

ALCANCES Y POSIBILIDADES DEL MÉTODO ETNOGRÁFICO PARA EL ESTUDIO DE LA SEMÁNTICA VERBAL

Una reflexión desde la narrativa chané¹

María Agustina MORANDO²

IICS/CONICET-UCA (Argentina) / CIHA (Bolivia)

Resumen: El objetivo de este trabajo es realizar una exploración preliminar a la pertinencia del método etnográfico para el estudio interdisciplinario de algunas cuestiones relacionadas con la semántica verbal o *Aktionsart*, tomando como base la narrativa oral de los chanés del Noroeste Argentino. En particular, pretendo enfocar el estudio de determinados adverbios temporales que intervienen en la interpretación de la duración de las acciones, que determinan sus características aspectuales y que pueden observarse en particular en los relatos míticos e históricos que circulan cotidianamente entre los chanés. Este análisis contribuye a entender la forma precisa en la cual el trabajo antropológico puede proveer información relevante para amalgamar las competencias interdisciplinarias de la etnografía y la lingüística, y develar nuevos puntos de encuentro entre ambas.

Abstract: The aim of this paper is to carry out a preliminary exploration of the relevance of the ethnographic method for the interdisciplinary study of some issues related to verbal semantics or *Aktionsart* based on the oral narrative of the Chanés of Northwest Argentina. In particular, I intend to focus on certain adverbs of time that intervene in the interpretation of the duration of actions, determine their aspectual characteristics and can be observed in particular in the mythical and historical oral narrative that circulate daily among the Chanés. This analysis aims to contribute to the understanding of the precise way in which anthropological work may provide relevant information to amalgamate the interdisciplinary competences of ethnography and linguistics and can be of great benefit in uncovering new points of encounter between both of them.

Palabras clave: semántica verbal, lenguas nativas de Sudamérica, chané, narrativa oral.

Keywords: verbal semantics, Native Languages of South America, Chané, oral narrative.

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el Taller Online de Semántica Verbal “Lenguas modernas y antiguas: diferencias y similitudes en el estudio de la semántica verbal”, organizado por la *Red Iberoamericana de Investigadores en Próximo Oriente Antiguo (RIIPOA)* y llevado a cabo el 21 de diciembre de 2020.

² agustinamorando@uca.edu.ar

1. INTRODUCCIÓN

Mostrando algunos de los procedimientos y técnicas posibles a la hora de obtener información en el terreno, el objetivo de este trabajo es ejemplificar la pertinencia del método etnográfico para el estudio interdisciplinario de algunas cuestiones relacionadas con la semántica verbal o *Aktionsart* tomando como base la narrativa oral de los chanés del Noroeste Argentino³. En particular, pretendo aquí focalizarme sobre determinados adverbios temporales que intervienen en la interpretación de la duración de las acciones y que determinan sus características aspectuales⁴, los cuales pueden observarse en particular en los relatos mitográficos e históricos que circulan cotidianamente entre los chanés. Los ejemplos presentados aquí, y sobre los que fue basado el análisis, forman parte de un *corpus* mucho más amplio de interacción oral recogido durante varias campañas de campo realizadas entre los chanés entre los años 2012 y 2019⁵.

Para comenzar, es preciso señalar que la lengua hablada por los chanés —llamada “chiriguano” o “guaraní chaqueño”— pertenece a la familia lingüística Tupí-Guaraní, una de las familias de lenguas indígenas más importante de Sudamérica en términos de cantidad de lenguas y de hablantes⁶. Actualmente, de hecho, las lenguas que componen esta familia son habladas en Paraguay, Brasil, Bolivia y Argentina. El chiriguano o guaraní chaqueño pertenece a la rama meridional de esta familia, junto a lenguas como el aché, el mbyá, el xetá y el ñandeva, y es hablado actualmente por alrededor de 70.000 personas en el sureste boliviano, el Noroeste Argentino y sectores más bien dispersos del Oeste de Paraguay⁷. Esta lengua posee cuatro variantes dialectales principales: el ava, hablado en los departamentos bolivianos de Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija y en el departamento paraguayo de Boquerón; el simba, hablado en los departamentos bolivianos de Chuquisaca (provincias Hernando Siles y Luis Calvo) y de Tarija (provincia O’Connor), así como en la provincia argentina de Salta (departamento Orán); el isoseño, hablado en la zona del bajo Parapetí, en el municipio

³ En la actualidad, aproximadamente 2100 personas se reconocen como “chanés” en la Argentina (INDEC 2004-2005). La mayor parte se concentra en cuatro poblados del departamento San Martín de la provincia de Salta. Los chanés son un grupo de origen arawak que, tras una serie de procesos migratorios sobre el piedemonte andino, atravesaron a partir del siglo XVI un proceso de “guaranización” a manos de grupos de origen tupí-guaraní dando origen a una “civilización mixta” o “sociedad mestiza” conocida en la etnohistoria del Chaco como “chiriguano” (Métraux 1948; Susnik 1968; Combès – Saignes 1995; Saignes 2007). Debido a su mestizaje, los chanés comenzaron paulatinamente a adoptar la lengua y muchos rasgos culturales de origen guaraní (Combès 2007) y, por esta misma razón, hablan actualmente una variante de una lengua de la familia lingüística Tupí-Guaraní llamada “guaraní chaqueño” o “chiriguano” (Dietrich 1986; Aikhenvald 1999; Gustafson 2014). Ahora bien, la integración chané dentro del conjunto chiriguano no debe ser entendida como una asimilación total, pues la herencia arawak es perceptible en algunos aspectos de la cultura material, ciertos rasgos de la organización sociopolítica, e incluso en ciertos marcadores lingüísticos (Combès – Villar 2004; Villar 2006; Morando 2015). Esto explica el hecho de que, a través de la historia, los chanés hayan mantenido una conciencia clara de su diferencia étnica, más puntualmente todavía en la cuenca del río Itiyuro y en algunos sectores del Isoso (Combès 2005; Bossert – Combès – Villar 2008).

