

1. INTRODUCCIÓN

1.1. La cuestión chané y el problema de investigación

Alrededor de 2.100 personas se reconocen actualmente como “chanés” en la República Argentina, concentrándose la mayor parte de ellas en cuatro poblados del departamento San Martín de la provincia de Salta: Tuyunti, Campo Durán, Ikira y El Algarrobal (INDEC 2004-2005). Los chanés constituyen un grupo indígena de origen arawak que, tras un masivo proceso migratorio se asentó en el oeste del Gran Chaco, sobre el piedemonte andino. Las fuentes coloniales muestran que allí, a partir del siglo XVI, padecieron un intenso proceso de “guaranización” en manos de grupos tupí-guaraníes que a su vez llegaban a la región piedemontana y los dominaron militar y políticamente, dando origen a una “civilización mixta” o “sociedad mestiza” conocida por la etnografía regional bajo el nombre de “chiriguana”, “chiriguano” o “chiriguanaes”¹.

A lo largo de su historia, los chanés atravesaron por un doble quiebre lingüístico. En aquel primer momento, debido a su mestizaje con estos grupos de origen tupí-guaraní, comenzaron paulatinamente a adoptar la lengua y muchos rasgos culturales de origen guaraní en reemplazo de la antigua impronta arawak (Combès 2007, 2010; Bossert 2008), en un proceso que podríamos llamar “guaranización”. Posteriormente, con el establecimiento de misiones jesuitas y luego franciscanas en el Chaco entre los siglos XVII y XX (Langer 1995), los chanés atravesaron asimismo por un importante proceso de “castellanización”. Estas dos torsiones o momentos de quiebre fundamentales determinan que el problema de la relación entre lengua e identidad cobre gran importancia para este grupo indígena.

Si bien los lingüistas consideran lo hablado por los chanés en la actualidad como un dialecto más del chiriguano o guaraní chaqueño (Dietrich 1986; Aikhenvald 1999), la integración chané dentro del conjunto “guaraní-chiriguano” no debe entenderse como una asimilación total, ya que la antigua herencia arawak es perceptible en algunos aspectos de la cultura material –alfarería, técnicas de tejido o de riego, confección de máscaras–, en ciertos rasgos de la organización sociopolítica –formas de autoridad política, organización del trabajo colectivo, ideologías del liderazgo– e incluso en determinados marcadores lingüísticos indispensables a la hora de comprender

1 Métraux 1948; Magrassi 1968; Susnik 1968; Rocca 1973; Combès y Saignes 1995; Saignes 2007.

las relaciones intra e interétnicas (Combès y Villar 2004; Villar 2006; Morando 2015). Este juego de influencias explica a su vez el hecho de que, a través de la historia, los chanés hayan mantenido una conciencia clara de su diferencia étnica, más puntualmente en la región de la cuenca del río Itiyuro².

Ahora bien, lo cierto es que estos procesos históricos que llevaron a reconocer a los chanés como parte de aquel conjunto “guaraní-chiriguano” oscurecieron en gran medida el conocimiento de su persistencia étnica, puesto que la mayor parte de la información sobre ellos se encuentra entrecruzada en trabajos inscriptos bajo el rótulo de “chiriguano”, a excepción de aquellas investigaciones que, por el contrario, han procurado rescatar “lo chané” desde diversas perspectivas³.

Más allá de la existencia de numerosas investigaciones etnohistóricas y etnográficas sobre este grupo indígena⁴, es importante resaltar que todo aquello que refiere a su lengua ha sido escasamente estudiado desde un punto de vista social (Dietrich 1986; Zigarán 1993; Gustafson 2014). De hecho, si bien este tipo de problemas ha sido abordado por la etnografía y la lingüística para el caso de otros grupos indígenas chaqueños no-guaraníes⁵, la problemática del uso de la lengua en contexto no ha sido estudiada en profundidad en general para el caso de los grupos guaraní hablantes del Noroeste Argentino –a excepción del caso tapiete: ver, por ejemplo, González 2005; Ciccone y Hirsch 2010; Ciccone 2011–.

