

UNIVERSIDAD NACIONAL DE ENTRE RÍOS
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
LICENCIATURA EN COMUNICACIÓN SOCIAL

Tesis

**La lengua como expresión de la cultura: el caso de Blas
Jaime, “el último Chaná”**

Directora de Tesis: Daniela Godoy

Estudiantes: Maria Lourdes Ranieri; Valentina Rey Stronati

Noviembre 2025

La lengua como expresión de la cultura: el caso de Blas Jaime, “el último Chaná”

La lengua como expresión de la cultura: el caso de Blas Jaime, “el último Chaná”	2
1. Introducción	4
Problema de investigación	8
Supuestos	8
Objetivo general y específicos	8
2. Marco teórico	10
2.1 Cultura	11
2.2 Lengua	13
2.3 Sistema social	16
2.4 Religión	20
2.5 Guerra	22
2.6 Naturaleza	23
2.7 Mito	27
3. Antecedentes	31
4. Marco metodológico	36
4.1 Tipo de estudio	37
4.2 Instrumentos y técnicas de investigación	39
4.3 Descripción de la muestra	43
5. Resultados	45
Aclaración	46
5.1. Contexto histórico	46
5.2 La familia de Blas Jaime	53
5.3 Biografía de Blas Jaime	55
5.3 Sistema Social	59
5.3.1 Familia y parentesco	60
5.3.2 Viviendas y poblado	62
5.3.3 Autoridad, liderazgo y jerarquías	66
5.3.4 Redes comunitarias	73
5.3.5 Ritual y orden social	79
5.4 Naturaleza	89
5.5 Guerra	97
5.6 Religión	104
6. Conclusiones	110
7. Referencias bibliográficas	117
8. Anexo	123

1. Introducción

Resumen. El presente trabajo tiene por objetivo describir la cultura chaná, comunidad originaria que habitó el Litoral, a partir del relato de Blas Wilfredo Omar Jaime desde su primera aparición pública de alcance masivo en 2005 hasta la actualidad. A partir de un marco teórico y metodológico interdisciplinar, se analiza el sistema social, la naturaleza, la guerra y la religión como categorías claves para interpretar y comprender el modo de vida de esta comunidad. Es importante considerar que el relato analizado es abordado como un mito, en tanto constituye una narración que se presenta como verdad, aunque se trata de una construcción elaborada por quien se reconoce como “el último hablante de la lengua chaná”.

Palabras clave. Chaná, Blas Jaime, cultura, lengua, mito.

En febrero de 2005 Diario UNO publicó una nota titulada *El chaná que atesora su idioma*. Su autor fue Daniel Tirso Fiorotto, un periodista de Paraná, Entre Ríos, que no era consciente de la magnitud que tendría esa acción de comunicación y, mucho menos, de que estaba situando a Blas Wilfredo Omar Jaime –en adelante Blas Jaime o Jaime– en el ojo de académicos entusiastas que querían conocer de cerca al último hablante de la lengua chaná. Tal trascendencia tuvo esa nota que, más adelante, sería difundida por el diario La Nación y llegaría a las manos de José Pedro Viegas Barros, lingüista que dedicó cerca de siete años a trabajar junto a Blas Jaime para producir el libro *La lengua chaná: Patrimonio cultural de Entre Ríos*.

Dicho texto, que finalmente fue publicado en 2013, consta de dos partes. En la primera, escrita por Viegas Barros, se hace una presentación histórica de la etnia y la lengua chaná; se explican cuáles han sido los criterios de validación del material; y se discute la clasificación lingüística del idioma. La segunda parte, escrita por Blas Jaime, es un diccionario castellano-chaná de aproximadamente 850 entradas que también recopila poemas y relatos propios de la cultura.

Las investigaciones existentes detallan que, en las primeras décadas del siglo XVI, los chanás habitaban la zona norte de la actual provincia de Buenos Aires, llegando al sur de la provincia de Santa Fe, sur y noreste de Entre Ríos, y en la costa de la República Oriental del Uruguay. “La cultura de la que en ese momento eran beneficiarios los chanás era una prolongación en el tiempo de lo que los arqueólogos denominan ‘entidad Goya-Malabrigo’” (Viegas Barros, 2013, pág. 15). Se trata de una manifestación cultural con no menos de dos

mil años de antigüedad en la zona y un modo de subsistencia netamente fluvial, sujeto a movimientos estacionales.

Por otra parte, su lengua pertenece a la familia lingüística charrúa, pero esto no significa homogeneidad en lo que respecta a la cultura. Los hablantes de charrúa eran cazadores recolectores pedestres, nómades, con una economía basada principalmente en el aprovechamiento de grandes presas; desconocían la agricultura y la cerámica, y llevaban una forma de vida muy similar, por ejemplo, a la de los tehuelches de la Patagonia. Los chanás estaban más ligados a los ríos, eran canoeros, practicaban la caza y también la pesca, formaban pequeñas aldeas, eran hábiles ceramistas y cultivaban algunos vegetales. Se trataba de una de las expansiones más australes —junto con los mapuches originarios del centro de Chile— de la agricultura precolombina. Tal grado de diversidad cultural no es frecuente en familias lingüísticas pequeñas. Por el contrario, sí es una situación normal en familias lingüísticas grandes (Viegas Barros, 2013, p. 15).

Es importante mencionar que la lengua chaná se mantuvo oculta, en silencio, durante más de dos siglos, restringida al ámbito doméstico y enseñada solamente a las mujeres descendientes de la comunidad, aspecto que será desarrollado más adelante. Fue en 2005 cuando, al conceder la entrevista a Fiorotto, Blas Jaime da lugar a una aparición pública de la lengua y a la creación del diccionario por parte de Viegas Barros, por tal motivo en el presente trabajo se establecerá un recorte temporal desde esa fecha hasta la actualidad. Cabe destacar que, a pesar de que 20 años nos separan de ese gran momento, el tema no ha perdido vigencia. El 16 julio de 2025 el Congreso provincial aprobó un proyecto legislativo que declara a las lenguas chaná y charrúa en emergencia cultural - lingüística, con la finalidad de resguardarlas junto a su cultura en todo el territorio de la Provincia. La Ley sostiene que el Gobierno de Entre Ríos debe desarrollar políticas públicas para rescatar, documentar, digitalizar, editar, enseñar y difundir los idiomas originarios. Además, prevé la firma de convenios para la investigación y la difusión de estas lenguas en medios de comunicación.

Tal es el contexto en el que se inscribe esta tesis, cuya relevancia se basa en la búsqueda de realizar un aporte al patrimonio cultural de Entre Ríos. Como afirma Guillermo Bonfil Batalla (2004), el patrimonio cultural no está restringido a los rastros materiales del pasado (monumentos arquitectónicos, obras de arte, objetos comúnmente conocidos como 'de museo'), sino que abarca también costumbres, conocimientos, sistemas de significados,

habilidades y formas de expresión simbólica que corresponden a esferas diferentes de la cultura y que pocas veces son reconocidos explícitamente como parte del patrimonio cultural que demanda atención y protección.

La enumeración de ideas que sigue a continuación merece mención en este trabajo. La tesis que pretendemos formular toma en consideración un debate teórico con el que tiene cierto vínculo: relativismo lingüístico versus universalismo lingüístico. Wouter Beek (2007), en su ensayo *Relativismo lingüístico. Variantes y malos entendidos*, afirma que durante el período romántico Johann Hamann enunció que las lenguas suponen diferencias entre los pensamientos de las comunidades y que dichas lenguas son previas al pensamiento. Ambos aspectos podrán observarse luego en el trabajo de Edward Sapir (1921) y Benjamín Lee Whorf (1940), quienes sin tener influencia directa de dicho autor, se encargaron de retomar a sus discípulos para establecer luego la conocida hipótesis *Sapir-Whorf*: la lengua precede y determina el pensamiento; cada lengua forma una red de significados propios distintos de otras lenguas; cada colectivo hablante piensa distinto del resto.

A la hipótesis del relativismo lingüístico se contrapone el universalismo lingüístico. También posee una larga tradición científica y su pionero fue Gottfried Wilhelm Leibniz (1901), quien introdujo la idea de que todos los colectivos lingüísticos comparten los mismos significados independientemente de la cultura y la lengua. Esta idea aparecerá más tarde en Noam Chomsky (1957-1965) y en Eric Lenneberg (1967), dos de los grandes detractores de los postulados whorfianos (Balian, 2012).

A lo largo de los años, científicos lingüistas han indagado el tema con resultados que se han acercado más a una idea u otra, marcando diferencias en la forma de interpretar cada cultura y cada lengua. En este trabajo se analizan diversos aspectos con la premisa de que la cultura es un factor determinante en la formación de los significados en cada lengua, de que al observar de cerca la lengua chaná podremos encontrar representaciones simbólicas pertenecientes a la cultura. El análisis de la interacción lingüística y cultural en este trabajo se llevará a cabo considerando los fenómenos culturales y lingüísticos como fenómenos relacionados entre sí.

De este modo, presentamos a continuación la investigación que se enmarca en la tesis de grado de la Licenciatura en Comunicación Social que desarrollamos en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos (FCEDU-UNER).

Problema de investigación

Como interrogante central de nuestra investigación nos preguntamos: ¿Cómo se expresa en la lengua de la comunidad Chaná de Entre Ríos su cultura, partiendo del caso de Blas Wilfredo Omar Jaime, “el último chaná” y portavoz de la comunidad, y considerando la aparición pública de la lengua a partir de 2005?

Luego de un primer acercamiento a la cultura chaná a partir del corpus seleccionado, detectamos categorías etnocéntricas que asignamos a ideas nativas que destacan o difieren de otras culturas —e incluso de la propia— y que, desde nuestra perspectiva, son capaces de ilustrar el modo de vida de su comunidad. Estas son:

- Sistema social
- Guerra
- Naturaleza
- Religión

A los fines de esclarecer esta cuestión, formulamos la siguiente pregunta: ¿Cómo se constituyen en la lengua de la comunidad Chaná las ideas de *sistema social*, *religión*, *guerra* y *naturaleza* como categorías claves para la interpretación, comprensión y descripción de su cultura?

Supuestos

- El estudio exhaustivo de las particularidades de la lengua de un individuo permite generalizar sobre la cultura de una comunidad.
- Es posible aportar conocimiento de la cultura de una comunidad a través del análisis y la interpretación de su lengua.
- Los modos de comportamiento de un grupo son un estilo de vida que se adapta a su cosmovisión.

Objetivo general y específicos

General

- Describir la cultura de los chaná a partir de la lengua hablada por Blas Jaime, desde sus primeros reportajes en 2005 hasta la actualidad.

Específico

- Analizar las entrevistas, reportajes, documentales y libros en los que se encuentre el testimonio de nuestro protagonista bajo estudio.
- Identificar las categorías centrales para la comprensión de la cultura de los chaná dentro del marco social, económico y político de la comunidad.
- Interpretar el sentido y significado de las categorías identificadas en el punto anterior.

2. Marco teórico

2.1 Cultura

Considerando que el humano está ubicado dentro de tramas de significación que él mismo ha construido, la cultura es esa trama. Así lo indicó Clifford Geertz (2003) en *La interpretación de las culturas*, donde además de exponer de manera exhaustiva su método para llevar adelante una antropología interpretativa, presenta su idea de cultura. Desde una perspectiva semiótica –porque, según el autor, permite lograr el acceso al mundo conceptual en el cual viven los sujetos–, la caracteriza como un “esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y actitudes hacia la vida” (pág. 88). La cultura es, entonces, no el conocimiento o la creencia de alguien sobre algo, sino una estructura de significación desarrollada en el tiempo y socialmente establecida en virtud de la cual un grupo de personas experimenta su vida.

Geertz propone que dentro de ese sistema ordenado de significaciones que enmarca las creencias, los símbolos expresivos y los valores con los cuales los sujetos definen su mundo, expresan sus ideas y emiten sus juicios, se da la integración social. Sin embargo, remarca una diferencia entre cultura y sistema social. La primera es esa trama de significaciones bajo la cual están inmersos los sujetos al momento de orientar sus acciones. La segunda es específicamente la forma que toma esa acción, es la estructura de esa integración social, es la red de relaciones interpersonales. “La una considera a la acción social con referencia a la significación que tiene para quienes son sus ejecutores; la otra la considera con respecto a la contribución que hace al funcionamiento de algún sistema social” (pág. 133).

