

Arte verbal aché: cantos tradicionales y religiosos en una lengua en retracción

Juan Krojzl

Universidad de Buenos Aires

Resumen

Este artículo da cuenta de la emergencia de un grupo de canciones ejecutadas por el grupo étnico aché en su lengua de herencia, que se encuentra en la actualidad en un estado de retracción avanzado. En nuestro trabajo de campo, realizado en la comunidad aché de Cerro Morotí, encontramos que el repertorio de canciones en esta lengua incluye a la recuperación de los cantos *pree*, un género perteneciente al arte verbal tradicional de este grupo étnico, así como a una serie de canciones religiosas que los aché ejecutan en la iglesia de la comunidad. En este artículo presentamos un breve panorama de la situación sociolingüística en los asentamientos aché, así como de los distintos géneros que conforman el arte verbal tradicional de este grupo étnico; en segundo lugar, mostramos distintas iniciativas que llevaron adelante los aché para intentar recuperar su lengua de herencia, en dónde consideramos que se enmarca la recuperación de estos cantos; en tercer lugar, describimos la ejecución de los cantos *pree* y de las canciones religiosas desde la perspectiva de la antropología lingüística; finalmente, hacemos un análisis contrastivo entre ambos tipos de producciones discursivas a partir de algunos ejes de análisis.

1 Introducción

En este artículo nos proponemos caracterizar y analizar dos géneros musicales ejecutados por los aché, un grupo étnico que reside en la región oriental de Paraguay. Nos referimos en particular a la ejecución de los cantos tradicionales *pree* y de cantos religiosos, de carácter cristiano. Ambos géneros son ejecutados por este grupo étnico en el aché, su lengua de herencia. El aché es una lengua que pertenece al subgrupo 1 de la familia lingüística tupí-guaraní (Rodrigues 1984/85), y que se encuentra en un proceso avanzado de retracción frente al avance del guaraní paraguayo, siendo en la actualidad una variedad de contacto denominada “*guarache*” la que tiene mayor frecuencia de uso en las comunidades de este grupo étnico. En este contexto, la ejecución de estas canciones es un fenómeno significativo para los aché, ya que constituye uno de los pocos procesos sociales en los que se ha vuelto a utilizar a la lengua de herencia. Desde fines de la década de 1970 han aparecido investigaciones de etnomusicología que mostraron como la música, así como las opiniones que tienen las personas sobre ella, interactúan con los enunciados lingüísticos de los grupos sociales (Feld & Fox 1994: 32).

Esta investigación se encuentra enmarcada bajo el enfoque teórico metodológico de la lingüística antropológica y la etnografía del habla. Los datos fueron recolectados en distintas campañas que se realizaron en la comunidad aché Cerro Morotí (Caaguazú, Paraguay) entre noviembre del 2018 y octubre del 2022, a partir de observación participante, notas de campo y registros audiovisuales.¹ El análisis del arte verbal incorpora los conceptos de ejecución (o *performance*) y recontextualización. En un artículo fundacional, Richard Bauman ha definido a la ejecución como un “modo de hablar” (Bauman 2019 [1975]: 290), proponiendo una perspectiva que fuera más allá de un análisis meramente textual y que incorpore otras dimensiones sociales que atraviesan al objeto de estudio. Posteriormente especificó más el concepto, definiéndolo como “un modo de comportamiento comunicacional y un tipo de evento comunicativo (...) usualmente es un modo de comunicación marcado y resaltado estéticamente, encuadrado en una forma particular, y puesto en exhibición ante

¹ Recordamos que entre estos años sobrevino la pandemia de Covid-19, durante la cual el trabajo de campo tuvo que ser interrumpido de modo abrupto.

una audiencia para su evaluación.” (Bauman 1992: 41). La recontextualización es la contrapartida de la descontextualización. Bauman y Briggs sostienen que los discursos ejecutados, al ser resaltados tanto por los ejecutantes como por el público, pueden “desmontarse” de la situación social en la que tienen lugar, para ser recontextualizado en otra (Bauman & Briggs 1990: 74–5).

En la primera parte del artículo se realizará una breve introducción de la comunidad Cerro Morotí y la situación sociolingüística de las comunidades aché. En la siguiente sección se referirán distintas iniciativas con implicancias en la revitalización lingüística, para contextualizar el marco en el que se produjo la recuperación de la lengua de herencia en los géneros descriptos. Después de hacer una breve caracterización de los géneros tradicionales aché, se describirá en las siguientes secciones a los cantos *pree* recuperados y a la ejecución de canciones religiosas. Finalmente estableceremos algunos puntos de contraste entre estos dos tipos de canciones.

2 La comunidad de Cerro Morotí y su situación sociolingüística

En la actualidad la mayor parte de los aché residen en seis comunidades ubicadas en la región oriental de Paraguay: Chupa Pou, Kuêtuvy y Arroyo Bandera se encuentran en Canindeyú, Cerro Morotí en Caaguazú, Puerto Barra en Alto Paraná, e Ypetimí en Caazapá. Nosotros realizamos trabajo de campo en la comunidad de Cerro Morotí desde el año 2017. Esta es una comunidad de aproximadamente 80 hectáreas, en la que viven alrededor de 320 personas (datos obtenidos en el 2017). La mayor parte de estas tierras son utilizadas para el pastoreo de animales o arrendadas a productores agropecuarios locales. En una extensión bastante menor, poco mayor a una hectárea, se encuentran las viviendas de todos los aché de la comunidad. Esta área se encuentra circunscripta por un camino de tierra que tiene una forma parcialmente ovalada, que rodea a esta zona “residencial”, así como por una serie de caminos transversales que la atraviesan. Alrededor de estos caminos se erigen viviendas de *material*,² en las que viven los aché de Cerro Morotí. En esta zona también hay algunas construcciones que son de uso comunitario: la escuela de la comunidad, compuesta por tres estructuras, donde se enseña educación inicial más preescolar; la iglesia de la comunidad, en la que se realizan cuatro servicios religiosos por semana; una sala de primeros auxilios, que contiene dos habitaciones pequeñas además de un pequeño baño; un comedor comunitario, que consiste en una construcción pequeña con dos habitaciones en las que los aché cocinan y depositan alimentos no perecederos, fuera de esta construcción se proyecta un pasillo techado bajo el cual se reparte la comida que se prepara en festividades así como se realizan algunos actos comunitarios (durante nuestra última visita de campo ellos estaban levantando un tinglado más grande que esperaban utilizar para celebrar los eventos más convocantes de la comunidad); entre el comedor y la iglesia hay una casa con tres ambientes más baño, que los aché utilizan para hospedar visitas, así como depósito de alimentos no perecederos y materiales de construcción; y una cancha de fútbol y otras más pequeñas de vóley y *piki vóley*.

Respecto a la situación sociolingüística, si bien hay diferencias en las seis comunidades, el panorama es semejante con respecto al uso del aché. En todas ellas la lengua de herencia se encuentra desde hace décadas en un proceso desarrollado de retracción (Rössler 2008; Edeb Piragi 2011; Hauck 2016; Krojzl 2020).³ En la actualidad solamente algunos de los ancianos de las comunidades hablan aché como primera lengua, y ni siquiera ellos utilizan esta variedad como vehículo comunicativo cuando hablan con otras personas de la comunidad. Por el contrario, la lengua de uso en todas las comunidades es el “*guaraché*”, una variedad en la que aparecen elementos del guaraní mezclados con aché (Hauck 2016: 31). También es frecuente escuchar guaraní paraguayo, si bien cuando hablan en guaraní lo hacen con algunas particularidades locales,⁴ algo que

² La mayor parte de estas casas fueron construidas por el Estado y son bastante similares entre sí. Tienen tres habitaciones, dos de ellas suelen ser los dormitorios donde duermen, en algunas familias bastante amontonados, los aché, la otra da a la entrada y a veces es usada como comedor. Estas casas no cuentan con baño o cocina, sino que afuera de ellas las familias tienen una letrina y un *takua* (un horno de barro común en la campiña paraguaya). En el año 2022 el Estado construyó 28 viviendas más. Éstas son más espaciosas y si cuentan con baño y cocina. Además, en la comunidad residen algunos pocos aché que no quisieron esperar a que el Estado les construyera una vivienda, por lo que decidieron construirla ellos mismos. Generalmente estas son casas más precarias, construidas con madera.

³ En la comunidad aché de Puerto Barra, que pude visitar brevemente hacia fines del año 2023, parece persistir un mayor uso del aché que en otras comunidades. Hace falta todavía un estudio sociolingüístico en la comunidad que revele el grado de vitalidad de la lengua en la comunidad (en Rössler 2008 hay un relevamiento sociolingüístico, pero según la investigadora parecería que el cuadro descripto para este asentamiento es similar al de la comunidad de Chupa Pou, con un uso de la lengua de herencia señalado sólo para los aché más ancianos).