Por lo tanto, y teniendo esto en cuenta, el objetivo general de este trabajo ha sido desarrollar un estudio etnográfico de las prácticas comunicativas entre los chanés del Noroeste Argentino que explore las distintas formas en las cuales la lengua –en tanto sistema de clasificación de experiencias (Duranti 2000)– se articula con distintos planos de la “praxis social”; o bien, en otras palabras, describir y estudiar las prácticas comunicativas en la lengua indígena tal como los propios hablantes la emplean en diversos contextos sociales (Ahearn 2011): la espacialidad, el liderazgo político, el parentesco, la jerarquía, el género, la corporalidad, lo emocional, lo ritual o lo cosmológico. Tal como sugiere la

2 Nordenskiöld 2002 [1910]; Combès 2005; Villar 2006; Bossert, Combès y Villar 2008.

3 Bossert y Villar 2001, 2004; Combès y Villar 2004, 2007; Villar y Bossert 2004, 2014; Combès 2005, 2007; Villar 2005a, 2006, 2008, 2011; Benedetti y Carenzo 2007; Bossert 2008; Bossert, Combès y Villar 2008; Morando 2015; Domínguez 2018.

4 Nordenskiöld 2002 [1910]; Métraux 1928, 1930a, 1942, 1996 [1946], 1948; Villar y Bossert 2004; Combès 2005; Villar 2005a, 2006, 2011; Combès y Lowrey 2006.

5 Ver, por ejemplo, Censabella 2010 [1999]; Hecht 2006, 2010; Messineo 2008, 2009, 2014, 2015; Cuneo y Messineo 2017.

certera fórmula de Golluscio (2006: 19), la meta aquí ha sido documentar antropológicamente qué es lo que los hablantes “dicen y hacen con y sobre su lengua”. Si este estudio asume para lograrlo una dimensión ciertamente abarcadora, es entonces para abordar la experiencia chané de la lengua como un todo comprensivo; pero, a la vez, fundamentalmente, para proponer una mirada etnográfica detallada que permita documentar y comprender más acabadamente las diversas formas, mecanismos y modalidades que construyen día a día la práctica comunicativa en diversos contextos interactivos generados por los propios hablantes (Cerno 2011a).

Al tener esta investigación como eje a la lengua indígena en su aspecto más general, el punto de partida será el concepto de *ñee*: la ‘lengua’, el ‘habla’, la ‘palabra’, la ‘voz’, el ‘discurso’. Este concepto puede funcionar, a la vez, como nombre y como atributo, y, como el lector tal vez ya haya advertido, está cargado de significados variopintos⁶. Es necesario señalar, sin embargo, que el *ñee* no es una propiedad exclusiva del ser humano, sino que, en ciertas circunstancias, puede también adjudicársele a algunos animales e incluso a algunos objetos; así, por ejemplo, es común escuchar entre los chanés expresiones como *kaaru guira uñee kaape* ‘por la tarde las aves pían en el monte’, *ivitu iñee* ‘el soplido del viento’, *temimbi imoñeea* ‘flautero’, es decir, ‘el que hace sonar la flauta’, o *ngote-ngote iñee äta* ‘el canto de la chicharra es fuerte’. Desde el punto de vista nativo, entonces, *ñee* parece ligarse con el aspecto más sonoro del lenguaje y, por ese mismo motivo, es compartido con otras entidades animadas e inanimadas del universo. A la vez, el sonido con el cual se relaciona es un tipo de sonido particular, producido por la vibración del aire modulado con sentido y, por tanto, diferente de otros sonidos como pueden ser aquellos producidos por la fricción o por el choque entre dos elementos, que en la propia lengua llevan otros nombres: *kiririu* ‘chirrido’, *täse* ‘chillido’, *ipu* ‘golpeteo’, *chiriri* ‘chirrido’, *titi* ‘golpeteo suave’.

6 Ya en su estudio seminal del guaraní oriental, el jesuita español Antonio Ruiz de Montoya (1639: 246, f. 2) ofrece algunos ejemplos al respecto del uso de este vocablo: *cheñeê* ‘mis palabras’; *abañeênguêra ñô* ‘hombre palabrero’; *ñoñeêere quâba* ‘consulta’. Lo descompone, además, proponiendo la siguiente interpretación: *ye* ‘recíproco’ y *ê* ‘salirse’ (Ruiz de Montoya 1639: 246, f. 2). Más cercano a la realidad chané, el franciscano italiano Doroteo Giannecchini también evoca la polisemia de este vocablo definiéndolo como ‘palabra’, ‘voz’, ‘lengua’, ‘lenguaje’, ‘idioma’, y registrando una serie de expresiones relacionadas como: *ñeeapu* ‘usar expresiones engañosas, equívocas, mentirosas’; *ñeeaquí* ‘tener modales suaves, afectuosos, tiernos, insinuantes, hablar con cobardía’; *ñeearacatu* ‘hablar astuta, fingidamente, adular’; *ñeegasu* ‘expresarse descortés, rústicamente’; *ñeei* ‘bromear, chancearse’; *ñeepitapita* ‘balbucear’; *ñeequiyé* ‘hablar con timidez y recelo’ (Giannecchini 1916 [1896]: 152-154).

