrionuevo for the approach to the technical tools and Sebastián Pastor for the recommendations on the extension of the area.

entablan con el territorio, su historia y sus pobladores. Para Lafone Quevedo el kakán “de ninguna manera puede ser Quichua” (1898, p. xv) y el *Tesoro* genera un antes y un después en ese sentido.

Lafone Quevedo concluye en referencia a la carta de Barzana que “los españoles dejaron más quechua que el que encontraron” y, para nuestro trabajo, nos parece imponente la idea de que “Antes de la conquista era la lengua del Cusco lo que el castellano después, y todo

Indio se creía más cosa si hablaba y entendía la lengua propiamente general”. Por otro lado, dice que “Los Misioneros y Españoles (...) más bien se inclinaban á conservar la lengua de los indígenas, porque era un medio seguro de sustraerlos á las ideas modernizantes” (1898, p. xxi). En resumen: según sus palabras, por un lado, para todos los habitantes de la zona, el quechua era una lengua prestigiosa. Y, por otra parte, esa “lengua de los indígenas”, para Lafone Quevedo, es el quechua; medio a través del cual estas personas podrían ingresar al “proceso

civilizadorio", incluida la evangelización.

Hay otras dos fuentes misioneras -además de la carta de Barzana de 1594- con las que Lafone Quevedo completa la "Geografía de las lenguas argentinas" (ibídem) y le aportan, también, para confirmar al kakán como lengua independiente. Por un lado, lo escrito por el P. Nicolás del Techo (1611-1680) en ciertos fragmentos de la *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús* (1673). Y, también, la *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay* (1754) del P. Pedro Lozano (1697-1752), escrita casi un siglo después. Lafone Quevedo toma de del Techo las coordenadas geográficas para verificar lo que lee en Barzana y, más allá de algunas contradicciones que nota entre del Techo y Lozano (algunas disquisiciones sobre la lengua que hablaban los lule, los tonocoté y los diaguita-calchaquí), Lafone Quevedo afirma que tanto "-ao" como "-gasta" son terminaciones que indican "pueblo" en "diferentes dialectos del mismo Cacán" (1898, p. xxvi).

Del Techo dice que Barzana "aprendió las lenguas tonocoté y kaka, habladas por los pueblos vecinos" (1673, p. 131):

Fué, pues, [Barzana] á las montañas de Santiago, y armado con la espada evangélica, rescató seiscientos paganos del yugo infernal y les dió la libertad de Cristo; temeroso de que siguieran obedeciendo á su antiguo amo envueltos en la torpeza, los casó canónicamente; *usando la lengua kaka*, oyó á muchos en confesión (cap. xxxix, p. 175. El resaltado es nuestro).

No es fácil describir la inmensa alegría que los dos [Añasco y Barzana] experimentaron al verse. El primer cuidado de ambos fué ejercer su ministerio en las poblaciones de los españoles y aldeas inmediatas; sin descansar un momento aprovechaban el tiempo que les quedaba libre para *aprender los varios idiomas de los indios* (cap. xl, p. 181. El resaltado es nuestro).

Deseando con ardor los socios de la Compañía que los gentiles abrazaran la fe cristiana, se dedicaron al *estudio de las lenguas habladas por éstos*. El P. Bárcena se entregó á esta tarea por espacio de medio año, ayudado por el P. Añasco; y aunque era ya anciano de sesenta años, llegó á conocer las lenguas guaraní, naté, quisoquí, abipónica y quiranguí; compuso en ellas gramáticas, vocabularios, catecismos y sermones; *ambos redujeron á preceptos otras del Tucumán, como son la tonocoté, la kaka, la paquí y la quirandí*, á fin de que los misioneros pudiesen fácilmente poseerlas. Y para obtener de esta obra mejores resultados, *el P. Añasco hizo varias copias de dichos libros, compuestos en su mayor parte por el P. Bárcena, y las divulgó cuanto pudo*. (cap. xl, p. 189) (...) *vencidas las dificultades que oponían*

*la multitud de idiomas*, los PP. Bárcena y Añasco resolvieron marchar al país de los frentones (cap. xlv, p. 190. El resaltado es nuestro).

De estos fragmentos, nos interesa asentar que, según del Techo, tanto Barzana como Añasco conocían la lengua, evangelizaban en la lengua y produjeron distintos instrumentos lingüísticos y catequéticos en kakán.

Por otra parte, en el capítulo IV del *Tesoro*, Lafone Quevedo trata de la *Historia de la Compañía* escrita por Lozano. Allí nota que Lozano dice que Barzana "era bien perito" en la lengua de los tonocoté y diaguitas. Y, como leemos más adelante en Lozano (1754):

Era obra esta, no menos importante, que trabajosa, y difícil para sugetos, que andaban tan engolfados en los ministerios Apostolicos; pero movidos de Nuestro Señor, se alentaron á emprenderla, dando principio por la lengua Tonocotè, que era muy usual en las jurisdicciones de San Miguel de Tucumán, y Nuestra Señora de Talavera de Madrid, ó Esteco; *luego redujeron á preceptos la Kakana, que se hablaba en el Valle de Calchaqui, distrito de Santiago del Estero, su Sierra, y los Diaguitas*: la Puquinica, que corria en varias partes del Perú (vol. 1, libro I, p. 98. El resaltado es nuestro).

Lozano dice además que, hacia 1601,

[Juan de Abreu] se ofreció generosamente á acompañar á los Padres [Romero y Monroy], con algunos indios ladinos, que les pudiesen servir de interpretes, porque ignoraban aún el *Idioma Kakano, vulgar, como diximos, en todo el Valle*; pero con la direccion de los Interpretes se dedicaron á componer el Catecismo, y algunas Platicas, para explicarles los Misterios de nuestra Santa Fe, y consiguieron aprenderlas en poco tiempo, á costa del trabajo, que no es facil de expresar en Idioma tan difícil (vol.1, libro III, p.426. El resaltado es nuestro).

De esta cita, entonces, se nos informa que no solamente Barzana y Añasco sabían la lengua, evangelizaron en ella y produjeron materiales, sino que también años después, Romero y Monroy, a través de un intérprete, siguieron el mismo camino. Nuevamente, como sabemos, ninguno de estos documentos, que parecieran ser varios y de distinto tipo sobre la lengua, han sido hallados aún cinco siglos después<sup>10</sup>.