⁴ Por ejemplo, cuando hablan en guaraní lo hacen alargando las vocales, que es un rasgo del aché. Si bien algunos autores han mencionado que el aché posee el mismo sistema vocálico que el guaraní (por ejemplo, Rössler 2008: 31), distintos antropólogos e in-

los ha hecho objeto de burlas por parte de la sociedad paraguaya en el pasado. El guaraní es una lengua con mucho prestigio que suele ser utilizada para comunicarse con los vecinos y misioneros paraguayos. Un anciano nos contó que a los misioneros les gustaba trabajar con él debido a su alta fluencia de la lengua y su capacidad de hablarla sin mezclarla con el aché. Si bien este cuadro es similar en las seis comunidades, el nivel de retracción de la lengua no es el mismo. En Cerro Morotí, donde realizo trabajo de campo, el proceso de retracción está más avanzado que en las otras comunidades. Aquí, según pudimos constatar, permanecen solamente dos ancianos que dicen hablar un aché “verdadero”,⁵ si bien hay otros que conservan algún nivel de fluidez y conocimiento de la lengua. Además, en esta comunidad hay algunos aché de mediana edad que han intentado aprender como adultos la lengua materna, con distintos grados de éxito. El cuadro sociolingüístico se completa con un pequeño número de hablantes de castellano que se encuentran en todas las comunidades. Si bien ésta es una de las dos lenguas oficiales del país, y además es una asignatura que se enseña en las escuelas de las comunidades aché, el acceso a esta lengua es desigual, y solamente algunos de los aché parecen ser fluentes en esta lengua. En Cerro Morotí los adultos más fluentes en castellano son los maestros, que tuvieron que poder comunicarse en esta lengua para realizar sus estudios afuera de la comunidad. Por otro lado, los chicos y adolescentes parecen tener una mayor facilidad con el idioma que los adultos. Posiblemente el uso de los medios de comunicación y las redes sociales tengan mayor influencia en esto que la educación formal, ya que no parece suceder lo mismo con los adultos que se encuentren en la veintena de años de edad, que se comunican conmigo principalmente en guaraché o guaraní, teniendo más problemas para hablar en castellano. Por último, algunas de las comunidades más cercanas a la frontera con Brasil, como Ypetimí o Puerto Barra, cuentan con algunos hablantes de portugués. No es el caso de Cerro Morotí.

3 Intentos de recuperación del uso del aché en las comunidades

Como una reacción a la situación de pérdida del uso y la transmisión de la lengua de herencia, desde comienzos de este siglo, algunos grupos de aché provenientes de varias de las comunidades, junto a la compañía de distintos actores sociales, que mantenían (o mantienen) relaciones de alianza con los aché, comenzaron a articular algunas iniciativas destinadas a la revitalización de la lengua, preocupados por la situación sociolingüística de las comunidades.

Algunos de estos actores sociales involucrados fueron distintas organizaciones cristianas, las cuáles comenzaron a establecer relaciones de alianza con miembros aché varias décadas atrás, casi al comienzo del proceso de sedentarización forzada, en el que se conformaron las comunidades aché. Este proceso, en el que tanto algunos integrantes de la etnia como misioneros ganaron capital político y simbólico, puede comprenderse como lo que César Ceriani denomina “misionalización”, es decir, “un universo procesual de relaciones de interdependencia entre agencias evangelizadoras y grupos indígenas, conformado por ideologías, cosmologías, estrategias pragmáticas, apropiaciones y contestaciones simbólico-políticas situadas en entramados relacionales de poder” (Ceriani 2023: 216–7).

Desde el año 2005 hasta el presente, la asociación evangélica LETRA Paraguay estuvo trabajando con integrantes aché de todas las comunidades. Ésta es una ONG que tiene dentro de sus propósitos explícitos el objetivo de traducir la Biblia a todas las lenguas que se hablan en este país, comenzó a traducir el Nuevo Testamento al aché. La traducción de la Biblia en la lengua de herencia ha sido con frecuencia una metodología empleada por misioneros evangélicos con el fin de convertir al cristianismo a pueblos indígenas de todo el mundo, ya que esta lengua presenta una mayor conexión emocional con los integrantes de las etnias indígenas. Al respecto, el presidente de Wycliffe Bible Translators dijo: “Cuando una persona habla en su lengua materna, no interviene solamente su intelecto, sino que toda su persona aparece involucrada, incluyendo sus emociones y su voluntad” (Handman 2007: 171).⁶ Al realizar esta actividad, los misioneros de LETRA Paraguay se encontraron con dificultades para poder construir un texto unificado ya que el aché presenta una

investigadores señalaron que la lengua presenta algunas vocales distintivas. Por ejemplo, el paraguayo León Cadogan, estudioso del aché y el guaraní dice, en su diccionario que en el aché están “las vocales: *a, e, i, o, u, y*, similares a las correspondientes guaraníes, a menudo alargadas o duplicadas, además de las vocales alemanas *ä* y *ö*. Las mismas vocales nasalizadas, pero siendo generalmente menor el grado de nasalización que en guaraní, y a menudo omitiéndose totalmente.” (Cadogan 1968a: VII).

⁵ Nos referimos a una ocasión en la que uno de los ancianos de la comunidad nos dijo que él y otra persona podían hablar toda vía un “aché verdadero” (*ache djavueche*). Como se verá cuando retomemos la recuperación de la lengua en la ejecución de canciones, va a reaparecer la cuestión del purismo lingüístico.

⁶ Este autor menciona a la noción de “lengua del corazón” (*heart language*) como el medio utilizado por distintos grupos misioneros.

enorme diferencia interna (Edeb Piragi 2011: 263). En este sentido, la elaboración de un sistema alfabético común para todas las comunidades en los talleres del 2009 les simplificó sustancialmente el problema (ver *infra*). LETRA Paraguay finalmente publicó el Nuevo Testamento en el año 2016 y actualmente se encuentra trabajando con ancianos aché para la traducción del Antiguo Testamento y la edición de un diccionario (Esta información nos fue referida por un misionero de esta organización religiosa en noviembre de 2018). Si bien la revitalización de la lengua no es uno de los objetivos de este grupo evangélico, éste contribuyó a la utilización del aché en Cerro Morotí, ya que miembros de la organización les entregaron un ejemplar del Nuevo Testamento a cada familia para ser utilizado durante los servicios, si bien el pastor se comunica normalmente en guaraché, la lengua de uso de la comunidad.⁷

En el año 2006 publica su diccionario trilingüe aché–guaraní–español. Esta publicación fue “acusada” de considerar al aché como un dialecto del guaraní en vez de una lengua con status propio (véase, por ejemplo, a Rössler 2008: 2). La publicación de este diccionario provocó reacciones tanto en un sector de los aché como de los grupos evangélicos, lo que tuvo incidencias en la adopción de un nuevo sistema ortográfico. El Proyecto Kuatiañe’ẽ publicó también una gramática y una colección de textos recogidos en la comunidad de Puerto Barra. Sin embargo, estas producciones fueron ignoradas tanto por la comunidad académica⁸ como por los aché (al menos los de Cerro Morotí, que no conocían estos textos cuando les pregunté sobre ellos).

Desde el año 2007 empezó a trabajar con la etnia la fotógrafa y diseñadora Tamara Miguelson. Ella no sólo documentó de manera fotográfica y audiovisual a los aché, sino que también comenzó a organizar talleres para que ellos mismos documentaran su cultura, y organizó, junto a representantes aché de todas las comunidades, al “Centro de comunicación y cultura aché Ache Djawu – Palabra aché”, en el marco del cual se produjeron diversos materiales.

Por otro lado, en el período 2007–2008, empiezan a investigar con los aché Eva-Maria Rössler, Warren Thompson y Jan Hauck, quienes poco después comenzarían a realizar trabajo de campo con los aché en el marco de dos proyectos DoBeS.⁹ Estos investigadores no elaboraron materiales para los aché ni tuvieron como objetivo la revitalización de la lengua, sino que solo se enfocaron en su documentación, así como de algunos géneros textuales. No obstante, realizaron una serie de talleres con representantes aché de todas las comunidades, entre los que destaco a los maestros. En ellos, se propuso cambiar el sistema ortográfico que había sido adoptado por los misioneros, con el objetivo de crear una grafía en común para las distintas variedades de la lengua aché, algo requerido para poder llevar adelante el proceso de transcripción y anotación para la documentación. En estos talleres, los participantes aché aceptaron dicha propuesta, decidiéndose por el uso de un sistema de escritura común para las seis comunidades. En algunos casos ellos adoptaron grafemas que no están en el guaraní paraguayo, como las consonantes <dj> y <w> en vez de <j> y <v>, respectivamente, intentando distinguir y diferenciar a la grafía aché lo más posible con respecto al guaraní paraguayo (Hauck, comunicación personal, septiembre de 2019).¹⁰

Sin embargo, este sistema de escritura tiene algunos problemas para los aché. Por un lado, las generaciones que habían sido alfabetizadas con otro sistema de escritura parecen presentar dificultades para leer con este nuevo sistema ortográfico. Durante los servicios religiosos uno de los ancianos prefería leer el Nuevo Testamento en guaraní en vez de aché por esta razón; en segundo lugar, algunas comunidades están considerando usar otro sistema de escritura, argumentando que hablan una variedad diferente de aché; finalmente, este sistema presenta algunos problemas de carácter más formal. Por ejemplo, en el aché los fonemas /v/ y /w/ se están representando ahora con un mismo grafema <w>, cuando en la lengua aché son fonemas distintos (distinción recogida por primera vez, según creemos, por el antropólogo paraguayo Gómez-Perasso en su vocabulario aché, donde introduce la /w/ como una semivocal labiovelar de modo contrastivo a la /v/ descrita por Sušnik (Gómez Perasso 1975: 94): por ejemplo, en aché /va/ es el verbo ‘recoger’, mientras que /wa/ significa ‘comedor (de algo)’.¹¹ Más allá de todos estos problemas, que son bastante significativos, estos

⁷ Y en el caso de que los aché demanden más ejemplares, la esposa del pastor de la comunidad tiene el contacto para encargar nuevas copias.

⁸ Por ejemplo, Rössler critica al diccionario del Proyecto Kuatiañe’ẽ en varios pasajes sin mencionar una sola vez a la gramática, tanto en su tesis de maestría (Rössler 2008) como en su tesis doctoral, finalizada diez años más tarde (Rössler 2018).

⁹ DoBeS (*Dokumentation bedrohter Sprachen*) ha sido un programa internacional de proyectos de documentación de lenguas amenazadas, que se realizó desde el año 2000 hasta el 2011 con auspicio de la Fundación Volkswagen. El DoBeS financió dos proyectos destinados a los aché, los cuales fueron coordinados por los doctores Jost Gippert y Sebastian Drude, respectivamente.