El carácter y las formas de uso de la lengua son tan diversos como las esferas de la actividad humana y las condiciones específicas de cada esfera a la que pertenecen las prácticas comunicativas se plasman en géneros definidos en primera instancia por determinadas estructuras mediante las cuales se le da una forma distintiva al discurso (Bajtin 1995). Estos géneros no sólo se distinguen por ello sino también por el contenido particular que despliegan lo cual puede verse reflejado, entre otros, en el empleo de ciertos recursos léxicos o fraseológicos (Vansina 1985). Por este motivo, en ciertos capítulos dedicaré algunos apartados a explorar el léxico perteneciente a distintas áreas temáticas –tiempo, espacio, cuerpo, enfermedad, género, parentesco–, que le permita al lector comprender de forma más completa el contenido expresado en el corpus en lengua indígena. De hecho, con el correr de las páginas podrá advertir que muchas de las palabras incluidas en esta suerte de listas léxicas comentadas aparecerán reiteradamente en los distintos ejemplos registrados.

En la medida de lo posible procuré aquí respetar en el proceso las clasificaciones de los géneros y las asociaciones respectivas realizadas por los propios hablantes. Por lo tanto, los nombres adjudicados a cada uno de ellos no constituyen meras traducciones externas del observador sino categorías explícitas bajo las cuales los mismos chanés suelen agrupar las diferentes expresiones de la oralidad y cuyos criterios distintivos pretendo, por tanto, describir etnográficamente: *yerure* ‘rogativas’, *mborakua* ‘consejos’, *pirae* ‘cantos’, *arakae ndaye* ‘relatos míticos relacionados con el pasado remoto’, *karamboe ndaye* ‘relatos históricos relacionados con el pasado reciente’, *mbirae* ‘fórmulas curativas’, *mbaera* ‘adivinanzas’, entre otros.

En relación con esto, también es preciso tener en cuenta que, por definición, estos diversos géneros orales dependen de un emisor que formula un determinado mensaje en una ocasión específica para un destinatario que necesariamente debe estar presente. En efecto, sin su realización oral y su repetición constante este tipo de expresiones no podrían tener una existencia continua y prolongada en el tiempo. Este es el caso opuesto a cualquier forma de literatura escrita, cuya existencia es independiente del destinatario por tener una manifestación tangible (Ong 2006 [1982]). Por esta razón, cada uno de los ejemplos que se ha incluido en este trabajo es singular y único, más allá del hecho que continúen reproduciéndose, mutando y aprendiéndose (Vansina 1965).

Muchos de los propios hablantes con quienes he trabajado señalan reflexivamente que algunos de los géneros que revisaré son “propios” o “tradicionales” de los chanés, y sus rasgos parecen no haberse alterado demasiado con el paso del tiempo si se los compara con otros registros previos

de la lengua (Cap. 1): tal es el caso, por ejemplo, de las rogativas (Cap. 2) o de las narraciones míticas (Cap. 4). Otros, en cambio, constituyen géneros identificados como “propios” pero en los que, en tiempos más recientes, se han comenzado a introducir elementos novedosos: esto puede observarse, entre otros, en algunos cantos específicos tomados del castellano que se han traducido gradualmente en la lengua indígena (Cap. 5); en los discursos de corte político de los *ñee iya* o ‘dueños de la palabra’ (Cap. 5), que incorporan cada vez más elementos relacionados con la integración a la sociedad nacional; o bien en los diversos consejos morales, por medio de los cuales los mayores advierten a los jóvenes tanto sobre el comportamiento correcto para con los demás chanés como, asimismo, respecto de los interlocutores de otros grupos indígenas o ‘criollos’ (*karai*). Por último, también podemos referirnos al surgimiento de nuevos géneros como la adivinanza (Cap. 6), que evidencian un proceso creativo y regenerador de la lengua que probablemente esté asociado con el contacto cada vez más fluido con la sociedad envolvente (Ciccone 2016).