Por su parte, también hemos consultado la Crónica

<sup>10</sup> Maeder (1999) también reconoce que, en las primeras Cartas Anuas de la Misión del Tucumán, una de las noticias sobresalientes es la predominancia de la lengua quechua, tonocoté, kakán y sanavirón para la zona. Una de las fuentes privilegiadas, en este sentido son las cartas anuas de 1594-95.

anónima de 1600 sobre la *Historia general de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú*. Allí, nuevamente se recalca, entre otras cuestiones, siguiendo el estilo hagiográfico de estas crónicas, el “don de lenguas” que poseía Barzana (“sabía once lenguas americanas”) y “el celo que tenía de la saluación de las almas y la caridad encendida y abrasada con que las amaua, seis o siete fueron las lenguas que aprendió en estas partes, en las cuales cathequizó, confesó, predicó, y de ellas hyzo muchos preceptos y de algunas conpuso Artes” (vol. II, p. 62). También,

Aquí pues llegaron los padres, y comencaron a desmontar como una delua llena de saauandijas, con el exercio de los sermones y confesiones para indios y españoles, muchos se confesaron generalmente, prinssipalmente los indios e indias, y como auía muchos que no sauían la lengua general del Perú, luego comencó el P. Varsana el estudio de las lenguas Tonocote y Caua, que hablan las más prinssipales prouincias desta tierra, sin perder punto de tiempo en eso. Y así saliendo de Salta los padres llegaron a Esteco ya con mediana notisia de la lengua Tonocote, que el P. Varsana iua estudiando por el camino, haicendo Arte, Cathesismo y Confesionario en ella. (vol. II, p. 434. El resaltado es nuestro)

Fue de los primeros que binieron al Pirú de ella, y el primero que comensó a predicar a los indios en su lengua, para lo qual le dio ro. Señor mucho caudal, porque en el Pirú predicó muchos años en la lengua quichua y aymara, y supo la puquina que es mui dificultosa; en Tucumán aprendió la lengua Cacca de S. Tiago y del valle Calchaquí que haze mucha diferencia, la tonocote, la lule, la sanaunora, y al cauo de su bejés aprendió la lengua guaraní. (vol. II, p. 464. El resaltado es nuestro)

Además,

Auían los Pre. que estauan en Tucumán hecho diuersas y muchas misiones a pueblos de indios administrandoles todos los sacramentos, y estauan actualmente en la misión de mucha gloria de nuestro Señor, en los pueblos del río Salado, el Pe. Gaspar de Monrroy y el Pe. Joan de Viana. Con la uenida del Pe. Joan Romero se juntaron todos los Pes. en S. Tiago, y renouaron sus uotos, como se ha hecho en todas las ocasiones, que se han congregado algunos padres, teniendo algunos días antes de exercicios. De allí salieron a otras misiones el Pe. Romero para Lucay y Salta con el hermano Valtodano, y el Pe. Añasco y el Pe. Antonio de Uiuar para los pueblos del río Dulce, donde quedó el Pe. Viuar obrero de indios, *porque en aquella misión salió con la lengua*, y el Pe. Añasco con otra lengua más que fue la de los

indios Indamas, porque cada una de las misiones a salido con otra lengua demás de las que sabía, y así confiesa a los indios en la lengua quichua, aymara, çacca, tonocote, sanauirona, indama, lule, que son siete lenguas, y en ellas ha hecho extraordinario fructo (...) (vol. II, p. 461. El resaltado es nuestro).

Acá leemos nuevamente la insistencia en la gran capacidad lingüística (divina, podríamos agregar) de los padres con fines evangelizadores, particularmente referida a Barzana y su compañero Añasco. Y aquí insistiremos nosotras, a partir de esto y de la coincidencia de la información en diferentes documentos de distintas épocas, que no queda duda de la presencia predominante del kakán en la región. Como remarca Giudicelli (2013), “[s]e habrá entendido que, para Barzana y sus contemporáneos inmediatos, se trataba de una lengua extremadamente extendida, que el calificativo de general parecía homologar al quechua para el Perú, al guaraní para el Paraguay y el Río de La Plata o al náhuatl para el México central” (2013, p. 13), para quien, además, “la comunicación entre las distintas instancias coloniales y los indios siguió muy a menudo un doble filtro lingüístico kakán-quechua-español” (p. 14).

En este sentido, como puede leerse en Bixio (2022), hacia mediados del siglo XVII, gran parte de la población diaguita-calchaquí no hablaba español. Esto es, a diferencia de otras coordenadas donde las misiones venían trabajando hacia casi un siglo, aquí el kakán seguía siendo lengua predominante. Como dice Piossek Prebisch (1999), para la época de Bohorquez (circa 1650), “la mayoría (...) no hablaba o hablaba apenas, el español”.

En esta sección hemos hecho un pequeño recorrido por lo que Samuel Lafone Quevedo escribió en las últimas décadas del siglo XIX, basándose en información de distinto tipo. Por un lado, las fuentes coloniales: principalmente, la carta de Barzana a Juan Sebastián (1596) y lo que escriben del Techo (1673) y Lozano (1754) sobre la actuación de Barzana, Añasco y otros sacerdotes hacia fines del siglo XVI y comienzos del XVII. Sobre este material hemos sumado la lectura de otros documentos del mismo período que refuerzan esos datos. En líneas generales, esa información versa acerca de la predominancia del kakán en una región puntual (aunque con límites que cuesta precisar). A su vez, también podemos reafirmar que, a pesar de tratarse de una zona quechuzante por el avance del imperio Inca, podemos hablar de habitantes bilingües, trilingües (kakán, quechua, español) o multilingües, sobre todo en las ciudades “pues allí se dictaba misa, se decían sermones, se bautizaba y confesaba a indígenas, procedentes de diferentes regiones y encomiendas, desplazados por razones laborales (...), quienes quedaban al margen de esta comunicación en lengua general y requerían de intérpretes” (Bixio, 2022, p. 4). Por otra parte, como sugiere Bixio (2022), el kakán

no dejó de hablarse a fines del siglo XVII<sup>11</sup>.

Ahora bien, en general, para los estudiosos, incluido Lafone Quevedo, se trata de “restos” de una lengua, el kakán es una lengua que se *hablaba* en el territorio diaguita-calchaquí: “en este siglo solo se encuentran rastros del idioma Cacán, antes el *general* de estos valles” (1898, p. xxiv, el subrayado es nuestro). También “ya en su tiempo [en el de Hervás, fines de siglo XVIII] habían perecido muchas de las lenguas catalogadas, y entre las demás la Cacana” (ibídem, p. xxv). Aunque, aclara “Esta región llamábase, y llámase aún, de los pueblos de Catamarca y la Rioja, que en su mayor parte *está poblada* por los mismos Diaguitas, cuyos mayores fueron doctrinados y auxiliados por los padres Bárcena, Darío y Boroa” (p. xix, el resaltado es nuestro). Acá Lafone Quevedo marca denodadamente la existencia histórica y la pervivencia contemporánea de los diaguitas, a pesar de la inevitable muerte de su lengua. Este relato, de alguna manera, es el que se mantuvo en el discurso lingüístico académico y, de alguna manera, también en la memoria popular.

#### *Un “balance” sobre el kakán*

Ricardo Nardi publica en 1979 los resultados de una investigación de más de veinte años que combina lectura de fuentes con trabajo de campo y que, después del *Tesoro* de Lafone Quevedo, es la referencia académica sobre el kakán, “la lengua indígena más importante de nuestro Noroeste” (2009, p. 175)<sup>12</sup>. En palabras de Díaz-Fernández (2021) se trata del “trabajo con mayor sistematización y rigurosidad lingüística que se había elaborado hasta el momento” (p. 185). En este estudio, el reconocido quechuista no solo recoge de manera bien minuciosa lo escrito acerca de la lengua, sino que además ordena y selecciona según sus propios criterios lo que es y lo que no es kakán.