¹⁰ Si bien no había existido una grafía unificada anteriormente, la mayor parte de los investigadores y misioneros conservaron, dentro de lo posible, la grafía del guaraní, la que, por otra parte, también ha sido unificada solo recientemente.

¹¹ Los aché designaban a un grupo *ache wa* ‘comedor de hombres’. *Wa* es una palabra compuesta por la conjunción del verbo *u* ‘comer’ con el sufijo nominalizador *-a*. Como sucede con muchas otras lenguas, el antropónimo *ache* designa a las personas, al hombre. La expresión *ache wa* significa, entonces, ‘comedor de hombres’.

talleres orientados a los docentes aché de las seis comunidades, reforzaron los conocimientos metalingüísticos de los asistentes, así como influyeron en la revalorización de su lengua.

En el 2008 se constituyó la Federación Nativa Aché (FENAP) que se encuentra integrada por miembros de las seis comunidades aché, además de la pequeña comunidad nómada de Kuetuywywe (Edeb Piragi 2008). Años antes, en el 2000, se había conformado la Liga por la Autonomía y la Justicia (LINAJE) y, en el 2004, la Asociación de Comunidades Aché (ACA). Estas agrupaciones buscaron aunar a las distintas parcialidades y comunidades de la etnia, conformando una nación aché unificada, lo que dio como resultado una interacción entre las distintas comunidades bastante mayor que la que tenían anteriormente.¹² Además de verse más frecuentemente (por ejemplo, en cada aniversario de las comunidades), se empezaron a elaborar proyectos en común. La repatriación de los restos de Damiana Krygi (Arenas 2011) fue el proyecto de este tipo que alcanzó mayor repercusión (tanto nacional como internacional). Desde LINAJE además se comenzaron a publicar en 2013 textos y materiales audiovisuales con algunos relatos míticos aché, que son luego distribuidos en las comunidades.

Por otro lado, desde el año 2011 comenzó a celebrarse la Semana Cultural Aché, un evento que aglomera a miembros de las seis comunidades aché. Organizada y realizada de forma conjunta por la dirección escolar aché de manera conjunta a las Misiones Cristianas del Paraguay (que forman parte de los Hermanos Libres), un grupo evangélico que trabaja en la comunidad de Puerto Barra en el que también participa la coordinadora de área de la enseñanza de las comunidades aché. En la realización de este evento cultural se enmarcó la recuperación de los cantos *pree* sobre la que nos explayaremos en la sección cinco.

A nivel nacional, en el año 2007 se aprobó la Ley 3231/07 que reconoce y establece la existencia del sistema educativo indígena como un derecho para las diecinueve etnias del Estado paraguayo (Gaska & Rehnfeldt 2019: 12). Si bien en la práctica desde el Estado no se realizaron proyectos de revitalización lingüística (en el caso de los aché), la sanción de esta ley les dio a los maestros de la etnia un marco institucional desde el que pudieron trabajar sobre la currícula docente estableciendo, entre otras cosas, la asignatura de la materia “aché” en las escuelas de la comunidad en las que se imparte la enseñanza de esta lengua. Como mencionamos en el apartado anterior (§2), la dirección escolar aché también fue un agente esencial para la promoción de la Semana Cultural Aché.

La unificación lingüística, buscada tanto por los misioneros de LETRA Paraguay, el Proyecto Kwatiañe’ë y los investigadores del DoBeS, si bien facilitó la realización de sus objetivos, también implicó una simplificación de la lengua, suprimiendo parte de la diversidad existente entre las subvariedades del aché. El Proyecto Kwatiañe’ë llegó incluso a explicitar esto en su gramática: “Es muy común que dos de los tres grupos, tengan o usen una *b* prepuesta a la consonante *v*. La unión *bv*, no se utiliza en este material, solo se empleará la *v* para unificar criterios. Las personas que utilizan la *b*, previo a la *v* (*bv*), la seguirán usando, aunque se escriba o no” (Proyecto Kwatiañe’ë 2007: 76). Este proceso no debe confundirse solo con una estandarización de la lengua, sino también como una unificación de las distintas variedades del aché. Por ejemplo, en el diccionario elaborado por el proyecto Kwatiañe’ë no hay una sección para palabras que comiencen con el fonema /f/ (característico de la variedad norteña). Esta variante también es omitida cuando buscamos las entradas en castellano. Por ejemplo, para “mono” aparecen las formas *baepurã iro/pua’a/hua’a/kua’a*¹³ (Proyecto Kwatiañe’ë 2006: 56), pero no aparece la forma norteña *fwa’a*, que sin embargo sí aparece como una variante si buscamos la entrada para *pua’a* (*ibidem*: 86). Esta omisión de la /f/ es explicada por los propios autores del diccionario en una nota al pie escrita en un tono similar al que tiene el fragmento de la gramática que ya mostramos: “La letra “*p*” en algunas comunidades se utiliza con el valor de la letra “*f*”, como por ejemplo *pua’a* = *fua’a* = mono. La Dra. Ruth Sammons y el Dr. Nicholas Gynan aconsejaron utilizar la “*p*” para unificar la representación de este sonido. El Dr. Thun aconsejó tener para un sonido una letra”. Esta decisión, que parece ser una estandarización lingüística, omite que esta no es una diferencia entre grafemas sino entre fonemas (véase, por ejemplo, Rössler 2008: 49–50, donde la lingüista demuestra que esta distinción corresponde a variaciones dialectales de la lengua). Asimismo, para la traducción del Nuevo Testamento al aché se escogió sólo una forma léxica para cada palabra. LETRA Paraguay no hizo varias ediciones del texto religioso, adaptada cada una a las distintas variedades aché, sino que hizo solamente una obra para que sea compartida por los miembros de toda la etnia. Esta supresión de la diversidad lingüística y cultural presente en algunos de estos materiales se agrava por el hecho de que esta lengua se encuentra, como mencionamos, en un proceso avanzado de retracción y que varios de los últimos hablantes fluentes de la lengua están desapare-

¹² Integración que fue impulsada y acompañada por la mejora de los caminos para acceder a todas las comunidades, así como por la adquisición, cada vez mayor, de vehículos personales que facilitaron el desplazamiento de los aché entre las comunidades.

¹³ No podemos evitar mencionar, de modo irónico, que esta entrada que citamos presenta una forma que contiene el grafema <h>. El aché no presenta al fonema glotal fricativo mudo /h/ (ni tiene algún equivalente), sino que este es propio del guaraní paraguayo.

ciendo. Por otro lado, tampoco todos los miembros de las comunidades aché tienen el mismo interés o compromiso para la preservación de su lengua, sino que algunos sectores de la sociedad, como los maestros, parecen involucrarse más en estos procesos.

En el marco de estas iniciativas destinadas a la recuperación de la lengua se sitúa tanto la recuperación de canciones tradicionales aché, como el uso del aché en canciones religiosas. En varias ocasiones se ha considerado la importancia de la música para la revitalización lingüística (véase, por ejemplo, Cru & Flores Farfán 2020). Sin desmerecer la importancia que tiene, en nuestra opinión, la recuperación del aché en la ejecución de cantos (tanto tradicionales como religiosos), nos parece que, al menos hasta el momento, este no parece ser el caso para los aché de Cerro Morotí. Esto se debe al restringido contexto de uso para la ejecución de estas canciones en aché, que describiremos en §5 y §6.

3 Arte verbal “tradicional” aché

Las prácticas discursivas de un grupo étnico son transversales y atraviesan todas las actividades sociales que realizan. Dentro de este conjunto hay algunas que configuran géneros en los que hay que adquirir cierta maestría para su ejecución y conforman el arte verbal de un grupo social. Para este artículo procuramos limitarnos a la ejecución de canciones, que constituye en la actualidad una de las pocas prácticas en la que los aché aún utilizan su lengua de herencia y que fueron, como vimos, uno de los focos en los que se iniciaron procesos de revitalización lingüística. En este apartado describiremos en primer lugar el arte verbal considerado “tradicional” por los aché, para posteriormente hacer foco en las canciones cantadas en la actualidad.

El arte verbal tradicional de los aché se divide en dos macrogéneros textuales. El primero se encuentra conformado por un conjunto de textos de carácter mítico, agrupados con el nombre de *jypywaregi javu*, la palabra de los antepasados. Estas narraciones se encontraban vinculadas entre sí por una técnica enunciativa (Edeb Piragi 2001: 177).¹⁴ Si bien la ejecución de estas narraciones tenía una función recreativa, la recitación de estos textos respondía además a motivos pedagógicos, ya que constituía un medio para la enseñanza de los saberes, conocimientos y valores morales de este pueblo. Como la lengua aché, la transmisión de estos textos ha sido interrumpida. Los aché ya no ejecutan estas narraciones durante el transcurso de su vida cotidiana,¹⁵ y actualmente son accesibles para nosotros principalmente a partir de la documentación que realizaron antropólogos y misioneros como Mayntzhusen (2009), Cadogan (1955; 1962; 1968b), Godoy (1982) y Edeb Piragi (2001).