Como ya mencioné, privilegié aquí el registro de textos provenientes de situaciones de habla producidas por los mismos hablantes en el terreno. Ahora bien, existen hablantes que, por tener una competencia comunicativa –esto es, la facultad de modelar enunciados que no sólo sean gramaticalmente correctos sino también socialmente apropiados (Hymes 1971: 16)⁷– más sólida en la lengua indígena, poseen la capacidad de reproducir distintos tipos de textos pertenecientes a varios géneros. Por esta razón, algunos de ellos aparecerán mencionados en reiteradas ocasiones, mientras que otros lo harán en menor medida, sobre todo en el caso de ciertos tipos de géneros. La mayor parte del corpus con el que he trabajado fue recogida de adultos mayores, lo cual es comprensible si tenemos en cuenta que muchos de los géneros registrados involucran un extenso y complejo proceso nemotécnico. En este sentido, siguiendo a Vansina (1985) podemos decir que el contenido de la tradición oral no es un producto social únicamente del presente, sino que, justamente por las características de su reproducción y transmisión también nos permite trazar una relación con el pasado. Tal como advertirá el lector a lo largo de los distintos

7 La propuesta teórica de Hymes sobre el concepto de “competencia comunicativa” se presenta como una reacción contra el enfoque de Chomsky (1965: 4), de inclinación más bien formalista e interesado por la lengua cifrada en lo que llamaba “competencia lingüística”; es decir, el conocimiento implícito que un hablante posee de su lengua, consistente en una serie de procesos generativos que le permiten comprender y producir enunciados. Por el contrario, el abordaje teórico propuesto por Hymes enfoca explícitamente el estudio del uso social de la lengua, lo cual implica una remisión directa al contexto como elemento base para la organización de sus registros y el conocimiento y manejo de una serie de reglas de actuación lingüística a nivel pragmático y metapragmático.

capítulos, no existen entre los chanés géneros exclusivos de los hombres o de las mujeres. De hecho, ambos profieren fórmulas curativas y rogativas, cantan, narran historias míticas e históricas, bromean y pronuncian discursos de corte político. La capacidad diferencial de ejecución de los distintos géneros parece depender, en todo caso, de cuestiones sociológicas, generacionales o etarias.

En el plano analítico, esta investigación se enmarca disciplinariamente en la tradición antropológica del estudio de las lenguas en contexto. Ya desde principios de siglo XX la etnografía inglesa y norteamericana dio signos de interés por dicha problemática. Uno de los pioneros fue el propio Bronislaw Malinowski (1923), quien planteó la importancia del estudio de la lengua en su “contexto de situación” asimilando el significado con la función pragmática, lo cual le permitía examinar el lenguaje tanto funcional como contextualmente: de acuerdo con sus propias premisas metodológicas, el estudio de una lengua debía vincularse con todos las demás “funciones” de la existencia humana. Otro caso célebre es el de Franz Boas (1911), quien argumentaba que no podía entenderse una cultura sin tener acceso a su lengua, por lo que el conocimiento lingüístico constituía una suerte de “guía” o “puerta de entrada” para la comprensión de los sistemas culturales, e incluso permitía vislumbrar correlaciones directas entre ambos niveles.

Estos enfoques tendrían notable eco institucional y de hecho dieron origen a sucesivos desarrollos disciplinarios desde la década de 1960, como en la llamada “etnografía del habla” o “etnografía de la comunicación” inaugurada por el antropólogo estadounidense Dell Hymes (1962). Abrevando en la antropología lingüística de raigambre boasiana, la “etnografía del habla” propuso un acercamiento a la lengua desde lo heterogéneo y lo particular. Esta perspectiva fue profundizada en trabajos publicados junto a John Gumperz, dedicados al estudio interdisciplinario del habla en tanto manifestación de la lengua en el contexto social (Gumperz y Hymes 1964, 1972). Siguiendo esa misma línea, Richard Bauman y Joel Sherzer (1992 [1974]) inauguraron una nueva etapa disciplinar signada por el pasaje de los estudios de caso hacia estudios más generales y abarcadores; a su vez, dichos autores proponen una nueva aproximación a la lengua centrada en el discurso (Bauman 1975; Sherzer 1987; Bauman y Briggs 1990), entendiendo al mismo como la forma lingüística más fácilmente accesible y, por tanto, mecanismo fundamental de producción de conocimiento (Sherzer 1987: 305).