En la introducción, en la que expresa la ya lamentada ausencia del manuscrito de Barzana que comentamos más arriba, Nardi dice que ya es momento de “hacer un balance” de la información con la que se cuenta. Así “deseamos cerrar el ciclo volviendo con cariño al enigma de la lengua de los Diaguitas, hombres que nacieron, amaron, sufrieron, lucharon y *murieron* en nuestro Noroeste y extrañados del terruño al que se

<sup>11</sup> Recomendamos la lectura del artículo citado: “Lenguas, intérpretes e interpretaciones en la evangelización del Tucumán colonial (1580-1680)” (Bixio, 2022). La autora realiza una minuciosa investigación sobre la documentación de la Gobernación del Tucumán y trae gran cantidad de fuentes de la época. Sobre esta afirmación en particular, comenta: “Para fines del siglo XVII, durante la Visita de Luxan de Vargas (1692), aún encontramos un alto porcentaje de nativos que desconocen tanto las oraciones religiosas como el español, y que son hablantes de quechua o de lenguas regionales, sea monolingües, sea bilingües” (ibídem, p. 4).

<sup>12</sup> Utilizamos acá la reedición de este artículo en *Hacia una nueva carta étnica del gran Chaco VIII* compilado por José Braunstein y Cristina Messineo, quienes anuncian en el prólogo que se trata de “la suma de nuestro conocimiento de esa lengua y prácticamente el único material que se posee sobre ella” (2009, p. 1).

sentían ligados” (p. 175, el resaltado es nuestro). A pesar de la falta de documentación de “todos los casilleros” de la lengua y, a pesar de la poca fiabilidad de las transcripciones con las que se cuenta, el estudio de Nardi pretende iluminar algunos puntos oscuros.

Este trabajo es valioso por distintos motivos: da cuenta de diferentes aspectos de la lengua (extensión, rasgos generales, dialectos, clasificación) según la lectura de cada una de las fuentes que la nombran (pero no es muy precisa por momentos) y el proceso de retracción paulatina a partir de las Ordenanzas Reales. Aunque Nardi no lo diga de manera explícita, debemos puntualizar que estos acontecimientos, en tanto políticas lingüísticas colonizadoras, fueron parte de un proceso que podríamos denominar de genocidio lingüístico: el kakán no dejó de hablarse de un momento para otro, el kakán, como otras lenguas, fue proscrito (§ III.iii). Concretamente, por la Cédula de Aranjuez (1770) pero también por la situación diglósica en la que se encontraba<sup>13</sup>. Esto es, en tanto lengua “menor” en relación con el quechua y el español, en el contexto de una clara planificación lingüística de castellanización forzada del territorio. Y, como sabemos, de exterminio de gran parte de sus hablantes.

A su vez, contrario a lo que apuntamos más arriba, para Nardi “nunca fue una lengua general, por ello no fue muy frecuente su aprendizaje” (2009, p. 175). Seguido de ese comentario, Nardi enlista quienes figuran en los documentos y, como sabemos, comenta “los preceptos gramaticales y vocabularios”, plegarias, sermones, etc. (en plural) escritos por Barzana y Añasco; también, “canciones devotas” y “catecismo y pláticas” compuestas por Romero y de Monroy. A partir de lo que escribimos en la sección anterior y otros trabajos, nos permitimos poner en duda la afirmación de Nardi, aunque también podríamos diferir en la utilización del término lengua “general”.

Nardi, además, dice que la lengua no ha desaparecido, lo que nos parece bien significativo para nuestro trabajo. Según lo declara, más allá de que no se hable, el kakán no solo pervive en tanto sustrato de la entonación del NOA o parte de la región, sino que es posible dar cuenta de la persistencia de algunas voces, lo cual además posibilita que algunas expresiones puedan traducirse. Esta postura nos permite revisar el concepto de muerte de lengua y da lugar a preguntarnos: ¿una lengua muere cuando mueren sus hablantes? ¿cuándo o por qué podemos afirmar que una lengua ha muerto?<sup>14</sup>

Por su parte, Alain Fabre (2005) en el *Diccionario*

<sup>13</sup> Siguiendo a Bixio (2022), “la ambigüedad y oscilación de la legislación” en relación a la enseñanza y evangelización en lenguas particulares, generales y el castellano se mantiene hasta 1770, con la prohibición de las lenguas indígenas en pos de la castellanización del territorio.

<sup>14</sup> Por ejemplo, el día 16 de febrero de 2022 salió en distintos medios la triste noticia del fallecimiento de Cristina Calderón “la última hablante del idioma yagán”.



*etnolingüístico* y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos<sup>15</sup> escribe en la entrada Calchaquí/Kakán, en referencia al número de hablantes, que no quedan personas que hablen kakán y que se extinguió a finales del s. XVII: "En la actualidad, *todos* hablan castellano (...). Los datos que existieron sobre el kakán se han perdido, razón por la cual se desconoce *totalmente* el idioma, que se conoce fragmentariamente a través de la toponimia" (p. 1, el subrayado es nuestro). Luego, comenta que, a partir del ingreso de Tupac Yupanqui al NOA, el quechua y el aimara comenzaron a predominar en la zona, hasta suplantarlo "totalmente" lenguas como el kakán o el kunza (en el caso del quechua). Ahora bien, nos preguntamos, siguiendo las palabras de Fabre ¿se desconoce totalmente o se conoce fragmentariamente? ¿Una lengua en fragmentos es una lengua desconocida? ¿Estos restos de lengua conforman una lengua muerta? ¿Que el kakán no se *hable* implica que la lengua *ya no existe*? Volvemos a plantear para el caso del kakán, que se encuentra en una situación particular en relación a otras lenguas pre-existentes al estado nación, la necesidad de, no solamente realizar una historia social de la lengua, sino también de repensar las categorías sociolingüísticas con las que trabajamos. En este sentido, pensar en repertorios lingüísticos y en situaciones amplias de uso de la lengua "como recursos de la práctica social que los hablantes utilizan de manera agentiva para lidiar con lo que hacen en el mundo" (Zavala, 2020, p. 308) nos permitirá generar otros diálogos con nuevos relatos sobre su pervivencia.

En 2021 se publicaron al menos dos artículos que hablan sobre el kakán. El primero es "El kakán y los apellidos diaguitas: una aproximación lingüística"<sup>16</sup> de Antonio Díaz-Fernández, cuyo objetivo principal es sistematizar antropónimos de distintos documentos para analizar los "datos sobre el sistema fonológico que se pueden inferir y se intenta explorar en su morfología" (p. 173). Allí el autor sostiene que se trata del "extinto kakán, idioma del pueblo diaguita, desplazado de su territorio a raíz de la conquista española acaecida en el siglo XVI", que se hablaba "en un vasto territorio" (p. 169), una "lengua vernácula extinguida, probablemente, en el siglo XVII" (p. 184).

Entre otras cuestiones, este trabajo actualiza la información acerca de la extensión geográfica de la lengua. Como aclara el autor, su estudio se basa en documentos<sup>17</sup> de las actuales provincias del NOA (Salta, Catamarca, Santiago del Estero, Tucumán, La Rioja, el noroeste de Córdoba) y parte occidental de los Andes, en la región de Atacama

en Chile. Según Díaz-Fernández "Dado el proceso de quechuización que estaba en marcha en el momento de la invasión hispana, no se profundizó su aprendizaje; además la iglesia colonial prefirió el quechua como instrumento de su prédica" (p. 170). La idea es similar en Nardi, pero tanto Giudicelli (2013) como Bixio (2022) la ponen en cuestión. Este estudio es muy valioso porque, como dice el autor, por primera vez se realiza un análisis de este tipo que permite reconocer ciertas características fonológicas y fonotácticas de la lengua. Además, dada la poca información de la que se dispone, reafirma la hipótesis de que se trata de una lengua aislada que no puede ser considerada dentro del grupo andino.