Queda claro que para Geertz existe un vínculo directo entre cultura y símbolo. Pero, ¿cómo define a este último? El autor plantea que el término se refiere a cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que funcione como contenedor y transmisor de significado, es decir, “son formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias” (pág. 90). Según esta perspectiva, son herramientas mediante las cuales los seres humanos interpretan y organizan las experiencias y eventos que ocurren en su entorno; permiten transformar hechos concretos en expresiones portadoras de

significados más amplios. Geertz dice que los sistemas de símbolos constituyen fuentes externas de información que organizan la vida en comunidad, dado que actúan como mecanismos que permiten percibir, comprender, juzgar y manipular el mundo de forma estructurada. Por otra parte, si consideramos que para el autor los símbolos son formulaciones que contienen ideas, podemos entender también a la lengua como un símbolo que expresa una “exteriorización intencional constitutiva de la finalidad del discurso” gracias a la cual el decir se convierte en enunciación (pág. 31). De acuerdo con lo propuesto, que a su vez retoma ideas de Paul Ricoeur, lo enunciado es el pensamiento, el contenido, la intención del hablar, la significación del evento del que se está hablando. Tal y como un símbolo, la lengua es una portadora de ideas que organiza la experiencia humana y permite expresarla mediante una estructura.

En su trabajo, Geertz brinda caracterizaciones de la cultura. Explica que se trata de una idea que trasciende al animal humano y va más allá de su naturaleza. A diferencia de los genes, que se ubican dentro del organismo, las estructuras culturales existen en un ámbito compartido, en un mundo intersubjetivo; es el escenario común en el que nacemos y nos desarrollamos, y que supera la vida individual. No obstante, existe una semejanza con el sistema codificado del ADN: así como la secuencia de bases en el ADN guía la síntesis de proteínas y el funcionamiento orgánico, los esquemas culturales actúan como patrones que orientan y organizan procesos sociales y psicológicos que modelan la ‘conducta pública’. Cabe destacar esta última idea dado que para Geertz “los actos culturales (la construcción, aprehensión y utilización de las formas simbólicas) son hechos sociales como cualquier otro; son tan públicos como el matrimonio y tan observables como la agricultura” (pág. 92). Presentando otra analogía, esta vez sobre el vínculo entre el castor y la construcción de un dique, el autor explica que, a diferencia de los animales cuyo comportamiento está guiado por su biología, el ser humano necesita aprender y definir qué significa ‘construir’. Esta definición se obtiene a través de fuentes simbólicas (modelos, enseñanzas, representaciones gráficas o lingüísticas), dado que nuestros genes no aportan instrucciones específicas para ciertos comportamientos complejos. Finalmente, Geertz enfatiza que las estructuras culturales tienen un aspecto doble: no solo interpretan y dan sentido a la realidad social y psicológica (dotándola de una forma conceptual objetiva), sino que, al mismo tiempo, moldean y configuran esa realidad de acuerdo a sus propios esquemas.

En esta misma línea, el autor sostiene que la esencia del pensamiento humano está constituida por la capacidad de reconocer una correspondencia estructural entre un conjunto de procesos, relaciones, entidades, y otro conjunto que actúa como su guía o esquema. Así, este último puede entenderse como una representación o conceptualización del primero —es decir, como un símbolo—. La posibilidad de intercambiar modelos que guían la realidad y modelos que la representan, algo que permite la formulación simbólica, es lo que distingue la forma humana de pensar. Geertz dice que debido a la ‘naturaleza general, difusa y variable’ de la capacidad de respuesta innata del ser humano, los comportamientos específicos que adopta están determinados por esquemas culturales más que por instrucciones genéticas preestablecidas. En este sentido, Geertz llama al ser humano un ‘animal incompleto’ que, al carecer de un programa genético específico que regule actos complejos como fabricar herramientas, se ve impulsado a completarse a sí mismo mediante la construcción de modelos simbólicos que dotan de sentido a la experiencia social, orientan la conducta individual y facultan al ser humano para operar en la esfera pública a través de la elaboración y difusión de visiones esquemáticas del orden social.

2.2 Lengua

Ferdinand de Saussure, en *Curso de Lingüística General* (1967), introduce una distinción clave entre los conceptos de lengua y habla. La lengua consiste en un código inconsciente compartido por todos los hablantes de un idioma. En cambio, el habla es el uso individual de ese sistema. Saussure sostiene que la lengua se manifiesta concretamente a través de los actos de habla como “un acto individual de voluntad y de inteligencia” por medio de aparatos físicos, psíquicos y fisiológicos de los sujetos hablantes (pág. 37).

Dentro de su enfoque estructuralista, resalta la importancia de entender las lenguas como sistemas en los que cada unidad lingüística tiene valor en relación con las demás. Esto implica que una palabra o signo no posee un valor intrínseco, sino que su significado emerge de las relaciones y oposiciones con otras unidades dentro del sistema. Por ejemplo, el término ‘tibio’ adquiere su valor no por una característica propia, sino por su diferencia con ‘frío’ y ‘caliente’. Este principio de solidaridad entre términos define lo que Saussure denomina ‘valor’, concepto que se extiende a todos los niveles del lenguaje.

El estructuralismo de Saussure también abarca las relaciones entre pensamiento y lenguaje. Según el autor, antes de articular nuestras ideas en el discurso, el pensamiento es una masa amorfa que solo se puede delimitar a través de signos lingüísticos. Además, el sonido no es solo un medio material para expresar las ideas, sino que, junto con el pensamiento, genera divisiones y unidades que estructuran el lenguaje. La manera en que se conecta el signo lingüístico con el valor se da de manera arbitraria: “El lazo que une el significante al significado es arbitrario; o bien, puesto que entendemos por signo el total resultante de la asociación de un significante con un significado, podemos decir más simplemente: el signo lingüístico es arbitrario” (pág. 131). La arbitrariedad del signo se refiere, principalmente, a la elección de tal o cual significante para representar tal o cual significado.

Saussure señala que la lengua no contiene previamente el pensamiento que va a ser articulado, sino que proporciona los medios para hacerlo. Este proceso implica que, aunque articulamos pensamientos particulares mediante signos, el pensamiento mantiene su unidad originaria. En este sentido, la comprensión de un mensaje requiere una recreación activa por parte del receptor.

La “lengua” consiste en un instrumental numerable capaz de expresar pensamientos innumerables. La “lengua” no encierra previamente en su sistema el pensamiento concreto que por su intermedio voy ahora articulando; encierra, sí, los procedimientos de articulación —unos pocos, válidos para todos los pensamientos posibles— y también una nomenclatura (que ya nos presenta la realidad reducida a clases) de la que voy entresacando los nombres para los artejos de mi pensamiento. El pensamiento que articulo idiomáticamente no pierde su unidad originaria en la articulación, sino que es el pensamiento unitario original el que mi espíritu sigue manteniendo presente a través de su articulación. Este pensamiento no se puede expresar por asociación con palabra alguna, y por eso precisamente lo tengo que articular. (Saussure, 1967, pág. 20)

El acto de la comprensión supone una conciencia activa, una actitud como de sintonización con la actividad creadora del que habla, una respuesta psíquica adecuada. En definitiva, producir y armar tal pensamiento particular es cosa del habla, no de la lengua. Saussure reconoce que la lengua sin habla no tiene existencia real en ninguna parte; sólo

existe en el uso activo que de ella hace el que habla o en el uso activo del que comprende. Sólo el habla real da realidad a la lengua.

El enfoque estructuralista de Saussure tuvo una influencia significativa en diversas disciplinas, entre ellas la antropología. Claude Lévi-Strauss, uno de los principales representantes del estructuralismo en esta disciplina, aplicó los conceptos saussurianos al análisis de fenómenos culturales como el parentesco, el totemismo, el pensamiento salvaje, el mito y el arte. Para Lévi-Strauss, los sistemas culturales operan de manera análoga a las lenguas ya que poseen estructuras subyacentes que pueden desentrañarse mediante el análisis de sus signos y símbolos. Estas estructuras, aunque no visibles de inmediato, constituyen el núcleo de la realidad cultural y permiten comprender las diversas formas de interacción y significado en las sociedades.

Una de las críticas que diversos autores, incluido Lévi-Strauss, han dirigido a la teoría de Saussure es la noción del carácter arbitrario del signo. Lévi-Strauss argumenta que, aunque el signo es arbitrario en un principio, deja de serlo una vez que se ha establecido dentro de un sistema lingüístico: "El signo lingüístico es arbitrario a priori, pero deja de serlo a posteriori" (1995, pág. 130). Esto significa que, aunque inicialmente los signos pueden parecer asignados de forma aleatoria, una vez que una lengua se ha constituido con su léxico y sintaxis, los signos y sus relaciones ya no son arbitrarios. En cambio, se vuelven obligatorios y deben aprenderse como parte del sistema estructurado. Así, el carácter arbitrario del signo es provisional, y su significado depende de su relación con los otros signos y de las operaciones mentales que los hablantes realizan en torno a ellos.

Como se expuso con anterioridad, la significación se refiere a la relación vertical entre el significante y el significado, es decir, el vínculo entre el símbolo y lo que este representa. Por otro lado, el valor se refiere a la relación horizontal que existe entre un signo y los demás signos del sistema, lo que se traduce en la interdependencia entre las unidades lingüísticas. Este concepto de valor es esencial, ya que implica que el significado de un signo no se determina de manera aislada, sino por su oposición y relación con otros signos del sistema. La idea de que "en la lengua no hay más que diferencias" y de que "solo hay diferencias sin términos positivos" (Saussure, pág. 144) subraya la naturaleza relacional de los signos. Cada signo es lo que los demás no son, y esta oposición y correlación negativa define su valor dentro del sistema lingüístico. Esto sucede en todos los niveles del lenguaje: fonológico, léxico y sintáctico. Por lo tanto, el conjunto de signos de un sistema de

significación debe entenderse como un sistema clausurado, donde los signos no poseen un valor intrínseco, sino que su significado y valor dependen de las relaciones que mantienen con otros signos.

Este modelo de sistema cerrado en el lenguaje, en el que todo se define por diferencias y relaciones, también se extiende a los fenómenos culturales. Lévi-Strauss sostiene que los hechos sociales y culturales guardan una homología estructural con el lenguaje. Como él mismo señala: "Los hombres se comunican por medio de símbolos y signos; para la antropología, que es una conversación del hombre con el hombre, todo es símbolo y signo" (pág. 28). En este sentido, cualquier fenómeno cultural puede ser abordado desde una perspectiva estructuralista, considerando que también funciona como un sistema de significación.

Así, el estructuralismo aplicado a la antropología por Lévi-Strauss adopta las herramientas de la lingüística para desentrañar las estructuras profundas que subyacen a los hechos socioculturales. De este modo, las interacciones humanas, las instituciones y los símbolos culturales pueden analizarse como si fueran un lenguaje, lo que permite revelar patrones y regularidades que de otra manera podrían permanecer ocultos. El estructuralismo, tanto en lingüística como en antropología, proporciona una visión teórica y metodológica sólida para comprender cómo los sistemas de signos estructuran y moldean las interacciones humanas en todas sus formas.

En otro orden de cosas es preciso mencionar el hecho de que, en esta investigación, el acceso al estudio de la lengua Chaná estará mediado por las memorias y la reconstrucción del sistema lingüístico realizada por Blas Jaime. De este modo, ocupará en nuestro trabajo un rol crucial que Taylor y Bogdan (1986) delimitan bajo las figuras del informante o el portero. El primero es una persona capaz de aportar conocimiento sobre el elemento de estudio y ayudar al indagador a tener una idea clara de los temas estudiados. Por su parte, el portero es una persona situada en el campo que facilita la entrada a la comunidad. Ambos son roles que permiten a los investigadores cualitativos acercarse y comprender en profundidad el objeto a estudiar.

2.3 Sistema social

Como se mencionó anteriormente, para Clifford Geertz (2003) existe marcada una diferencia entre cultura y sistema social, y en esa diferenciación es que brinda características

de este mundo. El autor afirma que el sistema social se configura como la estructura misma de la interacción social, es decir, es la red de relaciones y procesos en constante desarrollo que se manifiesta en la acción social concreta. En este marco, mientras la integración simbólica (cultura) se encarga de crear un sistema coherente de ideas, creencias y valores, la integración funcional (sistema social) satisface las necesidades prácticas al organizar la acción social en una red de relaciones causales, en la que cada elemento actúa como parte indispensable de una cadena que mantiene en marcha el sistema. Esta doble dimensión se evidencia en la forma en que, por ejemplo, un ritual no solo refuerza y transmite significados culturales, sino que también cumple una función práctica dentro del entramado social. La tensión que se produce entre estas lógicas —la simbólica y la funcional— resalta la complejidad del proceso a través del cual el ser humano se constituye y reestructura en sociedad, al mismo tiempo que interpreta y transforma su realidad.