Todos estos enfoques proponen un acercamiento más bien antropológico al discurso, concebido no sólo ya como mera trama textual sino al mismo tiempo como fenómeno verbal perteneciente al nivel de la lengua en uso,

la cual tiene origen en una situación concreta de habla construida social y culturalmente (Golluscio 2019). En su conjunto, estas aproximaciones aportan un fértil marco teórico para el estudio etnográfico de la comunicación y, de hecho, en las últimas décadas su campo temático ha crecido sensiblemente al abarcar temas como el folklore, el discurso ritual, la etnopoética o el llamado “arte verbal” (Gossen 1974; Basso 1979; Duranti 2000; Ahearn 2011). La combinación de los aportes provenientes de todas estas tradiciones, de hecho, resultará provechosa para explorar los tópicos citados anteriormente, con lo que el estudio de caso aquí propuesto se convierte en un desafío para develar una serie de puntos de encuentro entre la antropología y la lingüística y, en particular, para contribuir al conocimiento de las lenguas indígenas en la actualidad.

El trabajo propuesto aquí implica de modo inevitable enfrentarse con una tarea compleja de transcripción y de traducción. Dicha labor se ha convertido en un elemento central para esta investigación, desde la etapa del trabajo de campo hasta el momento de la escritura. La traducción no plantea un mero problema de tipo práctico o instrumental, sino uno más complejo de tipo hermenéutico (Rubel y Rosman 2003). Desde la perspectiva teórica de la antropología clásica –por ejemplo, Malinowski 1920, 1935–, el hecho de traducir el significado de una palabra en un contexto etnográfico es una tarea ciertamente compleja, producto de un avanzado análisis lingüístico. En esta clave, la traducción no sería meramente el proceso de dar con el equivalente ajustado de un determinado término, frase o expresión –es decir, el proceso de ajuste de símbolos verbales–, sino más bien una suerte de mediación de “contextos” o “realidades” culturales que se encuentran por detrás de la palabra.

En estas circunstancias, se plantea de forma indefectible la búsqueda de un balance entre las funciones explicativa y pragmática de la traducción y la necesidad de ajustarse lo más posible al sentido de la palabra indígena. De este modo, la traducción se transforma en una continua negociación entre lo experiencial, la lengua de origen y la lengua a la que se traduce; por lo tanto, un proceso interpretativo tan importante o más para la investigación que la transcripción, en tanto instrumento de representación que nos permite llevar lo oral al plano de lo escrito (Rubel y Rosman 2003; Silverstein 2003). Por ello, se vuelve imperioso tensionar los límites que plantea la labor de traducción en su sentido más estricto y utilitario, para poder abordarla como proceso hermenéutico continuo y flexible, cuyo foco sea la interpretación de signos lingüísticos que nos permita acceder a los diversos significados de las palabras indígenas en un sentido más conceptual (Needham 1972).

Metodológicamente hablando, para cumplir con los objetivos propuestos, realicé doce campañas de campo a los poblados chanés del Noroeste Argentino totalizando diecinueve meses de permanencia en el terreno. Inicialmente visité los poblados chanés demográficamente más importantes (Tuyunti y Campo Durán), para luego, en las sucesivas campañas, volver a esos mismos lugares y asimismo visitar con más tiempo aquellos más pequeños (Ikira y El Algarrobal), así como otros asentamientos de la zona en los que también existe población minoritaria de ese origen étnico como Capiazuti, Peña Morada, Campo Blanco, Caraparí, Yacuí, Yariguarenda, La Loma de Tartagal, e inclusive algunos poblados bolivianos como Aguirenda y Villamontes. Esto último me permitió observar algunas cuestiones comparadas relativas a las diferencias que existen entre los dialectos ava, chané, simba e isoseño y asimismo la posibilidad de contextualizar algunas cuestiones históricas. En lo que se refiere puntualmente a la prospección de campo en los poblados chanés, trabajé en total con dieciséis grupos familiares dentro de los cuales me encontré con hablantes que poseían distintos tipos de competencia comunicativa. Esto es, como veremos, reflejo de la clara situación de bilingüismo que puede observarse actualmente (Cap. 1).