El otro trabajo que sale a la luz en 2021 es un estudio en preparación del lingüista sueco Peter Piispanen<sup>18</sup>. En la introducción de este trabajo, decide denominar a la lengua como "diaguita". Reconoce la existencia de una familia diaguita, por las variedades que en los estudios sobre el kakán se encuentran ("Calchaquí, Capayán, Catamarca, Hualfín, Paccioca (Pazioca), Pular, Quilme, and Yacampis"). Considera también que se trata de una lengua aislada y sostiene que hablar de su extinción a fines del siglo XVII o comienzos del XVIII, como comúnmente se plantea, es para él un poco dudoso. Basándose principalmente en Nardi, Piispanen sostiene que, si bien se generaliza el uso del quechua como *lingua franca* hacia 1683, a esa altura no todos sabían hablarla y gran cantidad de mujeres de las poblaciones hablaban solo kakán. Según Piispanen, recién luego del proceso de castellanización y prohibición del uso de las lenguas indígenas (es decir, hacia finales del 1700) gran cantidad de lenguas locales, incluidas "las diaguitas", se extinguieron.

La plataforma Academia.edu en la cual se encuentra este borrador, permite que quien sube un documento pueda abrir una discusión al respecto. Así lo hizo el autor, entre noviembre de 2021 y comienzos de febrero de 2022<sup>19</sup>. Allí, el lingüista Marco Moretti le agradece a Piispanen haber comenzado esta discusión sobre un tema de gran interés y espera que a partir de aquí se logren grandes resultados para el conocimiento y clasificación de la lengua "Diaguitan (kakán)" que, según sus palabras, ha sido "fiercely persecuted" [ferozmente perseguida]. Además, agrega "I suspect than even today governments do not want it can be recovered, so they hinder searches by any means. There are scholars who deny the very existence of the language, despite all the evidence" [Yo sospecho que todavía hoy los gobiernos no quieren que sea recuperado, entonces esconden investigaciones de todo tipo. Hay investigadores que niegan la existencia de la lengua, a pesar de toda la evidencia].

<sup>15</sup> Como consta en el Diccionario, la última modificación es del 17/03/2013. Puede consultarse en: <http://www.ling.fi/DICCIONARIO.htm>

<sup>16</sup> Este artículo forma parte del libro *Voces habitadas. Recorridos lingüísticos en homenaje a Ana Fernández Garay*, compilado por María Emilia Orden y Marisa Malvestitti.

<sup>17</sup> Entendemos que se trata de la lectura de otras publicaciones que trabajaron con esos documentos.

<sup>18</sup> Se trata del borrador "Diaguitan etymologies" en su tercera revisión, que Piispanen sube al espacio Academia.edu para que colegas puedan comentar. El archivo se encuentra en este enlace: [https://www.academia.edu/61073512/Diaguitan\\_etymologies\\_Revision\\_3](https://www.academia.edu/61073512/Diaguitan_etymologies_Revision_3)

<sup>19</sup> Se puede acceder a la sesión que el propio autor subió a su perfil del sitio: [https://www.academia.edu/70578625/Session\\_Diaguitan\\_etymologies\\_draft\\_v\\_3\\_Academia](https://www.academia.edu/70578625/Session_Diaguitan_etymologies_draft_v_3_Academia)

Más adelante, justamente en sintonía con lo que advierte Moretti, el usuario Geoffrey Caveney advierte:

How can we exclude the possibility that these are simply Northwest Argentinian Spanish words, which were mistakenly recorded and listed as "Diaguitan" in the centuries-old documents that you cite? In other words, the compilers of those documents thought they were recording "Diaguitan" words, but they were really just recording local dialectal Spanish words that they didn't know in standard Spanish or in other dialects. It seems to me that this is a null hypothesis that must be seriously considered and addressed. [¿Cómo podemos excluir la posibilidad de que estas sean simplemente palabras del español del noroeste argentino que fueron equivocadamente registradas y ubicadas como "diaguitas" en los documentos históricos que usted cita? En otras palabras, los compiladores de estos documentos creyeron que estaban registrando palabras "diaguitas", pero solo estaban registrando palabras de dialectos locales del español que no sabían del español estándar o de otros dialectos. Me parece que esta es una hipótesis nula que debe ser seriamente considerada y abordada]

Tanto el autor del borrador como otros estudiosos se ocupan de detallar someramente todos los documentos que refutan esta "hipótesis". Piispanen responde con siete argumentos lingüísticos e históricos y, nuevamente, Moretti interviene en la discusión y cierra diciendo que esa idea de "null hypothesis" es claramente *ideológica*. Más abajo, el académico sostiene también que el hallazgo de los escritos de Barzana son "concealed for political reasons" [ocultados por razones políticas]. Es interesante cómo Moretti, en la misma línea que viene comentando, trae a colación una noticia de 2015 acerca de la madre de un niño diaguita en Salta que quiere llamar a su hijo Kalian<sup>20</sup>, pero el registro civil no se lo permite porque ese nombre "no existe". Moretti insiste en que, efectivamente, sí existe y que este acontecimiento, como tantos otros, es parte de "la persecución moderna de una lengua muerta". Agrega: "something really odd, which needs an accurate explanation. Evidently the descendants of the Diaguitas are still seen as a danger. Perhaps the establishment is afraid that, if they will start to speak their own language again, they will become warlike." ["algo realmente extraño, que necesita una explicación precisa. Evidentemente, los descendientes de los diaguitas aún son vistos como un peligro. Quizás el *establishment* teme que, si vuelven a hablar su propio idioma, se vuelvan aguerridos."]

Como hemos repasado en esta sección, según los trabajos revisados que se han publicado (o no, como el borrador)

<sup>20</sup><http://enotpo.blogspot.com/2015/04/kalian-la-lucha-por-la-identidad.html> Lamentablemente, hay varios casos como éste.

en los últimos cuarenta años, podemos decir que sigue habiendo imprecisiones y muchos vacíos en el discurso académico sobre la lengua. Por un lado, encontramos un espectro geográfico que a veces abarca (además de sur de Salta, Catamarca, Tucumán, Santiago del Estero y La Rioja como leíamos en Barzana y, luego, Lafone Quevedo) San Juan y el NOE de Córdoba; pero también, al otro lado de la Cordillera, en algunas zonas de Chile. También hay fluctuaciones en torno al momento que deja de hablarse, en un período de casi cien años (fines del siglo XVII y fines del siglo XVIII). Casi todos los trabajos dicen que las dos grandes causas de su retracción es la fuerte presencia del quechua como lengua general y la imposición del castellano. Así y todo, la inclusión de un factor ideológico llama la atención dentro de los estudios sobre la lengua y, aunque no pueda ser desarrollado de manera seria en los comentarios del borrador, sí nos resulta interesante en tanto pone sobre la mesa el carácter glotopolítico de su desconocimiento.