El otro macrogénero del arte verbal tradicional aché son los cantos y las canciones. El antropólogo Pierre Clastres distinguió en su artículo “El arco y el cesto” entre los *pree* (cantos para la caza y lucha ritual) y los *chenga ruvarã* (llantos cantados), dispuestos como opuestos y complementarios en un esquema dual. Clastres afirmó que los cantos *pree* eran realizados por los hombres, mientras que los llantos por las mujeres: “existe entre los guayaquíes una especie de división sexual del trabajo lingüístico, según la cual las mujeres se hacen cargo de todos los aspectos negativos de su existencia, mientras que los hombres se dedican sobre todo a celebrar sino los placeres, al menos los valores que la hacen soportable” (Clastres 1978 [1974]: 101 y ss.). Clastres distinguió una serie de oposiciones entre ambas producciones discursivas: en los cantos *pree* los hombres se muestran “erguidos y orgullosos”; en cambio en los llantos *chinga*,¹⁶ las mujeres tratan de “esconder su cabeza” y “parecen humillarse” para cantar. Los cantos *pree* se realizaban generalmente durante la noche, mientras que los *chenga ruvarã* se hacían en el día. Finalmente, los *chenga ruvarã* son cantos corales, en los que varias mujeres “lloraban” a la vez, mientras que los *pree* eran cantos solistas, realizados por los aché en soledad. Esta distinción binaria de los cantos aché fue reproducida en varias de las investigaciones que se realizaron posteriormente, como las de Münzel y Hauck que mantienen esta separación entre cantos y llantos (Münzel 1971; Hauck 2016), posiblemente debido a la popularidad de la obra del antropólogo francés.

Clastres también afirmaba que estos cantos se ejecutan en un lenguaje “deformado”, al punto que parecerían ser otra lengua; la temática consiste en una alabanza enfática que el cantante se dirige a sí mismo: el canto es personal y se narra en primera persona: el contenido consiste en sus hazañas como cazador, en los

¹⁴ Este autor esboza además un principio de clasificación del *jypywaregi javu*, distinguiendo (i) mitos de origen, (ii) cuentos morales (e inmorales), (iii) fábulas de animales, (iv) “leyendas” vs. “historias verdaderas” sobre los seres o los pueblos extranjeros y (v) historias sin intriga, recreativas (Edeb Piragi 2001: 177–80).

¹⁵ Al menos esto es lo que sucede en Cerro Morotí, si bien encontramos motivos para suponer que esta situación atraviesa a todas las comunidades de la etnia.

¹⁶ La palabra en el aché norteño y sureño es *chinga*; *chenga* era el término utilizado por los *ache wa*, con los que habían trabajado Cadogan, Clastres y Sušnik.

animales que cazó, en las heridas que recibió, en su destreza como arquero. Artísticamente tenían un espacio para la improvisación, con una búsqueda de efectos artísticos en el uso de la voz (Münzel 1983).

Sin embargo, los cantos parecen no diferenciarse solamente por el talento y las experiencias personales de cada ejecutante, sino que además existe una subdiferenciación en los géneros de las canciones que excede la clasificación binaria propuesta por Clastres, pero que se vislumbra en la bibliografía cuando analizamos los aportes de otros investigadores que trabajaron con la etnia poco después de iniciado el contacto. En el libro de Clastres *Crónica de los indios guayaquis* podemos encontrar una distinción entre el *chenga ruvarã*, descrita también en *El arco y el cesto*, con la salutación lacrimonal con la que las mujeres aché daban la bienvenida a aquellos que volvían al campamento. Esta misma distinción entre los llantos y los cantos lacrimales fue recogida por Mayntzhusen, quien diferencia al *chenga ruvarã* —él usa el término *jeky purã* (falso sollozo)— de los saludos lacrimales *chinga*, realizados con pocas palabras (Mayntzhusen 2009: 49–50); y por León Cadogan, que distingue entre los *chenga ruvarã*; los *chenga chary* (Cadogan 1968a: III; estos últimos serían los saludos lacrimales descritos por Clastres y Mayntzhusen) y los *chenga jeky*, los sollozos masculinos (Cadogan 1968a: 36). El subgrupo norteño por su parte tiene a los *chinga jeky* y los *chinga rulla*,¹⁷ que son equivalentes a los *chenga ruvarã* de los *ache wa*.

También es posible encontrar una subdiferenciación en los cantos *pree*. Los aché sureños, por ejemplo, tenían sus cantos *rapa pree* (Mayntzhusen 2009: 164–6), que consistían en cantos de combate, que no han sido documentados en los otros subgrupos aché. También se encuentran los *pree bapurã* norteños, subgénero de canto que era tradicionalmente realizado por las mujeres, los jóvenes/adolescentes y los homosexuales (Edeb Piragi 2001: 159). Además, Mayntzhusen habla de los “cantos de los deseos”: “Algún deseo cualquiera es recitado y el final está formado, en lugar de la última sílaba situada más arriba, por un par de sonos de flauta” (Mayntzhusen 2009: 166). Cuando le preguntamos a un maestro de Cerro Morotí si conocía a estos cantos, contestó lo siguiente:

“...No. Lo que yo conozco, lo que yo escuché que ellos hacían cantos alargados, vamos a decir, no sé cómo podía expresar. Ellos gritaban así, gritaban así hacia el cielo, por ejemplo, *apaiooooo bakybumi*. Así hacían una petición, un llamado a Dios”.

Yo: “¿Ahí por ejemplo pedían para que viniera la lluvia?”

“Exactamente, así es. Gritaban por un acontecimiento, por ejemplo, un suceso, que sucedía en el monte. Eso yo escuché también. En una situación nomás así se expresan (...) porque muchas veces ellos también expresaban, hacían un grito, gritaban al cielo pidiendo un, por ejemplo, cuando le pica una víbora, ellos dejaban a esa persona en un espacio. Después le gritaban al espíritu, al *krei 'i* para que venga a proteger a ese hombre, entonces, cuando le hacían todo el grito ellos dejaban solo a esa persona. (...) los animales venían a proteger a la persona, a curarle a él, donde estaba la picadura, le cuidaban hasta curarse y después de eso él se unía después al grupo (...) escuché que los abuelos contaban así” (datos de campo, 19 de agosto de 2022).

No pudimos presenciar durante el trabajo de campo un canto de este tipo (hasta donde sabemos no se siguen realizando en la comunidad). En una visita posterior al campo, realizada en el año 2023, otro colaborador nos refirió esa práctica discursiva con el nombre de *puka*, que significa “llamado” (o “llamar”) en aché. Pero la descripción que nos dio él retrata una práctica distinta a la que refiere Mayntzhusen. Y se acerca quizás más a las rogativas descritas en etnografías de otros grupos étnicos guaraníes (Cadogan 1997 [1959]: cap. 9; Morando 2021).

En este caso los aché le reclamaban a un espíritu para que intercediera entre ellos y los animales para que los protegiera. Este fenómeno también se distingue de los cantos de los deseos que desarrolla Mayntzhusen ya que éstos eran grupales según el investigador alemán, mientras que estas rogativas eran individuales:

“[La rogativa la realizaba] uno nomás, que era el más viejo, el más conocedor, el que hacía el grito al cielo, a los *krei*. Simplemente acudía un animal o

¹⁷ Edeb Piragi (comunicación personal, febrero de 2022) fue la primera persona que nos alertó sobre este término que pudimos corroborar en el trabajo de campo posteriormente.

un grupo de animales, no pueden venir diferentes, no puede venir un tigre o un tapir. Podían ser tigres, o tapires, o monos, o pájaros... y diferentes animales se presentaban para cada situación. Recuerdo que también eso nos contaba nuestro abuelo que se hacía en época antes” (datos de campo, 19 de agosto de 2022).

En la actualidad los aché hablan sólo de los *pree* y *chinga* cuando celebran la Semana Cultural Aché, nombres que usaremos en los siguientes apartados. Los llantos *chinga* se refieren sin duda a la práctica definida por Clastres como *chenga ruvarã* y no a la salutación lacrimal. Los *pree* posiblemente correspondan a los *pree bapurã*, debido a algunas características de estos cantos.¹⁸ Cuando le preguntamos a algunos aché, en septiembre del 2022, por algunos de estos subgéneros, las respuestas fueron generalmente negativas. Por ejemplo, se refirieron a *chinga jeky* como tener “compasión” de algo, no como un subgénero de arte verbal. Este abandono de algunas de sus prácticas culturales es paralelo a la pérdida de la lengua.¹⁹ Por esta razón lo descripto en esta sección no intenta ser un principio clasificatorio del arte verbal tradicional, sino advertir que éste poseía una diversidad mayor que la representación construida por Clastres y otros investigadores que lo sucedieron

5 Recuperación de los cantos *pree*

En §3 mencionamos que desde el año 2011 comenzó a organizarse la *Semana Cultural Aché*. Este es un evento que nominalmente organiza la dirección escolar aché de manera conjunta con docentes de las seis comunidades de la etnia. La semana cultural se lleva a cabo cada año en una comunidad diferente.²⁰ En lo que sigue nos referiremos solamente a la celebración de la semana cultural que se llevó adelante en el año 2018 en la comunidad de Cerro Morotí. Como ya mencionamos, este evento se encuentra organizado y realizado de manera conjunta entre la dirección escolar aché y las Misiones Cristianas del Paraguay (que forman parte de los Hermanos Libres), una organización evangélica que trabaja principalmente en la comunidad de Puerto Barra. La persona que era coordinadora de área en el 2018 se encuentra casada con uno de los misioneros de esta organización.²¹ La lengua usada durante la mayor parte de la semana cultural fue el guaraché, algo previsible dado que es la lengua de uso en todas las comunidades. No obstante, en algunos de los eventos desarrollados en el escenario, los participantes hablaron en guaraní, castellano y aché, este último fue hablado solamente por los ancianos y por el misionero de Puerto Barra, además de algunos contextos muy acotados, como las oraciones religiosas o los cantos. Los cantos tradicionales aché (tanto *pree* como *chinga ruvarã*) aparecieron recontextualizados en la semana cultural desde que ésta comenzó a celebrarse, ya que siempre contó con la participación de ancianos que realizaban estas prácticas oratorias. No obstante, en los últimos años tanto niños como adultos comenzaron a participar en esta actividad, ejecutando cantos *pree* (Bauman 2019 [1975]), en algunos casos por primera vez de forma pública.

