

Marcelo Domínguez^{*}
Lucía Golluscio^{**}
Analía Gutiérrez^{***}

Los vilelas del Chaco: desestructuración cultural, invisibilización y estrategias identitarias

Resumen: La cultura y la lengua vilelas han sido escasamente documentadas. Más aún, la mayor parte de la literatura especializada en el área chaqueña de los últimos cincuenta años dio por sentada su inminente desaparición.

Nuestra investigación revela una realidad sociocultural más compleja, consecuencia de procesos históricos de desarticulación cultural y política, dispersión geográfica, retroceso demográfico y relaciones interétnicas conflictivas. De acuerdo con nuestra experiencia de campo, la situación actual del pueblo vilela puede ser mejor definida en términos de su invisibilidad social.

En este artículo abordamos, en primer lugar, el análisis de los procesos históricos que ayudan a comprender el elusivo presente del pueblo vilela en la Argentina. De manera particular, examinamos algunos procesos históricos y coyunturas sociales que favorecieron la emergencia de estrategias de ocultamiento de la identidad y el consecuente distanciamiento respecto de la herencia cultural vilela. A continuación, presentamos un panorama general de la situación socio-cultural y sociolingüística actual, a la luz de nuestro trabajo en terreno en localidades del Chaco, Santa Fe y Buenos Aires. Finalmente, examinamos las perspectivas que el caso sugiere con relación a la activación de procesos de reorganización político-étnica y de revitalización cultural y/o lingüística.

* Marcelo Domínguez es Licenciado en Ciencias Antropológicas, Orientación Sociocultural, de la Universidad de Buenos Aires. Está dedicado al estudio de los procesos de construcción de comunidad y territorialidad entre los pueblos indígenas de la Argentina.

** Lucía Golluscio es Dra. en Letras por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina, y Becaria John Simon Guggenheim. Se desempeña como Profesora Asociada de Etnolingüística en la Universidad de Buenos Aires e Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Su campo de estudio son las lenguas indígenas de la Argentina en su contexto etnográfico, especialmente el *mapudungun*, lengua patagónica, y el vilela y el *wichí*, lenguas chaqueñas.

*** Analía Gutiérrez es Licenciada y Profesora en Letras (con especialización en Lingüística) de la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como docente en la Universidad de Buenos Aires y participa del proyecto "La lengua como 'zona de contacto'. Usos y valoraciones de la lengua de origen en comunidades de habla minoritarias de la Argentina" (2004-2007), Universidad de Buenos Aires, dirigido por Lucía Golluscio.

Summary: Little is known about the Vilela culture and language. Moreover, most of the specialized literature of the Chaco area over the last 50 years has taken their imminent disappearance for granted.

Our research reveals a more complex socio-cultural reality as a consequence of historical processes of cultural and political disarticulation, geographical dispersion, demographic decline and conflicting interethnic relations. Based on field research, we conclude that the current situation of the Vilela can be better explained in terms of their social invisibility.

In this article we first analyze the historical processes that contribute to explaining the elusive present situation of the Vilela people in Argentina, focusing on those processes that favored the emergence of strategies of concealment of identity, as well as the abandonment of the language and apparent break with their cultural heritage. We then present a general overview of the present-day socio-cultural and socio-linguistic situation based on data collected in settlements in the provinces of Chaco, Santa Fe and Buenos Aires. Finally, we examine the perspective this case suggests in relation to the processes of ethnic and political reorganization and cultural and/or linguistic revitalization.

1. Introducción

La historia, la lengua y la cultura del pueblo vilela han sido escasamente documentadas. A ello contribuyó el hecho de que la mayor parte de la bibliografía especializada publicada a lo largo del siglo XX estuvo marcada por un fuerte preconceito sobre la definitiva desaparición de esta población originaria.

En el campo de la etnología, las principales sistematizaciones sobre las poblaciones indígenas que ocupaban el actual territorio argentino al momento de la conquista coinciden en incluir a los vilelas en el complejo cultural “lule-vilela”, en razón de constituir una unidad mayor, con afinidades somáticas, culturales y lingüísticas (Canales Frau 1953; Martínez Sarasola 1992).¹ Otros autores incorporan, además, a los grupos identificados en las fuentes como “tonocotés” en este complejo cultural de difícil caracterización (Serrano 1947). En todos los casos, estas poblaciones originarias son señaladas dentro de las “culturas extinguidas”.

Por otra parte, los pocos estudios que abordaron el tema sobre la base de investigación etnográfica (Lehmann-Nitsche 1925; Balmori 1959; Martínez Crovetto 1968; Lozano 1970; 1977; 2006; Terán 1995) enfocaron sólo algunos aspectos culturales específicos, lo cual dificulta la comprensión del devenir de la realidad sociocultural vilela a lo largo del siglo XX

1 Véase también Cabrera (1910).

Elena Lozano, lingüista argentina que trabajó en la década del setenta con consultantes vilelas en la ciudad de Resistencia, capital de la provincia del Chaco, señaló ya por entonces que quedaba un escaso número de hablantes de la lengua. Consignó además la existencia de unas pocas familias vilelas en la localidad de Quitilipi, en esa misma provincia (Lozano 1970).

Según el *Ethnologue*, en 1981 vivían sólo cinco familias vilelas en la ciudad de Resistencia, destacándose la pérdida de identidad cultural y su asimilación en comunidades tobas (Gordon 2005).

Datos etnográficos más recientes, recogidos a principios de los noventa en la provincia del Chaco entre “los últimos vilelas” (Terán 1995), daban cuenta de una insospechada vigencia de ciertos aspectos de la tradición cultural, aunque sin dejar de diagnosticar su pronta desaparición.

La investigación centrada en el trabajo etnográfico que desarrollamos entre 2002 y 2005 en distintas localidades de las provincias de Chaco, Corrientes, Santa Fe y Buenos Aires (Argentina) revela una realidad sociocultural más compleja. Resultado de procesos históricos de dispersión geográfica, desarticulación política y agudización de conflictos interétnicos que llevaron, a su vez, a un progresivo abandono de las prácticas culturales tradicionales y de la lengua, la situación actual de la población vilela puede ser definida en términos de su invisibilidad social (Golluscio/Domínguez/Gutiérrez 2005b).

Aun cuando resultan innegables la retracción demográfica y la asimilación cultural sufridas por este pueblo originario, nuestra investigación de campo ha revelado la existencia de un mayor número de personas y familias auto-identificadas como vilelas del que se podía prever a partir de los datos y la documentación previamente disponibles.

En la primera parte de este artículo delineamos algunos de los trazos más significativos de la historia de la población vilela, de acuerdo con el análisis de las fuentes de los siglos XVII al XX. De manera particular, examinamos algunos procesos históricos y coyunturas sociales que favorecieron la emergencia de estrategias de ocultamiento de la identidad y el consecuente distanciamiento respecto de la herencia cultural vilela. A continuación, presentamos un panorama general de la situación sociocultural y sociolingüística actual, de acuerdo con lo revelado por nuestra investigación de campo.

Finalmente, examinamos las perspectivas que el caso sugiere con relación a la activación de procesos de re-organización político-étnica y de revitalización cultural y/o lingüística.

2. Contextualización etnohistórica: los vilelas según las fuentes de los siglos XVI al XX

Los grupos de población nativa clasificados dentro del complejo cultural “lule-vilela” habrían tenido su hábitat original en el Chaco occidental, pero en períodos previos a la conquista parecen haber estado involucrados en un notable proceso antropodinámico en el área de transición con la región andina, el cual implicó no sólo desplazamiento migratorio y ocupación de nuevos territorios, sino también conflictos y relaciones de intercambio cultural con otros pueblos. Es posible que, en un tiempo muy poco anterior a las primeras entradas de los españoles por el noroeste del actual territorio argentino, este proceso se viera intensificado a raíz de la presión conjunta de los grupos guaycurúes por el este (principalmente tobas y mocovíes) y matabo-mataguayos por el norte, quienes se hallaban también en plena actividad expansiva (Susnik 1972).

Fue, presumiblemente, a partir del contacto con las culturas de la región andina, que algunos de los grupos “lule-vilela” incorporaron pautas de asentamiento más sedentarias (Serrano 1947) y ciertas técnicas básicas de agricultura, que se superpusieron a un *substratum* original cazador-recolector (Martínez Sarasola 1992).

De modo que, para el siglo XVI, distintas poblaciones “lule-vilela” ocupaban una vasta región que, extendiéndose entre los ríos Bermejo y Salado, abarcaba las actuales áreas noroeste de Chaco, norte de Santiago del Estero, noreste de Tucumán y sudeste de Salta.

Para lograr el sometimiento de los grupos indígenas y llevar a cabo la reorganización de los territorios ocupados, la Colonia española se valió de diversos mecanismos, entre los cuales sobresalieron el trabajo impuesto –principalmente a través del régimen de “encomiendas”– y la evangelización. En los documentos de la primera época colonial, los grupos indígenas mayoritariamente encomendados en las ciudades de Esteco, Tucumán y Salta son identificados como “lules” y “tonocotés”.

Del análisis de distintas fuentes correspondientes a los siglos XVI y XVII se desprende que los llamados “lules” no fueron una unidad étnico-cultural sino un conjunto de pueblos culturalmente diversos.