### La lengua que hablamos ya no existe

*Transformación. La gran sabiduría del agua es mantenerse siempre en movimiento, dialogar con el agua, entramar afectos. Cuando tejo, los hilos me conectan con mis abuelas. Somos la resistencia invisible, sanando las heridas del cuerpo colectivo.*

Mujeres diaguitas Ancestras del Futuro.  
Febrero, 2021

La lingüista mixe Yásnaya Aguilar Gil (2020a) sostiene que la relación entre lengua materna e identidad es problemática cuando se la percibe como un compartimento estanco. Así, esta relación "no puede ser de ningún modo determinista, hay un espacio en el cual ambos forman un subconjunto pero es inestable, se ensancha o se escurre según sea el caso" (p. 39). Ahora bien, ¿qué sucede cuando la relación entre la lengua y la identidad es tan estrecha que el *hablar* esa lengua define la identidad? ¿Cómo se da esta relación con la lengua kakana? Siguiendo a Aguilar Gil, dentro de los movimientos de reivindicación indígena, la revitalización de las lenguas se alza como bandera de lucha lo que, en algunos casos, implica "un menosprecio, a veces tácito, a veces transparente, hacia aquellos que ya han perdido la lengua. No es que no tengan lengua materna, es que ahora su lengua materna es el español" (p. 40). Actualmente, algunas personas del territorio diaguita-calchaquí que tienen como lengua materna el castellano, se autoperciben en filiación con la lengua kakana. Esto se relaciona con dos aspectos puntuales. Por un lado, el hecho de que manifiestan que la lengua aún se habla y que, en algunos casos, se ha transmitido, aunque de manera parcial, ancestralmente. Y, por otro lado, que esa filiación define de otra manera su identidad. A su vez, "haber perdido la lengua", además, conlleva dar cuenta de la violencia de ese silenciamiento. En este sentido, podríamos formular que la lengua no desapareció, sino que fue acallada a través de procesos histórico-políticos

puntuales desde la Conquista, la construcción del Estado-nación argentino, hasta el racismo imperante en nuestra sociedad actual, que genera no sólo la negación explícita e implícita de ciertas identidades, sino también situaciones de auto-odio y auto-silenciamiento en relación a esa filiación.

Según Bradley & Bradley (2019), el desmoronamiento de la diversidad lingüística que estamos experimentando en las últimas décadas se encuentra en un momento sin precedentes de pérdida de biodiversidad en los sistemas biológicos y ecológicos. Sin embargo, estas ausencias no han llamado la suficiente atención ni han tenido el alcance mediático ni político como sí lo tienen otros problemas que afectan a la humanidad en su conjunto. Siguiendo a los autores, se trata de una catástrofe que tiene serias consecuencias a nivel cultural e intelectual para nuestro futuro. Aunque entendemos que lo que se viene produciendo en relación con el *peligro* frente a la *extinción* de las lenguas en muchos casos da lugar a su consideración en el plano biológico, también creemos que esos presupuestos biologicistas no son enfocados hoy en día desde el evolucionismo lingüístico decimonónico o con un lente romántico. Este costado “biológico” de las lenguas que da lugar a la permanencia de -una de las tantas- metáforas lingüísticas como la de “biodiversidad”, “ecolingüística” o el simple hecho de pensar en la “muerte” de una lengua no deja de tener para nosotras su implicancia política. O, mejor dicho, ese “peligro” que corren las lenguas es político.

Aguilar Gil dice que no elegimos la lengua con la que narramos el mundo (2020b) y Derrida plantea algo similar en el *Monolingüismo del otro* (1997): mi lengua no es la mía. Según Aguilar Gil, si pensamos en la cantidad de lenguas que se hablan en el mundo y en la cantidad de Estados nacionales y su distribución, nos da pie a considerar que los Estados “monolingües” son entonces alrededor de 200, lo que implica que el resto de las lenguas (¿6800? ¿3800?) son lenguas que se alzan *contra* los Estados. Más aún, esas lenguas “subsisten encapsuladas dentro de los países en una relación tensa y subversiva. A muchas de esas lenguas se les llama “lenguas indígenas”” (p. 63). Casualmente, además, esa “pérdida” de la que hablábamos recién está directamente relacionada con el momento de creación de los Estados nacionales, momento en el que se sostuvo la ideología que postulaba a la diversidad lingüística como un problema a resolver. Ese “problema” no solo se intentó resolver, sino, en todo caso atacar y de manera muy violenta como en las situaciones en las que la desaparición de una lengua iba de la mano del exterminio de una comunidad o un pueblo.

En este marco, “todo acto lingüístico es un acto político” (2020b, p. 66). Ahora bien, ¿puede la “ciencia” (lingüística, antropológica, sociológica, etc.) escindir de los procesos de reemergencia indígena, de autoidentificación y

revitalización/recuperación lingüística? Ante esta pregunta retórica que hoy en día se alza en algunos sectores académicos progresistas como bandera de las buenas prácticas (pensemos, por ejemplo, en las corrientes que analizan las cuestiones de la “ética de la investigación”), pareciera que aún no queda del todo claro que cuando hablamos de lenguas indígenas estamos nombrando a *personas* hablantes (semihablantes, recordantes, recuperantes o como prefieran autoidentificarse) de lenguas que, en la mayoría de los casos (por no decir todos), traen consigo una historia de violencias y resistencias.

En este sentido, vamos a comentar brevemente tres experiencias que nos resultan significativas. En septiembre de 2012, la Señorita Fabiana de la Escuela n°37 de Talapazo (Tucumán) publica el material para el aula *Somos los hijos de esta tierra*, realizado en conjunto con las y los estudiantes<sup>21</sup>. Se trata de un trabajo motivado por conocer la historia de la escuela y, extensivamente, del lugar. Así, estudiantes y maestra deciden consultar a la abuela Doña Rosa Caro, quien inauguró el establecimiento en 1974 con el fin de que la población de Talapazo no tuviera que recorrer 10 kilómetros hasta la escuela más cercana. Luego de la entrevista a Doña Rosa, las y los estudiantes del primer ciclo elaboraron un relato acompañado de ilustraciones. A su vez, indagaron en distintas “inscripciones que dejaron nuestros antepasados”; como, por ejemplo “la piedra escrita” e imágenes de petroglifos y morteros que se encuentran en Talapazo. Podemos ver fotografías de todos esos elementos y a la vez del proceso de indagación que llevó a cabo el curso. Entre sus conclusiones se destaca que: “Cada leyenda nos deja una enseñanza y refleja una forma de vida, de pensamiento, y sobre todo, una forma particular de sentir y percibir el mundo” y “Las creencias del pueblo se manifiestan a través de prácticas culturales llamadas ceremonias”. Sobre lo primero, se interesaron por conocer “algunos vocablos en cacán, lengua originaria de los diaguitas” y “con la ayuda de la antropóloga” consiguieron un listado facilitado “por el lingüista investigador Jairo Machaca” de Salta. A partir de esta información, armaron un pequeño diccionario que consta de entradas con distintas partes del cuerpo, del rostro, animales, plantas, estaciones del año, fases de la luna y algunas frases conjugadas con el verbo ser y tener en presente, pasado y futuro.