En relación a lo definido por Geertz sobre el sistema social, creemos pertinente ampliar la definición de 'ritual' con lo propuesto por Roy A. Rappaport (2001) en su libro *Ritual y Religión en la formación de la Humanidad*. Los rituales, como bien señala este autor, pueden versar sobre cosas aparentemente triviales y sutiles, como por ejemplo, la consagración de un árbol o la realización de un baile, pero, sobre todo, expresan contenidos necesarios para la perpetuación de la vida social humana, por lo cual, sería una anomalía “una sociedad que estuviese completamente desprovista del ritual” (pág. 66). Por lo tanto, puede ser considerado como el acto social básico para la humanidad y es el elemento fundamental para entender las culturas, sus dinámicas y sus estabilidades. La definición que propone el autor es esencial para comprender el sistema social porque permite identificar y analizar la estructura que confiere cohesión, orden y sentido a una comunidad. Este marco revela la relación intrínseca entre la forma ritual y la función social. Al desentrañar cómo las secuencias rituales estructuran la dimensión simbólica, moral y práctica de lo social, podemos comprender la dinámica de poder, la cohesión comunitaria y la perpetuación de normas en cualquier sociedad.

Rappaport define al ritual como “la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificadas por quienes la ejecutan” (pág. 56). En esta definición se destacan características específicas como la ejecución, la formalidad de las formas, la inmutabilidad de las secuencias, y la inclusión tanto de actos como de expresiones, cuya codificación no recae necesariamente en los propios ejecutantes.

El concepto de ritual ha sido abordado desde diversas disciplinas. Por ejemplo, en psiquiatría se han acuñado términos relacionados, como ‘ceremonia’, para referirse a conductas estereotipadas en ciertos casos neuróticos o a interacciones convencionales repetitivas (Freud, 1907; Erikson, 1966, como se cita en Rappaport, 2001). En sociología y antropología, términos como ritual y ceremonia designan una amplia gama de acontecimientos sociales, no necesariamente religiosos, y su aplicación se extiende inclusive al ámbito no humano; en ecología, se utiliza el término ‘exhibición’ para describir comportamientos observados en animales. Esta diversidad de enfoques pone de manifiesto la preocupación compartida por parte de antropólogos, psiquiatras, teólogos y etólogos de emplear términos generales que caractericen fenómenos tan variados como, por ejemplo, la danza de cortejo de los cangrejos y la misa romana. Así, aunque se reconocen puntos comunes, también se evidencian diferencias fundamentales entre estos fenómenos.

Aunque el autor no se circunscribe únicamente a los rituales humanos, ya que su definición abarca también aquellas exhibiciones estilizadas en animales, insiste en que no todas las conductas religiosas o moralmente relevantes encajan en este marco, ya que los actos morales —entendidos y evaluados colectivamente por las comunidades— trascienden la mera formalidad ritual. En este sentido, Rappaport decide dejar de lado el ritual religioso cuando este incluye las experiencias morales e individuales de la religión, en las cuales el ritual no mediatiza necesariamente la vivencia.

En definitiva, se concibe el ritual no solo como una serie de actos repetitivos, sino como una estructura con elementos interrelacionados (ejecución, inmutabilidad, formalidad) que, al repetirse, constituyen un sistema de acciones organizadas. Esta estructura comunica convicciones y normas, funcionando como un ‘contrato social’ tácito que une a los miembros de una comunidad e informa su comportamiento. Entender el ritual desde esta perspectiva esclarece la forma en que las sociedades se auto-organizan y mantienen el orden social.

Una característica especialmente interesante de la definición de Rappaport es la exclusión del ‘símbolo’ en el sentido estricto que le otorga Charles Sanders Peirce —en la cual, un símbolo es un tipo de signo cuya relación con el objeto que representa se basa en una convención, hábito o ley aprendida culturalmente, no en una semejanza física (ícono) ni en una relación causal directa (índice)—. Aunque los rituales a menudo se toman como formas simbólicas, “la de no ser absolutamente simbólico es una de las características más

importantes e interesantes del ritual” (Rappaport, 2001, pág. 58). La definición privilegia los elementos perceptibles —aquellas características sensibles y comunes a todos los rituales— y enfatiza las relaciones duraderas y tácticas entre ellos. En otras palabras, el término ritual designa una forma o estructura en la que ninguno de sus elementos es exclusivo, pero sí lo son las interrelaciones entre ellos. La estructura ritual es, por tanto, inherente y definitoria en sí misma.

Definir el ritual como una forma estructural implica reconocer que, como acción, puede tener consecuencias sociales y materiales inevitables, que pueden ser funcionales o no. Más allá de la simple manifestación de dichos efectos, la configuración del ritual establece lógicamente una serie de convenciones y estructuras. Estas implicaciones lógicas sitúan al ritual como un sistema que trasciende su manifestación simbólica, erigiéndolo en una estructura fundamental en la ordenación social:

Argumentaré que la realización de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificadas por los ejecutantes implica lógicamente el establecimiento de una convención, la firma del contrato social, la construcción de órdenes convencionales integrados que llamaremos ‘logos’, el estar investido de moralidad, la construcción del tiempo y de la eternidad, la representación de un paradigma de la creación, la generación del concepto de lo sagrado y la santificación del orden convencional, la generación de teorías de lo oculto, la evocación de la experiencia minuciosa, la compresión de lo divino, la aprehensión de lo santo, y la construcción de órdenes de significado que trascienda lo semántico. (Rappaport, 2001, pág. 60)

La definición del autor no especifica ni los contenidos ni el propósito del ritual. Esto no significa que las invariables secuencias de actos formales y de expresiones de las que se componen los rituales no tengan una finalidad o carezcan de significado. En el ámbito humano, las expresiones son predominantemente verbales y portadoras de significado simbólico, mientras que los actos formalizados adquieren un significado inmediato. La formalización impuesta organiza de modo invariante estos elementos, imponiendo una “forma ritual” sobre la sustancia y el significado de los actos. Así, es incorrecto considerar el ritual únicamente como un medio simbólico alternativo para expresar o conseguir fines que podrían lograrse por otros medios, ya que esto ignoraría aquellos aspectos distintivos que

permiten reconocer al ritual en sus 'superficies', es decir, las relaciones existentes entre características perceptibles:

La formalización de los actos y las expresiones, que tienen significado por sí mismas, y también la organización de esos actos y esas expresiones formalizados en secuencias invariables, impone forma ritual a la sustancia de dichos actos y expresiones, es decir, a sus significados [...]. En toda manifestación ritual hay un mantenimiento de la forma y una información de la sustancia, y por ello coincide plenamente en que sería un error pasar por alto la forma o la sustancia en el análisis de cualquier ritual. (pág. 63)

Aunque los rituales involucran elementos perceptibles y formalizados, también producen significados que trascienden la mera acción. La formalización de actos y expresiones genera un marco o contexto que confiere sentido a lo vivido, integrando elementos morales y simbólicos. Esta doble dimensión —la forma estructurada y el fondo simbólico— es vital para comprender cómo los sistemas sociales articulan sus valores, creencias y órdenes morales, elementos necesarios para la cohesión y la continuidad de la vida comunitaria.

La definición de ritual de Rappaport, al no centrarse exclusivamente en lo religioso, resalta cómo las formas rituales se presentan de manera universal en todas las sociedades, estableciendo convenciones y órdenes convencionales que trascienden diferencias culturales. Esto permite analizar el sistema social desde una perspectiva comparativa, destacando cómo diversas comunidades recurren a estructuras rituales para legitimar, reforzar y transmitir su identidad y sus normas colectivas.

2.4 Religión

Clifford Geertz piensa a la religión como un sistema de símbolos que establece “vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres” (2003, pág. 89) y, en este sentido, formula ideas que resultan efectivas para ordenar la existencia. A los fines que aquí convocan, es importante remarcar esto último. Los conceptos religiosos trascienden sus concepciones metafísicas para imponer un marco de ideas dentro del cual la persona le da forma a sus experiencias intelectuales, emocionales y morales. La base de la religión se funda en un ser que impone de manera coercitiva un deber ser; un ser que cumple con las exigencias planteadas como necesarias, un ser que guía la acción

humana. Según el autor, la religión no solo lleva a la devoción sino que también la exige e impone una entrega emocional.

Con el objetivo de desarrollar su visión de la religión como sistema cultural, el autor describe:

Una sinopsis de orden cósmico, una serie de creencias religiosas son también un comentario sobre el mundo de las relaciones sociales y de los hechos psicológicos. [...] Pero más que comentarios, esas creencias son también un patrón, un modelo. No interpreta los procesos sociales y psicológicos en términos cósmicos —en ese caso serían filosóficas y no religiosas— sino que les dan forma. En la doctrina del pecado original está también inserta una recomendada actitud frente a la vida, está una perdurable serie de motivaciones así como un reiterado estado anímico. Los estados anímicos y motivaciones que produce una orientación religiosa proyectan una luz derivada, lunar, sobre los sólidos rasgos de la vida secular de un pueblo. (pág. 116)

Para Geertz, si se comprende cómo aparecen en un grupo de personas las nociones de la realidad, de lo razonable, de lo humano, de lo práctico y de lo moral, se puede determinar el papel social y psicológico que tiene su religión. Por supuesto, es menester identificar hasta qué punto las disposiciones religiosas moldean estas nociones, cuán profundamente lo hacen y con cuánta efectividad. En cada sociedad el nivel de complejidad de las formulaciones simbólicas religiosas varía: en algunas “puede alcanzar extraordinarios grados de articulación sistemática” y en otras pueden ser primitivas al grado de “constituir un mero cúmulo de fragmentarias creencias secundarias e imágenes aisladas, de reflejos sagrados y de pictografía espirituales” (pág. 116).

A lo largo de su exposición en *La interpretación de la cultura*, Geertz describe las formas que toma la religión, cómo moldea la experiencia humana y dónde se la puede observar en forma manifiesta. Pero, además, explica que hay un elemento esencial en todas las religiones: la relación significativa entre los valores de un pueblo y el orden de existencia bajo el que vive. Así, llega a las ideas de ‘ethos’ y ‘cosmovisión’. El ethos de una comunidad, dice Geertz, es la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo, el tipo de excelencia que celebra y la clase de bajeza que condena. La cosmovisión es para esa comunidad su concepción de naturaleza, persona y sociedad, es su idea de orden, “es presentada como una imagen del estado real de cosas del cual aquel estilo de vida (ethos) es

una auténtica expresión” (pág. 118). Para el autor, ambos aspectos se complementan recíprocamente y se otorgan significación entre ellos.

En conclusión, para Geertz, la religión no es solo un conjunto de creencias o prácticas, sino un sistema simbólico que da sentido a la realidad de una comunidad. A través de ritos sagrados, los valores se presentan no como preferencias subjetivas, sino como principios fundamentales inscritos en la estructura de su comunidad. Son fenómenos que expresan la visión que un grupo humano tiene sobre la vida, reforzando así su comprensión del orden social y cósmico.

2.5 Guerra

Para Carl Von Clausewitz la “guerra es [...] un acto de fuerza para obligar al contrario al cumplimiento de nuestra voluntad” (2015, pág. 17) en la que cada uno de los rivales pretende, por medio de la fuerza física, someter al otro con el fin inmediato de derribarlo, de dejarlo indefenso. Dice el autor:

Si el contrario ha de cumplir nuestra voluntad, es preciso ponerlo en una situación que sea más perjudicial que el sacrificio que de él pretendemos obtener; las desventajas de tal situación no deben, por lo menos, según las apariencias, ser transitorias; de otro modo esperaría el contrario mejor ocasión y no cedería. (pág.19)

De acuerdo con Clausewitz, la guerra surge de una historia, no de un instante al otro. La naturaleza de la guerra consiste en la mayor recolección de fuerzas en el menor tiempo posible; la resolución de una guerra no es absoluta sino que puede encontrarse un resultado intermedio que conforme a ambas partes.

Clausewitz incorpora a la descripción la aclaración de que la guerra no es la acción de una fuerza viva sobre una masa inerte dado que, caso contrario, no se podría constituir acción guerrera. En este sentido, cabe mencionar que la guerra, según el autor, se desdobra en dos formas muy distintas y con valor desigual: ataque y defensa, donde la forma defensiva es más fuerte que la del ataque. Lo argumenta explicando que existe en la defensa una ventaja: el defensor planifica desde una posición en la que conoce el terreno y puede aprovechar posiciones geográficas para anticiparse a los movimientos del atacante. En contraste, una ofensiva exige movilizarse en terrenos desconocidos. El proceso de atacar implica la necesidad de abandonar posiciones seguras y exponerse al contraataque, mientras que la defensa se basa en la estabilidad y la fortaleza de posiciones ya consolidadas. Una

estrategia defensiva eficaz no es sinónimo de pasividad. Por el contrario, al contener la ofensiva del enemigo, se gana tiempo para reorganizarse, acumular reservas y, en el momento adecuado, lanzar un contraataque que aproveche el desgaste de las fuerzas atacantes.