⁴ Hopper 1979; Boons 1985; Cohen 1989; Binnick 1991; Winand 2006; Gracia Zamacona 2010.

⁵ Morando 2021.

⁶ Loukotka 1968; Dietrich 1986; Aikhenvald 1999; Fabre 2005.

⁷ Aikhenvald 1999; Dietrich 2009; Gustafson 2014.

boliviano de Charagua (departamento de Santa Cruz, Bolivia) y en la provincia argentina de Salta (departamento Aguaray); y finalmente el chané, variante que nos ocupa aquí, hablado fundamentalmente en el noreste de la provincia de Salta y en algunas zonas del norte de la provincia de Jujuy (Argentina)⁸.

Uno de los instrumentos principales del trabajo de campo etnográfico relevante para indagar en cuestiones como la *Aktionsart* es la técnica cualitativa de la observación participante. Aplicado al análisis de la lengua, esta labor nos permite relevar información discursiva en contextos comunicativos generados por los propios hablantes y trabajar con diferentes grupos de personas con distintos tipos de competencia comunicativa —o facultad de modelar enunciados que no sólo sean gramaticalmente correctos sino también socialmente apropiados⁹— en una o más lenguas en virtud de variables de edad, generación, género o procedencia étnica. Esta técnica también permite la documentación, en diferentes contextos pragmáticos —familiar, escolar, político, laboral, religioso—, de diversos registros discursivos como relatos míticos, discursos políticos, historias de vida, cantos, rogativas, adivinanzas, entre muchos otros posibles, y teniendo en cuenta siempre sus condiciones indexicales de producción.

Sin embargo, ciertamente existen otros instrumentos de los cuales un investigador puede valerse para recoger datos. Naturalmente, uno de ellos es la entrevista en sus diversas modalidades: abiertas, semi-estructuradas, cerradas, etc. Sin embargo, durante mi trabajo de campo opté por no atenerme a un enfoque tradicional con entrevistas de ese tipo, sino que procuré más bien privilegiar el formato de “conversación cotidiana” con los hablantes para evitar imponer un género discursivo cuyas normas comunicativas no son utilizadas en la cotidianeidad nativa. En este sentido, la entrevista tiende a ser un instrumento formal de investigación que fuerza una situación de habla artificial en detrimento de las situaciones de habla espontáneas; es decir, de aquellas situaciones provenientes de contextos comunicativos generados por los propios hablantes en el transcurso de la interacción social. Por más que la entrevista o la elicitación directa sean dispositivos metodológicos que permiten recolectar grandes cantidades de información en tiempos relativamente breves, de hecho, plantean dificultades en lo referido a la naturalidad de la situación comunicativa¹⁰.

En estas circunstancias, el proceso de recolección de datos por medio de la observación participante y la conversación cotidiana implica indefectiblemente la adquisición por parte del investigador de una cierta competencia comunicativa en la lengua nativa que le permita reconocer las “rutinas metacomunicativas” de distribución y la asignación de los “papeles sociales” involucrados en cada situación de habla. En cuanto a la transcripción y traducción de los textos orales, he intentado dentro de lo posible realizar esas tareas durante las mismas campañas de campo. Lo mismo ocurrió con el proceso de traducción. Esto resulta importante en tanto y en cuanto permite una revisión continua de los productos textuales por parte de los hablantes.

⁸ Dietrich 1986.

⁹ Hymes 1971: 16.

¹⁰ Briggs 1986.

También es preciso tener en cuenta que, por definición, los diversos géneros orales que pueden observarse en el campo dependen de un emisor que formula un determinado mensaje en una ocasión específica hacia 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. Es el caso opuesto a cualquier forma de literatura escrita, cuya existencia es independiente del destinatario por tener una manifestación tangible¹¹. Por esta razón, asimismo, los ejemplos que se ha incluido aquí son singulares, más allá del hecho que continúen reproduciéndose, mutando y aprendiéndose¹².

Como veremos más adelante, los datos recogidos en el terreno pueden complementarse con otra información de tipo histórico que, al menos para el caso del guaraní chaqueño, proviene mayormente de fuentes lingüísticas franciscanas. De hecho, conviene tener en cuenta la larga trayectoria de misionalización de los grupos indígenas chaqueños —y sobre todo los guaraní hablantes— a manos de la Compañía de Jesús y luego la Orden Franciscana desde el siglo XVII hasta el XX en el Chaco boliviano¹³, cuando se inicia una larga tradición de producción de instrumentos lingüísticos que registraron las particularidades del guaraní chaqueño o chiriguano dando origen a un proceso de normativización lingüística que implicó inevitablemente su reducción a la materialidad¹⁴. En el caso específico de los chanés del Noroeste Argentino, entre quienes llevé a cabo esta investigación, este proceso ha sido más reciente —recién a mediados del siglo XX— y a la vez no tan sistemático como en el caso del Chaco boliviano. Sin embargo, la información lingüística provista en otras regiones veremos que también puede resultar útil a los fines del análisis.

Por lo tanto, si bien el objetivo propuesto aquí es principalmente etnográfico, complementaré los datos de campo con materiales provenientes de los registros históricos de esta lengua. De hecho, el *corpus* lingüístico misional muchas veces puede ofrecer datos relevantes para el estudio de temas lingüísticos, permitiendo cotejar comparativamente los resultados obtenidos a partir del trabajo con los hablantes, e incluso es posible recuperar ciertas problemáticas desde un punto de vista histórico proyectándolas al conjunto más general de las lenguas tupí-guaraníes¹⁵.

2. ACERCA DE LA ORGANIZACIÓN SOCIAL DEL TIEMPO ENTRE LOS CHANÉS

Para comenzar, trataré brevemente algunas cuestiones relacionadas con la organización temporal en los relatos orales chanés. En primer lugar, es importante mencionar que la piedra angular de la temporalidad entre este grupo indígena es el concepto de *ara*. Se trata de una categoría polisémica que refiere a la ‘esfera celeste’ pero también traduce la idea genérica del ‘tiempo’; y, de hecho, adquiere en el discurso una gran cantidad de matices de acuerdo con el contexto, glosándose como ‘estación’,

¹¹ Ong 2006 (originalmente publicado en 1982).