Hacia el final, también vemos registros de la celebración a la Pacha Mama en ese año, en la cual la escuela participó activamente como parte de su investigación, que dejan plasmado en este material. A su vez deciden “elaborar una especie de teoría con los aportes de los especialistas en ceremonias: Antropóloga Rita Cejas y el Sr. Antonio Caro, comunero de la zona” con el apoyo de material bibliográfico específico. Allí explican detalladamente

<sup>21</sup> De aquí en adelante las citas corresponden a una fotocopia del material, sin numerar.

los componentes, instrumentos y momentos de la celebración, como así también su significado comunitario. Finalmente, concluyen

A PARTIR DE ESTA CEREMONIA, NOSOTROS LOS CACANOS, EXPRESAMOS NUESTRA FORMA DE VER, VIVIR Y SENTIR EL VALLE, COMPRENDIENDO QUE TODOS LOS SERES: ANIMALES, VEGETALES, MINERALES Y ESPIRITUALES TIENEN EL MISMO ETIEEJ, GRAN ESPÍRITU. POR LO TANTO, LE PAGAMOS Y LA ALIMENTAMOS A LA TIERRA MADRE, COMO UNA FORMA DE AGRADECIMIENTO, SABIENDO QUE ELLA MULTIPLICARÁ A NUESTRO FAVOR TODO LO QUE ESTAMOS OFRENDANDO.

Desde Talapazo, unos años más tarde, surge otro proyecto impulsado por aquellos especialistas en ceremonias que el texto de la escuela nombraba (Rita del Valle Cejas y Antonio Caro) y se materializó en una publicación que ve la luz en 2020: *Tiri kakán. Recuerda nuestra lengua ancestral*. Este material fue elaborado en colaboración con la lingüista Beatriz Bixio, encargada del registro y documentación<sup>22</sup>. El objetivo de esta publicación es, principalmente, la difusión de la lengua, que sirva como apoyo para la enseñanza a niños y niñas y su revitalización. En ese sentido, como leemos en el prólogo, está pensado como material didáctico para los primeros años de escolarización. Ahí expresan las y los autores, quizás por primera vez, que aunque para la ciencia se trata de una lengua desaparecida, el kakán “ha sobrevivido como lengua familiar y ritual, de manera oculta, más o menos secreta, en boca de algunos miembros de la comunidad Kelm(e), en la provincia de Tucumán. Incluso es muy posible que también sea conocida por integrantes de otras comunidades diaguitas tanto en Tucumán como en Salta, Catamarca y La Rioja” (2020:s/p). Además,

Entre sus hablantes se mantiene con gran discreción, transmitiéndose especialmente por vía materna, con salteo generacional (de abuela a nieta) y rituales de ocultamiento (perforación lingual). Los motivos por los que la lengua se silenció se relacionan con las violencias ejercidas históricamente contra sus hablantes que, desde fines de la época colonial, e incluso hasta el presente, sufren su prohibición pues se asocia el uso del *kakán* con la persistencia de cultos y filosofías ancestrales, cuya existencia se les antoja amenazante<sup>23</sup>. Las mismas costumbres, ritos y cosmovisiones, que en otros pueblos originarios son respetados e incluso altamente valorados,

<sup>22</sup> El grupo colaborador está conformado por la ya nombrada Beatriz Bixio, la asesora pedagógica Gabriela Giordanengo, la ilustradora Sol Stancanelli, el paleontólogo Sebastián Apesteguía y el arqueólogo Sebastián Pastor.

<sup>23</sup> Notemos la similitud entre esta consideración y la que traía Moretti en sus comentarios.

en las comunidades diaguitas son y han sido prohibidos. (Ibidem)

Por su parte, la Red Transandina Mujeres Diaguitas “Ancestras del Futuro”<sup>24</sup> se conforma en 2021. Una de sus primeras apariciones públicas durante el periodo de cuarentena por la pandemia de COVID-19 fue en el evento virtual organizado por el Tejido de Profesionales Indígenas<sup>25</sup> por la conmemoración del día de la lengua materna (21 de febrero). En su momento, fueron denominadas como “Mujeres diaguitas y kakanas. Guardianas colectivas de la palabra medicina” y, en su presentación, se despiden: “Somos ancestras del futuro! Chey chey kaylla nays!”. La exposición estuvo a cargo de Lourdes Albornoz, quien también forma parte del Tejido. La lengua kakana es, para ellas, “la forma en que se expresa el territorio, que retomamos las palabras para comunicarnos más allá de lo humano, con los espíritus que habitan la biodiversidad”. Además, “el kakan que estamos recuperando se llama “kakan sisiyi”: la iniciativa de su memoria la asumió el linaje materno de Karen Aravena, comunidad diaguita del Valle del Huasco”<sup>26</sup>. En relación con este artículo, en una de las lecturas del borrador, Lourdes quiso puntualizar en la diferencia tangencial de los contextos de producción del conocimiento que caracterizan trabajos como los de Lafone Quevedo, que emergen desde una matriz “capitalista, patriarcal orientada a decretar que los pueblos indígenas no existían en la zona para poder llevar adelante sus programas económicos extractivistas, relacionados con la megaminería de oro”, frente a otro tipo de investigaciones que retoman “esos saberes con una matriz epistemológica emancipadora. Hoy retomamos la memoria de la lengua para sanar esas aguas de los territorios y de los cuerpos, porque el momento en que prohibieron nuestra lengua fue el momento en que comenzaron a saquear nuestros bienes comunes”. Con estas palabras, Lourdes da cuenta, entre otras cuestiones, de la necesidad de un abordaje comprometido sobre estos asuntos y su postura frente al extractivismo académico.

Para la II Jornada de Revitalización lingüística, en el marco del II Encuentro Internacional: derechos lingüísticos

<sup>24</sup> Al momento de publicación de este artículo, la agrupación se denomina en redes sociales como “Ancestras del futuro. Red trasandina de mujeres y disidencias”.

<sup>25</sup> El Tejido de Profesionales Indígenas se conforma en 2017 como agrupación que reúne a profesionales indígenas de distintas áreas del saber y de diferentes territorios de la actual Argentina. Uno de sus principales propósitos es luchar por la visibilización de los pueblos preexistentes al Estado-nación y sus lenguas. En ese sentido, gran parte de las actividades que vienen realizando (tanto presenciales como virtuales) ha girado en torno a la correcta implementación de la pregunta 22 y 23 en el Censo 2022. Se trata, por un lado, de la pregunta dirigida a *toda* la población sobre la pertenencia a un pueblo originario (y la incorporación de un listado unificado del nombre de cada pueblo), como así también si “habla/entiende/aprende” una o más lenguas indígenas (o migrante o LSA).

<sup>26</sup> Comunicación personal con Lourdes Albornoz.

como derechos humanos<sup>27</sup>, se presentan como “mujeres diaguitas, kakanas que habitan el territorio de las actuales provincias de Salta, Catamarca, Tucumán, parte de Santiago del Estero, La Rioja y San Juan”. En relación a la lengua, aseveran que “tiene influencia además en la actual provincia de Córdoba”. A su vez, reconocen que “estamos en el país de Chile, en sus distintas regiones, y nos une la Cordillera de los Andes como un tronco nodal”<sup>28</sup>. Agregan:

(...) venimos recuperando colectivamente, a lo largo del territorio, nombres y sentidos que vienen de los aportes de algunas hermanas que investigaron; pero también cada una de nosotras nos cuestionamos, preguntamos a nuestras mayores y a nuestros niños. Así surgen palabras, canciones, sentidos, una parte de la historia que venía siendo callada.