2.6 Naturaleza

La construcción de la categoría 'naturaleza' en la tradición occidental ha estado profundamente influenciada por la dicotomía entre lo humano y lo no-humano, consolidando un modelo epistemológico que separa la cultura de la materialidad del mundo. En *Nunca fuimos modernos*, Bruno Latour (2007) critica esta dicotomía, señalando que la modernidad ha instituido la idea de una 'naturaleza trascendente', ajena a la intervención humana. Desde este punto de vista, la naturaleza es concebida como un espacio ya dado, un ámbito puro y externo que solo puede ser descubierto, pero nunca construido: "no son los hombres los que hacen la naturaleza, ella existe desde siempre y siempre estuvo ya presente, lo único que hacemos nosotros es descubrir sus secretos" (pág. 57).

Esta separación, argumenta Latour, se sostiene de un doble proceso: por un lado, la naturaleza es representada como lo no-humano, lo que existe desde siempre; por otro, la sociedad se configura como un espacio exclusivamente humano, generado artificialmente. La oposición entre ambos términos surge de un régimen de representación que estructuró el pensamiento moderno y colonial. Ante esto, Latour propone una alternativa, un enfoque que integra lo humano y lo no-humano en redes de relaciones, desafiando las categorías tradicionales, con su Teoría del Actor Red (TAR). Esta teoría busca superar clásicos dualismos ontológicos modernos: cuerpo vs. alma, materia vs. espíritu, ciencia vs. política, o naturaleza vs. sociedad (1995). En lugar de considerar que lo humano y lo no-humano pertenecen a esferas irreconciliables, la TAR plantea que ambos se entrelazan en una red relacional compleja, sin existir sustancias inherentes, estables o soberanas, sino únicamente conjuntos heterogéneos y precarios de relaciones (Larrión, 2019). Este enfoque relacional permite repensar en los mismos términos a objetos y sujetos, a naturalezas y sociedades, subrayando que la realidad se configura a partir de interacciones dinámicas y siempre en proceso.

Phillipe Descola (2012), en su libro *Más allá de la naturaleza y la cultura*, dialoga con Latour, entre otros autores, y propone que la dicotomía moderna entre naturaleza y cultura

no es un esquema universal, sino una construcción histórica propia del naturalismo occidental. A partir de esta concepción, el autor desarrolla un tratado universalista heredado del proyecto universal del estructuralismo de Lévi Strauss pero, a diferencia de este último —que considera que la separación de la naturaleza y la cultura ocurre con la prohibición del incesto, momento en que ocurre una ‘ruptura’ entre ambos términos (Lavazza, 2016)— Descola considera que la división entre lo natural y lo cultural no es condición universal ni necesaria para que los humanos constituyan una cultura. En contraste con la visión occidental, que tiende a ver la naturaleza como un objeto pasivo sujeto a gestión y control, Descola propone una perspectiva más integrada, donde las relaciones ecológicas son dinámicas y moldeadas por la cosmovisión de cada sociedad.

El argumento central del autor retoma y discute las perspectivas de antropólogos americanistas contemporáneos, en particular aquellos dedicados a pueblos que habitan la selva amazónica, pero también extiende el diálogo a la relación entre naturaleza y cultura encontrado en los trabajos de Tim Ingold (2000), Bruno Latour (1999) y Nurit Bird-David (1999), entre otros. Estos debates han incrementado la comprensión y discusión de este vínculo, que puede pensarse en su característica de ‘continuidad’ y no, como clásicamente se hizo desde Lévi-Strauss, como ‘ruptura’ (Lavazza, 2016).

Descola delinea esta posibilidad de pensar la existencia de humanos viviendo en sociedad sin verse obligado a recurrir a la idea de ruptura y es así como llega a desarrollar una taxonomía de ontologías —naturalismo, animismo, analogismo y totemismo— la cual permite entender que, la forma en la que se configura la relación entre humanos y no humanos, varía profundamente de una sociedad a otra. Por ejemplo, mientras que el naturalismo, propio del pensamiento occidental, impone la amenaza de una ruptura para establecer normas culturales —como el tabú del incesto—, otras ontologías, como el animismo, proponen mundos en los cuales no existe una división tajante entre lo humano y lo no-humano. Es particularmente el animismo la ontología que se utilizará en el presente trabajo para describir la relación que el caso de estudio mantiene con la naturaleza. El autor lo define a partir de la etimología del concepto:

Es la atribución que los humanos hacen a los no-humanos de una interioridad idéntica a la suya. Esta disposición humaniza a las plantas y sobre todo a los animales, porque el alma de la que se nos dota les permite no solo comportarse con arreglo a las normas sociales y a los preceptos éticos de los humanos, sino también

establecer con estos y entre ellos relaciones de comunicación. La similitud de las interioridades autoriza, pues, a una ampliación del estado de 'cultura' a los no-humanos, con todos los atributos que eso implica, desde la intersubjetividad hasta el dominio de las técnicas, pasando por los comportamientos ritualizados y el respeto de las convenciones. De todos modos, esta humanización no es completa, porque en los sistemas animistas esa especie de humanos disfrazados, que son las plantas y los animales, se distinguen de los hombres, precisamente por su fisicalidad (pág. 198).

Si bien en este tipo de sociedades los no-humanos están dotados de cultura y personalidad¹ y son iguales a los humanos en cuanto presentan facultades interiores como la subjetividad, la conciencia reflexiva, la intencionalidad, y la aptitud para comunicarse en un lenguaje universal, aún se distinguen de los humanos por su forma física. Este rasgo es fundamental porque los sistemas animistas utilizan la fisicalidad para introducir la discontinuidad en un universo poblado de personas de vestiduras tan dispares pero humanas en sus motivaciones, sentimientos y conductas. La diferencia, entonces, entre humanos y no-humanos radicará en la 'forma' y el modo de vida que esta induce, mucho más que en la sustancia. Si bien las plantas y los animales presentan un orden natural idéntico al de los humanos, su forma de vida estará determinada por su arsenal biológico (pág. 204).

Otra característica que permite la identificación de sistemas animistas es el 'perspectivismo'. Descola afirma que: "[en los sistemas animistas] es sujeto quien tiene un alma, y tiene un alma quien es capaz de un punto de vista" (pág. 214). Esta característica es la expresión de la idea de que todo ser que ocupa un punto de vista de referencia, y se pone por ello en situación de sujeto, se discierne bajo la apariencia de la humanidad. El perspectivismo no es un relativismo en el cual cada especie de sujeto forja una representación diferente de un mundo material que por otra parte es idéntico, porque la vida de los no-humanos está ordenada por los mismos valores que la vida de los humanos;

¹ Descola toma el concepto de persona de Durkheim para decir que, en las sociedades animistas, los no-humanos, están dotados de personalidad: "La noción de persona es el producto de dos clases de factores. Uno es esencialmente impersonal: el principio espiritual que sirve de base a la comunidad. Este, en efecto, constituye la sustancia de las almas individuales. (...) Pero, por otro lado, para que haya personalidades separadas es indispensable la intervención de otro factor que fragmenta ese principio y lo diferencia; en otras palabras, hace falta un factor de individuación. El cuerpo cumple ese papel (Durkheim, 1960, pág. 386).

el acento está puesto en la discontinuidad de las formas, el único signo de heterogeneidad de los 'habitus' en este tipo de sociedades.

Otra autora que presenta una perspectiva crítica sobre el concepto de la 'naturaleza' es Gabriela Nouzeilles (2002). En *La naturaleza en disputa*, analiza cómo la relación entre los cuerpos, el territorio y los discursos políticos han configurado una imagen de la naturaleza latinoamericana atravesada por factores culturales, históricos y estéticos. Esta cuestión presenta dos problemas: el de la 'representatividad' y el de la 'representación' propiamente dicha. El primero hace referencia a la preocupación que tiene la investigadora de que exista 'una sola' idea de naturaleza latinoamericana en un continente con una geografía tan diversa. El segundo plantea:

Aun cuando postulamos la existencia de una realidad empírica incontestable, exterior a la cultura, con respecto a la cual sería posible medir el grado de verdad de cada representación, para corregirla si fuera necesario, una representación absoluta de lo natural constituye una tarea irrealizable. (pág. 15)

De esta manera, Nouzeilles señala que toda representación de lo natural supone procesos de selección y jerarquización moldeados por los paradigmas científicos, discursos coloniales y estructuras de poder. Para ilustrar esta cuestión, dialoga con diversos autores. Por ejemplo, Nancy Leys Stepan observa que la iconografía del trópico ha sido construida a partir de mapas y representaciones que no responden a una realidad objetiva sino a esquemas impuestos por factores políticos y epistemológicos.

Por más que se intente definir la naturaleza como un espacio externo y puro, todo conocimiento sobre ella está mediado por aparatos retóricos que organizan su significado. En consonancia con esto, Nouzeilles afirma que "la perspectiva científica tampoco está libre de opiniones y prejuicios sociales" (pág. 15), tal y como lo ha comprobado la bióloga feminista Donna Haraway quien ha interpretado el mundo natural en función de ideologías patriarcales sobre sexo, raza e identidad nacional. La feminización de la naturaleza, como apunta Kate Soper, no es solo una estrategia de control, sino "una nostalgia por lo que se perdió en el mismo acto de posesión". Por último, la noción de 'paisaje' también se encuentra lejos de ser un reflejo neutral de la realidad, ya que se trata de una construcción cultural que opera bajo una lógica ideológica. Como señala William J.T. Mitchell, el paisaje no sólo 'naturaliza' una perspectiva política, sino que la oculta bajo una supuesta transparencia visual. Al representar el mundo como si estuviera dado, refuerza una manera de verlo,

legitimando las estructuras de poder que sustentan la apropiación territorial y la explotación de recursos².

Como conclusión, la autora nos permite afirmar que la naturaleza nunca se nos presenta cruda y completamente desprovista de sentido. Nuestras percepciones están siempre mediadas por aparatos retóricos y sistemas de ideas que nos proveen 'lentes' a través de las cuales hacemos significar los paisajes y los objetos. La noción de naturaleza está inserta en una trama de significaciones históricamente construidas y, por lo tanto, es susceptible de ser sometida a cambios y variaciones en su definición.

2.7 Mito

Roland Barthes (1999) lo define como un 'habla', un sistema de comunicación y un mensaje que emerge de la construcción histórica y cultural. Esto indica que no podría ser un objeto, un concepto o una idea; se trata de un modo de significación, de una forma. El análisis de Barthes parte de la idea de que, en las sociedades, las condiciones históricas tienden a naturalizarse, lo que supone el riesgo de considerar inmutables fenómenos que, en realidad, son transformables. Este proceso de naturalización es un mecanismo esencial del mito, que permite que lo históricamente construido sea percibido como algo dado por naturaleza.

Barthes asigna al mito una dimensión política al destacar su función social específica. No es simplemente una representación colectiva, sino una forma de significación destinada a cumplir propósitos sociales concretos. A través de la mistificación, se oculta el carácter convencional y arbitrario de los significados, presentándolos como evidencias universales. Ejemplos de estas "mitologías" incluyen creencias como la del amor eterno o la primacía de la familia, las cuales no son verdades intrínsecas, sino constructos culturales convencionales.

El enfoque estructuralista de Barthes, influenciado por Ferdinand de Saussure, busca desmitificar lo social al revelar que los significados considerados naturales son, en realidad, construcciones culturales. El estructuralismo considera a los fenómenos sociales como sistemas de signos, demostrando que todo lo que nos rodea tiene un carácter mitológico. Para Barthes, el mito tiene como función esencial transformar los intereses históricos en verdades aparentes, justificando así las estructuras y roles sociales existentes. Además, el

² Citados por Nouzeilles (2001, pp. 15-21).

autor señala que los materiales que componen el habla mítica (imágenes, objetos, textos, entre otros) son seleccionados históricamente y no surgen de la naturaleza intrínseca de las cosas. Este habla mítica, aunque diversa en su forma, se reduce a una función signifiante que sirve al mito. Este posee una doble función: designa y notifica, al tiempo que explica e impone un determinado concepto.

Desde una perspectiva semiológica, Barthes describe al mito como un sistema de segundo grado que se construye sobre un sistema previo de signos, denominado 'lenguaje objeto'. Este segundo sistema utiliza los signos del primero, transformándolos en simples significantes para instaurar un nuevo significado. El sistema semiológico de Barthes incluye tres elementos esenciales: el signifiante (la forma literal que el sujeto percibe), el significado (el concepto añadido por la interpretación) y el signo (la síntesis entre ambos). El mito se edifica sobre este esquema, resignificando los signos originales para imponer conceptos y discursos que naturalizan determinadas ideologías.