Distintos historiadores, lingüistas y antropólogos coinciden en señalar que al menos una parte de los grupos posteriormente identificados como “vilelas” habrían sido encomendados y evangelizados durante el siglo XVI bajo el nombre genérico de “lules”, huyendo luego por el rigor de sus encomenderos de regreso al interior chaqueño, donde se integraron con otros grupos de lengua tonocoté (Tommasini 1937; Serrano 1947; Balmori 1959).

Esto parece corresponderse con lo afirmado por el padre Jarque, para quien:

[...] los Belelas tuvieron su origen de indios ya cristianos que [...] huyéndose de la tierra de españoles, por no servirles, se alejaron entre infieles a aquel paraje donde sus descendientes, aunque infieles, se conservan con algunas costumbres de cristianos [...] cultivando la tierra y criando ovejas para sustentarse (citado en Furlong Cardiff 1939: 43).

Ya en el siglo XVIII, las crónicas españolas comienzan a identificar con el nombre de “vilelas” a diversos grupos asentados sobre ambas márgenes del curso superior del río Bermejo, en el Chaco occidental.

Según lo consignado por distintos misioneros jesuitas, componían por entonces la “nación Vilela” numerosas parcialidades: los *vilelas* –en sentido estricto–, *chunupies*, *pasáines*, *atalalás*, *uacaás*, *ocoles*, *ipás*, *yecoanitas*, *yooos* o *guamalcas*, *malbalás*, *sivinipís*, *omoampas* y *yeconoampas*. Los jesuitas reconocieron una lengua común a todas ellas, con pequeñas variaciones dialectales, aunque no se conoce que hayan llegado a confeccionar un arte y vocabulario del idioma vilela (Furlong Cardiff 1939).

Entre estas distintas parcialidades había algunas más orientadas hacia la caza y recolección y otras más inclinadas a la horticultura sedentaria y la cría de ovejas. Estas últimas estaban en posesión de industrias como el tejido en telar. De manera general, los vilelas pertenecían a los denominados “indios de a pie”, aunque algunos grupos habrían llegado a adoptar el caballo; también se trasladaban en canoas que utilizaban, además, para la pesca en los ríos (Lozano 1970).

Excepto quizás por las alianzas entre parcialidades en el terreno militar, no parecen haber existido entre ellos formas consolidadas de centralismo político, más allá del liderazgo y la autoridad relativa del cacicazgo. Las prácticas shamánicas, que estaban extendidas, otorgaban también status social y cierto poder.

Distintas fuentes de la época colonial coinciden en describirlos como un pueblo pacífico que, aunque hábil en el manejo de las armas, sólo iba a la guerra para vengar agravios o defenderse del ataque de otros pueblos.

La estrategia planteada por el frente colonizador para seguir penetrando en territorio chaqueño se apoyó, en parte, en la dominación de los grupos considerados “dóciles” y “pacíficos” –particularmente los lules y los vilelas– y en la forzada disponibilidad de éstos como potenciales aliados para avanzar sobre los pueblos guaycurúes, principales atacantes de las colonias. Los misioneros de la Compañía de Jesús tuvieron un importante papel en la empresa de colonización fronteriza y en la captación y reducción de los grupos indígenas.

En el cordón del río Salado se fundaron, durante el período de administración jesuita, cuatro misiones con población vilela. San José, la más antigua, fue fundada originalmente en 1734 por el obispado del Tucumán en jurisdicción de Santiago del Estero. Al núcleo original de 300 vilelas reducidos allí se sumaron luego grupos de las parcialidades yeconoampa y pasaíne, formando un total de más de 1.500 individuos (Furlong Cardiff 1939: 91). Prontamente la misión fue mermando su población, debido a las pestes de viruela, el trabajo intensivo y las continuas fugas hacia el Chaco. El padre doctrinero de San José se quejaba todavía, hacia 1750, de las continuas sacas de indígenas para el servicio de los vecinos de la ciudad de Santiago, quienes demandaban la mano de obra vilela atento a su condición de “buenos agricultores”, calculando que “no pasarán de doscientas y cincuenta almas las que hoy subsisten en la reduc-

ción” (Vitar 1997: 299). La reducción de San José fue finalmente entregada en administración a los padres jesuitas y trasladada en 1761 al sitio de Petacas.

Como resultado de diversas “entradas” al Chaco, en los años siguientes se fundarían otras tres misiones con parcialidades vilelas. En 1762, la de Nuestra Señora del Pilar o Macapillo, donde se reunió a unos 600 pasaínes, atalalás, sivinipis y chunupíes, pasando unos 350 vilelas y uacaás a la misión de San José en Petacas, donde “estaban sus hermanos y otros parientes inmediatos” (Furlong Cardiff 1939: 115). En 1763, la de Nuestra Señora del Buen Consejo u Ortega, inicialmente con grupos omoampas y chunupíes, aunque estos últimos luego regresaron al Chaco (Furlong Cardiff 1939: 144; Vitar 1997: 244). Ambas se ubicaron a orillas del río Salado en jurisdicción de Salta. Alrededor de 1764, en jurisdicción de Santiago del Estero, se fundaría una cuarta reducción vilela, Nuestra Señora de la Paz o Valtoleme, la cual habría sido abandonada al poco tiempo (Furlong Cardiff 1939: 144).

Según consigna Beatriz Vitar, al finalizar el período de la administración misional jesuita con la expulsión de la orden en 1767, los indígenas chaqueños reducidos en las fronteras sumaban 3.946 individuos, entre los que se contaban poco más de 1.000 vilelas repartidos entre las misiones de Petacas, Macapillo y Ortega. Por otra parte, el padre Hervás calculaba que unos mil “gentiles” de diversas parcialidades vilelas vivían errantes aun en los parajes boscosos del Bermejo (Vitar 1997: 299).

Las agrupaciones que habían podido eludir la experiencia de las reducciones, más aquellas que lograron fugar y retornar al Chaco, se concentraron sobre ambos márgenes del curso medio del río Bermejo. Así lo atestiguan los diarios de exploración de muchas de las expediciones fluviales realizadas desde fines del siglo XVIII hasta mediados del XIX (Alumni 1951; Almeida 1976; Martínez Sarasola 1992).

Posteriormente, parte de estos grupos² iniciarán sucesivos procesos migratorios, extendiéndose hasta las costas del río Paraná en el área de las ciudades de Resistencia y Corrientes (Almeida 1976; Altamirano 1979). Es en este lugar donde las fuentes históricas ubican los últimos grandes asentamientos vilelas, vinculados con el liderazgo del cacique “Leoncito”, a fines del siglo XIX (Fontana 1977). Por entonces, las únicas parcialidades que aparecen citadas en las fuentes son *vilela* (en sentido estricto), *ocol*, *chunupí* y *senepí* (Fontana 1977; Seelstrang 1977).

A lo largo de esta trayectoria migratoria se acrecentaron los contactos, intercambios y conflictos con los pueblos guaycurúes (principalmente los tobas), ocupantes históricos del área. Aunque las fuentes no ofrecen datos al respecto, es posible que las disputas por tierras y recursos hayan resultado, en algunos casos, en enfrentamientos bélicos que afectaron especialmente a la ya reducida población vilela.

2 Otras agrupaciones vilelas permanecieron en su antiguo hábitat o migraron en dirección noroeste, integrándose en comunidades wichí del SO de la provincia de Salta (Lafone Quevedo 1895).

Entre las múltiples causas de la retracción demográfica vilela hacia fines del siglo XIX, cabe considerar también un dato curioso citado por Fontana, según quien, durante la Guerra de la Triple Alianza,³

los chunupíes concurren alguna vez con víveres a los buques de la escuadra [argentina], lo que dio lugar a que los paraguayos, cuando entraron a la ciudad de Corrientes, mataran a balazos, por las calles, a todos los indios chunupíes que en ese día comerciaban en la plaza del mercado (Fontana 1977: 132).

Poco es lo que se conoce sobre el destino de las distintas parcialidades vilelas en los años siguientes. En los datos referidos a enfrentamientos correspondientes al último período de la conquista militar del Chaco por el ejército nacional (1879-1899), consignados en partes de campaña e informes militares, no consta la existencia de ningún grupo vencido o sometido que hubiera sido identificado como vilela (Martínez Sarasola 1992: 566).

Uno de los pocos testimonios referidos a la población vilela durante la última década del siglo XIX es el ofrecido por Antonio de Llamas (1910), quien en 1890 visitara en la estancia de un colono de apellido Mendiondo, al este de la provincia del Chaco, un asentamiento de “vilelas” y “sinipís”⁴ que mantenían su lengua originaria. Llamas es el primero en citar “uakambabelté” como auto-denominación del pueblo y de la lengua. Lamentablemente, su obra se circunscribe al campo lingüístico y no presenta datos demográficos ni describe el contexto sociocultural general.

Con relación al tema de la merma poblacional, nuestro consultante ML, nacido en la década de 1930, recuerda que una grave epidemia de viruela sufrida por las familias vilelas que vivían en la estancia de Mendiondo causó un alto número de muertes en las primeras décadas del siglo veinte. Aunque no existen datos precisos, deben considerarse también los efectos de las dramáticas condiciones de trabajo semi-esclavo y mala alimentación existentes en muchos ingenios, algodonales y obrajes.