Las canciones se ejecutaron sobre un escenario improvisado en el comedor de la comunidad. A sus espaldas se habían colocado afiches de la semana cultural, pegados sobre las paredes de este comedor. Este escenario tenía un equipo de sonido con un micrófono que los aché instalaron para la realización de la semana cultural. Enfrentadas al escenario, se dispusieron más de cien sillas para que se sentaran tanto aché de las seis comunidades, como también distintas personas que habían sido invitadas a la semana cultural. Los invitados por la organización consistieron principalmente en misioneros y en representantes del Estado paraguayo. Había además varios aché que se sentaron más alejados, en el pasto bajo la sombra de algún árbol, con familiares y amigos. Los aché que cantaron en la semana subían al escenario en grupo, después, durante su turno cada ejecutante se adelantaba dónde estaba el micrófono para cantar las canciones tradicionales. Esto se produjo en todas las instancias en los que hubo cantos. Primero cantaron los ancianos (donde hubo incluso una anciana que ejecutó un canto *chinga* tradicional). Durante el transcurso de otro día los cantos fueron hechos por un reducido grupo de jóvenes adultos (con una edad que rondaría de los 30 a los 40 años), los cuáles

¹⁸ Nos referiremos a las diferencias entre los *pree* de la Semana Cultural y los “tradicionales” más adelante.

¹⁹ Y también se puede relacionar este proceso con la unificación y simplificación de la diversidad lingüística. Hoy en día se utiliza solo a la variante *chinga*, propia de los subgrupos sureños y norteños y se ha abandonado por completo la variante *chenga*, propia de los *ache wa*.

²⁰ En el año 2019 este evento no se celebró debido a que había finalizado el ciclo de rotación entre las comunidades; y en los años 2020 y 2021 la semana cultural se realizó de manera virtual debido a la pandemia de Covid-19.

²¹ Este misionero además es hijo del fundador de la comunidad y estuvo casi toda su vida viviendo en la comunidad o cerca de ella.

también cantaron por primera vez en el mismo escenario. Estos *pree* eran más breves que los que habían ejecutado los ancianos, pero mantenían la misma estructura de canto combinado con recitado. El representante adulto que presentó la comunidad de Cerro Morotí para realizar su canto es un aché joven, que tenía aproximadamente treinta y cinco años en el 2018. Él preparó su *pree* para la semana cultural junto a su hermano, que es uno de los maestros de la comunidad, de más de 40 años. Durante mis primeras visitas al campo ninguno de los dos cantaba todavía, pero estaban aprendiendo. Su madre, anciana fluente de aché, los acompañó durante este proceso, señalándoles cuando estaban cometiendo un error. El maestro habla aché fluido, mezclado con relativamente poco guaraní, pero no aprendió esta lengua en su infancia. Cuando era un niño pequeño fue alejado de su familia y criado por una familia brasileña. Con ellos aprendió portugués y castellano. Alrededor de los diez años volvió a la comunidad, donde aprendió primero guaraní y después aché. Fue uno de los primeros maestros de la escuela de Cerro Morotí, a muy temprana edad, debido a que hablaba castellano con fluidez. Su hermano sí vivió durante sus primeros años con sus padres, pero cuando el hermano mayor empezó a trabajar como maestro se mudó con él. Los padres de ambos pertenecían al subgrupo de los aché norteños, viviendo en distintas comunidades de Canindeyú desde la sedentarización. Los cantantes de la semana cultural tenían que tener entonces cierta competencia en la lengua aché y, al menos en el caso de Cerro Morotí, tanto el adulto que ejecutó su *pree* como su hermano, fueron agentes en algunos de los procesos de revitalización a los que nos referimos en §3, como la participación en los talleres, en los que participó el maestro.

Además de estos adultos, en la semana cultural también cantaron los niños aché de todas las comunidades. En otro día de la semana cultural, un grupo de chicos aché de las seis comunidades, que tenían alrededor de diez años, realizaron este tipo de cantos, que habían preparado bajo la tutela escolar. Estos cantos *pree* fueron ejecutados en el escenario improvisado en el comedor de la comunidad, delante de la mirada de los aché, maestros, evangelistas y demás personas allí presentes. Muchos de estos *pree* eran bastante breves, en algunos casos consistiendo incluso en sólo un verso, intercalado con el canto. Ellos practicaron y aprendieron estos cantos en la escuela de sus comunidades, institución que, como mencionamos, tiene un rol fundamental en la organización y desarrollo de la Semana Cultural. El aché es hoy una materia de la currícula docente en la escuela de educación inicial en la comunidad de Cerro Morotí, junto al guaraní paraguayo y al castellano, y la enseñanza de los cantos *pree* también conformó una parte de los contenidos curriculares en estos últimos años, en consonancia con otros aspectos de la lengua aché que también se enseñan en la escuela.

Un rasgo de estos cantos *pree* es que no contenían ni una sola palabra en otra lengua: ni castellano, ni guaraní, ni guaraché. Algo que es mucho más significativo cuando consideramos que estos ejecutantes no utilizan el aché en su día a día cotidiano ni lo adquirieron como primera lengua. Además, los *pree* realizados por los adultos más jóvenes son más breves que los que aún cantan los ancianos, quizás podría indicar que son más bien deudores de los *pree bapurã*, a los que aludimos en la sección anterior. Esta hipótesis se ve reforzada por el hecho de que las mujeres también se encuentran realizando estas canciones, mientras que los *pree* descriptos por Mayntzhusen y Clastres eran cantados solamente por hombres. Los *pree bapurã* consistían en prácticas discursivas realizadas por los niños como una actividad lúdica, pero a la vez también constituían parte del aprendizaje de la tradición oral del grupo étnico. Pese a la pérdida de la lengua aché, parte de estos juegos discursivos pareció continuar a lo largo del tiempo. La imitación de los adultos por parte de los niños y jóvenes es una práctica social que aparece descrita en la bibliografía pero que también podemos ver hoy en día en la comunidad. Con respecto al arte verbal podemos observar como esta práctica continua hasta nuestros días en la etnografía relativamente reciente de Hauck, quien dice: “una vez le aconsejé a una anciana que ella debería enseñarles canciones a los chicos en la escuela. *Esto fue en un contexto en el que los chicos habían estado imitando en sorna las canciones de los ancianos*” (Hauck 2016: 118).²² Algunos investigadores han mencionado como hay puntos de contacto entre la transmisión lingüística y la transmisión de géneros musicales (Grant, 2014: 48). En el caso de estas prácticas culturales aché, el aprendizaje se realizaba tradicionalmente mediante estas prácticas de imitación y ahora, si bien con resultados bastante limitados (al menos hasta el momento), es dentro de la institución escolar donde se está buscando recuperarlas.

También el contenido de estos cantos recontextualizados presenta diferencias respecto al de los *pree* que se cantaban en el monte, ya que los cantos de estos jóvenes adultos ya no referencian a sus habilidades como cazadores o guerreros, prácticas que cayeron en un desuso casi total en las comunidades, sino que tendieron a ser *pree omata*, cantos de tristeza en los que ellos hablan sobre familiares que perdieron. Los cantos de los niños aché, además de ser mucho más breves, a veces consistiendo solamente en un par de versos, si bien no

²² Nuestra traducción y destacado.

tienen este trasfondo trágico de los cantos de los adultos, siguen siendo sobre la familia o sobre alguna temática personal, sin evocar tampoco temáticas de cacería o similares.

Estos cantos *pree* finalizaron, en muchos casos, con la expresión aché *krapĩ* o *krapĩma* (traducible tanto como “terminé” o “terminó”),²³ utilizada en esta ocasión como una fórmula de cierre. Esta expresión no se encuentra en los *pree* registrados por otros investigadores (se conservan registros de audio de Cadogan & Colleville y Clastres, así como transcripciones de cantos realizadas por Mayntzhusen y Münzel). Esto puede estar motivado debido a que las pautas tradicionales de reproducción de este género discursivo de los aché desaparecieron y que, en este nuevo contexto, ellos han adoptado esta expresión como una forma de señalarle al auditorio que su canto finalizó. Los aché utilizan la expresión *krapĩ* en contextos completamente diferentes, como por ejemplo cuando termina un partido de *piki* vóley. Esta noción de audiencia también es cualitativamente diferente. En el monte los aché permanecían impassibles mientras otro aché cantaba, continuando sus quehaceres cotidianos. Esto no quiere decir que no tuvieran juicios críticos de ningún tipo. Los aché reconocían a los buenos ejecutantes y criticaban a los malos, pero la apreciación de un canto no se medía por el nivel de aplausos. Por el contrario, en la semana cultural las canciones fueron ejecutadas frente a un auditorio que aplaudía luego de que cada canción terminara.

Por el momento la recuperación del arte verbal por parte de los más jóvenes está limitada a los cantos *pree*, y restringida al contexto de la celebración de la Semana Cultural Aché, si bien en las escuelas los estudiantes aché van practicándolos a lo largo del año. Esto los diferencia de las canciones religiosas en aché que veremos en el próximo apartado, que se ejecutan varias veces por semana. Los llantos *chinga* también tienen presencia en la Semana Cultural, pero, al menos por ahora, son interpretados solamente por ancianas que los aprendieron durante su infancia. En la semana cultural del 2018 vi solo dos llantos: uno fue ejecutado por una anciana sobre el escenario, delante de todas las personas que estaban presentes; el otro fue un llanto que realizó “espontáneamente” una aché mayor por fuera de las actividades programadas. Las características de estos cantos lacrimales corresponden a los descriptos por, entre otros, Clastres y Mayntzhusen, como la posición de “humillación” que presenta la mujer durante la performance de esta práctica y la deformación del lenguaje. Algunos maestros nos señalaron que querían recuperar en el futuro cercano a los *chinga*, pero que en ese momento están enfocados con los *pree*.