El proceso de construcción mítica vacía el sentido del sistema original para dotarlo de un nuevo significado históricamente motivado pero arbitrario en su conexión con el sentido previo. Esta resignificación conserva una relación implícita con el significado original y permite a estos relatos robar su presencia para reforzar el nuevo concepto impuesto. "La significación mítica nunca es completamente arbitraria, siempre es parcialmente motivada, contiene fatalmente una dosis de analogía" (pág. 118).

En síntesis, Barthes plantea que la función del mito es 'hacer pasar' un concepto intencional como si fuera natural, es un mecanismo, una forma. De esta manera, la palabra mítica está constituida por una materia 'ya' trabajada pensando en una comunicación apropiada. Este mecanismo funciona a partir de la elaboración de un segundo sistema semiológico que permite al mito naturalizar el concepto. Así, termina por transformar la historia en naturaleza, que no es leída como motivada sino como verdad.

Con este esquema, podemos alcanzar ciertas conclusiones. En primer lugar, un mito es un habla, pero no cualquier tipo de habla, sino aquella cuyos signos y símbolos sirven para justificar un cierto discurso velado que tiende, a menudo, a asentar unos roles sociales preexistentes. Por otro lado, funciona como un sistema semiológico de segundo grado, en el cual se hace uso de un sistema previo para dar viveza y fuerza al concepto que se quiere introducir sin suprimir el sentido del primer signo. El mito mantiene a su disposición el sentido original, pero logra vaciarlo o empobrecerlo a tal punto que puede llenarlo con una

nueva significación. Este es el 'concepto', que se encuentra históricamente motivado y requiere de cierta analogía con el concepto y sentido original para robar, efectivamente, su presencia o viveza. Ambos se mantienen implícitamente ligados.

Claude Lévi-Strauss, en *Antropología estructural* (1995), por su parte, nos brinda otra definición de lo mitológico. El autor comienza afirmando que el estudio de los mitos nos conduce a comprobaciones contradictorias. En ellos todo puede suceder; parecería que la sucesión de los acontecimientos no está subordinada a ninguna regla de lógica o de continuidad. Lo mítico se refiere siempre a acontecimientos pasados: antes de la creación del mundo o durante las primeras edades o en todo caso hace mucho tiempo. Pero el valor intrínseco atribuido a estos relatos proviene de que los acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro. Esta doble estructura, a la vez histórica y ahistórica explica que el mito pueda pertenecer simultáneamente al dominio del habla (y ser analizado en cuanto tal) y al de la lengua (en la cual se lo formula), ofreciendo al mismo tiempo, en un tercer nivel, el mismo carácter de objeto absoluto. Este tercer nivel posee también una naturaleza lingüística, pero es distinto de los otros dos.

De esta manera, se entiende al mito como una forma específica de discurso que ocupa un lugar intermedio entre la lengua y el habla. Por un lado, forma parte de la lengua porque está formulado dentro de un sistema estructurado; por otro, se manifiesta a través del habla al transmitirse de forma narrativa. Este carácter dual le permite trascender las propiedades lingüísticas convencionales, operando en un nivel elevado del lenguaje.

La distinción entre lengua y habla, propuesta por Saussure, ha mostrado que el lenguaje ofrece dos aspectos complementarios: uno estructural, el otro estadístico; la lengua pertenece al dominio de un tiempo reversible, y el habla al de un tiempo irreversible. Esta doble estructura, según Lévi-Strauss, posibilita que el mito sea analizado tanto diacrónicamente, considerando la sucesión cronológica de los acontecimientos, como sincrónicamente, enfocándose en las relaciones estructurales subyacentes. El autor compara este proceso con la lectura de una partitura musical:

Habrán descubierto entonces el principio de lo que llamamos armonía; una partitura orquestal únicamente tiene sentido leída diacrónicamente según un eje (página tras página, de izquierda a derecha), pero, al mismo tiempo, sincrónicamente según el otro eje, de arriba abajo. Dicho de otra manera, todas las notas colocadas sobre la

misma línea vertical forman una unidad constitutiva mayor, un haz de relaciones (pág. 235).

A partir de esto, se puede sintetizar lo propuesto de la siguiente manera: los mitos tienen un sentido que no puede depender de los elementos aislados de su composición sino la manera en que estos elementos se encuentran combinados. Pertenecen al orden del lenguaje, del cual forman parte, y manifiestan propiedades específicas; estas propiedades sólo pueden ser buscadas por encima del nivel habitual de expresión lingüística ya que son de una naturaleza más compleja.

Una dificultad que ha constituido hasta el presente uno de los principales obstáculos para el progreso de los estudios mitológicos es la búsqueda de la versión auténtica. El autor resuelve esta cuestión afirmando que más vale definirlo por el conjunto de todas sus versiones: “El mito sigue siendo mito mientras se lo perciba como tal” (pág. 239). Estos relatos, y en general la literatura oral, hacen uso frecuente de duplicaciones o triplicaciones o cuatriplicaciones de una misma secuencia. La repetición de conceptos en las unidades constitutivas cumple una función propia, que es la de poner de manifiesto su estructura.

3. Antecedentes

Alfredo Hachen (2007), escritor y Licenciado en Letras, explora en *Abordaje Etnolingüístico de la Lengua Qom (Toba)* la diversidad lingüística y cultural de dicho pueblo con un enfoque particular en su lengua y su relación con la identidad. En su investigación sostiene la idea de que la lengua es un componente clave de la identidad cultural y social de un pueblo. Mediante un análisis etnolingüístico, examina las estructuras fonológicas, morfológicas y sintácticas del qom, así como su interacción con el español en contextos educativos. A través de métodos cualitativos, con entrevistas y observaciones en escuelas bilingües, evalúa la eficacia de los programas educativos y su impacto en la preservación de la lengua y la cultura qom.

Ana Carolina Helcht (2007), en su artículo titulado *Napaxaguenaxaqui na qom llalaqpi da yiyiñi na l'aqtac. Reflexiones sobre una experiencia de investigación-acción con niños indígenas*, presenta una iniciativa de investigación-acción que busca revitalizar y fortalecer la lengua toba (qom) entre los niños de la comunidad Daviaxaiqui en Derqui, Buenos Aires, Argentina. En esta comunidad, el español ha comenzado a sustituir al qom l'aqtaqa en muchas situaciones comunicativas, lo que resulta en que muchos niños terminan adquiriendo el español como primera lengua. La autora detalla que desde la década de los noventa se ha observado un aumento en la publicación de trabajos académicos y no académicos que abordan las consecuencias del desplazamiento lingüístico. Lingüistas, antropólogos, maestros, políticos y líderes indígenas utilizan metáforas como "muerte de una lengua" y "lenguas en peligro" para describir estas consecuencias. En respuesta, se han promovido proyectos científico-políticos destinados a detener la pérdida del patrimonio lingüístico, entre ellos está el trabajo realizado en Derqui. El artículo presentado por Helcht destaca los logros, problemas y desafíos enfrentados en el taller, y analiza cómo este proyecto combina trabajo de campo y cambio social. Además, reflexiona sobre las repercusiones de estos proyectos, que integran enfoques teóricos y metodológicos de la etnografía, la antropología y la lingüística, incorporando la participación activa de los miembros de las comunidades indígenas en la lucha contra el cambio lingüístico-cultural.

Ana Gerzenstein (2002), antropóloga y lingüista argentina con amplia experiencia en el estudio de las lenguas indígenas del país, es autora del *Diccionario etnolingüístico maká-español*. Su investigación es definida como "un arduo trabajo sobre el terreno con hablantes ancianos que ya no hablan la lengua pero que la recuerdan" (pág. 11). Enfocada en la documentación y la revitalización de la lengua maká, la autora ha contribuido a la

preservación de la lengua indígena en contextos urbanos. La metodología utilizada está definida como lingüística de campo y se ubica dentro de la antropología.

Carlos Martínez Sarasola (2011), en su libro *Nuestros paisanos los indios: vidas, historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina*, presenta una síntesis de la historia y la vida de las comunidades aborígenes del país y las políticas dirigidas hacia los pueblos originarios. El autor aborda al indígena como una historia y una realidad viviente de carne y hueso, en lugar de considerarlo una curiosidad del pasado. Profundiza su investigación sobre la cosmovisión indígena de la Argentina a partir de recopilar información dentro del marco de los procesos de re-etnificación y espiritualidad emergente en la actualidad, permitiendo así la recuperación de la 'verdadera cultura del país'. Su metodología se centra en la descripción, documentación y revitalización de lenguas como el Mapuche, el Qom (Toba) y el Wichí.

Martínez Sarasola y Ana Llamazares (2012) reúnen, en *El lenguaje de los dioses: Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*, una serie de artículos que tienen como eje al vínculo que existe entre el arte, el chamanismo y las concepciones acerca del cosmos y la divinidad. Los autores entienden esta relación como propia de las comunidades indígenas y suponiendo al arte como una forma de expresión de lo sagrado, donde la imagen, los sonidos y las formas se encuentran organizados en sistemas simbólicos que constituyen el instrumento que conecta lo divino y lo humano. A partir de esto, buscan la confluencia entre el arte, la cosmovisión y el chamanismo, definiéndolo como "una expresión completa y vívida de la forma en que las culturas indígenas conciben y están en el mundo" (pág. 13).

Marilyn Cebolla Badie (2013) realiza una tesis titulada *Cosmología y naturaleza mbya-guaraní*. En este trabajo explora la relación naturaleza-cultura de los mbya, un grupo étnico que habita el ambiente de la selva paranaense o mata atlántica brasileña en la provincia de Misiones, Argentina. Esta etnografía está centrada en los mamíferos debido a la importancia que tienen en la cultura mbya como presas de caza y alimento, e intenta demostrar la interacción de la naturaleza con la cultura. De acuerdo con la investigación, para los mbya prácticamente todo lo que está asociado a la naturaleza tiene alma; poseen una visión humanizada del cosmos y la relación entre las distintas especies y los espíritus es actualizada a través de los mitos, los rituales y las prácticas de la vida cotidiana.

María Isabel Pozzo y Konstantin Soloviev (2011) presentan un artículo que se aboca al debate acerca de las diferentes maneras de interpretar el vínculo entre la lengua y la

cultura y, en este sentido, la influencia cultural que cada colectivo lingüístico percibe y expresa. En *Culturas y lenguas: la impronta cultural en la interpretación lingüística* los autores hacen una revisión teórica y un análisis crítico de la literatura existente sobre el relativismo lingüístico y el universalismo lingüístico para explicar cómo la cultura determina la formación de significados en cada lengua. Los autores concluyen que, aunque existen diferencias en la percepción y expresión lingüística entre distintas lenguas, también hay una base común en la forma en que los seres humanos experimentan el mundo. Como resultado, proponen una postura intermedia que reconoce tanto las diferencias culturales como las similitudes universales en la cognición humana.

Julio Calvo-Pérez (1995) escribe *Introducción a la lengua y la cultura quechua* con el objetivo de proporcionar una descripción exhaustiva de esta lengua y esta cultura, analizando aspectos gramaticales y contextuales esenciales para comprender su uso. En este trabajo, la lengua quechua es una puerta de entrada a la cosmovisión de los pueblos que la hablan. Al trabajar sobre este problema, Calvo-Pérez obtiene una comprensión más profunda de cómo perciben y describen el mundo. Mediante un enfoque interdisciplinario que combina métodos de la lingüística, la antropología y la historia, analiza textos orales y escritos para acceder a la cultura quechua.

Calvo Pérez y Daniel Jorques Jiménez (1998), en *Estudios de lengua y cultura amerindias II. Lenguas, literaturas y medios*, analizan conectores discursivos en el náhuatl para realizar un análisis del contexto cultural azteca. Los conectores discursivos, según el marco teórico de los autores, son elementos de enlace oracional y extraoracional que constituyen un dominio del sistema lingüístico referidos a aspectos relativos a la cosmovisión y el ethos cultural propio de una sociedad. Con una perspectiva lingüística y la antropología analizan el universo semiótico de relatos que conservan la potencialidad de comunicar y de ilustrar la naturaleza de la comunidad, relatos donde la transferencia de unidades de sentido de unos subsistemas a otros es constante.