La pista de los vilelas se pierde al comenzar el siglo XX a raíz de la falta de referencias en las fuentes bibliográficas. Los escasos datos etnográficos recogidos por distintos antropólogos, lingüistas e investigadores a lo largo de los últimos cien años ya no refieren a asentamientos o agrupaciones vilelas, sino a pequeños grupos familiares integrados socialmente en comunidades con otros pueblos indígenas o en barrios peri-

3 Contienda que enfrentó a Paraguay con Argentina, Brasil y Uruguay entre 1865 y 1870.

4 Las nomenclaturas utilizadas en las fuentes para referir a las distintas parcialidades vilelas varían notablemente, pero parece evidente que “senepíes” y “sinipís” corresponden a un mismo grupo. Más dudosa resulta la correspondencia con el grupo denominado “chunupíes” (nomenclatura presente en las fuentes desde el siglo XVII). La única denominación de parcialidad vigente actualmente y utilizada por nuestros consultantes (además de *vilela* en sentido restringido) es la de *chinipí*, resultante seguramente de una posterior modificación y/o síntesis de las citadas anteriormente.

féricos de distintas localidades chaqueñas.⁵ Una mirada cronológica sobre estos datos revela un acelerado proceso de desestructuración cultural y un progresivo abandono de las prácticas tradicionales y de la lengua originaria.

3. Marco de investigación y aproximación etnográfica

Al inicio del proyecto nuestro equipo se encontró frente a un campo de investigación extenso y de difícil abordaje, dada la gran dispersión geográfica que marcaban los datos etnográficos disponibles y la inexistencia, en superficie, de comunidades o familias que hubieran sido recientemente identificadas como vilelas en el área chaqueña.

En los trabajos de campo realizados en la provincia del Chaco durante la primera etapa de nuestra investigación, había sido notoria y reiterada la situación de incomodidad inicial de nuestros interlocutores ante el tratamiento del tópico “vilela”, desplegando éstos una peculiar actitud comunicativa de reticencia y silencio. El material registrado señalaba la existencia de estereotipos étnicos y una actitud de crítica cultural respecto de los vilelas por parte de tobas y mocovíes (población indígena mayoritaria en el área). Una de las hipótesis que este hecho y nuestras lecturas bibliográficas nos sugirieron fue la vigencia de una relación interétnica conflictiva, de raíces históricas, que podría haber llevado a la población vilela a instrumentar estrategias de ocultamiento.

La idea de estar indagando respecto de una identidad estigmatizada nos llevó a intentar, en la medida de lo posible, una estrategia de aproximación directa a aquellos informantes de quienes pudiera presumirse su ascendencia vilela, es decir, evitando intermediaciones. Esta reorientación metodológica incluyó una relectura más exhaustiva, sistemática y reflexiva tanto de nuestros propios informes de campo como de la bibliografía histórica y otras fuentes documentales acopiadas por el equipo, lo cual permitió trazar con mayor precisión trayectorias migratorias y vínculos genealógicos. A partir de ello se consiguió localizar a los hijos y otros parientes de muchos de los informantes vilelas de los lingüistas y antropólogos que trabajaron en el área chaqueña en los últimos ochenta años.

Antes que anclado en una explícita identificación colectiva como “pueblo indígena”, el “ser vilela” parece mantenerse actualmente a través de la conciencia de su histórica distintividad cultural y del sentido de pertenencia a una dispersa red social de parientes cercanos y lejanos, cuyo conocimiento mutuo está muy presente, aun si no se concreta en visitas o intercambios rituales frecuentes. En este sentido, contactar a las primeras personas y familias con una clara auto-identificación vilela supuso un significativo avance para la investigación, dado que las relaciones de parentesco y la recons-

5 Lehmann-Nitsche (1925); Balmori (1959); Martínez Crovetto (1968); Lozano (1970; 1977; 2006); Terán (1995).

trucción de genealogías constituyeron una llave fundamental para acceder a la actual situación demográfica y sociocultural de la población vilela.

4. Sobre el proceso de “invisibilización”

Utilizamos aquí el concepto de “invisibilización” para referir, de manera general, al proceso socio-histórico que resultó en el hecho fáctico de la pérdida de visibilidad social de los vilela como entidad colectiva diferenciada, esto es, en su generalizada desmarcación étnica, política, cultural y lingüística.

En tal proceso consideramos, en forma integrada, un conjunto de factores que involucran la evolución de las relaciones interétnicas, las condiciones sociales, económicas y políticas impuestas, así como las distintas estrategias implementadas por el propio grupo en respuesta a esos condicionamientos.

Por un lado, considerando la histórica estrategia de integración pacífica que se plantearon frente a las presiones de la colonización, es de suponer que los vilelas se vieron particularmente involucrados en los complejos procesos de mestizaje y/o “acriollamiento” (Briones 1997) que se desarrollaron desde fines del siglo XIX en el área chaqueña.

Por otro lado, la compulsión económica, al concentrar a contingentes de diversos pueblos indígenas en los lugares de producción (haciendas, algodonales, ingenios y obrajes), favoreció los procesos de integración y asimilación cultural de los grupos minoritarios. A raíz de estos fenómenos, según Ludwig Kersten, los pueblos indígenas chaqueños que aparecen bien definidos a comienzos del siglo XX son tobas, mocovíes y wichís. Éstos últimos habrían absorbido a los vilelas asentados en el oeste chaqueño, mientras que los tobas asimilaron a parte de los que vivían más próximos al Chaco central o que migraron hacia el este (Kersten 1968).

Aunque hubo otros grupos vilelas que pudieron mantener durante algún tiempo sus asentamientos y forma de vida tradicionales, muchos de ellos fueron finalmente desplazados de sus tierras y forzados a relocalizarse en nuevos contextos –reducciones y colonias estatales, áreas marginales de centros urbanos–, donde quedaron más expuestos a su integración social y su asimilación cultural en condiciones de minoría subalterna.

Sin embargo, de acuerdo a la reconstrucción de la historia reciente que se hizo posible a partir del trabajo etnográfico con nuestros consultantes, un grupo de población vilela del área de influencia de la ciudad de Resistencia (provincia del Chaco), constituido por familias extensas con estrechos lazos parentales, habría mantenido muchas de sus pautas culturales tradicionales y cierto grado de cohesión política y organización comunitaria al menos hasta la mitad del siglo pasado.

La efectiva desarticulación política y la definitiva disgregación social del grupo pudieron haber estado vinculadas con un hecho citado por Terán (1995). Según lo referido por uno de sus informantes, hacia mediados del siglo XX un importante cacic-

que vilela habría renunciado a la jefatura política, estableciendo la continuidad de los lazos intraétnicos exclusivamente en el plano religioso asociado con los cultos funerarios. A partir de ese momento los vilelas habrían pasado a una suerte de “clandestinidad”, siendo ésta una de las causas que llevaron a su invisibilidad social.

Según nuestros consultantes, este episodio aparentemente central en la historia colectiva reciente habría tenido lugar en el área de Resistencia durante la década del 50. Sin embargo, el verdadero corte de la transmisión cultural parece haberse dado algo más tarde, entre los años 60 y 70, y aparece en sus testimonios en la forma de un “mandato” de los padres y ancianos de entonces (la última generación de líderes políticos y shamánicos vilelas) respecto a que “todo esto tiene que terminar”, refiriendo al abandono de las prácticas culturales tradicionales y el uso de la lengua (Golluscio/Domínguez/Gutiérrez 2005b). Distintos consultantes concuerdan en remitir a esa misma época sus recuerdos sobre la realización de las últimas grandes ceremonias rituales colectivas y el uso de los cementerios comunales.

Las razones que habrían llevado a tomar esta decisión colectiva, con consecuencias social y culturalmente traumáticas, parecen haber estado originadas tanto en la percepción de la frágil situación intragrupal como en el deterioro de las relaciones interétnicas. Entre las primeras, nuestros consultantes citan, por un lado, la progresiva desaparición de los shamanes, quienes garantizaban la conexión con los espíritus *gos* y, a través de ellos, de la curación de “daños” y enfermedades, y por el otro, la conciencia, expresada por los ancianos de entonces, de ser “los últimos”, aludiendo al corte de la transmisión de los conocimientos tradicionales. En cuanto a las segundas, se mencionan la conflictiva relación histórica con la población toba y las presiones de la discriminación “blanca” hacia la población aborígen en general, todo lo cual habría alentado la instrumentación de estrategias tendientes a favorecer la integración social y la asimilación cultural con la población criolla del área.

El ocultamiento de la identidad vilela requería del abandono de cualquier manifestación social o diacrítico cultural que la evidenciara, lo cual llevó a un verdadero proceso de desmarcación étnica. En este contexto, aparece claramente en la memoria de nuestros entrevistados el mandato paterno de aprender correctamente el español y la negativa a enseñarles la lengua vilela:

Claro, para que la gente no nos discriminen habrá sido, porque él (su padre) nos decía, el día de mañana ustedes se van a trabajar, piden trabajo y ya enseguida van a querer hablar de otra forma... o ya no les van a dar trabajo, eso era todo el miedo... o se rían de ustedes la gente... todo eso no querían... que por eso habrá sido que no querían que hablemos [el vilela]. Ellos hablaban solos, a veces escondidos por ahí... solos hablaban ellos... (EL, mujer de 70 años de edad de la ciudad de Resistencia, fallecida en 2004).