¹² Vansina 1965.

¹³ Saignes 2007; Langer 2009; Combès 2015.

¹⁴ Morando 2018.

¹⁵ Cerno – Obermeier 2013; Chamorro 2014; 2015.

‘ciclo’, ‘día’, ‘semana’, ‘año’, etc. Más allá de este concepto, existe no obstante todo un conjunto de vocablos más específicos relacionados que es preciso identificar y analizar. El tiempo más remoto que los chanés reconocen es *arakaē*, que se identifica con algo que podríamos traducir como pasado mitológico o tiempo primordial. Así es que, en el repertorio oral, encontramos diversos relatos relacionados con este tiempo, protagonizados por personajes míticos como Aguara Tumpa y Tatu Tumpa. Además, se suele marcar más o menos profundidad temporal sumando a este adverbio otros elementos; así, por ejemplo, *arakaē ñandepi* sería el más antiguo de los tiempos vinculado a *ñandepi*, literalmente, ‘nuestro origen’. Otra posibilidad de marcar la profundidad temporal en el discurso es añadiendo los elativos *-ye* o *-yeye* de la forma siguiente: *arakeye*, *arakaeyeye*. También es posible utilizar la forma *arakaekae*, en la cual la duplicación de *kae* da la idea de una mayor profundidad temporal.

Sin embargo, si bien *arakaē* hace referencia principalmente a un pasado remoto de tipo mitológico, también puede utilizarse para aludir a un futuro incierto y lejano. Tomemos el siguiente ejemplo: *arakaē ayeta*, esto es ‘volveré en un futuro’. En este caso, vemos que *arakaē* se combina con la marca *-ta* para dar la idea de acontecimiento futuro, aunque no tenemos certeza realmente de que esto ocurrirá o no; o, en caso de que ocurriese, cuándo lo hará. Al mismo tiempo, coexisten con éste otros adverbios temporales relacionados de forma exclusiva con el futuro, como *kuriye* y *koeramo*, los cuales hacen referencia respectivamente al día siguiente y subsiguiente.

Más cercanamente al tiempo presente se encuentra el tiempo llamado *karamboe*, que remite al pasado histórico de los hombres. Se suele utilizar en las narraciones acerca de sucesos relevantes para los habitantes de la región como la guerra del Chaco (1932-1935) o la llegada de las misiones evangelizadoras. Al igual que en el caso de *arakaē*, al adverbio *karamboe* se le pueden añadir los elativos *-ye* o *-yeye*: *karamboeye*, *karamboeyeye*. Tomemos, por ejemplo, las siguientes frases: *ndore roñeēa karamboe karaiñeēpe*, que podríamos traducir como ‘nosotros, hace mucho tiempo, no hablábamos en castellano’ o *kuarai karamboe*, es decir, ‘así era hace mucho tiempo’.

Si bien, como hemos visto, existen ciertas particularidades contextuales que definen el eventual uso de las categorías *arakaē* o *karamboe*, lo cierto es que, en la práctica, al menos en algunos casos, el uso de ambos puede confundirse, aunque esto no es lo más común. Así, es posible escuchar el uso de *arakaē* cuando se trata de un relato histórico de una profundidad de algunas cuantas décadas, o el uso de *karamboe* en un relato mítico, aunque ambos casos constituyen más bien una excepción.

También es frecuente entre los chanés que eventos sociales relevantes —sobre todo los nacimientos y los fallecimientos— se señalen mediante una referencia temporal relacionada con el clima, con el florecimiento de algunas plantas, o con la posición del sol. Veamos algunos ejemplos: *roi pe tu umano* ‘en momento de frío murió su padre’; *umaeti oi yae umano* ‘murió durante el tiempo de siembra’; *cheramarino oa i guopei oi yae* ‘mi nieto nació cuando el algarrobo (*Prosopis alba*) estaba dando frutos’. Como tal vez el lector ya haya advertido, muchas de estas expresiones están vinculadas con los ciclos anuales vitales de las plantas y de la agricultura. Teniendo en cuenta el hecho de

que las poblaciones guaraní hablantes del Chaco occidental son mayormente agricultoras, no es un dato menor que las referencias temporales se ajusten a ello¹⁶.

Además, podemos mencionar otras referencias temporales marcadas por medio de eventos históricos particulares que de alguna manera han influido en la vida de las personas, aunque no sean tan comunes como las anteriores. Podemos encontrarlas en expresiones como: *guerra del Chaco arape* ‘en tiempos de la guerra del Chaco’; *guerra de Malvinaspe* ‘en tiempos de la guerra de Malvinas’; *ingenio arape* ‘en tiempos del ingenio’, etc. Del mismo modo, son frecuentes la organización de las indicaciones temporales basadas en eventos sociales, sobre todo el *arete guasu* y la Pascua: *arete guasupe umano chiyarĩ* ‘en momento de Carnaval murió mi abuela’; *Pakua arape oa cherayĩ* ‘en tiempo de Pascua nació mi hija’. Otra posibilidad son las referencias a las “administraciones” cacicales, como por ejemplo: *mburuvicha Acharei arape* ‘en tiempos del cacique Acharei’.

Existe también otra estructura temporal utilizada en mucha menor medida, pero que suele escucharse en el discurso sobre el pasado, que es *pëti ara*, lo que podríamos traducir como ‘un día’. Esta estructura se utiliza para referir a eventos que ocurrieron en algún punto no específico del pasado. No suele escucharse demasiado a menudo, por lo que mi hipótesis es que ha sido absorbida desde el castellano hacia la lengua indígena por algunos hablantes. Veamos un ejemplo: *aa pëti ara aparai ki karai jëtape*, ‘un día fui a trabajar a la casa de un criollo’. Por último, también es bastante común escuchar en el discurso expresiones temporales en castellano mezcladas con las expresiones en la lengua nativa: por ejemplo, *anoi seis años a escuelape* ‘cuando tuve seis años fui a la escuela’; *yayoecha martespe* ‘nos vemos el martes’; o *ata mes que vienepe* ‘vendré el mes que viene’.