Silvia Citro et al. (2021), en su trabajo titulado *Performances indígenas y afrodescendientes en Argentina: recreaciones sonoro-corporales de lo “ancestral”*, examinan la manera en que las políticas culturales de las provincias de Formosa y Santa Fe, especialmente entre 2003 y 2015, tendieron a visibilizar y revalorizar las ‘performances ancestrales’ de estos pueblos, a partir de las políticas públicas implementadas por Estado argentino. Los autores analizan cómo, frente a las interpelaciones multiculturales por

performatizar las identidades étnico-raciales ante la sociedad hegemónica, los performers fueron estimulados a seleccionar, recrear y espectacularizar determinadas sonoridades, movimientos e imágenes inscritas tanto en repertorios corporizados como en archivos. Además, se explora cómo en estos procesos de recreación sonoro-corporal de las memorias se construyen nuevos archivos con la intención político-cultural de resguardar y legitimar una determinada versión de las posiciones identitarias étnico-raciales puestas en juego.

María C. Chavarría (2017), en su artículo *Espiritualidad y cosmologías; aportes de los pueblos indígenas al castellano regional*, se propone analizar los préstamos lingüísticos de las lenguas originarias de la Amazonía peruana al castellano peruano, específicamente en los campos de la espiritualidad y la cosmología indígena. Para ello, Chavarría colabora en la construcción de un Diccionario de Peruanismos con fichas lexicológicas sobre la Amazonía, dividiéndolas en dos secciones: el léxico empleado en la medicina tradicional, a partir de los cuales analiza los saberes sobre las plantas, sus propiedades y la relación con las fuerzas naturales; los personajes míticos y la cosmogonía amazónica. El corpus consta de catálogos impresos y notas proporcionadas por curadores de muestras culturales, en las que aparecen representados seres sobrenaturales y relatos pertenecientes a la tradición oral de los pueblos amazónicos.

Cristina Messineo y Pablo Wright (1989), en su artículo *De la oralidad a la escritura. El caso toba*, recogen las experiencias y opiniones respecto del proceso de representación escrita de la lengua toba. Los autores consideran las variables socioculturales, políticas e históricas que intervienen en esta problemática, así como los problemas lingüísticos que supone el paso de un código oral a uno escrito. Surge a partir de observar una preocupación en el desarrollo de la enseñanza educativa en Chaco donde se espera que dicha enseñanza sea acorde al idioma y pautas culturales del pueblo toba. Finalmente se examina el valor social y funcional de la alfabetización en el contexto educativo indígena.

4. Marco metodológico

4.1 Tipo de estudio

La presente tesis corresponde a una investigación de enfoque cualitativo. En este tipo de investigaciones, el investigador es un instrumento de recolección de datos que se desenvuelve en un entorno natural, recogiendo palabras o imágenes y analizandolas inductivamente. John W. Creswell (2016) define a las investigaciones cualitativas de la siguiente manera:

[...] es un proceso interrogativo de comprensión basado en distintas tradiciones metodológicas de indagación que exploran un problema social o humano. El investigador construye un panorama complejo y holístico, analiza discursos, refiere visiones detalladas de los informantes y lleva a cabo el estudio en un entorno natural. (pág. 13)

Según Creswell, existen diversas tradiciones para el diseño de investigación cualitativa, de las cuales identifica cinco: narrativa, fenomenología, teoría fundamentada, etnografía y estudio de caso, cada una definida por su enfoque o propósito central. Dado que esta investigación se centra en el análisis de un individuo con el fin de describir un grupo cultural, corresponde definirlo como un estudio de caso.

La diferencia entre un estudio de caso y la investigación biográfica (narrativa) radica en su objeto de estudio: la narrativa se focaliza en un único individuo que ilustra un problema, ha tenido una trayectoria destacada o es noticia en la actualidad. En cambio, el estudio de caso —aunque parte igualmente de una persona— la utiliza como punto de partida para describir su contexto, dado que se concibe como un ‘sistema ligado’ por el tiempo y el lugar. Para ello, el investigador recopila una amplia variedad de datos que permiten ofrecer un retrato exhaustivo del caso. Al articular la información en tiempo y espacio, se procura reunir material contextual sobre la ‘escenografía del caso’, procedente de múltiples fuentes —observación, entrevistas, materiales audiovisuales, documentos y reportes—, con el fin de construir un perfil profundo y detallado del caso, que, por su singularidad, requiere de estudios específicos. Según las definiciones brindadas por este autor, y teniendo en cuenta los objetivos de la presente investigación, el caso es analizado desde un marco teórico interdisciplinario de la cultura chaná (antes de la conquista) a partir de la historia oral narrada por Blas Jaime.

Rolando García (2006) sostiene que “lo que está en juego en los sistemas complejos es la relación entre el objeto de estudio y las disciplinas a partir de las cuales realizamos el estudio” (pág. 21). En este sentido, la complejidad se vincula con la imposibilidad de analizar los aspectos particulares de un fenómeno, proceso o situación desde una sola disciplina. Por lo tanto, para responder a la pregunta-problema que estructura esta investigación, es necesario considerar nuestro caso como un ‘sistema complejo’ en los términos planteados por García. Dicho sistema constituye una representación de un recorte de la ‘realidad compleja’, entendida como una totalidad organizada en la cual los elementos no son ‘separables’ y, en consecuencia, no pueden ser estudiados de manera aislada, por lo que necesariamente debe realizarse a partir de un enfoque interdisciplinario.

Los sistemas complejos están constituídos por elementos heterogéneos en interacción —de allí su denominación de complejos—, lo que implica que sus subsistemas pertenecen a los ‘dominios materiales’, en términos de Jean Piaget³, y abarcan diversas disciplinas. La concepción del sistema de ciencias, propuesta por Piaget, con sus dominios circulares y su red de interrelaciones, elimina los obstáculos teóricos para articular los estudios realizados en los diversos dominios materiales, lo que hace posible el desarrollo de estudios interdisciplinarios.

La interdisciplina supone la integración de diferentes ‘enfoques disciplinarios’. Sin embargo, a diferencia de los estudios multi (o trans) disciplinarios, donde un problema es analizado desde diferentes perspectivas integrando los resultados de diferentes estudios a una misma problemática; en los estudios interdisciplinarios, la integración de los enfoques está en la delimitación de la problemática, es decir, la integración supone un paso previo para delimitar el problema. Esto exige concebir cualquier problemática como un sistema cuyos elementos se encuentran interdefinidos y que para su estudio requiere de la integración de diferentes enfoques disciplinarios en un enfoque común. De ahí que “la interdisciplina implique el estudio de problemáticas concebidas como sistemas complejos y que el estudio de sistemas complejos exija la investigación interdisciplinaria” (pág. 33).

³ Rolando García (2006) retoma el análisis piagetiano en el cual ‘ciencia’ recubre cuatro grandes dominios o niveles, en cada uno de los cuales las disciplinas se relacionan entre sí: dominio material (objetos), dominio conceptual (teorías), dominio epistemológico interno (análisis de fundamentos) y dominio epistemológico derivado (relaciones entre el sujeto y el objeto de conocimiento). Este sistema es llamado por el autor como “una estructura de orden cíclico e irreductible de forma lineal” que da lugar a cuatro agrupaciones: ciencia lógico matemáticas; ciencias físicas; ciencias biológicas y ciencias psico-sociológicas (García, 2006:31).

Considerando estas definiciones, en la presente investigación el enfoque interdisciplinario incluye disciplinas como la antropología, la lingüística, la historia, la arqueología y la semiótica. Para ello se emplearán abordajes metodológicos específicos de cada disciplina —como el estudio de caso, la etnografía y el análisis del discurso— de manera articulada.

4.2 Instrumentos y técnicas de investigación

4.2.1 Investigador

La comprensión de la realidad social por parte del investigador depende de la construcción de significados de los actores y su experiencia intersubjetiva en esta realidad. Esta construcción se produce esencialmente a través de tipificaciones ideales que posibilitan enmarcar las situaciones e inferir los motivos detrás de las acciones. Es decir, cuando una acción es dirigida hacia otro, para que esta tenga sentido, alguien tiene que interpretarlo (Schutz, 1993, 2003). Desde esta perspectiva metodológica, el principal instrumento para la obtención de datos va a ser el propio investigador, que lo hará detectando los significados que más le interesan.

4.2.2 Entrevista en la historia oral

David Mariezkurrena Iturmendi (2008) describe a la ‘historia oral’ como una especialidad de la historia cuya fuente principal de información son los testimonios orales. A lo largo de un ensayo en el que presenta una breve cronología de esta técnica de investigación, el autor establece aspectos que permiten entender cómo implementarla. Por un lado, dice, es una obligación conjugar los relatos orales con fuentes escritas de manera que se intente confirmarlas, contrastarlas o refutarlas, con el objetivo de conocer con mayor profundidad hechos pasados que no se pueden observar en documentos, estadísticas y archivos. “Su valor radica en que los testimonios orales transmiten algo que no se encuentra en la documentación escrita: el contacto directo y personal con un individuo o un grupo humano que recuerda el pasado, su pasado [...]” (pág. 230).

Por otra parte, Mariezkurrena Iturmendi argumenta la validez de la técnica y sostiene que los recuerdos tienen la capacidad de mostrar la forma en la que esa persona o

comunidad pensó, vivió, construyó y entendió su mundo, son capaces de revelar lo que esas personas conocen de su pasado.

Sin embargo, hay que ser conscientes de que la evidencia oral revela más sobre el significado de los hechos que sobre los hechos mismos. Muestra la relación del individuo con su historia, revela lo que la gente hizo, lo que deseaba hacer, lo que creyeron estar haciendo y lo que ahora creen que hicieron. (pág. 230)

Ante el cuestionamiento de la subjetividad y una postura que cuestiona la representatividad del relato, el autor aduce que son dos aspectos de los cuales no se libran los registros escritos dados los criterios aleatorios y arbitrarios con los que se elaboran los documentos –también nacidos de la subjetividad humana–. A pesar de que un relato haya quedado materializado en la escritura, siempre existe la posibilidad de que la información cargue con distorsiones u omisiones, producto de implicancias personales, posturas políticas o descuidos, dice el autor.

Enmarcado en un artículo que también busca caracterizar el uso de la entrevista en la historia oral, Alessandro Portelli (2017) postula que el locutor no solo tiene un vínculo con el hecho histórico que relata, sino que también tiene la necesidad de ubicarse a sí mismo en ese espacio-tiempo, y más aún cuando se trata de sujetos que han sido silenciados a lo largo de esa historia. Ello deriva, para Portelli, en el enfoque del punto de vista, en la modalidad narrativa del discurso. Allí es donde se pueden encontrar limitaciones, distancias que, según el autor, se pueden observar entre la ubicación social de quien habla y el contexto al que refiere, y aquello que tiene en mente y lo que piensa que debe decir.

[...] delante de las distorsiones, de las omisiones, de los olvidos de la memoria, debemos ya sea continuar sirviéndonos para reencontrar el núcleo factual creíble, ya sea trabajar sobre las mediaciones porque es allí que se ubica el relato entre los eventos y el presente de quien habla. Las distorsiones son siempre construcciones de significado. En este sentido, [...] es lingüísticamente imposible hacer una narración sin implicar una interpretación. (pág. 42)

Puede deducirse que, en tanto y en cuanto quien analiza la entrevista pueda hallar los hechos, ese núcleo factual al que refiere el autor, en medio de una narrativa cargada de interpretaciones y subjetividades, es que será un discurso válido como parte de una historia.

Volviendo sobre Mariezkurrena Iturmendi, el autor plantea una serie de aspectos fundamentales a tener en cuenta para realizar una ‘buena’ entrevista. En primer lugar,

requiere de una rigurosa planificación y preparación: contar con un sólido conocimiento previo de la temática, documentarse exhaustivamente sobre los temas a abordar y elaborar un guion temático que facilite el flujo de la conversación y evite el uso de cuestionarios cerrados que limitan el surgimiento espontáneo de nuevas interrogantes. Además, recomienda adoptar una perspectiva amplia para abordar aspectos no previstos inicialmente y registrar tanto lo expresado como lo omitido. Asimismo, recalca que el objetivo principal no es la simple obtención de datos, sino la comprensión profunda de la experiencia del entrevistado, quien puede incorporar fallos de memoria, exageraciones o ficciones, elementos que enriquecen la interpretación de su historia personal.

En el caso específico de una investigación sobre la lengua, la entrevista es una herramienta imprescindible para obtener información cultural de fondo en el relato de los sujetos. La entrevista en profundidad permite obtener datos sobre acontecimientos y aspectos subjetivos, es decir, creencias, actitudes, valores, opiniones o conocimiento acerca de algo que puedan llegar a tener los sujetos a investigar. Durante su desarrollo se propicia una relación de cercanía entre el investigador y el entrevistado, situación que debe ser aprovechada para brindar confianza al entrevistado y permitir amplitud en sus respuestas (Taylor & Bogdan, 1984).