Según nuestros entrevistados, la invisibilización se vio facilitada, además, por algunas características somáticas que habrían permitido a muchos vilelas “pasar por criollos”.

Posiblemente haya respondido también a una estrategia de ocultamiento la extraña costumbre de utilizar un “sobrenombre”⁶ mediante el cual se es reconocido incluso por parientes y allegados, implementada quizás por los padres con la intención de dificultar la identificación genealógica de su descendencia. Esta característica sólo se da entre las personas mayores de 60 años pertenecientes a estas familias, precisamente, la primera generación afectada por el corte de la transmisión cultural.

Sobre este conjunto de condicionamientos externos y respuestas intragrupalas que fueron dando como resultado la invisibilidad social de la población y la cultura vilelas, las interpelaciones y políticas estatales hacia los pueblos indígenas que tuvieron vigencia hasta épocas recientes, no hicieron más que reforzar esa situación. Por caso, la Ley del Aborigen de la provincia del Chaco sancionada en 1987 (N° 3528, T. A.), sólo reconoció “a las culturas y lenguas Toba, Mataco y Mocoví como valores constitutivos del acervo cultural de la provincia”.⁷

5. Panorama sociocultural actual

5.1 Distribución geográfica y demografía

Actualmente, en el área relevada por nuestra investigación no existen comunidades con base territorial,⁸ aunque sí personas y familias auto-identificadas como vilelas. Constituyen una población numéricamente escasa que presenta una gran dispersión geográfica, con centro en las áreas de ocupación histórica reciente en la provincia del Chaco, las cuales incluyen zonas rurales y barrios periféricos de centros urbanos tales como Resistencia, Sáenz Peña, Machagai o Quitilipi. En algunos casos, se trata de un reducido número de familias que se hallan integradas socialmente en comunidades de otros pueblos aborígenes chaqueños, como tobas o mocovíes. Se han ubicado, además, migrantes vilelas chaqueños en la ciudad de Rosario (provincia de Santa Fe) y en localidades del Gran Buenos Aires (figura 1).

6 No se trata de un apodo, sino un nombre de pila (y en algunos casos también un apellido) distinto al que figura en el documento de identidad.

7 En el contexto nacional, esta posición sólo empezó a revertirse a partir de la actualización del marco normativo sobre los derechos indígenas en la Argentina iniciado con los cambios introducidos por la reforma constitucional del año 1994 y la ratificación del Convenio N° 169 de la OIT (Organización Internacional de Trabajo), que han abierto nuevas posibilidades para la reivindicación y el reconocimiento jurídico de los pueblos indígenas.

8 De acuerdo con los datos del Registro Nacional de Comunidades Indígenas del INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) el estado nacional ha reconocido una comunidad vilela en la provincia de Santiago del Estero, donde habría también otras familias auto-identificadas como vilelas. Se trata, sin embargo, de población hablante de un dialecto de la lengua quechua (quichua santiagueño), incorporada al menos desde la época colonial. Por tal razón, esta área no fue incluida entre las relevadas en el marco de un proyecto que estuvo centrado en la documentación de la lengua.



Figura 1

Los resultados de nuestra investigación revelan la existencia, en diferentes lugares del país, de al menos 45 unidades domésticas en las cuales uno o más de sus miembros reconocieron su identidad étnica vilela, distribuidas de la siguiente manera:

Provincia	Unidades domésticas
Chaco	33
Santa Fe	7
Buenos Aires	5
Total	45

La inexistencia de registros recientes, la mencionada situación de integración sociocultural con otros grupos y la gran dispersión geográfica de la población vilela hacen muy difícil calcular su número actual. Serán de importancia, para echar luz sobre este punto, los resultados que arroje la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) desarrollada por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) durante 2004-2005, cuyos datos –al menos los referidos a vilelas– no están aún disponibles.⁹

5.2 Integración social y condiciones socio-económicas

La vida de la población auto-identificada como vilela se desarrolla actualmente en condiciones socio-económicas que reflejan algunos de los patrones típicos de la población aborigen de la región chaqueña.

Las familias vilelas que han sido ubicadas en áreas rurales de la provincia del Chaco se hallan socio-culturalmente integradas en comunidades de otros pueblos indígenas, con población mayoritariamente toba (Pampa del Indio) o toba y mocoví (Colonia Aborigen Chaco).

Las tierras son de propiedad comunal, pero el usufructo de las mismas está organizado sobre la base de las unidades domésticas. En algunos de los casos observados en campo, las familias extensas forman una única unidad productiva. Las familias cercanamente emparentadas pueden mantener, en algunos casos, pautas de cooperación o reciprocidad económica, básicamente a través de la fuerza de trabajo.

Los sistemas de producción son diversificados y combinan diferentes actividades. El sustento de la unidad familiar lo proveen principalmente los cultivos en pequeña escala (algodón, mandioca, maíz, forrajeras) destinados tanto al autoconsumo como a su comercialización y, en menor medida, la “marisca” (caza y recolección). En las

⁹ Cabe destacar que algunas organizaciones indígenas han cuestionado la validez de dicha encuesta, tanto por la escasa participación que se les ha dado en el diseño de la misma como por la metodología empleada.

proximidades de las viviendas se crían aves de corral y cada familia puede, además, poseer algunos caballos y cabezas de ganado vacuno, según los casos. También se realizan actividades de extracción de madera y leña, producción de carbón, ladrillos y artesanías.

Fuera de las comunidades, actividades económicas tales como la agricultura (en general, tareas estacionales de siembra o cosecha), la ganadería y los obrajes ocupan trabajadores indígenas como mano de obra barata.

Por otra parte, las familias vilelas localizadas en distintos centros urbanos (Resistencia, Sáenz Peña, Machagai, Rosario y Gran Buenos Aires) viven en barrios precarios ubicados en zonas periféricas, barrios cuya composición poblacional es culturalmente heterogénea y no tienen ningún tipo de identificación como “aborígenes”. Se trata de asentamientos creados originalmente mediante la ocupación espontánea de tierras fiscales, y aunque en algunos casos se han obtenido títulos de propiedad, la mayoría no los posee. Usualmente cuentan con tendido de luz eléctrica y red de agua potable. Las viviendas, aunque de material, son precarias y carecen de mantenimiento, además de contar con dimensiones insuficientes para albergar a familias usualmente numerosas.

Generalmente, dentro de cada barrio las familias emparentadas se encuentran ubicadas cerca unas de otras. En una misma parcela puede convivir un grupo familiar extenso, conformado por una o más unidades domésticas. Éstas no funcionan como unidades de producción –tal como sucede en el esquema de la economía indígena tradicional– sino, más bien, de ingresos y consumo. Habiéndose adaptado al medio urbano y careciendo de las alternativas que en las áreas rurales ofrecen la horticultura y la “marisca”, el ingreso familiar depende del empleo. Éste es normalmente precario, en el sector informal de la economía, aunque ocasionalmente algunas personas logran acceder a un puesto efectivo en alguna dependencia estatal (municipalidad, vialidad). Las mujeres trabajan usualmente en servicio doméstico y los hombres en construcción y albañilería.

Las generaciones más jóvenes encuentran actualmente muchas dificultades para emplearse, incluso en forma precaria u ocasional, y para completar un ingreso que les permita responder a las necesidades básicas de su grupo familiar. Esta situación de marginalidad económica y vulnerabilidad ha llevado a recurrir, frecuentemente, a los planes de asistencia estatal, modalidad de ingreso de la cual los aborígenes –aunque no sólo ellos– se han vuelto excesivamente dependientes en los últimos años. Este asistencialismo, que va de la mano del clientelismo político local, tiene su contracara en la desprotección legal y social de estos grupos frente a otras necesidades. Nuestro equipo ha podido advertir, por ejemplo, las innumerables postergaciones y dificultades que encuentran las personas mayores de edad al momento de reclamar su jubilación o una pensión estatal.

5.3 Identificación étnica y caracterización cultural

La identidad vilela se presenta actualmente como una configuración compleja, cuyos diacríticos combinan fragmentos de prácticas y memorias culturales propias con otras que remiten al proceso de integración social y asimilación cultural con otros grupos chaqueños.

En contextos multiculturales y con una composición poblacional en la que han sido históricamente importantes los cruzamientos entre distintos grupos étnicos (como es el caso de la Colonia Aborigin Chaco), las personas auto-identificadas como vilelas poseen, en general, un perfil identitario que integra la conciencia étnica de dicha ascendencia con un trasfondo cultural en que conviven representaciones y prácticas de origen diverso (vilela, toba, mocoví, criollo) (Golluscio/Domínguez/Gutiérrez 2005b). Esto obedecería a que la minoritaria población vilela debió integrarse en una posición subalterna respecto de los otros grupos, dando lugar a procesos de desestructuración y asimilación cultural forzada. En este tipo de contextos, muchos de los rasgos culturales señalados como distintivos de la identidad vilela son referidos a la población “histórica”.¹⁰

Sin embargo, la forma de identificación étnica es sensiblemente diferente entre las familias vilelas localizadas en el área de Resistencia (provincia del Chaco) y otras, estrechamente emparentadas, que viven actualmente en distintas localidades del Gran Buenos Aires. Se trata de un grupo de familias nucleares que han conservado algunas pautas culturales tradicionales y cuyos miembros de mayor edad muestran algún grado de competencia lingüística en vilela.