A continuación, revisaremos rápidamente algunas cuestiones ligadas asimismo con la expresión de la temporalidad, que son aquellas referidas a la morfología verbal. Sin entrar en mayores detalles, podemos decir que existen tres modelos de conjugación verbal que mantienen entre los diversos dialectos del guaraní chaqueño algunas pocas diferencias en los prefijos¹⁷. Por cuestiones prácticas, aquí describiré únicamente las formas que utilizan los chanés de los poblados en los que he realizado trabajo de campo, y que ejemplificaré con los verbos *ñei* ‘llamar’, *pota* ‘querer’ y *miari* ‘relatar’. En cada paradigma se detallan también los sufijos utilizados con verbos orales primero y luego los utilizados con verbos nasales:

1SG	<i>a-</i>	<i>a-ñei</i> ‘llamo’	<i>ai-</i>	<i>ai-pota</i> ‘quiero’	<i>che-</i>	<i>che-miari</i> ‘relato’
2SG	<i>nde-/ne-</i> ¹⁸	<i>ne-ñei</i> ‘llamás’	<i>ndei-/nei-</i> ¹⁹	<i>ndei-pota</i> ‘querés’	<i>nde-/ne</i> ²⁰	<i>nde-miari</i> ‘relatás’
3SG	<i>u-</i>	<i>u-ñei</i> ‘llama’	<i>ui-</i>	<i>ui-pota</i> ‘quiere’	<i>i-/iy-/iñ-/j-</i> ²¹	<i>i-miari</i> ‘relata’

¹⁶ Schaden 1974 (originalmente publicado en 1954).

¹⁷ Dietrich 1986: 87; Gustafson 1995: 58.

¹⁸ Para vocablos orales y nasales respectivamente.

¹⁹ Para vocablos orales y nasales respectivamente.

²⁰ Para vocablos orales y nasales respectivamente.

1PL	<i>ya-/ña</i> ²²	<i>ña-ñei</i>	<i>yai-/ñai</i> ²³	<i>yai-pota</i>	<i>ñande-</i>	<i>ñande-miari</i>
INCL		‘llamamos’		‘queremos’	<i>/ñane</i> ²⁴	‘relatamos’
1PL	<i>ndu-/nu</i> ²⁵	<i>nu-ñei</i>	<i>ndui-/nui</i> ²⁶	<i>ndui-pota</i>	<i>ndore-</i>	<i>ndore-miari</i>
EXCL		‘llamamos’		‘queremos’		‘relatamos’
2PL	<i>pe-</i>	<i>pe-ñei</i>	<i>pei-</i>	<i>pei-pota</i>	<i>pe-</i>	<i>pe-miari</i>
		‘llaman’		‘quieren’		‘relatan’
3PL	<i>u...(-reta)</i>	<i>u-ñei(-reta)</i>	<i>ui...(-reta)</i>	<i>ui-pota(-reta)</i>	<i>i...(-reta)</i>	<i>i-miari(-reta)</i>
		‘llaman’		‘quieren’		‘relatan’

En lo que se refiere específicamente al tiempo verbal, podemos decir, en primer lugar, que el presente se caracteriza por la ausencia de cualquier marca morfológica. Es común, no obstante, escucharlo en el discurso acompañado de vocablos como *aña* o *añave* ‘ahora’ o *kuae ara* ‘hoy’, literalmente, ‘este día’. Por ejemplo: *añave a-i ñemboerenda-pe* ‘ahora estoy en la escuela’; *kuae ara che-ru o-o koo-pe* ‘hoy mi padre va al sembradío’. Existe asimismo otra forma temporal que expresa la duración de la acción verbal en el presente, y que se forma mediante una construcción perifrástica aspectual, compuesta por un verbo más el verbo *i* funcionado como auxiliar conjugado en esa misma persona: *jau a-i* ‘estoy comiendo’.

El futuro puede expresarse a partir del sufijo *-ta*, que se anexa a un verbo conjugado: *a-a-ta ne-rëta-pe* ‘iré a tu casa’. Además, existe una marca morfológica de futuro remoto escuchada raramente en el discurso cotidiano mediante el sufijo *-ne*: *a-ru-ne ndeve timimonde* ‘traeré tu ropa’ (futuro lejano sin certeza). El pasado, por su parte, se marca mediante el sufijo *-se* en el verbo conjugado: *tuicha ya-puka-se arete-pe* ‘nos reímos mucho en la fiesta’. Es conveniente tener en cuenta, y esto lo veremos más claramente luego, que muchas veces en el discurso cotidiano los verbos se nos presentan sin ninguna marca morfológica temporal específica, debiendo dilucidarse el contexto de la acción por la presencia de alguno de los adverbios mencionados.

3. UNA APROXIMACIÓN DESDE LA *AKTIONSART* DESDE LA NARRATIVA ORAL

Adelantamos ya que la base fundamental de la comprensión de la organización temporal entre los chanés es el concepto de *ara*. Hemos visto, asimismo, que existe una serie de vocablos más específicos relacionados con la división y organización del tiempo que encontramos en distintos tipos de relatos: *arakae* (un pasado mitológico y a la vez un futuro incierto) y *karamboe* (el pasado histórico de los hombres). Estos vocablos constituyen una base fundamental para distinguir dos tipos de géneros discursivos a los que los chanés se refieren como *arakae ndaye* y *karamboe ndaye*. A grandes rasgos, la primera categoría refiere más bien a un pasado remoto mítico (o sea

²¹ En este caso se utiliza *i-* para vocablos orales no oscilantes y *j-* para vocablos orales oscilantes, mientras que *iñ-* para vocablos nasales no oscilantes e *iy-* para vocablos nasales oscilantes.

²² Para vocablos orales y nasales respectivamente.

²³ Para vocablos orales y nasales respectivamente.

²⁴ Para vocablos orales y nasales respectivamente.

²⁵ Para vocablos orales y nasales respectivamente.