Sin embargo, tal y como propone Bourdieu et al. (1965), no se deben buscar las explicaciones que los mismos sujetos dan sobre sus propias experiencias porque eso significa asumir que pueden guardar en su memoria la verdad objetiva de su comportamiento:

[...] como si la representación que los sujetos se hacen de sus decisiones o de sus acciones no debiera nada a las racionalizaciones retrospectivas. Se pueden y se deben, sin duda, recoger los discursos más irreales, pero a condición de ver en ellos no la explicación del comportamiento sino un aspecto del mismo que debe explicarse. (pág. 58)

Es decir que se recogerán discursos que serán usados no para explicar un comportamiento sino para ser explicados.

4.2.3 Codificación

En el proceso de tratamiento de los datos, al interior de una investigación cualitativa, una técnica que permitirá el ordenamiento de los mismos es la codificación (Gibbs, 2012). Se

trata de una organización del material de trabajo en la que se define de qué tratan los datos que se está analizando. Mediante números, nombres, símbolos o cualquier distintivo, esta técnica permite el registro y la identificación de “pasajes de texto u otros datos como parte de cuadros que, en cierto sentido, ejemplifican la misma idea teórica o descriptiva. Normalmente, se identifican varios pasajes y se los vincula entonces con un nombre para esa idea: el código” (pág. 63). Codificar es una forma de categorizar el material para establecer un marco de ideas temáticas sobre él.

La codificación permite dos formas de análisis según Gibbs: por un lado, posibilita al investigador examinar los datos de manera estructurada y recuperar fácilmente las ideas que se busca analizar de un texto⁴; por otra parte, una lista de códigos habilita el examen de otras clases de problemas como las relaciones entre estos códigos y las comparaciones caso por caso.

4.2.4 Análisis de corpus

En la presente investigación, la entrevista al sujeto de estudio se complementará con el análisis de un corpus integrado por relatos escritos, noticias, entrevistas previas, producciones radiofónicas y audiovisuales, así como el diccionario. Todos estos materiales fueron seleccionados según criterios teóricos y en función de los objetivos de la investigación, y su elección se dio por concluida al alcanzarse la ‘saturación’. El análisis del corpus implica un conjunto de operaciones, reflexiones y comprobaciones sobre los datos, con el propósito de extraer significados relevantes en relación con el problema de investigación. En este sentido, el corpus se concibe como un conjunto de información que el investigador debe organizar en una totalidad coherente y significativa. En definitiva, “analizar corpus supondrá examinar sistemáticamente un conjunto de elementos informativos, [...] todo análisis persigue alcanzar un mayor conocimiento de la realidad estudiada y avanzar mediante su descripción y comprensión hacia la elaboración de modelos conceptuales explicativos” (Rodríguez Gómez, 1999, s. p.).

⁴ Se considera *texto* desde la perspectiva de Jorge Lozano (1986): “[...] texto” (o discurso), considerado en un primer momento como secuencias de signos que producen sentido” (pág. 16).

4.2.5 Interpretación y descripción

De acuerdo con lo propuesto por Rosana Guber (2001), en el enfoque etnográfico se elabora una representación de lo que piensan y dicen los nativos, pero esa descripción no es fiel completamente a su mundo, sino que se trata de una conclusión interpretativa que el investigador elabora y que deviene de su elaboración teórica y su contacto con ellos. “El investigador se propone interpretar/describir una cultura para hacerla inteligible ante quienes no pertenecen a ella” (pp. 6-7).

En esta misma línea, Clifford Geertz (2003) señala que el investigador se sumerge en un mundo de estructuras conceptuales complejas, muchas de ellas superpuestas y entrelazadas. Dichas estructuras son extrañas, irregulares y no explícitas, y en ellas se debe captar la esencia, desvelar el significado de ese entramado y hacerlo inteligible. En este sentido, el análisis cultural consiste en formular conjeturas de significación, evaluarlas y arribar a explicaciones con el objetivo de alcanzar comprensiones profundas a partir de hechos pequeños pero de gran densidad.

En la práctica etnográfica, esto significa que el investigador debe integrarse en el contexto que estudia y comprender los sistemas simbólicos que los integrantes de la cultura usan para interpretar su mundo. Así, en lugar de tratar la cultura como un objeto fijo o simplemente como patrones de comportamiento, se la aborda como un ‘texto’ que se puede leer, donde cada acción o ritual tiene una carga simbólica que revela aspectos más profundos sobre las relaciones de poder, identidad y pertenencia. De esta manera, el investigador recolecta datos sobre los ritos, expresiones artísticas y narrativas locales para reconstruir el entramado simbólico que da forma al comportamiento colectivo y a la organización social.

4.3 Descripción de la muestra

El universo muestral de esta investigación está conformado por todas aquellas producciones en las que aparece Blas Jaime o en las que se lo menciona, y que además dan cuenta de su historia e identidad. La selección se realizó bajo el criterio de ‘saturación’, ya que, a partir de cierto punto, la información comenzó a repetirse. La muestra fue definida por ‘juicio’, y sus unidades muestrales se caracterizan por la representatividad y la heterogeneidad. Para el análisis se escogieron los casos más relevantes, en los cuales se

identifican las categorías esenciales para los objetivos de la investigación: principalmente el diccionario y artículos publicados después de 2005 que refieren a los chaná o incluyen relatos de Blas Jaime.

La muestra se analizó a partir de 'dimensiones' que constituyen ejes temáticos. La descomposición del corpus en unidades de análisis o dimensiones permitió organizar los bloques temáticos de los materiales recopilados. Como señala Vezub (s. f.):

Las dimensiones de análisis son los aspectos que se distinguen en el problema de investigación; aquellos que se recortan como focos y ejes de problematización y que a su vez funcionan para organizar, estructurar y vertebrar la práctica de la investigación. (pág. 20)

Estas dimensiones corresponden a los capítulos: contexto histórico, biografía de Blas Jaime, organización social, naturaleza, guerra y religión.

En el anexo se presenta el detalle completo de los componentes de la muestra.

5. Resultados

Aclaración

Es necesario mencionar que, en algunas de las descripciones que se presentan a continuación, se dejan de lado precisiones sobre el aspecto histórico de la cultura chaná. Aún así, consideramos que, como señala Sahlins (1997), “los esquemas culturales son ordenados por la historia, puesto que en mayor o menor grado los significados se revalorizan a medida que van realizándose en la práctica [...], la cultura se ve históricamente alterada en la acción” (pág. 9). El conocimiento que Jaime posee sobre su cultura no se encuentra fijado en una línea temporal. Sus relatos remiten a un pasado único, sin referencia a momentos históricos específicos, aunque él mismo señala que la historia chaná se remonta a aproximadamente 7.000 años atrás, según relata a la Agencia Radiofónica de Comunicación (ARC) de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos en 2009. En este sentido, identificar la base histórica contenida en la cultura chaná resulta complejo debido a la disponibilidad material. Si bien algunos registros arqueológicos coinciden con las descripciones de Jaime, lo que permite establecer ciertos puntos de contacto, se dificulta realizar un análisis preciso de su carga histórica.

Cabe señalar, además, que los registros arqueológicos que mencionan a los chaná lo hacen dentro de la entidad arqueológica Goya-Malabrigo, que también incluye a otros pueblos de la región. Esta situación genera dificultades para determinar en qué casos las referencias corresponden específicamente al pueblo chaná al que alude el sujeto de estudio en sus relatos.

5.1. Contexto histórico

Los chanás fueron un pueblo indígena vinculado a la etnia charrúa que habitaba en la confluencia del río Negro, de la República Oriental del Uruguay, con el río Uruguay, de Entre Ríos; y en las islas del Delta del Paraná, en lo que actualmente son las provincias de Buenos Aires, Entre Ríos, Santa Fe y hasta en el sur de Corrientes (Viegas Barros, 2013; Bonomo, 2012).

Hace aproximadamente 6.000 años la zona del delta del Río Paraná se empezó a conformar debido a la acumulación de sedimentos como arcilla y arena, que se fueron depositando en las planicies cercanas. De acuerdo con *Ceramistas de la ribera Los antiguos pobladores del delta del Paraná* de Gustavo Politis (2013), se constató mediante mediciones

de carbono 14 que hace alrededor de 2.000 años ya había presencia de población humana. Estos primeros pobladores se asentaron favorecidos por el clima subtropical, suelos fértiles enriquecidos anualmente por los desbordes del río, variedad de animales terrestres, aves, peces y moluscos, y diversidad de árboles.

Hay dos grandes hipótesis de cómo llegaron hasta allí. Una indica que lo hicieron desde zonas vecinas como cazadores-recolectores que progresivamente se habrían adaptado a ambientes acuáticos. La segunda hipótesis tiene su origen en las ideas del arqueólogo y antropólogo sueco Erland Nordenskjöld (1877-1932), que sugirió que el grupo etnolingüístico Arawak habría llegado desde la cuenca amazónica al Río de la Plata. Esta familia lingüística se ubica entre las más extendidas del continente (Centroamérica, las islas del Caribe, las cuencas del Orinoco y el Amazonas, Paraguay y el norte de Argentina). De acuerdo con este autor, es probable que hace 2.000 años integrantes de ese grupo hayan llegado al río Paraná e influido significativamente en los indígenas locales. Esto podría haber originado la forma de vida que, durante la conquista, caracterizaba a los grupos chaná-timbú (Politis, 2023, pág. 33).

Respecto a los antepasados de los chaná, Jaime describe un prolongado proceso migratorio de un pueblo ancestral, cuyo origen se situaría en regiones septentrionales del continente americano y sectores del norte de América Central y del Sur. Según su relato, su permanencia en dichas tierras se vio interrumpida por una crisis ambiental caracterizada por sequías y plagas de langostas, lo que motivó a sus líderes espirituales a ordenar su desplazamiento siguiendo el curso de los ríos, en busca de un territorio abundante en agua, fauna y suelos fértiles, preferentemente deshabitado. La migración, realizada en grandes contingentes, implicaba períodos de asentamiento temporal para la siembra y recolección de alimentos, que luego eran transportados para abastecer a los grupos que continuaban la marcha. Este desplazamiento, que habría atravesado zonas como Perú y otras regiones andinas, culminó con la llegada a territorios que hoy forman parte del litoral argentino. De acuerdo a lo descrito por Jaime, con el tiempo y ya asentados en territorios con abundantes recursos naturales, el pueblo experimentó un proceso de ‘desculturización’ mediante el cual

abandonaron ciertas prácticas religiosas y adoptaron modos de vida más simples⁵ (Jaime, comunicación personal, 21 de julio 2025).

En *Argentina indígena: vísperas de la conquista*, Alberto González y José A. Pérez indican:

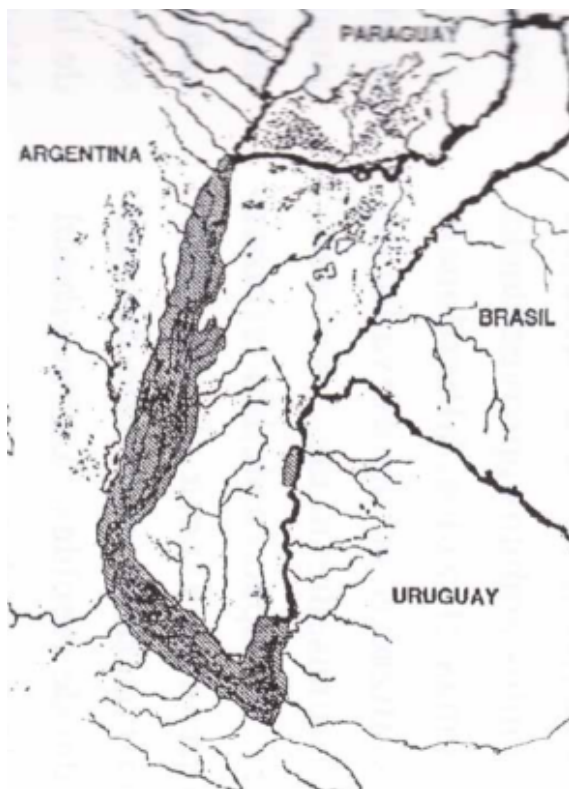
A mediados del siglo XVI la población indígena total era, según distintos autores, entre 300.000 y 340.000 individuos, distribuida en la siguiente proporción: 50.000 en Chaco, 30.000 en la Pampa, 215.000 en el Noroeste, 20.000 en la Mesopotamia, 18.000 en Cuyo y 10.000 en Patagonia. (Difrieri, 1958, citado en González y Pérez, 2007)

Los primeros testigos oculares que surcaron el Paraná describieron un entramado multiétnico con numerosos indígenas agrupados con distintos nombres o gentilicios: chaná-timbú, corondá, quiloazas, caracarais, chaná, mbeguá, chaná-mbeguá, timbú, mocoretás, guaraníes, charrúas, querandí, entre otros. Parte de los gentilicios corresponderían en realidad a subgrupos dentro de una misma etnia. La mayoría de estas poblaciones desaparecieron precipitadamente por el accionar de arcabuces y ballestas, el esclavismo y la falta de inmunidad contra los virus y bacterias que arribaron desde Europa (Bonomo, 2012, pág. 66).