Aunque en un contexto de aparente integración social y asimilación cultural con la sociedad “blanca”, estas personas muestran una auto-identificación vilela más unívoca. Según su propia óptica, ellos habrían mantenido un alto grado de “pureza” (esencialización de la identidad étnica a través de un concepto de “raza” sustentado en metáforas de la sangre de uso extendido entre los pueblos chaqueños), lo cual se vincula con un marcado rechazo a la integración histórica con tobas y mocovíes y con la elevada proporción de los cruzamientos endogámicos,¹¹ incluso entre parientes cercanos como primos hermanos (Golluscio/Domínguez/Gutiérrez 2005a).

No obstante, también estas familias parecen haber implementado históricamente el tipo de estrategias de ocultamiento ya descritas. Incluso actualmente, el reconocimiento de la identidad étnica y aborigin, que no resulta problemático en los ámbitos

10 En algunos casos, la auto-identificación vilela parece responder a un proceso relativamente reciente de revalorización de la identidad étnica, vinculado en buena medida con la puesta en marcha de estrategias políticas orientadas hacia la obtención de recursos económicos y prerrogativas.

11 En las nuevas generaciones este patrón fuertemente endogámico se está abandonando, tanto en razón del proceso general de desestructuración cultural como de los límites impuestos por lo escaso de la población vilela actual.

domésticos y privados, es retaceado en el plano social, seguramente por la carga de discriminación y estigmatización que aun conlleva. Los integrantes del equipo pudimos advertir cómo algunos consultantes que no tuvieron inconvenientes en presentarse ante nosotros como vilelas desde un comienzo, muy pocas veces lo hacían abiertamente en ámbitos sociales o frente a otras personas ajenas a su entorno más íntimo.

Desde su desarticulación política hace ya más de medio siglo, no se conoce entre la población vilela ninguna jefatura o liderazgo. En los testimonios de los consultantes se hace frecuente referencia a los “puntales”, hombres de edad respetados y consultados

—en especial respecto del conocimiento y las prácticas tradicionales—, pero sin autoridad o poder real en el nivel suprafamiliar. Aunque todavía hoy se reconoce ese status a algunos ancianos, el “puntal”, como institución sociocultural, parece destinada a desaparecer.

Respecto del mantenimiento de representaciones y prácticas culturales, se destacan aquellas vinculadas con ciertas creencias y tabúes.¹² La pervivencia de la creencia en la acción de los espíritus llamados *gos* en la religiosidad tradicional¹³ da lugar a la vigencia de algunas prácticas rituales.¹⁴ Según lo afirmado por consultantes considerados “calificados” en el tema, los “brujos” o shamanes vilelas efectúan las curaciones a través de su capacidad para invocar el poder de los espíritus *gos*. Aunque las prácticas curanderiles han sufrido un progresivo retroceso, testimonios de distintos consultantes confirman que en años recientes se ha continuado recurriendo a los servicios de los pocos shamanes que aún existen.

Durante una entrevista, nuestro consultante ML mencionó que en una oportunidad, viviendo todavía en el Chaco, fue requerido ante la enfermedad de un pariente, lo cual supone que él mismo había sido iniciado en estas prácticas. No obstante, siempre se mostró reticente a revelar sus verdaderos conocimientos sobre el tema. Los cantos utilizados en las prácticas de curación, dado su poder de conectar con los *gos*, constituyen posiblemente un tópico sobre el que pesa la prohibición de su tratamiento o divulgación, o el miedo a las consecuencias de dicha acción.

Estos conocimientos, como los referidos a la lengua vilela, parecen haber encontrado un punto de quiebre en la generación de ML, ya que poco o nada ha podido —o ha querido— ser transmitido a la generación siguiente.

12 Respecto de este tema, Terán (1995) presenta un detallado resumen.

13 Espíritus “dueños” de la naturaleza en la mitología vilela tradicional, también llamados diablos —analogía introducida seguramente por la evangelización— debido a su gran poder y su capacidad para provocar “daños” a los seres humanos, aunque también eran capaces de sanar.

14 A pesar de ello, buena parte de la religiosidad tradicional parece haberse perdido. Paralelamente la adhesión a iglesias católicas o evangélicas indígenas está bastante extendida entre la población vilela actual.

Sí parecería mantenerse, en alguna medida, el tradicional congregacionalismo familiar vinculado con los ritos funerarios. Durante una entrevista, las consultantes EL y MNL, madre e hija, confirmaron la vigencia de cierto rito de protección que se realiza en ocasión de la muerte de un pariente o allegado:

MNL: Nosotros tenemos costumbre de protegernos también... en contra de la misma raza... cuando muere alguien sí hacemos el ritual completo de los que hacían antes... pero ahora yo... a mis hijos ya no les hago hacer... ahora falleció mi tío y ya no...

Invest.: ¿Qué sería, para que no volviera la persona que murió?

MNL: No...no... porque así podemos andar en el campo, agua, en cualquier lado y estamos protegidos... seguimos el ritual siempre, casi...

Invest.: ¿Y cómo se hace el ritual? ¿Es con palabras?

EL: No... es una... una costumbre...o no sé que tenían ellos...porque siempre cuando hay uno [un ritual] nos bañaban ¿vivo? ...todito a la mañana...

MNL: Nos teníamos que levantar a las 4 de la mañana, haga frío, helada...

EL: Porque siempre vivíamos en la costa del río nosotros...sí... bueno, ahí en la costa del río nos bañaban todo y... nos hacían humo... entonces dicen que con eso se iba todo...

MNL: Pero había una planta...una sola planta que hay ahí en el Chaco...

EL: Era una sola planta que se usaba...

Invest.: ¿Para hacer humo?

EL: Sí, sí... Y ahí nosotros ya podíamos hacer algo, podíamos salir...

MNL: Esa es la forma que nos protegemos...

No obstante la persistencia de algunas de estas tradiciones en el ámbito familiar, resulta innegable el hecho de que la cultura vilela presenta actualmente un altísimo grado de desarticulación y, en este sentido, cabe preguntarse sobre el carácter “residual” (Williams 1980) que pudieran tener muchas de las representaciones y prácticas todavía hoy distinguidas como propias. Difícilmente puedan ser sostenidas por las próximas generaciones, perdidos ya, al parecer, buena parte de los marcos conceptuales que les daban integridad dentro de la cultura tradicional.

6. Situación sociolingüística

Olvidado, sí, pero lo llevamos adentro, lo llevamos por dentro... lo poco que queda.

ML, 74 años, septiembre de 2004

6.1 Vilela: carencia de comunidad de habla, ausencia de hablantes

La lengua vilela está en una situación de extremo peligro. Por un lado, y a diferencia de la situación planteada con el grupo tapiete (Hirsch y otros, este volumen), los resul-

tados de nuestra investigación de campo demuestran la ausencia no sólo de comunidades vilelas con base territorial en el Chaco argentino, sino de una comunidad de habla vilela, sea ésta concebida en términos restringidos (Gumperz 1972; Hymes 1972a) o amplios (Dorian 1982). Por otro lado, en el sur, oeste y centro del Chaco (especialmente en el área de Colonia Aborígen), el relevamiento etnolingüístico realizado, que incluyó visitas a 20 familias,¹⁵ ha revelado un extendido fenómeno de abandono de la lengua de herencia y cambio al español y, en muchos casos, al toba o mocoví. Sólo dos hablantes, una mujer y un hombre, hermanos entre sí y mayores de 70 años, han sido localizados en la región este del Chaco (Resistencia y alrededores) y el sur del Gran Buenos Aires. Sin embargo, sus habilidades lingüísticas, en particular las relativas a la producción, presentan restricciones evidentes debidas en gran medida a la falta de uso. Estos hablantes pertenecen al grupo de familias vilelas estrechamente relacionadas por redes de parentesco mencionado en 4.3 cuyas características más notables son: un sentimiento manifiesto de adscripción a la identidad vilela, un rechazo a la integración con otros pueblos indígenas chaqueños y experiencias de participación en prácticas rituales tradicionales. En síntesis, en el caso que nos ocupa, los sentidos de pertenencia y devenir que sustentan una “comunidad” (Brow 1990; Briones/Golluscio 1996) están severamente fragmentados y la lengua de herencia no es más un medio de comunicación interpersonal ni comunitario.

Esta grave situación documentada entre la población vilela actual fue tomando carácter definitivo a lo largo del siglo veinte. Los padres de los hablantes localizados constituyen la última generación que usó la lengua de origen con fluidez, pero ya en contextos restringidos a interacciones domésticas y rituales. Esta reducción de los contextos comunicativos podría haber conducido a una reducción de su repertorio lingüístico (Elmendorf 1981: 42). Nuestros consultantes, nacidos en la década del treinta, llegaron a vivir y compartir situaciones comunitarias y familiares donde se hablaba la lengua. Sin embargo, sus relatos dan cuenta de una actitud elocuente de auto-represión de los mayores respecto de la transmisión de la lengua. Los padres y abuelos de muchos de los entrevistados hablaban entre ellos en vilela, pero les prohibían hablarlo y aun presenciar esas conversaciones.