Durante las campañas de campo preferí no atenerme a un enfoque tradicional con entrevistas de tipo “abiertas”, “semi-estructuradas”, “cerradas”. Más bien, en consonancia con lo propuesto por Briggs en *Learning how to ask* (1986), podemos decir que la entrevista, como medio para la adquisición de información, no suele formar parte del repertorio de géneros usuales de muchas comunidades de habla –es decir, un grupo social que comparte una serie determinada de reglas comunicativas y performativas (Hymes 1972)–. Procuré, entonces, utilizar el formato de “conversación cotidiana” con los hablantes, a fin de evitar imponer un género cuyas normas comunicativas no son utilizadas en la cotidianeidad. En este sentido, podemos decir que la entrevista es más bien un instrumento formal de investigación que forzaría una situación de habla artificial. He privilegiado, teniendo esto en consideración, la observación y registro de situaciones de habla espontáneas, es decir, no forzadas por la entrevista o la elicitación directa. Por más que estos últimos dos sean dispositivos metodológicos que permiten recolectar grandes cantidades de información en un tiempo relativamente breve, plantean a la vez algunas dificultades serias en lo referido a la naturalidad de la situación comunicativa (Grimshaw 1974; Cook-Gumperz y Gumperz 1976; Briggs 1986). Por esta misma razón, el proceso de recolección de los datos que integran el corpus de este trabajo fue extenso e involucró indefectiblemente la adquisición de una competencia comunicativa sólida en la lengua indígena, la cual no sólo

me permitió acceder a un grado aceptable de conocimiento de la misma sino también incorporar las “rutinas metacomunicativas” de distribución y asignación de los “papeles sociales” involucrados en una situación de habla determinada: es decir, las “jerarquías retóricas” y las “normas de etiqueta” del habla chané (Vansina 1985: 84).

Todo ello me permitió registrar distintos tipos de géneros orales como historias de vida, relatos de tipo mítico, discursos políticos, rogativas, cantos, bromas, toponimias, etimologías, terminologías clasificatorias de parentesco, pero también un vasto repertorio terminológico relacionado con el territorio, el parentesco, el cuerpo, la enfermedad, entre otros. Más allá del registro puntual de este tipo de datos, hice particular énfasis en las condiciones indexicales de la interacción y los comportamientos implícitos o no verbales registrados junto a esos textos. He buscado, en este sentido, realizar observaciones en diferentes contextos pragmáticos –familiar, escolar, político, laboral, religioso–, teniendo en cuenta el mayor número posible de variables –género, edad, estatuto étnico, posición en la estructura social– a fin de que el corpus sea lo más representativo posible de la situación sociolingüística. En cuanto a la transcripción y traducción de los textos he procurado dentro de lo posible realizar esas tareas durante las mismas campañas de campo, con el propósito de contar con la asistencia de los hablantes. De este modo, los ejemplos que integran el corpus han sido continuamente revisados en su transcripción y traducción por los propios chanés. Como ya mencioné, opté además por utilizar el sistema de transcripción Jefferson que permite plasmar por escrito texto, tonos de voz, entonación y gestos que integran una “situación” o “evento de habla” (Hymes 1964).

Para situar el argumento de este trabajo recapitularé, en primera instancia, algunos aspectos relacionados con el actual conocimiento histórico, lingüístico y etnográfico sobre el pueblo chané que servirán para delinear una serie de elementos significativos sobre la especificidad etnohistórica del caso. En particular, los datos históricos serán útiles para situar en una perspectiva de larga duración el panorama sociolingüístico que pude observar para este grupo indígena durante mis períodos de trabajo de campo.

A partir de esta contextualización inicial, centraré el punto de partida de la investigación en las representaciones chanés del territorio a partir de una revisión de los nombres que reciben los diversos espacios en que se desarrolla su vida cotidiana, así como también de los diversos elementos que los constituyen –flora, fauna, cuerpos celestes, fenómenos naturales– y las formas institucionalizadas de lidiar con ellos cifradas a partir del trato ritual con los

iyareta o ‘dueños tutelares’ de la naturaleza. Abordaré, también, las formas en las que se genera semánticamente la toponimia, ya que, los nombres dados a determinados lugares constituyen un tipo de palabra particular que se adjudica de forma consciente y con una motivación determinada. Para complementar esto, profundizaré asimismo sobre la descripción de la concepción chané del tiempo y los diferentes modos culturales de organizarlo y nombrarlo.