6 Canciones religiosas

Además de esta recuperación de los *pree*, los aché también están cantando en su lengua de herencia cuando ejecutan canciones religiosas en los servicios religiosos que se celebran en la comunidad todas las semanas. En todas las comunidades aché prima la religión cristiana, de carácter evangélico. Es difícil poder datar con precisión en qué momento la mayoría de los aché se convirtió al cristianismo, así como el momento en el que aparecieron estas canciones en aché. Sobre el primer punto, sabemos que ellos adoptaron la religión cristiana hacia finales de la década de 1970 (Thompson 2019: 171), proceso impulsado por las distintas organizaciones misioneras que administraban las comunidades,²⁴ y sabemos también que los aché escogieron al evangelismo por sobre el catolicismo incluso en las comunidades administradas por organizaciones católicas. Es bastante más difícil poder aventurar cuando el cristianismo adquirió el carácter hegemónico que existe en la actualidad, pero este proceso ya había finalizado bastante antes de que iniciáramos el trabajo de campo. Tampoco podemos fechar con precisión al uso del aché en las canciones religiosas, pero el himnario que los aché utilizan en la actualidad fue publicado por primera vez en el año 2008, por lo que es bastante plausible que la ejecución de estas canciones en aché haya emergido de manera paralela a los fenómenos que describimos en el tercer apartado.

En Cerro Morotí los aché realizan cuatro servicios religiosos por semana. Los lunes, miércoles y viernes hay un servicio vespertino más corto que comienza a las dieciocho y media de la tarde, y dura poco más de una hora. En los domingos hay uno que dura aproximadamente dos horas desde las nueve hasta las once de la mañana. Los servicios religiosos se realizan en la iglesia de la comunidad. Este es un edificio relativamente nuevo, que comenzó a construirse en el año 2019 y fue finalizado durante la pandemia.²⁵ La iglesia tiene

²³ El sufijo de pasado *-ma* puede omitirse por el contexto. La ambigüedad entre primera y tercera persona se debe a que en el aché ésta no se encuentra marcada en el verbo.

²⁴ Las congregaciones que administraron las comunidades aché fueron *New Tribes Mission*, la Misión Alemana (*Vereinigte Dt. Missionshilfe*), las Misiones Cristianas del Paraguay y la Sociedad del Verbo Divino (Orden Steyler). Todas estas órdenes son evangélicas menos la última, que es de filiación católica.

²⁵ Algunos aché discreparían con esto, sin embargo, y nos dirían que el edificio todavía no está terminado, ya que en la actualidad están construyendo unos baños en una estructura adyacente a la comunidad; y nos contaron sus planes de construir una puerta de

una nave con dos hileras de bancos. En el fondo se encuentra el altar que también funciona como una credencia donde se guarda la Biblia, así como las urnas para el diezmo y la limosna. Entre el altar y los bancos se encuentra un equipo de música conectado al sistema de audio (hay dos parlantes colocados en la parte delantera y trasera de la iglesia, debajo del techo) y el micrófono que utiliza el pastor. Al lado del equipo hay una silla donde se sienta uno de los guitarristas de la comunidad (la guitarra también se conecta al sistema de audio). Cuando cantan, los aché se levantan de los bancos y permanecen parados en este lugar, mirando al resto de los feligreses en los bancos y dándole la espalda al altar y al pastor.

En estos servicios los aché cantan canciones religiosas. Algunas de estas canciones se ejecutan con *play-back*, con algún feligrés cantando una canción pregrabada. En estos casos el feligrés se conecta al equipo de audio desde su celular, reproduce la canción y canta por encima de ella. Estas canciones están en guaraní o castellano y la persona que las canta es algún voluntario que “preparó” esa canción fuera de la iglesia especialmente para este momento. Además de estas canciones, en los servicios se ejecutan dos canciones en aché, que fueron previamente ensayadas en la iglesia. Estas son canciones corales, la primera de ellas es cantada por un grupo de mujeres aché, la segunda por un grupo de niños y niñas. En ambos casos los cantantes son acompañados por uno de los guitarristas de la comunidad. La canción de las mujeres tiene como acompañante a uno de los dos guitarristas adultos de Cerro Morotí; la que cantan los niños a una guitarrista adolescente que está aprendiendo a tocar el instrumento desde hace unos años. Hasta donde pudimos constatar estas tres personas son las únicas de la comunidad que saben tocar la guitarra. Fuera de las canciones y la lectura de pasajes del Nuevo Testamento, durante el resto del servicio religioso se utiliza la variedad guaraché, con solo algunas pocas excepciones.²⁶

Una diferencia respecto a los cantos *pree* es que los aché de Cerro Morotí no son los autores de estas canciones. La canción que cantaron las mujeres en los servicios que asistimos en el 2022 forma parte de un himnario elaborado por la Misión Alemana, organización que estaba en la comunidad de Arroyo Bandera. Los aché de la comunidad no supieron decirnos quién hizo las canciones, pero posiblemente hayan sido los mismos misioneros. La canción que cantaron los niños en estos mismos servicios religiosos es una canción religiosa cuyo idioma original es en castellano, pero fue traducida al aché en Cerro Morotí junto a la agrupación evangélica *Jaha*, cuyos integrantes solían visitar la comunidad los fines de semana antes de la pandemia.²⁷ Esto no quiere necesariamente decir que los aché no compongan música, ya que uno de los músicos nos tocó en agosto de 2019 una canción religiosa que había compuesto él. Pero esto parecería ser la excepción de la norma.²⁸ Más aún, el hecho de que todas estas canciones requieran una guitarra limita la posibilidad de componer a las pocas personas de la comunidad que tengan destreza con este instrumento.

Tanto las mujeres como los chicos cantan parados. Las mujeres van con el himnario y cantan permaneciendo erguidas, con el libro abierto. Los chicos, que se saben la canción de memoria desde la escuela dominical, aplauden al compás de la canción, excepto en un fragmento en el que los niños cantan *ipo upi mōdo* (“levante(n) las manos”), donde alzan las manos para arriba como dice la canción. Los aché que están en la Iglesia permanecen sentados mientras cantan las mujeres; y repiten los movimientos que realizan los niños durante su canto. Algunos aché les sacan fotos a los cantantes en estos momentos. A diferencia del canto de los *pree* no hay fórmulas de cierre, pero el pastor se comunica en guaraché con el auditorio presentando a los cantantes antes de que canten y pidiendo un aplauso para ellos cuando la canción termina.

Como sucede con la recuperación de los cantos tradicionales, las canciones religiosas son cantadas en aché sin hacer uso de términos guaraníes o castellanos. A diferencia de los *pree*, varias de las palabras que conforman estas canciones son producto de extensiones semánticas, o bien neologismos. Por ejemplo, los aché se refieren a Dios como *apã wachu* (que literalmente significaría “papá grande”) o al cielo cristiano como *chupagatu* (que literalmente significaría “el campamento bueno”). Los únicos préstamos lingüísticos que vi son para referirse a Jesús, si bien aparecen “acheizados” (*Krito*, *Djechu*). Al respecto de este purismo lingüístico, una cantante aché nos cantó primero una traducción al guaraní de una canción y después una traducción al aché. Un verso de la versión en guaraní decía “*Tou la vyty, tou la y, pero nderóga no’amoái*”, mientras que la versión en aché cantó “*Ou wyty, ou y’y, dje tapy vallãverã*”. El verso en aché no tiene ni una sola palabra en otro idioma, mientras que la versión en guaraní tiene dos veces el artículo definido *la*, prove-

vidrio en la entrada de enfrente (en la actualidad hay una puerta de hierro con barrotes) así como de realizar una nueva capa de pintura. Sin embargo, la estructura de la Iglesia nueva se encuentra finalizada y es utilizada para realizar los servicios religiosos en la comunidad desde hace unos años.

²⁶ En uno de los servicios que presenciamos en 2022 un adulto joven, cercano a los 40 años, quiso hacer un testimonio en aché, lengua que aprendió de adulto y, según nos contó, con cierta resistencia por parte de sus padres. Sin embargo, la mayoría de los testimonios, así como las prédicas del pastor son en guaraché.

²⁷ Nos comentaron que no estuvieron volviendo en el 2022, si bien esto puede ser algo temporal y vuelvan en el futuro.

²⁸ Y tampoco escuchamos, hasta ahora, esta canción en los servicios religiosos.

niente del artículo definido femenino del castellano, que se usa coloquialmente en el guaraní paraguayo, así como la conjunción adversativa “pero”, que también tiene su origen en el castellano.

7 Canción contra canción

La ejecución de las canciones descritas en los apartados anteriores, tanto las religiosas como los cantos *pree* recuperados, son significativas, ya que como ya señalamos constituyen uno de los pocos contextos en los que hoy es posible escuchar a los aché de Cerro Morotí usar su lengua de herencia. En este sentido una contraposición entre estos tipos de cantos que caracterice a unos de “tradicionales” y a otros de “religiosos” no sería completamente cierta ya que estos *pree* no son como los que los aché cantaban en el monte, sino que también son el producto de un proceso de recuperación que solo pudo suceder tras el transcurso de la sedentarización forzada de los aché (1959–1978), y la retracción de la lengua. En este punto conviene detenerse otra vez sobre las diferencias que hay entre las canciones *pree* que se celebran en la semana cultural con los tradicionales. Hay diferencias formales entre ambos tipos de *pree*, como la mayor extensión que tenían los tradicionales; hay diferencias de contenido, ya que los *pree* referían actividades exclusivamente masculinas como la caza o la guerra; y hay diferencias intrínsecas al canto, ya que los *pree* tradicionales eran improvisados mientras que en la actualidad son más bien memorizados y practicados por los ejecutantes. Todo esto sin considerar el contexto de ejecución de los cantos en la semana cultural que también es un fenómeno completamente nuevo que atraviesa la recuperación de los cantos. Esto sin contar otras diferencias significativas como que las mujeres ejecuten sus cantos, que son más fáciles de rastrear al pensar estos *pree* como una continuación en un nuevo contexto de los *pree bapurã*.