Y es como que cuando nos acercábamos nosotros así, ya dejaban de hablar... ya no... hablaban en castilla. Es como que tenían cuidado para que no aprendiéramos... algo así, ya cambiaban... ya hablaban en castilla... después hablaban... no sé que decían entre ellos, es decir... que trataban de alejarnos de la idioma, pero como uno está ahí... vive con ellos, estamos todos juntos, claro, uno escucha... y cada vez te va saliendo más de oído (ML, Buenos Aires, 2004).

15 La metodología del trabajo de campo se basó en entrevistas individuales o grupales, algunas informales y otras semi-estructuradas y de tipo *snow ball*.

La retracción y el abandono de la lengua no se deben solamente al contacto con el español. Para dar cuenta del complejo proceso que explica esta frágil situación del pueblo y de la lengua vilelas, asumimos una posición que distingue entre las causas objetivas (etnohistóricas y sociopolíticas), las reacciones subjetivas que dichos procesos desencadenaron en esta población y las prácticas estratégicas de supervivencia resultantes.

En cuanto a las causas objetivas, las experiencias de dominación y exterminio sufridas por los vilelas se remontan al comienzo del Contacto. En la primera parte del artículo hemos enumerado y examinado las más importantes: en la época colonial, la temprana y prolongada experiencia en reducción desde el siglo XVI, el uso que los españoles hicieron de ellos como fuerza de choque contra los guaycurúes, los traslados a través del Chaco, las enfermedades y, ya en la etapa republicana, además de epidemias y hambrunas, las matanzas masivas y la incorporación de toda la familia como fuerza de trabajo en condiciones esclavizantes en estancias, ingenios y obrajes, de donde a veces ya no regresaban a los lugares de origen. Más aún, nuestros consultantes atestiguan que para los años 30 o 40, las escasas familias vilelas que todavía vivían en el área cercana a Resistencia también empezaron a disgregarse.

Estos procesos sufridos no sólo provocaron la merma significativa del número de población vilela y su diáspora en los últimos dos siglos, sino que desencadenaron en los miembros de este pueblo un profundo y extendido sentimiento de miedo. Otros pueblos indígenas de la Argentina han dado testimonio del miedo que atravesó su relación con la sociedad blanca desde el principio del contacto. En el caso vilela, el miedo, reacción subjetiva que se hace social, se ha potenciado frente a la presencia, a veces sentida como amenazante como producto de antiguas relaciones conflictivas, de representantes de otros grupos aborígenes chaqueños con mayor predominio numérico y mayor grado de organización política. Más aún, la fragilidad de esta comunidad en riesgo por la dispersión de muchos de sus miembros y muerte de los principales jefes shamánicos desencadenó otro miedo, esta vez, hacia el interior mismo de la comunidad, ya desarticulada. Este sentimiento parece relacionarse con las dificultades para dominar los espíritus y las fuerzas que los gobiernan, las que se acrecentaron en los momentos de descomposición cultural y desaparición de los últimos grandes líderes.

El mantenimiento de una lengua, entre varios factores, depende del compromiso emocional, el sentido y la función que tenga para sus hablantes. En el caso vilela, esos componentes positivos y vitales parecen haber sido vencidos por el miedo.

Invest.: Y también cantarían en esas fiestas... cuando bailaban...

JM: ¡Sí cantaban, ay, ay, ay cómo cantaban en “la idioma”!

Invest.: ¿En ese idioma vilela que hablaba su abuela cantaban también?

JM: No...

Invest.: Ah, ¿no?

JM: No, no cantaban...no porque, ya le digo, era prohibido. Tenía temor la gente, cantaban los otros...

(JM, anciana vilela de la Colonia Aborigen Chaco, diciembre de 2003).

En ese complejo contexto de exclusión, los vilelas necesitaron, por un lado, desarrollar estrategias de ocultamiento de la identidad y, por otro, estrategias de mimetización y asimilación a la sociedad no indígena que evitaran el estigma. La convergencia lingüística y cultural con estos sectores de la sociedad, no sólo con criollos chaqueños y correntinos, sino también con los colonos europeos, ya se encontraba avanzada a mediados del siglo veinte. Para esa época, el valor de la adquisición y uso del español se había ido extendiendo y los entrevistados tanto en Colonia Aborigen como en Resistencia recuerdan que algunos familiares habían logrado un dominio del español que les permitió, incluso, tener empleos de la administración pública. Los mayores alentaron así la adquisición de saberes y prácticas que posibilitaran una integración social más favorable para hijos y nietos.

Sí, mi viejo sí [...] ése no tenía límites, en cualquier lado hablaba [...] él hablaba en la idioma [vilela], no escondía nada [...] Ahora nosotros no quería que hablemos, quería que le conteste todo en castilla, y así era nomás, como era estricto había que obedecerlo, si no [...] si no, chancletazo [...] Y sí, porque no quería que hable, no quiere que aprenda [...] ya tienen que ir en castilla, dice, tienen que cambiar de rumbo [...] y fue así eh! [...] Nadie sabe nada ahora [...] yo algo sé [...] Así es [...] que va a hacer (ML, Buenos Aires, marzo de 2004).

En síntesis, los intrincados procesos mencionados explican el cambio al español, primera lengua de comunicación entre la población auto-identificada actualmente como vilela.

6.2 El “hablante vilela”, una categoría que supera las etiquetas del analista

Como adelantamos en este artículo, los únicos hablantes vilelas localizados hasta el momento son dos ancianos que han manifestado diferentes grados de competencia en su lengua de origen, además de un marcado deseo de colaborar en la documentación lingüística: ML, hombre de 74 años auto-identificado como vilela-chinipí que vive en el sur del Gran Buenos Aires desde la década del sesenta, y su hermana GC, de 69 años, residente en Resistencia (Chaco). Sin embargo, para ninguno de ellos el vilela es una lengua usada en la vida cotidiana, sino que se comunican permanentemente en español, aun entre ellos.

La perspectiva adoptada para la documentación del vilela se puede definir, entonces, como una aproximación etnográfica centrada en el hablante. La realidad de la existencia de un puñado de hablantes dispersos y la carencia de una comunidad y de una comunidad de habla exige un abordaje cualitativo que incorpora recursos propios de la historia de vida, aquí, una historia de los saberes lingüísticos y culturales que

guarda cada uno de estos hablantes en su memoria y que puede actualizar en emisiones lingüísticas mediante el trabajo con el investigador y con el otro hablante.

La ausencia de una comunidad de habla que los contenga y los proyecte hacia el futuro resulta un límite muy serio no sólo para la población vilela y particularmente para los hablantes, sino para los analistas y nuestros objetivos de elaborar un diagnóstico de la situación sociolingüística.

Por un lado, esta carencia afecta directamente la práctica lingüística de nuestros consultantes, quienes no tienen interlocutores con quienes establecer interacciones conversacionales cotidianas (“Necesito alguien para conversar”, ML, comunicación personal), hablantes con mayor grado de fluidez que puedan corregir sus enunciados, completar sus emisiones o sus olvidos léxicos o gramaticales, con quienes, en fin, contrastar y enriquecer sus habilidades y reflexionar sobre su propia lengua.

Por otro lado, la carencia de una comunidad de habla dificulta seriamente el análisis y evaluación de la competencia comunicativa¹⁶ de nuestros consultantes a partir de las tareas de producción, comprensión y elicitación lingüísticas. No existen “modelos” de habla reales y vivos producidos por hablantes fluidos actuales con los cuales se puedan cotejar los enunciados de nuestros hablantes. Un vilela “estándar” es difícil de reconstruir a partir de la documentación disponible: los registros orales conservados son muy escasos; los trabajos lingüísticos son poco numerosos y, excepto los de Elena Lozano, fragmentados. No se han escrito hasta el momento ni un diccionario ni una gramática integral de la lengua. Dada esta situación, los investigadores debemos ser sumamente cautelosos antes de clasificar y encasillar a nuestros consultantes, evitando adscribirlos con etiquetas ya estandarizadas a categorías o tipologías de hablantes usuales en este tipo de estudio.

Es verdad que si no emerge alguna circunstancia particular que desencadene un proceso de revitalización protagonizado por ellos mismos y sus familias, nuestros consultantes son “hablantes terminales” (Elmendorf 1981; Evans 2001) de su lengua: ni sus hijos ni sus nietos o sobrinos la hablan y no hemos localizado otros hablantes en ningún otro paraje con población vilela en Chaco, Rosario y Gran Buenos Aires. Por un lado, son “recordadores”, o, mejor dicho, “olvidadores”, ya que la categoría “recordadores” es aplicada en la bibliografía a un último estadio de competencia en la lengua y alude al recuerdo de algunas palabras del léxico (Campbell/Muntzel 1989). Los hablantes vilelas tienen que recordar, activar y actualizar una lengua oída en su niñez, cuyo uso y transmisión fueron reprimidos, no sólo por la sociedad dominante, sino, como anticipamos más arriba, por sus propios padres, como estrategia de

16 A partir del concepto de Dell Hymes (1972 b), algunas revisiones contemporáneas elaboran un modelo de competencia comunicativa que incluye los siguientes componentes: competencia lingüística, competencia sociolingüística, competencia accional, competencia discursiva y competencias estratégicas (estrategias comunicativas para resolver problemas o compensar las deficiencias en otras competencias). Véase Celcia-Murcia/Dörnyei/Thurrel (1995).

como anticipamos más arriba, por sus propios padres, como estrategia de supervivencia.