²⁶ Para vocablos orales y nasales respectivamente.

que podría traducirse como “mitos”) y la segunda a eventos ocurridos en un pasado histórico relativamente reciente, presenciado por los hombres (lo que podría, correspondientemente, ser traducido como “historias”).

En los próximos dos apartados me centraré en esos dos tipos de relatos que forman parte de la transmisión cotidiana del saber entre los chanés. En primer lugar, me focalizaré en aquellas narrativas que se enmarcan explícitamente en el pasado remoto que evoca aquel “tiempo primordial”²⁷; es decir, en términos chané, del *arakaë*. Estas narrativas tienen por objetivo explicar el origen del mundo, de algunos animales y plantas o bien de algunas costumbres; es decir, en otras palabras, que ponen en escena una etiología. Los chanés suelen agrupar el conjunto general de estos relatos bajo el nombre de *arakaë ndaye* o *arakaë imiari*. Con respecto al primero, vemos que a *arakaë* se agrega el evidencial *ndaye*²⁸, que los hablantes traducen al castellano como ‘se dice que’ o ‘se cuenta que’. En lo que se refiere al segundo, a *arakaë* se añade el verbo *miari* ‘contar’ o ‘relatar’, lo que podríamos traducir aproximadamente como ‘lo que se contaba antiguamente’²⁹.

Como ya adelanté, en oposición con aquellas narrativas emplazadas en ese pasado más remoto, marcado discursivamente por el uso del adverbio *arakaë*, existe otro tipo de historias que se sitúa en un pasado mucho más reciente y que los chanés llaman genéricamente *karamboë ndaye* o *karamboë imiari*, vinculadas al registro, interpretación y transmisión de la memoria sobre los hechos relevantes de su pasado; o bien, en otras palabras, a su “historia oral”³⁰.

Analizaremos a continuación una narración en la que los “mundos” de los animales y de los hombres convergen simbólicamente. En primer lugar, examino una narrativa cuyos protagonistas son *yaí mba* (el ‘perro’) y *mboi* (la ‘víbora’). Esta historia me fue relatada por Juana L. una hablante de 50 años de Aguaray durante una campaña de campo en 2019³¹:

<p><i>Yaí mba jare mboi uväë arakaë kaape.</i></p> <p><i>Uguata yae yaí mba jei mboi: “Mbae nde koropi maraipa ndiko”.</i></p> <p><i>“Ah chäka jasi areko. chäka jasi . che piriau aiko karamboë chäka jasi kuaraimi aiko. piriau”, jei mboi.</i></p> <p><i>“Jasi katu,” jei yaí mba.</i></p> <p><i>“Ndikua mangaampo moa moa</i></p>	<p>El perro y la víbora se encuentran antiguamente en el monte.</p> <p>Mientras caminan el perro le dice a la víbora: “¿Qué hacés por acá? ¿Cómo estás?”.</p> <p>“Ah, ando con dolor de cabeza. Dolor de cabeza. Pobre de mí. Hace mucho tiempo que tengo dolor de cabeza. Así ando. Pobre de mí”, dijo la víbora.</p> <p>“Qué pena”, dice el perro.</p> <p>“¿No conocés algún remedio? ¿Algún</p>
---	--

²⁷ Eliade 1992 (originalmente publicado en 1963).

²⁸ Villar 2001.

²⁹ Combès – Villar 2004.

³⁰ Thompson 2003.

³¹ Morando 2021: 184.

ndikuapa”, jei mboi.

“Aikua moa. Ndekuerata ko nei”, jei yaí mba.

“Embeumi cheve. tuicha chäka jasí . aipota kuera”, jei mboi.

“Ambeuta nde”, jei yaí mba.

“Mbae ayapota” jei mboi.

“Eñoño tapepe. † guí rami eyeiporu iñäkapé. Ikai nde kuerata. kuarai. aintente. añae no ndeno. Nembeuta ko cheve mbae che puere jau. Chepi a avate aiko. che pi a avate. che aipota aguee”, jei yaí mba.

“Ah kuarai. Kapiichape jeu. Ikai nde kuerata”, jei mboi.

“Iñee. ekua nde rekuerata”, jei yaí mba.

Mboi uñeno tapepe.

Jasí katu.

Oo mbi a jare jembireko jokoropi.

“Emae indechi/ emae kuae mboi ko mi/ ekua eka † guíra”.

Mboi uipota ukuera.

Kuape uñono tapepe.

“Íguíra eru”, jei kuña.

“Iñäka eiporu”, jei.

“Akuerata”, jei mboi.

Pum. Pum.

Iporu yese.

Umanoma mboi.

Umbotagui yaímba.

remedio no conocés?”, dice la víbora.

“Conozco un remedio. Te vas a curar”, dice el perro.

“Contame por favor. Me duele mucho la cabeza. Me quiero sanar, dice la víbora.

“Te voy a contar”, dice el perro.

“¿Qué voy a hacer?”, dice la víbora.

“Recostate sobre el camino. Hacete golpear con un palito en la cabeza. Te vas a curar bien. Así es. De verdad. Ahora vos. Decime vos qué puedo comer. Ando con un malestar en el estómago. Tengo malestar en el estómago. Quiero vomitar”, dice el perro.

“Ah, está bien. Comé pasto. Vas a sanar bien”, dice la víbora.

“Bueno. Andá a curarte”, dice el perro.

La víbora se recostó en el camino.

Qué pena.

Venía un hombre con su esposa por ahí.

“Mirá, viejo. Mirá un poquito esa víbora. Andá a buscar un palo”.

La víbora se quiere sanar.

Ahí está recostada en el camino.

“Traé un palo”, dice la mujer.

“Pegale en la cabeza”, dice.

“Me voy a curar”, dice la víbora.

Pum. Pum.

Le pegan.

Ya murió la víbora.

El perro ya la engañó.

Este relato se encuentra enmarcado por la propia narradora en el tiempo del *arakaé*. Más allá de una primera mención a aquel adverbio, no se utiliza en la narración ninguna otra referencia temporal. Si nos enfocamos en los personajes del relato, la figura del perro entre los chanés resulta algo ambigua³², puesto que en algunos relatos suele aparecer como perspicaz, inteligente, avaro, y en otros como un personaje ingenuo y necio. Aquí se trata más bien del primer caso, puesto que el perro logra engañar a uno de los animales más temidos del monte: la víbora.