Avanzaré luego sobre las formas específicas de modelaje de la persona tanto desde el punto de vista de la constitución corporal como social, con el propósito de indagar con mayor profundidad acerca de qué es lo que el cuerpo tiene para decirnos acerca del desarrollo de las relaciones sociales, la enfermedad, la salud, la sexualidad, el erotismo, la reproducción e inclusive de las propias emociones. También veremos que, entre los chanés, existe una gran variedad de tipos onomásticos que toman como base la observación de ciertas características físicas o conductuales, y que es preciso describir para comprender cómo se sitúa a un determinado hablante en su escenario social cotidiano. Por último, revisaré las formas en las que la persona se posiciona en la estructura social tomando como base un sistema de parentesco semánticamente configurado.

Continuaré realizando un acercamiento a las expresiones comunicativas cotidianas revisando las normas canónicas que determinan la conversación y algunos actos de habla esenciales para comprender cómo la misma se desarrolla en el día a día. Además, analizaré las formas en las que se configura socialmente el discurso humorístico que permea casi todas las actividades. Luego me concentraré en otro tipo de expresiones que forman parte de la cotidianeidad como los relatos míticos e históricos, que los chanés llaman respectivamente *arakaé ndaye* y *karamboé ndaye*.

Seguidamente, me desplazaré hacia el análisis etnográfico de los usos más bien preceptivos y rituales de la lengua que agrupé aquí por tener formas mucho menos flexibles que las expresiones cotidianas y por basarse en determinadas características especiales de la prosodia, la repetición, los conectores discursivos y otra serie de recursos lingüísticos específicos que rigen sus usos estilísticos (Woodbury 1985; Sherzer 1987; Hubert y Kotthoff 2001). Por un lado, veremos dos géneros que poseen una finalidad altamente preceptiva o normativa como el *mborakua* o ‘consejo’ y la oratoria política. Por otro, entraremos en detalle sobre los *mbirae* o ‘fórmulas curativas’ y los *pirae* o ‘cantos’.

Para terminar, pondré el foco de la discusión sobre los fenómenos comunicativos innovadores producidos por nuevos usos del lenguaje y que son testigo de las formas indígenas de articular la propia “modernidad” (Pitarch y

Orobitg 2012). Me centraré, en particular, en tres cuestiones: en primer lugar, abordaré la emergencia de prácticas de comunicacionales virtuales, provocada por el mayor acceso y uso cada vez más masivo de las nuevas tecnologías por parte de los indígenas –telefonía celular, internet y redes sociales–, lo que a su vez da origen a nuevos espacios de interacción –el de la pantalla de una computadora o de un teléfono celular– en los que el interlocutor se encuentra físicamente ausente. En segundo término, analizaré de qué forma surgen entre los chanés nuevos géneros textuales orales como consecuencia del mayor contacto con el castellano, tomando un caso particular: la ‘adivinanza’ o *mbaera*. Por último, realizaré un acercamiento a los procesos de innovación léxica cuya manifestación más clara es el surgimiento de nuevas palabras y que han sido desencadenados, sobre todo a partir de la década de 1980, por la inclusión cada vez mayor de la lengua indígena en ámbitos académicos, legales y administrativos.

Como retomaré en las conclusiones, las prácticas lingüísticas chanés traducen un conjunto específico de prácticas y experiencias relacionales desplegadas en un escenario social bien determinado. No propongo que las dinámicas descritas sean únicas ni excepcionales –de hecho, sin dudas pueda encontrarse algo similar en otras lenguas indígenas del Chaco y de muchos otros lugares del mundo–, sino que aquí, en todo caso, he procurado estudiar lo más sistemáticamente posible qué es lo que sucede en el caso chané. En este sentido, además de contribuir a la documentación del caso específico, sostengo que el corpus analizado puede resultar “diagnóstico” a la hora de repensar antropológicamente las relaciones posibles entre variables como la lengua, la identidad y la etnicidad, así como también para comprender mejor los mecanismos generales de las prácticas comunicativas, la organización social e incluso las nuevas formas indígenas de integración a la vida nacional y global.