Sin embargo, nuestros consultantes han revelado importantes competencias en el manejo de su lengua de herencia. Durante el curso de la investigación, ambos manifestaron un grado alto de comprensión como lo demuestra su permanente ejercicio de traducción simultánea y paráfrasis frente a la audición y lectura de los *Textos vilelas* de Lozano y de las *Tradiciones vilelas* de Llamas. Más aún, ML ha reconocido formalmente como vilelas algunas palabras o emisiones incluso antes de recordar su significado, sólo por el hecho de venirle a la memoria los sonidos y la prosodia, o ha descartado o corregido otras, dando muestras de poseer la capacidad evaluativa del hablante nativo y un desarrollo significativo de conciencia metalingüística.

En cuanto a la producción lingüística, desde las primeras sesiones ML pronunció espontáneamente emisiones relacionadas con las ceremonias rituales tradicionales de las que participó en su niñez y juventud. Sin embargo, manifestó importantes lagunas tanto en el ámbito léxico como gramatical (Golluscio/González 2006), olvidos que muchas veces cubrió haciendo uso de su competencia estratégica.¹⁷

En cuanto a la esfera discursiva, tanto ML como GC demostraron dificultades para producir textos espontáneos, así como para llevar a cabo intercambios conversacionales. La competencia textual de los consultantes está seriamente limitada, no sólo por sus propias habilidades sino, como ya hemos mencionado, por la ausencia de una comunidad de habla y de interlocutores para conversar.

Como en otros casos de lenguas en riesgo extremo, existe una tendencia a la reducción del universo textual (Dressler 1988; Campbell/Muntzel 1989), agravada en el caso del vilela donde ha dejado de ser lengua de interacción en el ámbito familiar y aun ritual, por interrupción de las prácticas comunitarias tradicionales. De esta manera, se han verificado grandes dificultades para llevar a cabo una conversación y una habilidad muy reducida en la ejecución de los géneros discursivos registrados a lo largo del siglo veinte: mitos, narraciones personales, cantos ceremoniales y ruegos.

No obstante, ML ha creado y recreado breves textos narrativos, algunos de ellos estimulados por la audición y lectura de los textos vilelas recopilados por Elena Lozano (1970; 1977). En otros trabajos hemos desarrollado en detalle las etapas que ha atravesado nuestro consultante clave en este proceso de construcción textual. Su primer texto fue creado por ML sobre la base de una narrativa personal relatada por un consultante de Lozano titulada “Cuando era muchacho” (Lozano 1970; en Lozano 2006), cuyo contenido se relacionaba estrechamente con las experiencias vividas por

17 Por ejemplo, en el caso de la morfología, un cuantificador fue utilizado en reemplazo de un sufijo de plural olvidado. La descripción por la forma o por los rasgos básicos de un objeto, un animal o una planta fue una estrategia efectiva, frente al olvido léxico. Véanse más ejemplos en Golluscio/González (2006).

ML en su juventud. Desde ese momento, nuestro consultante ha re-contado ese cuento en otras sesiones. Sin embargo, cada re-contada constituye una nueva *performance*, una nueva ejecución. En otras palabras, una lectura personal del texto le ha permitido ir más allá de una mera reproducción. En cada nueva ejecución del relato, a través de un trabajo de perseverancia, nuestro consultante se fue apropiando cada vez más del texto. De este modo, gradualmente “Cuando era muchacho” se fue convirtiendo en otro relato, “Cuando era joven”, un texto de ML (Golluscio 2005; Golluscio/Domínguez/Gutiérrez 2005b). En éste, como en los casos de los olvidos gramaticales y léxicos, nuestro consultante se valió muchas veces de su competencia estratégica para sortear los obstáculos en la competencia discursiva.

Dentro de los actos de habla, mientras nuestro consultante ha recordado y producido una amplia variedad de mandatos relacionados con el ámbito doméstico ya que cuando él era niño había sido principalmente destinatario de dichas ordenes ejecutadas por sus mayores (padres y tíos) en vilela, presenta una seria brecha de memoria en cuanto a la producción de preguntas según la estructura documentada por Lozano en los años 70.

Por otra parte, ambos consultantes mostraron un importante caudal léxico correspondiente a distintos campos semánticos: flora y fauna, ámbito doméstico, partes del cuerpo y términos de parentesco, entre otros; habilidad que se ha ido incrementando en la interacción entre ellos, con los lingüistas y la lectura de las obras de Lozano y de Llamas.

Por último, los trabajos de elicitación desde el español no resultaron adecuados para motivar la producción oral. En ese sentido, el armado de paradigmas verbales y nominales ha sido una tarea ardua que tuvo que ser retomada en distintas instancias de trabajo. Muchas veces, el reconocimiento lingüístico implicaba una tarea de recuerdo que se extendía en el tiempo desde una sesión de trabajo a otra. Por el contrario, la elicitación desde el vilela a partir de las fuentes disponibles y el material producido por los consultantes fue un recurso productivo.

En síntesis, ¿cómo definir a estos hablantes? Dorian (1977) estableció la categoría de semi-hablante para aquellos individuos bilingües cuya competencia productiva se ve restringida en la lengua dominada, no sucediendo lo mismo con su competencia receptiva, mientras que en la otra lengua conserva ambas. Algunos de los factores relacionados con los cambios en la competencia lingüística de estos hablantes son: el corte en la transmisión intergeneracional de la lengua, la restricción de su uso a ciertos contextos, y el aislamiento respecto de la comunidad de origen.

Si bien estos factores se han registrado en el caso de nuestros consultantes, también hay otras variables a considerar en la práctica lingüística de ML y GC que los separan del “semi-hablante” canónico: a) no son jóvenes sino ancianos; b) carecen de una

comunidad de habla donde puedan realizar intercambios comunicativos con hablantes

fluidos (por lo tanto tampoco puede medirse su manejo de las normas sociolingüísticas) y c) fundamentalmente, no hablan vilela fuera de las sesiones de trabajo lingüístico.

Tales características vuelven más compleja una adscripción estricta de nuestros consultantes a **una** categoría de hablante, dentro de la tipología desarrollada para los casos de lenguas amenazadas. Por un lado, los escasos hablantes localizados comparten ciertos rasgos del semi-hablante, por otro, se acercan a la categoría del “olvidador” o “hablante anteriormente competente”. En este proceso de actualización de la memoria y reapropiación de su lengua, nuestros consultantes a la vez recuerdan y aprenden.

7. Consideraciones finales

Luego de tres años de investigación basada en trabajo etnográfico, podemos afirmar que el cuadro sociocultural revelado desafía algunos de los supuestos existentes respecto de la situación de la población, la cultura y la lengua vilelas en la Argentina.

La identificación de 45 unidades domésticas en las que uno o más de sus miembros reconocieron una identidad étnica primaria vilela es un dato novedoso y particularmente relevante en tanto la auto-adscripción ha sido reconocida, en la mayoría de los enfoques recientes, como un elemento fundamental para la definición de los grupos étnicos, tanto desde el punto de vista antropológico (Barth 1976; Oliveira 1976) como jurídico (Convenio N° 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes).

Si bien los resultados de nuestra investigación contribuyen a correr el velo que mantuvo invisibilizada a la población vilela durante décadas, el panorama que se revela no es precisamente el de una cultura que haya logrado mantenerse integrada y sólida en su forzada “clandestinidad”. Dejando de lado la discutible noción de “extinción cultural” –sólo entendible desde una visión estática de la cultura y la identidad étnica–, debe reconocerse que la actual situación es compleja y de una extrema fragilidad:

- Población numéricamente escasa y geográficamente dispersa.
- Inexistencia de asentamientos comunitarios en el área chaqueña.
- Ausencia de organización interna sobre ejes político-étnicos.
- Avanzado grado de desestructuración cultural.
- Configuración identitaria compleja, producto de la histórica integración social y asimilación cultural con otros grupos (criollos, tobas, mocovíes).
- Lengua originaria en situación de riesgo extremo: existencia de muy pocos hablantes y cadena de transmisión generacional prácticamente cortada.

Sin embargo, más que el abandono de muchas de las representaciones y prácticas atribuidas a la cultura “tradicional” –cuyo punto de referencia histórico, como sostiene Briones (1998), sólo puede ser definido arbitrariamente–, es la pérdida de la capacidad

para instrumentar formas de representación y mecanismos de acción colectiva lo que evidencia el grado de deterioro del entramado sociocultural de la población vilela.

Tales condiciones limitan sus posibilidades de afirmar la vigencia de su condición étnica y cultural distintiva y, consecuentemente, de reivindicar status jurídico como pueblo originario. No obstante, cabe considerar que otras poblaciones indígenas de la Argentina en similar situación de invisibilidad social hasta hace unos pocos años atrás –aunque, posiblemente, con un menor grado de desestructuración cultural que el advertido en el caso de los vilelas–, han logrado reorganizarse y articular sus demandas, obteniendo recientemente distintos reconocimientos legales de orden provincial o nacional (los tonocotés en la provincia de Santiago del Estero o los huarpes en San Juan, por ejemplo).