También observamos en la narración que los verbos no portan ninguna marca identificatoria del pasado, sino que aparecen en tiempo presente. El tiempo en que se

³² Villar 2005a.

sitúa la acción sólo es distinguible por el uso del adverbio temporal *arakaē*. Esta información no sólo puede verificarse revisando otros registros orales contemporáneos³³, sino también por medio de las fuentes historiográficas legadas por los antiguos misioneros jesuitas o franciscanos. Tomaré un solo ejemplo del *Diccionario Chiriguano-Español* del franciscano Doroteo Giannecchini³⁴, quien a finales del siglo XIX, nos ofrece el siguiente ejemplo: *Aracae Yandeya Jesucristo umbaeporara, umano yanderée*, lo que podría traducirse como ‘antiguamente Nuestro Señor Jesucristo padeció y murió por nosotros’. Giannecchini ilustra el uso del pasado mediante el ejemplo remoto del padecimiento de Jesucristo. Al igual que en el caso del relato contemporáneo, los verbos tampoco llevan marca de pasado sino que el marco temporal se cifra en el uso del adverbio temporal. Sin embargo, en la traducción al español de este último ejemplo he utilizado el tiempo pasado para mantener una coherencia discursiva.

Por otro lado, habíamos dicho que el tiempo más cercano al presente se indica mediante el adverbio *karamboe*. Este término, como adelanté en su momento, remite a lo que podríamos entender como el “pasado histórico” y de hecho se emplea en las narraciones acerca de eventos como la guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay, con efectos notables en la vida social de la región, o bien para referir la llegada de los misioneros franciscanos. A continuación, veremos una narración de un hombre de 67 años de Ikira llamado Köko, registrada en 2018 en ocasión de un diálogo sobre una petición de reconocimiento de tierras comunidad que los representantes del poblado se encontraban próximos a presentar³⁵:

Kuarai karamboeye,
Kuarai ñañerëta,
Yapua oka,
Jokope pëti tëta,
Jokope pëti tëta,
Kuape pëti tëta,
Karamboe mbaeti jou vaera,
Koti kuape ronoia,
Ronoia no timbiu,
Mbaeti timbiu,
Jaeramo pëti comunidad,
Yapepo pëtigui yakarueño,
Añaē ko karai jeko,

Ampo, erei arete uyapo, [...]

Ombopu angua jokope,

Así era hace mucho tiempo,
 Así era nuestro poblado,
 Nuestro patio era redondo,
 Por allí había una casa,
 Por allí había una casa,
 Aquí había una casa,
 Antes no teníamos para comer,
 Allí no teníamos,
 No teníamos comida,
 No había comida,
 Éramos una sola comunidad,
 Comíamos de una misma única olla,
 Ahora nuestro modo de vivir es como el de
 los criollos,
 De todos modos, se festejaba el carnaval,
 [...]
 Se tocaba la caja,

³³ Dietrich 1986; Morando 2021.

³⁴ Giannecchini 1916: 10.

³⁵ Morando 2021: 204.

<i>Oroporeta, [...]</i>	Se bailaba, [...]
<i>Oreretarēta kuarai kapii katu jare</i>	Nuestras casas estaban hechas de paja y
<i>isipogui uyapo,</i>	bejuco,
<i>Iguira kuarai oi iguambi,</i>	Las paredes eran de palo,
<i>Iguira katu katu oi,</i>	Eran de palo,
<i>Tētambi tepe onoi tata,</i>	En el centro de la casa se tenía un fuego,
	Se dormía en el suelo,
<i>Jokuape oke i virupipe,</i>	Así dormíamos nosotros,
<i>Kuarai ndore roke,</i>	Y cuando llovía mucho goteaba, [...]
<i>Jama oki yae oi utiki, [...]</i>	Nuestro modo de vida era pobre,
<i>Ndorereko paravete,</i>	Nuestro modo de vida era así, Podíamos
<i>Opaite ndorereko kuarai,</i>	dormir tranquilos,
<i>Ndore puere roke ndore pia vevii,</i>	Ahora nos hacemos criollos
<i>Añae romoyeyapo karai,</i>	Hace mucho tiempo yo no conocía lo que
<i>Karamboe aikuaa ropa pantalónicha,</i>	era ropa como pantalón,
<i>Faldita amonde,</i>	Llevaba una faldita,
<i>Kuarai karamboe timimonde,</i>	Así era hace tiempo la ropa,
<i>Jokuae,</i>	Así es,
<i>Jama chearape oupiti a timimonde,</i>	En mi tiempo escaseaba la ropa,
<i>Kuarai mbaeti yae,</i>	Así era cuando no había,
<i>Mbaeti calzoncillo,</i>	No había calzoncillo,
<i>Mbaeti calzado,</i>	No había calzado,
<i>Che pingatuño au escuelape,</i>	Yo iba descalzo a la escuela,
<i>Añae roñemokarai.</i>	Ahora nos acriollamos.

Esta narración está enmarcada por el propio narrador en el tiempo del *karamboe* y en ella puede apreciarse claramente el “soporte sociológico estructural” de la memoria histórica chané³⁶, que marca una constante oposición entre “lo chané” y “lo criollo”. Este contraste, a su vez, se marca con respecto a la presencia de ciertos elementos de la cultura material criolla como la vestimenta (*mbaeti calzoncillo* ‘no había calzoncillo’; *mbaeti calzado* ‘no había calzado’). También existe una oposición discursiva entre la vida criolla y la vida indígena, manifiesta en un juego de tensiones entre la pobreza y la riqueza en sentido material. Encontramos expuesta, de este modo, la idea de que la vida en el pasado era más “austera” y volvemos nuevamente a esta noción de *paravete* (*ndorereko paravete* ‘nuestro modo de vida era pobre’); pero a la vez se afirma que la existencia era también más “tranquila” (*ndore puere roke ndore pia vevii* ‘podíamos dormir tranquilos’); es decir, en otras palabras, un tipo de vida que para el narrador entra en contradicción directa con lo que ocurre en el presente o *añae* (*añae romoyeyapo karai* ‘ahora nos hacemos criollos’; *añae roñemokarai* ‘ahora nos acriollamos’). Al igual que en el caso del relato referido al *arakae*, observamos aquí que los verbos tampoco portan ninguna marca morfológica identificatoria de pasado, sino que aparecen en

³⁶ Villar 2005b.

tiempo presente, debiendo dilucidarse la temporalidad de la acción mediante el uso del adverbio *karamboe*. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que en la traducción al castellano he optado por utilizar el pasado por una mera cuestión de coherencia de lo discursivo.