Tanto los *pree* como las canciones religiosas son, más bien, manifestaciones culturales que emergieron en un contexto en el que la lengua de herencia está desapareciendo, comparten el estar cantadas exclusivamente en aché, así como el ser memorizadas²⁹ y el ser ejecutadas ante un auditorio aché que va a aplaudir las canciones una vez termine su interpretación. La principal diferencia que hay entre los dos tipos de cantos radica en la naturaleza individual que persiste en el canto del *pree* por oposición al canto colectivo que tienen las canciones religiosas. Esta oposición no se refiere solamente a las voces que participan en el canto (una sola voz en los cantos *pree*; un conjunto de mujeres adultas o un grupo de chicos en el caso de las canciones religiosas), sino también a la autoría de las canciones. Aunque tengan que ser memorizados, en los *pree* cada aché canta su propia canción, en la que refieren a los eventos trágicos de su vida que ellos eligen contar. Por contraposición con las canciones religiosas los aché cantan canciones escritas por otras personas. Más aún, la autoría parece no importar. Así, no pudimos conseguir información sobre quién hizo las canciones que hoy conforman el himnario aché, ni quien hizo la música de esas canciones; ni si eran canciones originales o si fueron traducciones de canciones escritas en otro idioma. Posiblemente en algunos años tampoco se recuerde quienes fueron los autores o traductores de las canciones que tradujeron los aché con los misioneros de *Jaha*. Al estar estas canciones acompañadas con guitarra es aún más difícil para los aché hacer sus propias canciones, ya que hay solamente tres guitarristas en la comunidad (y solo uno de ellos nos mostró una canción propia). La mayoría de los aché simplemente memoriza y canta la letra durante los servicios.

Otro fenómeno contrastable entre ambos tipos de canciones consiste en el uso de las repeticiones que aparecen en ellas. Las canciones religiosas utilizan bastante este recurso, con líneas que se repiten dos y hasta tres veces. Las mujeres cantaban una canción cuyo estribillo consistía en la línea *cho urygatuverã* (“seré feliz”) repetida tres veces, seguida por la línea *go rō cho pravo gatu* (“por eso yo te amo”). Repetición que más que algo estilístico, cumple la función de enfatizar el mensaje evangélico y ser más fácil para memorizar, algo que es importante para que los niños puedan aprender las canciones de memoria sin mayores dificultades. La repetición es un recurso bastante utilizado en el discurso evangélico (cf. Pérez & Torres 2020: 27), y la repetición en las canciones es un fenómeno reconocido por los propios misioneros. Por ejemplo, la agrupación evangélica Cory Alliance hizo una entrada sobre el uso de repeticiones en la música cristiana y dicen aquí que “La repetición es con frecuencia una gran herramienta para equilibrar con algo (se refiere a partes de la canción) más pesado, reforzando el tema principal o el mensaje” (Cory Alliance 2018). En el caso del *pree* en cambio se producen pequeñas variaciones en cada repetición que realzan el talento y la creatividad de cada ejecutante.³⁰ A este respecto Münzel afirma sobre las canciones aché tradicionales que “Los

²⁹ Nos referimos sobre todo a los niños que cantan en la iglesia, que practican estas canciones en la escuela dominical. Las mujeres, como hemos visto, mientras cantan tienen un himnario que funciona como ayuda memoria.

³⁰ El uso de la repetición y los contrastes como un elemento característico del arte verbal tiene larga data en la lingüística antropológica (véase Sherzer 2002, caps. 1 y 4).

poemas cantados u odas se someten a un cierto esquema rítmico, que el poeta aché reproduce, de cantos ya conocidos. Se sienta en un rincón tranquilo con sus instrumentos, y toca para sí la melodía de un canto preexistente intentando acordarse del texto o letra. En el proceso de memorización —bien por no acordarse o intencionadamente— va alterando el texto original. Estas alteraciones son tanto mayores cuanto más repite la letra del canto” (Münzel 1983: 11). Esta repetición con variantes atravesaba las canciones tanto en un eje vertical como horizontal. La canción de un poeta presentaba repeticiones y divergencias tanto con las canciones que había ejecutado en el pasado, como dentro de cada canción en sí misma. Si bien es difícil afirmar lo mismo para los *pree* de la semana cultural, dado que como son memorizados por los nuevos ejecutantes en vez de improvisados no pueden ser contrastados con las ejecuciones previas (o futuras) del cantante, pero sí se puede analizar a las repeticiones y variaciones que se producen entre los versos de una canción. En la transcripción del siguiente *pree*³¹ se pueden encontrar algunos de estos fenómenos.

(1) ACHÉ

- a. *Dja irōdy tārā vechā-bu ury-gatu*
 POSS3 *irōdy* CUANT ver-COND feliz-bueno
 ‘Cuando miro a muchos *irōdy*, soy feliz.’
- (b) *Dja āpā buta-wachu ekō-llā-bu-rō chinga-ikō*
 POSS3 papá barba-grande vivir-NEG-COND-FOC llorar-andar
 ‘Lloro (ando llorando) por mi papá, de barba grande, que ya no vive.’
- (c) *Dja yma-re mano-llā wyche eche chidja-gatu*
 POSS3 criar-NMLZ morir-NEG aún cuerpo fuerte/saludable-bueno
 ‘La que me crió no ha muerto todavía y tiene salud.’
- (d) *Dja irōdy tārā kware-ve pou-beche llabu-rō-ma pree omatā*
 POSS3 *irōdy* CUANT sepultar-NMLZ nuevo-remoto sobre-FOC-PST canto tristeza
 ‘Canto de tristeza sobre las tumbas (los sepultados) viejas de muchos *irōdy*.’
- (e) *Dja pave dja āpā yma-ve eche-gatu-bu o-kryra-gatu*
 POSS3 hermano POSS3 papá criar-NMLZ cuerpo-bueno-COND carne-sentir-bueno
 ‘Me siento bien cuando (porque) mis hermanos, criados por mi padre, están bien de salud.’

Cada uno de los versos comienza con el posesivo de tercera persona *dja* seguido por una palabra que designa a un aché o grupo de aché: *irōdy* (un aché que es miembro de la misma banda que el que habla), *āpā* (padre), *pave* (hermano). La única excepción está en 1c, en el que el aché se refiere a su madre, pero ella se encuentra elidida. Si bien hay estructuras paralelas en cada verso del *pree*, también hay una serie de contrastes ya que autor se remite además a la vida o muerte de las personas que son importantes para él, así como su sentimiento de alegría o tristeza. En el verso 1a se alegra por los aché que están vivos, mientras que en 1d se lamenta por los que han muerto. En 1b recuerda a su papá, que también ha muerto, mientras que en 1c y 1e el ejecutante recuerda a su madre y sus hermanos que continúan viviendo. Si bien en todos los versos habla sobre personas que están muertas y que están vivas, en ninguno se repite un verbo. En el verso 1a los aché están vivos porque él los ve (*vechābu*); mientras que en 1d están muertos porque están enterrados (*kwareve*); su papá “ya no vive” (*ekōllā*) mientras que su madre “no murió” (*manollā*).

En un nivel sociológico, destacamos que tanto en la recuperación de los cantos *pree* como en la ejecución de canciones religiosas aché el Estado paraguayo estuvo prácticamente ausente. Su papel en todos los procesos de revitalización que mencionamos en el tercer apartado está restringido a posibilitar el trabajo de los docentes en un marco intercultural mediante la sanción de la Ley 3231/07 y el pago de salarios de docentes aché que, mediante esta ley, tienen alguna capacidad de influir en la currícula escolar. Sin embargo, en varias de las comunidades (como Cerro Morotí) la educación indígena se limita al nivel inicial; los maestros recibieron la misma especialización que los maestros paraguayos, sin haber recibido formación en educación intercultural bilingüe ni aprendido herramientas para la transmisión y recuperación de lenguas en peligro. No hay tampoco suficientes materiales en la lengua para que sean utilizados en las escuelas. Al respecto, varios maestros aché de la comunidad de Cerro Morotí se quejaron, cuando les preguntaba, de que el Estado no los

³¹ En Krojzl (2021) aparecen transcriptas otras marcas fonológicas de este *pree*, así como una traducción hecha por un hablante aché. En lo que sigue estamos usando una traducción propia.

provee con materiales educativos en la lengua aché. El Estado tampoco tuvo un papel en la organización de la Semana Cultural Aché, participando solamente mediante la proyección de un video institucional hecho por el Ministerio de Educación y Cultura. Por el contrario, distintas organizaciones evangélicas tuvieron un papel crucial en la organización de este evento. Mencionamos en apartados anteriores que las Misiones Cristianas del Paraguay fueron fundamentales para la organización de este evento desde que comenzó en 2011. En la semana cultural del 2018 también tuvo un papel destacado LETRA Paraguay, con presencia y un stand durante todos los días de la semana. Incluso *New Tribes Mission*, organización que había sido EXPULSADA de esta misma comunidad en 1989, tuvo una posición de privilegio en la semana cultural, con uno de sus pastores dando un discurso en el escenario ante todos los aché e invitados que estaban en la semana cultural escuchando. Esta relación simbiótica entre aché y organizaciones evangélicas es, como podría esperarse, todavía más evidente en el caso de las canciones religiosas, cuya traducción ha sido provista, como hemos visto, por la Misión Alemana en el caso del himnario y *Jaha* en el caso de las canciones cantadas por los niños (sin contar con la traducción del Antiguo y el Nuevo Testamento realizada con el apoyo de LETRA Paraguay).