A pesar de la difícil situación descripta, a lo largo de nuestra investigación hemos ido advirtiendo algunos hechos positivos y de gran significación. Por un lado, la activa participación y el compromiso manifestados respecto de este proyecto por los consultantes vilelas contribuyeron a afianzar lazos familiares y renovar contactos que se habían vuelto esporádicos, lo cual ha alentado entre ellos cierta expectativa por recuperar un espacio de discusión y acción común. Por otra parte, los hijos y nietos de los consultantes de mayor edad han mostrado un creciente interés por recuperar parte de la herencia cultural vilela, particularmente en lo que hace al aprendizaje de la lengua.

La posibilidad de superar la actual situación de desarticulación cultural e invisibilidad social parece requerir, de todos modos, de la activación de verdaderos procesos de reorganización político-étnica y/o de revitalización cultural y lingüística. Las señales en esa dirección son, hoy, apenas perceptibles.

Bibliografía

- Almeida, Juan L. (1976): “El Capitán Lavarello navegando el Bermejo”. En: *Todo es Historia* (Buenos Aires), 105: 56-67.
- Altamirano, Marcos (1979): “Leoncito, el último cacique Vilela”. En: *Todo es Historia* (Buenos Aires), 141: 82-93.
- Alumni, José (1951): *El Chaco, figuras y hechos de su pasado*. Resistencia: Moro.
- Balmori, Clemente (1959): “Doña Dominga Galarza y las postrimerías de un pueblo y una lengua”. En: *Revista de la Universidad* (La Plata), 9: 85-98.
- Barth, Fredrik (1976): *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Briones, Claudia (1997): “Términos confusos, procesos complejos. Etnicización y racialización de la aboriginalidad”. En: *Actas de las Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata*, vol. 4. Rosario: Escuela de Antropología, Universidad Nacional de Rosario, pp. 119-127.
- (1998): *La alteridad del Cuarto Mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Briones, Claudia/Golluscio, Lucía (1996): “Pragmática de los sentidos de pertenencia y devenir”.

- En: *Actas de [las] II Jornadas de Etnolingüística*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario, pp. 110-125.
- Brow, James (1990): "Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past". En: *Anthropological Quarterly* (Washington, D.C.), 63: 1-6.
- Cabrera, Pablo (1910): *Ensayos sobre enología argentina. I. Los Lules*. Córdoba (Arg.): Ediciones de la Universidad Nacional de Córdoba.
- Campbell, Lyle/Muntzel, Martha C. (1989): "The Structural Consequences of Language Death". En: Dorian, Nancy (ed.): *Investigating Obsolescence: Studies in Language Contraction and Death*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 181-196.
- Canals Frau, Salvador (1953): *Las poblaciones indígenas de la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Celcia-Murcia, Marianne/Dörnyei, Zoltan/Thurrel, Sarah (1995): "Communicative Competence: A Pedagogically Motivated Framework with Content Specifications". En: *Issues in Applied Linguistics* (Los Angeles), 6.2: 5-35.
- Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (2005 [1989]). 9ª edición revisada; publicación electrónica en: <www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/lima/publ/conv-169> [16.09.2005].
- Dorian, Nancy (1977): "The Problem of the Semi-Speaker in Language Death". En: *International Journal of the Sociology of Language* (Berlin), 12: 23-32.
- (1982): "Defining the Speech Community to Include Its Working Margins". En: Romaine, Suzanne (ed.): *Sociolinguistic Variation in Speech Communities*. London: Edward Arnold, pp. 25-33.
- Dressler, Wolfgang U. (1988): "Language Death". En: *Linguistics: The Cambridge Survey*, vol. IV: Newmeyer, Frederik J. (ed.): *Language: The Socio-Cultural Context*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 184-192.
- Elmendorf, William W. (1981): "Last Speakers and Language Death: Two Californian Cases". En: *Anthropological Linguistics* (Bloomington, Ind.), 23.1: 36-49.
- Evans, Nicholas (2001): "The Last Speaker is Dead – Long Live the Last Speaker!" En: Newman, Paul/Ratliff, Martha (eds.): *Linguistic Fieldwork*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 250-281.
- Fontana, Luis J. (1977 [1881]): *El Gran Chaco*. Buenos Aires: Solar/Hachette.
- Furlong Cardiff, Guillermo (1939): *Entre los vilelas de Salta*. Buenos Aires: Academia Literaria del Plata.
- Golluscio, Lucía (2005): "Estrategias de construcción textual en una lengua en peligro: el caso vilela". En: Bein, Roberto/Malvestitti, Marisa/Messineo, Cristina (eds.): *Homenaje a Ana Gerzenstein*. Buenos Aires: EUDEBA (en prensa).
- Golluscio, Lucía/González, Hebe (2006): "Contact, Attrition and Shift in Two Chaco Languages: The Cases of Tapiete and Vilela". En: Harrison, David/Rood, David/Dweyer, Arylene (eds.): *Progress in Endangered Language Research*. Amsterdam: John Benjamins (en prensa).
- Golluscio, Lucía/Domínguez, Marcelo/Gutiérrez, Analía (2005a): "Notas sobre la lengua y el pueblo vilelas". En: *Actas del Congreso Internacional "Debates actuales. Las Teorías Críticas de la Literatura y la Lingüística"*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (publicación en CD).

- (2005b): “Cultural Destructuring, Diaspora, and Concealment: The Case of Vilela”. Presentado en el Encuentro Anual de la ‘Society for the Study of the Indigenous Languages of the Americas’ (SSILA) y de la ‘Linguistic Society of America’, Oakland (California), 6-9 enero de 2005. Ms.
- Gordon, Raymond G., Jr. (ed.) (2005): *Ethnologue: Languages of the World*. Fifteenth edition. Dallas: SIL International. Publicación electrónica: <www.ethnologue.com> [28.09.2005].
- Gumperz, John (1972): “The Speech Community”. En: Giglioli, Pier Paolo (ed.): *Language and Social Context*. Harmondsworth (Middlesex): Penguin, pp. 219-31. [Versión original (1968) aparecida en: *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan, pp. 381-386.]
- Hymes, Dell (1972a): “Models of the Interaction of Language and Social Life”. En: Gumperz, John/Hymes, Dell (eds.) (1972): *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. New York: Holt, Rinehart & Winston, pp. 35-71. [Versión revisada del artículo aparecido en 1967 en: *Journal of Social Issues* (Oxford), 23.2: 8-28.]
- (1972b): “On Communicative Competence”. En: Pride, John Bernard/Holmes, Janet (eds.): *Sociolinguistics*, pp. 269-285. Harmondsworth (Middlesex): Penguin.
- Kersten, Ludwig (1968): *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta fines del siglo XVIII*. Resistencia: Departamento de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad del Nordeste.
- Lafone Quevedo, Samuel A. (1895): “La lengua vilela o chulupí. Estudio de filología chaco-argentina fundado sobre los trabajos de Hervás, Adelung, y Pelleschi”. En: *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* (Buenos Aires), 16: 37-124.
- Lehmann-Nitsche, Roberto (1925): “La astronomía de los vilelas”. En: *Revista del Museo de La Plata* (La Plata), 28: 210-233.
- Llamas, Antonio de (1910): *Uakambabeltê ó vilela. Lenguas indígenas aborígenes. Mi contribución primera al estudio de la historia antigua*. Corrientes: Teodoro Heinecke.
- Lozano, Elena (1970): *Textos vilelas*. La Plata: CEILP.
- (1977): “Cuentos secretos vilelas: I. La mujer tigre”. *VICUS Cuadernos* (Amsterdam), *Lingüística* I: 93-116.
- (2006): *Textos vilelas*. Edición y prólogo: Lucía A. Golluscio. Buenos Aires: Instituto de Lingüística, Universidad de Buenos Aires.
- Martínez Crovetto, Raúl (1968): “Algunos juegos de los indios vilelas”. En: *Etnobiológica* (Corrientes), 5.2:1-23.
- Martínez Sarasola, Carlos (1992): *Nuestros paisanos los indios*. Buenos Aires: Emecé.
- Oliveira, Roberto Cardoso de (1976): *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira.
- Seelstrang, Arturo (1977): *Informe de la Comisión Exploradora del Chaco*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Serrano, Antonio (1947): *Los aborígenes argentinos*. Buenos Aires: Nova.
- Susnik, Branislava (1972): *Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y de su periferia. Enfoque etnológico*. Resistencia: Instituto de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste.
- Terán, Buenaventura (1995): “Figuras del panteón vilela”. En: Schobinger, Juan (ed.): *Humanismo Siglo XX. Estudios dedicados al Dr. Juan Adolfo Vázquez*. San Juan: Fundación

Universidad de San Juan, pp. 187-195.

Tommasini, Gabriel (1937): *La civilización cristiana del Chaco*, vol. I. Buenos Aires: Santa Catalina.

Vitar, Beatriz (1997): *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767)*.

Biblioteca Histórica de América. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Williams, Raymond (1980): *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.