Ahora bien, volvamos una vez más a la categoría adverbial de *arakaē*. Si bien hace referencia al pasado remoto, también puede utilizarse para referir a un futuro incierto y más o menos lejano: así, por ejemplo, se dice *arakaē ayeta* ‘volveré en el futuro’. A diferencia de los ejemplos ya presentados, en este caso el verbo *ye* ‘volver’ se combina con la marca *-ta*: es decir que no tenemos certeza de que eso ocurrirá o no, ni de cuándo podría ocurrir. Tomemos otro ejemplo: *peñemīngetaa ñañeñee arakaē*, que podría traducirse como ‘ustedes no van a hablar en nuestra lengua en un futuro’³⁷. Una vez más, podríamos remitirnos a las fuentes misionales que documentan la misma estructura como el *Diccionario Breve Chiriguanae* de 1791 del franciscano Pedro León de Santiago, quien registra el siguiente ejemplo: *aracaeî oune*, lo que traduce como ‘pronto vendrá’³⁸. En este caso, también podemos observar que el verbo *yu* ‘venir’ porta la ya mencionada marca de futuro remoto *-ne*. Ambos ejemplos se caracterizan, entonces, por la presencia del adverbio temporal *arakaē* y por una marca morfológica en el verbo que indica una mayor profundidad temporal de la acción. En los ejemplos observamos que *arakaē* refiere a una situación futura que podría ocurrir efectivamente o no. En lugar de remitir al tiempo pasado o futuro, el vocablo *arakaē* indica más bien a un tiempo indeterminado, lo que disolvería de algún modo la dicotomía pasado-futuro. Sin embargo, sabemos que coexisten a la vez con él otros adverbios temporales relacionados exclusivamente con el futuro, como *kuriye* y *koeramo*, los cuales hacen referencia al día siguiente y subsiguiente, respectivamente. En todo caso, lo que queda claro es que el uso contextual de adverbios desempeña un papel importante en la estructuración del discurso sobre la temporalidad.

4. PALABRAS FINALES

Mi intención fue echar luz sobre algunos de los diversos modos en los cuales los distintos tipos de relatos acerca del pasado chané —ya sea remoto o reciente— se estructuran cronológicamente al codificar la temporalidad de la acción. Pretendí de esta forma realizar un aporte al estudio de aquellas tradiciones orales que son producto de representaciones colectivas del pasado que, sin embargo, están marcadas por particularidades que les imprime la subjetividad de cada hablante, que integran una cadena de transmisión que se recrea constantemente teniendo como efecto una gran variabilidad de fondo y forma³⁹. Recapitulando, hemos visto a lo largo de estas páginas que puede observarse en la narrativa oral chané sobre el pasado ciertas estructuras recurrentes que se valen de adverbios temporales como *arakaē* o *karamboe*, además de otra serie de estructuras que tienen un anclaje fuerte en lo contextual y vinculan el

³⁷ Morando 2021: 107.

³⁸ León de Santiago 1791: 23.

³⁹ Vansina 1965: 30.

hecho referido con otro que se encontraba aconteciendo al mismo tiempo, principalmente ligado con el ciclo vital de las plantas y de los animales, las estaciones del año, algún fenómeno climático puntual o bien un hecho histórico que haya marcado de forma particular la vida del poblado o las administraciones cacicales. Sin embargo, aquí me enfoqué particularmente sobre los adverbios *araka* y *karamboe*, que hacen referencia a un pasado remoto y mitológico y a un pasado más reciente relacionado respectivamente con el tiempo de la humanidad. Hemos visto que, en algunos casos, estos usos pueden estar complementados o no con verbos que porten marcas morfológicas de pasado o futuro.

También hemos revisado de qué manera muchas de estas expresiones aparecen en distintos tipos de relatos. En particular, enfocamos la atención sobre los adverbios temporales *araka* y *karamboe* que poseen una gran relevancia en la estructuración de los relatos sobre el pasado chané, y en examinar la forma en que su uso codifica la telicidad de la acción verbal⁴⁰, suscribiéndola a un pasado remoto, a un pasado reciente o bien a un futuro lejano e indeterminado. Este tipo de cuestiones puede contribuir a comprender la forma precisa en la cual el trabajo antropológico provee información relevante al privilegiar el registro cotidiano de las situaciones interactivas generadas espontáneamente por los propios hablantes. La aplicación de estos métodos, por tanto, puede resultar útil para amalgamar las competencias interdisciplinarias de la historia, la lingüística o la etnografía, y resultar a la vez enormemente provechosa para develar nuevos puntos de encuentro que echen luz sobre la condición cambiante de las lenguas indígenas en la actualidad.

5. BIBLIOGRAFÍA

Aikhenvald, A. 1999. The Arawak language family. En R. Dixon – A. Aikhenvald (eds.), *The Amazonian languages*. Cambridge: Cambridge University Press, 65-106.

Binnick, R. 1991. *Time and the verb: A guide to tense and aspect*. Oxford: Oxford University Press.

Boons, J-P. 1985. Préliminaires à la classification des verbes locatifs: les compléments de lieu, leurs critères, leurs valeurs aspectuelles. *Linguisticae investigationes* 9 (2): 195-267.