En este sentido nos parece pertinente destacar que no es casual que se representen en la semana cultural cantos *pree* (hechos por adultos o niños como los que referimos aquí o por ancianos) o *chinga*, y que se omitan por completo durante esta semana la ejecución de textos del *jypywaregi javu*, debido a que estos últimos contienen mensajes que son antagónicos al discurso cristiano que se ha vuelto hegemónico en las comunidades aché, mientras que las canciones, al ser personales, son políticamente neutras y no se contraponen al cristianismo sino que incluso lo pueden complementar.

8 Conclusión

En este trabajo se intentó dar cuenta de algunos procesos de recuperación de la lengua de herencia en la ejecución de canciones por parte de los aché en la comunidad de Cerro Morotí. Describimos los dos tipos de canciones en esta lengua que encontramos en la comunidad, así como también las situaciones comunicativas en los que éstas. Si bien la realización de estas canciones se encuentra restringida a unos pocos contextos de situación, podría dar pie a ulteriores procesos de revitalización ya que mantienen a la lengua aché en una posición que es visible y de prestigio. También nos parece significativo que tanto las canciones resignificadas en la semana cultural como las canciones religiosas estén siendo ejecutadas por las nuevas generaciones del grupo étnico, siendo que éstas no adquirieron el aché como primera lengua, sino que lo aprendieron en un momento posterior.

También intentamos mostrar como la producción de estos dos tipos de canciones evidencian una conexión entre la lengua aché y la religión cristiana que atraviesa a las seis comunidades aché. Creemos que hay una relación sincrética entre lengua y religión, en la que esta última gana legitimidad ante los aché apoyándose en la lengua, al mismo tiempo que sus agentes intentan fortalecer o pensar mecanismos para combatir la retracción del aché. Esta podría devenir en uno de los rasgos de una nueva configuración identitaria de este grupo étnico. Esta configuración es naturalmente selectiva, y creemos que busca mantener aquellos elementos culturales que no antagonicen de manera directa con la nueva religión aché, lo que explica el abandono de algunas partes del repertorio de prácticas discursivas.

9 Listado de abreviaturas

3	tercera persona	NEG	negación
COND	condicional	NMLZ	nominalizador
CUANT	cuantificador	POSS	posesivo
FOC	foco	PST	pasado

10 Referencias

- Arenas, Patricia. 2011. Ahora Damiana es Krygi. Restitución de restos a la comunidad aché de Ypetimi. Paraguay. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 1(1): 1–9. [doi:10.4000/corpusarchivos.894](https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.894)
- Bauman, Richard. 1992. *Folklore, cultural performances, and popular entertainments*. Nueva York: Oxford University Press. [doi:10.1093/oso/9780195069198.001.0001](https://doi.org/10.1093/oso/9780195069198.001.0001)

- Bauman, Richard. 2019 [1975]. El arte verbal como ejecución. En: Golluscio, Lucía (comp.). *La etnografía del habla. Textos fundacionales*, pp. 129–62. Buenos Aires: EUDEBA.
- Bauman, Richard y Charles L. Briggs. 1990. Poetics and performance as critical perspectives on language and social life. *Annual Review of Anthropology* 19: 59–88. doi:10.1146/annurev.an.19.100190.000423
- Brymer, Danny. 2018. To repeat or not repeat. Repeat. Repeat: repetition in worship. Disponible en: <<https://www.caryalliance.org/articles/to-repeat-or-not-repeat-repeat-repeat-repetition-in-worship>>.
- Cadogan, León. 1955. Aves y almas de difuntos en la mitología guaraní y guayakí. *Anthropos* 50(1/3): 149–54.
- Cadogan, León. 1962. Baiõ Kará Wachú y otros mitos Guayakíes. *América Indígena* 22: 39–82.
- Cadogan, León. 1968a. *Diccionario guayakí-español*. París: Société des américanistes.
- Cadogan, León. 1968b. Chonó Kybwyrá: aporte al conocimiento de la mitología guaraní. *Suplemento antropológico* 3(1–2): 55–158.
- Cadogan, León. 1997 [1959]. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los mbyá-guaraní del Guairá*. Asunción: Fundación León Cadogan/CEADUC/CEPAG.
- Ceriani, César. 2023. Misionalizaciones, pueblos indígenas y políticas de la cultura en el Chaco argentino. En: Eric Morales Schmuker y Rocío Guadalupe Sánchez (eds.). *Redes, empresas e iniciativas misioneras en América del Sur. Siglos XIX y XX*, pp. 215–41. Santa Rosa: Editorial Teseo.
- Clastres, Pierre. 1986 [1972]. *Crónica de los indios guayakí*. Barcelona: Editorial Alta Fulla.
- Clastres, Pierre. 1978 [1974]. *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Monte Ávila Editores.
- Cru, Josep y José Antonio Flores Farfán. 2020. Revitalización de lenguas indígenas a través de la música en México. *Diario de Campo* 11: 163–82.
- Edeb Piragi, Philippe. 2001. Los aché del Paraguay y las revelaciones de la palabra de los ancestros. *Suplemento Antropológico* 36(1): 147–243.
- Edeb Piragi, Philippe. 2008. “Y se hizo la luz”: proceso de transformación étnica y resiliencia entre los aché del Paraguay. En: Alejandro Parellada y María de Lourdes Beldi de Alcántara (eds.). *Los aché del Paraguay: discusión de un genocidio*, pp. 179–220. Copenhague / Buenos Aires: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) / Ayosa impresores.
- Edeb Piragi, Philippe. 2011. Dynamique identitaires anciennes et actuelles chez les aché du Paraguay oriental: éléments de compréhension. *Journal de la Société des américanistes* 97(2): 231–85. doi:10.4000/jsa.11961
- Feld, Steven y Aaron A. Fox. 1994. Music and language. *Annual Review of Anthropology* 23: 25–53. doi:10.1146/annurev.an.23.100194.000325
- Gaska, Henryk y Marilyn Rehnfeldt (eds.). 2017. *Construyendo la educación intercultural indígena: Una propuesta para la formación docente*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
- Godoy, Lucio. 1982. Textos aché. Ciclo Mberendy. *Suplemento Antropológico* 17(1): 9–59.
- Gómez Perasso, José. 1975. Vocabulario aché-guayakí. Enfoque etnográfico. *Suplemento Antropológico* 10(1–2): 93–134.
- Grant, Catherine. 2014. *Music endangerment. How language maintenance can help*. Nueva York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199352173.001.0001
- Handman, Courtney. 2007. Speaking to the soul: On native language and authenticity in Papua New Guinea Bible translation. En: Miki Makihara y Bambi B. Schieffelin (eds.). *Consequences of contact: Language ideologies and sociocultural transformations in Pacific societies*, pp. 166–88. Oxford / Nueva York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780195324983.003.0008
- Hauck, Jan. 2016. *Making language: The ideological and interactional constitution of language in an indigenous Aché community in Eastern Paraguay*. Tesis doctoral. California: University of California, Los Angeles (UCLA).
- Krojzl, Juan. 2020. *La situación sociolingüística de las comunidades aché. Una revisión crítica*. Presentación en el I Encuentro de la Red de Lingüistas en Formación. Buenos Aires: Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL).
- Krojzl, Juan. 2021. El pueblo aché y su arte verbal. En: Florencia Ciccone (coord.). *Palabras de la tierra. Antología de narrativas y cantos orales en lenguas indígenas*, pp. 103–14. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Mayntzhusen, Frederich. 2009. *Los Aché Guayakí*. Posadas: Junta de Estudios Históricos de Misiones.

- Morando, María Agustina. 2021. Territorio, dueños y rogativas entre los chanés del noroeste argentino. *Boletín Americanista* 82: 185–205. doi:10.1344/BA2021.82.1010
- Münzel, Mark. 1971. Kware veja puku: Dejamos atrás al gran oso hormiguero. *Suplemento Antropológico* 6(1–2): 178–209.
- Münzel, Mark. 1983. Literatura no escrita. *Suplemento Antropológico* 18(2): 7–13.
- Pérez, Sara y Germán Torres. 2020. Discurso religioso: “Ideología de género” y grupos anti-género en América Latina. En: Sandra Chaher (coord.), *Comunicación, feminismo y religión en América Latina* (pp. 21–32). Buenos Aires: Fes Comunicación.
- Proyecto Kwatiañe’ẽ. 2006. *Diccionario aché-español-guaraní*. Asunción: Universidad Evangélica del Paraguay, Facultad de Lenguas Vivas, Departamento de Investigación, Instituto de Lingüística Guaraní del Paraguay.
- Proyecto Kwatiañe’ẽ. 2007. *Gramática aché*. Asunción: Universidad Evangélica del Paraguay, Facultad de Lenguas Vivas, Departamento de Investigación, Instituto de Lingüística Guaraní del Paraguay.
- Rodrigues, Aryon. 1984/85. Relações internas na família lingüística tupí-guaraní. *Revista de Antropologia* 27–28: 33–53.
- Rössler, Eva-Maria. 2008. *Aspectos da gramática Achê: descrição e reflexão sobre uma hipótese de contato*. Tesis de maestría. Campinas: Universidade Estadual de Campinas. doi:10.47749/T/UNICAMP.2008.434677
- Rössler, Eva-Maria. 2018. *Syntactic effects of inflectional morphology restructuring in Aché: on language change and language contact in Tupí-Guaraní subgroup-1*. Tesis doctoral. Campinas: Universidade Estadual de Campinas. doi:10.47749/T/UNICAMP.2018.1096773
- Sammons, Ruth. 1978. *Ache texts*. Asunción: New Tribes Mission.
- Sherzer, Joel. 2002. *Speech play and verbal art*. Austin: University of Texas Press.
- Thompson, Warren. 2019. *The orphaned past: Ache autonomy and relationality in times of change*. Tesis doctoral. Michigan: Universidad de Michigan.

Artículo enviado: 11 de enero de 2024
Artículo revisado: 17 de noviembre de 2024
Artículo aceptado: 27 de febrero de 2025
Artículo publicado: 25 de junio de 2025