En este tiempo de la palabra, las nuevas luchas se expresan y escriben en la conquista de derechos y leyes; nombra y reconstruye los territorios avasallados; hermana, y se multiplica en libros, encuentros, foros, congresos, redes; porque la palabra prohibida siempre fue un eco y hoy es medicina, espiritualidad y reexistencia.

“Dicen que es una lengua extinta, las mujeres diaguitas decimos que no es así.”

Los libros hablan solo de palabras sueltas, a veces rescatadas... nosotras andamos escuchando como un río crecido voces que nombran, siguiendo el cauce nuevo de espejos encontrados...

Se han de levantar más voces porque urge sanar la herida, para seguir siendo, ante la garra feroz que intenta cada día, obturar las palabras y borrarlos.

Y aquí seguimos diciendo...

Nunca dejamos de recordarlas, aún en otro idioma impuesto, bullen nuestras memorias, y sobre la espumita del río es posible oírlas.

Con ese río crecido, Ancestrías del Futuro proponen contrarrestar la palabra “legitimada”, es decir, el archivo de la ciencia que durante años sostuvo y sostiene el discurso

sobre el kakán como lengua perdida, desaparecida, muerta, extinguida. Como dijimos antes, la lectura de ese archivo oficial parece haber desconocido a lo largo de los años la permanencia y persistencia de los pueblos que hablaban y hablan kakán. Pero también, en las últimas décadas, a pesar de contar con más investigaciones y avances en el análisis de esos materiales, pareciera que se sigue desconociendo a las y los habitantes de la región que son su “objeto de estudio”.

En este sentido, percibimos la necesidad de investigaciones de carácter cooperativo, como el que plantea la lingüística de la documentación en la actualidad (Golluscio et al., 2019) o investigaciones en co-labor (Unamuno, 2019; Unamuno et al., 2020) con las comunidades que se reconocen en filiación con la lengua kakana o, en todo caso, que partan desde éstas. Esto implica, como dice Unamuno, “la participación de actores que tradicionalmente eran situados fuera de los esquemas de investigación” (2019, p. 128). Esta perspectiva, además, plantea dislocar el lugar de quien investiga que -y en especial con el trabajo en o con comunidades indígenas- suele promover prácticas extractivistas. En *Hablar lenguas indígenas hoy* (2020), las editoras ponen sobre la mesa una cuestión que ya hace algunos años está tensando las maneras de pensar nuestras intervenciones. Los estudios antropológicos se han concentrado, en la mayoría de los casos, en la pérdida de la diversidad lingüística, en el pasado de esas lenguas, en lo que ya no queda. En cambio, son pocos los procesos (o son menos conocidos) de investigaciones que ponen el acento en los *usos actuales* de las lenguas. Sobre este último concepto, no nos referimos solamente a la vitalidad en tanto lengua *hablada* y transmitida intergeneracionalmente como lengua materna, sino también todo un abanico más complejo de lo que implica una lengua o, como dicen ellas, “nuevos usos y nuevos sentidos de los usos y las transmisiones de las lenguas indígenas” (2020, p. 11).

Al comienzo de este trabajo también planteamos una vinculación entre este silenciamiento del archivo de la ciencia y la toma de voz de cierto sector de la región estudiada que plantea otra historia sobre su lengua y los derechos lingüísticos entendidos como derechos humanos. Como sostiene Hamel (1994), quizás escapa al sentido común del biologicismo imperante pensar en la vinculación entre lengua, política y derechos. Y, si bien pensamos con Unamuno (2020)<sup>29</sup> que en la mayoría de los casos, gran parte de las comunidades indígenas del territorio argentino (sobre)viven en condiciones de

<sup>27</sup> Evento organizado por la Facultad de Filosofía y Humanidades (UNC) y el Museo del Libro y de la Lengua (Biblioteca Nacional), llevado a cabo de manera virtual y presencial entre el 23 y 26 de noviembre de 2021. Las citas que siguen fueron extraídas de la presentación enviada por el colectivo de mujeres diaguitas. Las Jornadas pueden verse en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=352xIW25vpY>

<sup>28</sup> En este caso, la extensión geográfica de la lengua coincide con la postulada por Díaz-Fernández en la sección anterior.

<sup>29</sup> La autora plantea que es común encontrar a los derechos lingüísticos como componente de los derechos fundamentales, tanto individuales como colectivos, según lo ha definido Hamel (1995) en uno de los trabajos pioneros al respecto. Sin embargo, considerarlos en tanto derechos humanos de tercera generación, nos da pie también a desestabilizar el concepto de lengua como código y, en todo caso, “adentrarse en la posibilidad de pensar el continuum lengua-territorio como base de los derechos lingüísticos” (Unamuno, 2020: 101).

extrema vulnerabilidad de los derechos fundamentales, creemos que abogar por el respeto a los derechos lingüísticos también debería ser parte de la agenda pública. Ese es hoy uno de nuestros desafíos como lingüistas de lenguas americanas.