Bossert, F. – Combès, I. – Villar, D. 2008. La guerra del Chaco entre los chané e isoseños del Chaco occidental. En N. Richard (ed.), *Mala guerra. Los indígenas en la guerra del Chaco (1932-1935)*. Asunción: Museo del Barro, 203-233.

Briggs, C. 1986. *Learning how to ask: A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research. Studies in the Social and Cultural Foundations of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁴⁰ Winand 2006.

- Cerno, L. – Obermeier F. 2013. Nuevos aportes de la lingüística para la investigación de documentos jesuíticos de los siglos XVII y XVIII. *Folia Histórica del Nordeste* 21: 33-56.
- Chamorro, G. 2014. Phrases Selectas: un diccionario manuscrito castellano-guaraní anónimo. *Corpus* 4 (2). <http://corpusarchivos.revues.org/1309> [Consulta: 20/06/2021].
- Chamorro, G. 2015. Antonio Ruiz de Montoya: misionero etnógrafo del Paraguay. *Boletín Americanista* 70 (1): 17-33.
- Cohen, D. 1989. *L'aspect verbal*. París: PUF.
- Combès, I. 2005. *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI-XX)*. La Paz: IFEA.
- Combès, I. 2007. De Sanandita al Itiyuro: los chanés, los chiriguano (¿y los tapietes?) al sur del Pilcomayo. *Indiana* 24: 259-289.
- Combès, I. 2015. Historia franciscana y etnografía chiriguano. *Boletín Americanista* 70: 57-72.
- Combès, I. – Saignes, T. 1995. Chiri-guano: nacimiento de una identidad mestiza. En J. Riestler (ed.), *Chiriguano: Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia*. Santa Cruz de la Sierra: APCOB, 25-221.
- Combès, I. – Villar, D. 2004. Aristocracias chané. “Casas” en el Chaco argentino y boliviano. *Journal de la Société des Américanistes* 90 (2): 63-102.
- Dietrich, W. 1986. *El idioma chiriguano: Gramática, textos, vocabulario*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Dietrich, W. 2009. Sintaxis del guaraní chaqueño (chiriguano, tupí guaraní): La cláusula y las relaciones interclausales. *Amerindia* 33-34: 333-363.
- Eliade, M. 1992. *Mito y realidad* (Nueva Colección Labor 8). Barcelona: Labor [ed. orig. 1963. *Aspects du mythe* (Idées). París: Librairie Gallimard].
- Fabre, A. 2005. *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*. <http://www.ling.fi/Diccionario%20etnoling.htm> [Consulta: 15/06/2021].
- Giannecchini, D. 1916. *Diccionario Chiriguano-Español y Español-Chiriguano*. Tarija: Publicación de la Orden Franciscana.
- Gracia Zamacona, C. 2010. Space, time and abstract relations in the Coffin Texts. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 137: 13-26.
- Gustafson, B. 2014. Guaraní. In M. Crevels – P. Muysken (eds.), *Lenguas de Bolivia. Tomo 3. Oriente*. La Paz: Plural Editores, 307-368.

- Hymes, D. 1971. Competence and performance in linguistic theory. In R. Huxley – E. Ingram (eds.), *Acquisition of languages: Models and methods*. Nueva York: Academic Press, 3-23.
- Hopper, P.J. 1979. Aspect and foregrounding in discourse. En G. Talmy (ed.), *Discourse and syntax. Syntax and Semantics 13*. Nueva York: Academic Press, 213-241.
- INDEC. 2004-2005. *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI)- Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística – Censos de la República Argentina.
- Langer, E. 2009. *Expecting Pears from an Elm Tree: Franciscan Mission on the Chiriguano Frontier in the Heart of South America, 1830-1949*. Durham – Londres: Duke University Press.
- León de Santiago, P. 1791. *Diccionario Breve Chiriguanae*. Tarija: Archivo Franciscano de Tarija [AFT-1-1835/MS16].
- Loukotka, Č. 1968. *Classification of the South American Indian Languages*. Los Ángeles: Latin American Center, UCLA.
- Métraux, A. 1948. Tribes of the Eastern Slopes of the Bolivian Andes. Chiriguano and Chané. En J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians, Vol. 3*. Washington: Smithsonian Institution, 465-485.
- Morando, M.A. 2015. Bilingüismo y organización social en la comunidad chané de Tuyunti (departamento General San Martín, provincia de Salta). *Suplemento Antropológico* 50 (2): 257-335.
- Morando, M.A. 2018. Producción misionera sobre la lingüística chiriguana: una mirada diacrónica. *Anthropos* 113: 151-167.
- Morando, M.A. 2021. *Ñande ñee jekove: lengua y praxis social entre los chanés del noroeste argentino*. Cochabamba: Itinerarios.
- Ong, W. J. 2006. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra* (Lengua y Estudios Literarios). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica [ed. orig. 1982. *Orality and literacy. The technologizing the word* (New Accents). Londres: Methuen & Co. Ltd.].
- Saignes, T. 2007. *Historia del pueblo chiriguano (Compilación, introducción y notas: Isabelle Combès)*. La Paz: IFEA – Plural.
- Schaden, E. 1974. *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*. 3ª ed. San Pablo: EDUSP.
- Susnik, B. 1968. *Chiriguanos I. Dimensiones etnosociales*. Asunción: Museo etnográfico Andrés Barbero.
- Thompson, P. 2003. Historia Oral y contemporaneidad. *Anuario* 20: 15-34
- Vansina, J. 1965. *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*. Chicago: Aldine Publishing Company.

- Villar, D. 2001. Sobre el ndaye entre los chané. *Scripta Ethnologica* 22: 93-102.
- Villar, D. 2005a. Indios, blancos y perros. *Anthropos* 100 (2): 495-506.
- Villar, D. 2005b. La religión chané (tesis de doctorado inédita). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Villar, D. 2006. Repensando el complejo cultural chiriguano-chané. En I. Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitanía*. Santa Cruz de la Sierra – Lima: IFEA – SNV – El País, 205-224.
- Winand, J. 2006. *Temps et aspect en égyptien: une approche sémantique* (Probleme der Ägyptologie 25). Leiden: Brill.