Córdoba, febrero 2023

## Bibliografía

- Aguilar Gil, Y. (2020a). *Ää: Manifiestos Sobre la Diversidad Lingüística*. Almadía.
- Aguilar Gil, Y. (2020b). Lo lingüístico es político. En Aguilar Gil, Anzaldúa et. al. *Lo lingüístico es político*. Ediciones OnA. <https://www.tierraadentro.cultura.gob.mx/lo-linguistico-es-politico-putsktuu-ja-putsk-jets-ja-tuu-2/>
- Barzana, P. A. (1885 [1594]). Carta del P. Alonso de Barzana de la Compañía de Jesús, al P. Juan Sebastián, su provincial. Fecha en Asunción del Paraguay a 8 de septiembre de 1594, En Marcos Jimenez de la Espada. *Relaciones Geográficas de Indias, Perú*, tomo II, Apéndice num III, p. LII.
- Bixio, B. (2022). Lenguas, Intérpretes e interpretaciones en la evangelización del Tucumán colonial (1580-1680). *Revista Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, vol.12, n°1. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.5417>
- Bixio, B.; Cejas, R. (2020). Tiri kakán. Recuerda nuestra lengua ancestral. *Ecoval*. <https://ansenuza.ffyh.unc.edu.ar/handle/11086.1/1396>
- Bradley, D.; Bradley, M. (2019). *Language endangerment. Key topics in linguistic anthropology*. Cambridge University Press.
- Brinton, D. (1892). *Studies in South American native languages. From mss. and rare printed sources*. MacCala & Company.
- De Mauro, S. (2021). Un hallazgo lingüístico. Los trabajos de B. Mitre y S. Lafone Quevedo sobre la "Doctrina cristiana y catecismo en la lengua Allentiac" del padre Valdivia (1894 [1607]). *Revista Boletín de Filología*, 56(1), 301-327. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-93032021000100301>
- De Mauro, S.; Domínguez, L. (2013). La lingüística antropológica en la Argentina decimonónica. *Revista Síntesis* (4). <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/sintesis/article/view/12236>
- De Mauro, S.; Domínguez, L. (2019). Hagameló una tinita pó: el contacto lingüístico en Samuel Lafone Quevedo. VI Jornadas de Investigación en Humanidades: homenaje a Cecilia Borel. Noviembre, diciembre, 2015. Bahía Blanca, Argentina, 1062-1068. Editorial de la Universidad Nacional del Sur. <http://repositoriodigital.uns.edu.ar/handle/123456789/4748>
- Del Techo, N. (1897 [1673]). *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Uribe y Compañía.
- Díaz-Fernandez, A. (2021). El kakán y los apellidos diaguitas: una aproximación lingüística. En Ma. Emilia Orden; Marisa Malvestitti (eds.). *Voces habitadas. Recorridos lingüísticos en homenaje a Ana Fernández Garay (169-199)*. EdUNLPam. <http://www.unlpam.edu.ar/images/extension/edunlpam/Voces%20habitadas.pdf>
- Domínguez, L. (2020). Las lenguas indígenas como contenido curricular: Samuel Lafone Quevedo y los programas de Arqueología americana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1899-1920). En *BSEHL* 14, 213-236. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4457895>
- Fabre, A. (2005). *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*. Disponible en <http://www.ling.fi/Diccionario%20etnoling.htm> (Acceso: 25/01/2022).
- Farro, M. (2013). Las lenguas indígenas como objeto de colección. Notas acerca de los trabajos lingüísticos de Samuel A. Lafone Quevedo a fines del siglo XIX. *Revista de Indias* 73, 258, 525-552. <https://doi.org/10.3989/revindias.2013.017>
- Farro, M. (2014). Observadores de gabinete, lenguas indígenas y "tecnología de papel". El archivo de trabajo de Samuel A. Lafone Quevedo. VI Jornadas Internacionales de Filología y Lingüística y Primeras de Crítica Genética "Las lenguas del archivo", s/p. UNLP. [https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.3850/ev.3850.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.3850/ev.3850.pdf)
- Farro, M.; De Mauro, S. (2019). Máquinas de papel y lenguas indígenas americanas. Los archivos de trabajo de Samuel Lafone Quevedo y Bartolomé Mitre. *CHUY. Revista de Estudios Literarios Latinoamericanos*, [S.l.], v. 6, n. 6, 9-62. <https://revistas.untref.edu.ar/index.php/chuy/article/view/316/309>
- Giudicelli, C. (2013). Hablar la lengua del enemigo: la soledad del misionero en tierras Calchaquíes.

- Revista Tempo, 19(35), 1-22. <https://doi.org/10.5533/TEM-1980-542X-2013173504esp>
- Golluscio, L.; Pacor, P.; Ciccone, F.; Krasan, M. (comps.) (2019). *Lingüística de la documentación. Textos fundacionales y proyecciones en América del Sur*. Eudeba.
- Golluscio, L. (comp.) (2002). *Etnografía del habla. Textos fundacionales*. Eudeba.
- Hamel, R. E. (1995). Derechos lingüísticos como derechos humanos. *Debates y perspectivas*. Revista Alteridades 5(10), 11-23. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/560/558>
- Hamel, R. E. (1994). Legislación y derechos lingüísticos. *Revista Estudios sociológicos* 12(34), 205-224. <https://doi.org/10.24201/es.1994v12n34.1010>
- Hecht, A. C. (2009). Prólogo: Contactos, conflictos y desplazamiento entre lenguas. *Cuadernos Interculturales*, 7(12), 15-20. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55211259002>
- Lafone Quevedo, S. (1898). *Tesoro de Catamarqueñismos*. Imprenta de Pablo E. Coni é Hijos.
- Lafone Quevedo, S. (1895). *Tesoro de catamarqueñismos. Nombres de lugares y apellidos indios con etimologías y eslabones aislados de la lengua cacana*. En *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, tomo XXXIX.
- Lozano, P. (1754). *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. Imprenta de la viuda de Manuel Fernandez.
- Maeder, E. (1999). La Misión del Tucumán (1585-1604) y la creación de la Provincia Jesuítica del Paraguay. XIX Encuentro de geohistoria regional, Universidad Nacional del Nordeste. <http://repositorio.unne.edu.ar/handle/123456789/28319>
- Mateos, F. S. J. (1944 [1600]). *Historia general de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Crónica Anónima de 1600. Tomo II*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
- Nardi, R. (2009 [1979]). El Kakán, lengua de los diaguitas. En Braunstein, José; Cistina Messineo (comps.) *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, VIII, 175-193.
- Niño-Murcia, M.; Zavala, V. y Susana de los Heros (eds.). (2020). *Hacia una sociolingüística crítica. Desarrollos y debates*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Piispanen, P. (2021). *Diaguitan etymologies-Revision 3*. Disponible en [https://www.academia.edu/61073512/Diaguitan\\_etymologies\\_Revision\\_3](https://www.academia.edu/61073512/Diaguitan_etymologies_Revision_3)
- Piossek Prebisch, T. (1999). Relación histórica de Calchaquí. Escrita por P. Hernando de Torreblanca y remitida al Padre Rector Lauro Núñez en 1696. Archivo General de la Nación.
- Rodríguez, L. (2018). El "problema" de los trabajadores en un emprendimiento minero del oeste catamarqueño (segunda mitad del siglo XIX). Aportes desde un corpus documental poco conocido. *Revista MUNDO DE ANTES*, 12(2), 97-125. <http://publicaciones.csnat.unt.edu.ar/index.php/mundodeantes/article/view/144>
- Unamuno, V. (2020). Derechos lingüísticos como derechos humanos: notas para un debate. *Actas I Encuentro Internacional: derechos lingüísticos como Derechos Humanos en Latinoamérica*. FFyH. <https://ffyh.unc.edu.ar/derechoslinguisticos/que-es-el-encuentro/declaracion/publicacion-de-actas/>
- Unamuno, V. (2019). N'ku Ifwel'n'uhu: etnografía en colaboración y la producción colectiva de la educación bilingüe intercultural desde la lengua y la cultura wichi (Chaco, Argentina). *Revista Foro de Educación*, 17(27), 125-146. <https://doi.org/10.14516/fde.701>
- Unamuno, V.; Gandulfo, C.; Andreani, H. (2020). *Hablar lenguas indígenas hoy. Nuevos usos, nuevas formas de transmisión. Experiencias colaborativas en Corrientes, Chaco y Santiago del Estero*. Editorial Biblos.
- Vidal, A.; Curtis, C. (2007). Apuntes para una revisión crítica del concepto "muerte de lengua". *Revista Signo y Seña*, 17: 21-41. <https://doi.org/10.34096/sys.n17.5726>
- Woodbury, A. (2019 [1999]). Una defensa de la afirmación "cuando muere una lengua muere una visión del mundo". En Golluscio, Lucía (comp.). *Etnografía del habla. Textos fundacionales* (201-237). Eudeba.
- Zavala, V. (2020). ¿Códigos o prácticas? Una reflexión sobre el lenguaje desde la educación intercultural bilingüe en el Perú. En Niño-

Murcia, M.; Zavala, V. y Susana de los Heros  
(eds.). Hacia una sociolingüística crítica.

Desarrollos y debates (303-333). Instituto de  
Estudios Peruanos.