Al momento de llegar los europeos, en las primeras décadas del siglo XVI, los chanás habitaban una zona que comprendía el norte de la actual provincia de Buenos Aires, llegando hasta la parte meridional de las provincias de Santa Fe y Entre Ríos por el norte, así como la franja costera opuesta del Río de la Plata, en la actual República Oriental del Uruguay. El mapa que se adjunta a continuación muestra su extensión territorial hacia el año 1.500 d.C. (Viegas Barros, 2013). Tomando en consideración los registros de españoles, en esa época tenían una economía basada en la caza, la pesca, la recolección y, posiblemente, algún tipo de agricultura. Eran nómadas con campamentos transitorios, se movilizaban por

⁵ Cuando Jaime hace referencia a esta historia, también dice: “Aunque parezca mentira, el ‘Libro de Mormón’ tiene la historia del pueblo chaná”. Dicho libro es la fuente de información que utiliza para contar cómo llegaron hasta el territorio entrerriano. Publicado por Joseph Smith en 1830, relata la historia de dos pueblos, los nefitas y los lamanitas, cuyo desarrollo se ubicaría entre los años 600 a. C. y 421 d. C. La obra describe una cultura con raíces en la tradición hebrea antigua con influencia egipcia. Según la narración, ambos grupos habrían cruzado el océano guiados por Dios y desembarcado en lo que se interpreta como el continente americano. Existe la hipótesis de que el escenario geográfico aludido corresponde al sur de Mesoamérica, conformado por territorios del actual México y Guatemala. Sin embargo, “no existe ninguna evidencia histórica externa que confirme la veracidad del relato. Toda la evidencia arqueológica, paleontológica, lingüística e histórica disponible acerca de las culturas americanas primitivas es opuesta a la historia del Libro de Mormón” (Saraví, 1997, pág. 187).

el río mediante el uso de canoas y habían desarrollado la alfarería. Todo ello será ampliado en los próximos capítulos.



Mapa obtenido de La Lengua Chaná. Patrimonio Cultural de Entre Ríos

Una de las primeras menciones a esta comunidad se hace en la carta de Luis Ramírez, fechada el 10 de julio de 1528, quien participó de la expedición Sancti Spiritus, primer asentamiento hispano en la región. Fue fundado en la desembocadura del río Carcarañá en el Paraná en 1527 y destruido dos años más tarde por los chaná-timbúes.

En la comarca de la dicha fortaleza ay otras naciones, las quales son Caracarais y Chanaes, y Beguas y Chamaes Timbus, y Timbus con de diferentes languages; todos vinieron ablar y ver al Sñr. Capitan General: es gente mui bien dispuesta; tienen todos oradas las narizes ansi hombres como mugeres por tres partes, y las orejas: los hombres oradan los lavios por la parte vaja: de estos los Cancarais y Timbus siembran abati y calabazas y habas; y todas las otras naciones no siembran, y su mantenimiento es carne y pescado. (Francisco Bauzá, 1895)

Por su parte, Diego García de Moguer escribe sobre un viaje que realiza en el río Paraná en 1528:

Ay otra generacion andando el Rio arriba que se llaman los Janaes é otros questán cabellos que se llaman Janaes o Tembures; estos todos comen abate é carne é pescado; é de la otra parte del rio está otra generacion que se llaman los Carcaráes. (José Toribio Medina, 1889)

Para algunos cronistas, los timbú habitaban el norte del delta del Paraná y los mbeguá, chaná-mbeguá y chaná se ubicaban en el sector sur, en las orillas e islas del Uruguay inferior. Sin embargo, los límites territoriales y las diferencias socioculturales entre estos grupos resultan difíciles de establecer con precisión debido a que la base de información provista por las fuentes históricas era fragmentaria y a veces contradictoria. De ahí que se utilice el genérico chaná-timbú para llamar a esos indígenas.

Estos grupos también integraron la coalición indígena que se opuso a la primera fundación de Buenos Aires en 1536, llevada adelante por Pedro de Mendoza, y participaron en el combate de Corpus Christi. El cronista de la expedición Ulrico Schmidl los llama 'zechenais diembus' en su obra *Viaje al Río de la Plata*:

Después de esto seguimos un mes todos juntos pasando grandes necesidades en la ciudad de Bonas Ayers hasta que pudieron aprestar los navíos. Por este tiempo los indios con fuerza y gran poder nos atacaron a nosotros y a nuestra ciudad de Bonas Ayers en número hasta de 23.000 hombres; constaban de cuatro naciones llamadas, carendies, barenis, zechuruas, y zechenais diembus. (Schmidl Ulrich, 1510-1580)

Desde la perspectiva de Blas Jaime, el primer contacto entre los chaná y los españoles estuvo profundamente condicionado por su comprensión cosmológica. Según su relato, la cosmovisión chaná incluía la noción de mensajeros divinos que periódicamente intervenían para orientar o corregir el comportamiento colectivo. Esta disposición a reconocer emisarios sagrados facilitó que, a través de mediadores guaraníes, los sacerdotes españoles fueran aceptados como enviados de un dios supremo, portadores de promesas de bienestar material y mejoras en la vida cotidiana mediante la introducción de animales, cultivos y medicinas desconocidas. La estructura política chaná, organizada en torno al taparí o consejo de ancianos, convocó una asamblea general (taparí embolé) para deliberar sobre la propuesta europea, que fue aceptada de buena fe tras interpretarla como un contacto con lo sagrado. Sin embargo, esta decisión marcó el inicio de un proceso de desestructuración social:

Comenzaron a separar a los hombres, llevarlos lejos, mucho más lejos de donde ellos conocían, a más de 500 kilómetros. Ningún aborigen conoce tan lejos. Nunca más regresaron los hombres. Las mujeres quedaron a disposición de los europeos o de los otros aborígenes que ellos traían, que habían hecho como amigos o sus sirvientes. (Blas Jaime, 2009)

Según Jaime, en pocos años, y paradójicamente a través de su propia lógica cultural y religiosa, el pueblo chaná se extinguió como entidad sociopolítica, en contraste con la resistencia armada de los charrúas, cuya organización nómada y la ausencia de un dios único dificultaron la imposición del mismo discurso evangelizador.

En el *Repartimiento de indios* —en el cual se conformaron las reducciones— efectuado por el segundo fundador de la ciudad de Buenos Aires, Juan de Garay, el 28 de marzo de 1582, 12 caciques chanás con sus tribus fueron repartidos en encomiendas. Estos caciques fueron: Guardiña, Araquí, Canisolo, Caraqua, Yuca, Maguarí, Aguara, Derdian, Maochun, Capiguatin, Cura y Delajan (Juan de Garay, 1836).

Una reducción es un territorio creado con el objetivo de agrupar en centros urbanos a la dispersa población indígena que, en la perspectiva de las autoridades españolas, debía ser incorporada a la vida política (González Díaz, 2016). Las reducciones buscaban controlar a la población indígena e inducirlas a aceptar la vida sedentaria. Allí se llevaba a cabo su conversión civil, considerada un requisito previo a la conversión espiritual. Entre los años 1570 y 1575, durante los inicios del gobierno del virrey Francisco de Toledo, se crearon alrededor de mil reducciones para una población de un millón y medio de habitantes. La ideología fundamental afianzada en el proceso de la invasión española indicaba una tarea inexorable: cristianizar a los nativos sacándolos de su ‘estado natural’ y aproximarlos a Dios por el camino de la civilización (Rochietti et al., 2016).

Una de las principales reducciones donde habitaron los chanás fue San Bartolomé de los Chanás. Ubicada en la jurisdicción de la ciudad de Santa Fe sobre la desembocadura del arroyo Monje en el río Coronda, fue fundada por Hernando Arias de Saavedra hacia 1615-1616. Cuando fue visitada por el gobernador Diego de Góngora en 1621 estaba sin sacerdote y la población se había dispersado por la viruela. Góngora ordenó reunirla empadronando a 321 chanás y enviándole un misionero. Ese mismo año sufrió un devastador ataque charrúa. Para 1673 un empadronamiento en Santa Fe determinó que subsistían 80 chaná-timbúes, 54 chanás, 20 colastinés y 6 guayquirarós.

Otra de relevancia fue la reducción de Santiago del Baradero, fundada en la costa del río Baradero donde hoy se emplaza la ciudad bonaerense homónima. Francisco Bolaños estuvo a cargo de la misma en 1615 y la fundó para que allí habitaran grupos de chaná, mbeguá y guaraníes. Existen estudios arqueológicos (Cardozo et al., 2018) que han descubierto un cementerio en el cual los indígenas fueron enterrados siguiendo la modalidad occidental: en posición extendida boca arriba, pero acompañados por un ajuar funerario a la usanza indígena. Estos hallazgos evidencian que el objetivo de los españoles llegó a tener éxito y que hubo transformaciones en la cosmovisión de los indígenas.

En 1624 el gobernador Francisco de Céspedes acordó con unos 500 chanás de la Banda Oriental fundar la reducción de San Antonio de los Chanás (luego llamada San Juan de Céspedes) a 10 leguas de la recién creada reducción charrúa de San Francisco de Olivares, ubicada en una isla de la desembocadura del río Negro en el río Uruguay. Para 1631 estas reducciones habían desaparecido.

La reducción de Santo Domingo Soriano fue también una de las más destacadas, integrada por chanás y charrúas. En 1718 fue trasladada a su ubicación actual en la República Oriental del Uruguay. Durante ese proceso se perdieron los libros del Cabildo de Buenos Aires —jurisdicción de la que dependía en ese momento— correspondientes al período 1622-1630, dentro del cual habría tenido lugar su fundación. Según el escritor e historiador Isidoro de María:

Soriano habría sido fundada por el religioso Bernardo Guzmán en la isla del Vizcaí no en Yaguará. Los primeros contactos se habrían realizado así con los charrúas, pero su altivez y belicosidad los volvía reacios a la vida disciplinada de la reducción y los misioneros optaron entonces por catequizar a los chanás, más dóciles, fundando con ellos la reducción de S. D. Soriano el 4 de julio de 1624. (Lockhart, 1975, pág. 16)

Fue allí donde se realizó el primer registro escrito de la lengua chaná que llega hasta nuestros días. En ese lugar, el sacerdote Dámaso Antonio Larrañaga compiló algunos datos sobre esta lengua durante una estadía de solo una jornada, a mediados de 1815, de boca de tres de los indios más viejos que entonces lo poblaban (Larrañaga, 1923)⁶. Este sacerdote logró recopilar apuntes sobre la pronunciación, unos pocos datos gramaticales y alrededor

⁶ A la luz de los resultados alcanzados en la presente investigación, es posible suponer que Larrañaga habría obtenido un registro más amplio de la lengua chaná si hubiera incluido también a las mujeres de la comunidad en sus entrevistas, dado que eran ellas las principales 'guardianas de la memoria' y del conocimiento lingüístico.

de 70 términos que el investigador Pedro Viegas Barros utilizó como criterio de validación para construir, junto a Blas Jaime, el diccionario Chaná-Español.

En 1767 comenzó el deterioro del sistema de reducciones a partir de la expulsión de los jesuitas luego de 181 años de permanencia en América. Esta expulsión fue una decisión tomada por el rey Carlos III de España, que ordenó la salida inmediata de la Compañía de Jesús de todos los dominios españoles. Esta medida se inscribió dentro de una política con la que la monarquía buscaba fortalecer su autoridad dado que los jesuitas habían logrado tener un gran poder dentro de las tierras colonizadas. Habían logrado destacar en lo educativo y lo político, lo que comenzó a ser considerado un crecimiento “desmedido” para la Corona, generó tensiones y propició el marco para una escalada de conflictos entre las partes. Fue por eso que el 2 de abril de 1767 Carlos III firmó la Pragmática Sanción con la que dictó la expulsión de los jesuitas de todos los dominios de la Corona de España, incluyendo los de Ultramar, y decretó la incautación del patrimonio que la orden tenía en el Imperio.

5.2 La familia de Blas Jaime

La filiación de Jaime se reconstruyó a partir de los datos expuestos en el artículo *Genoma mitocondrial y genealogía de Blas Jaime, último hablante nativo de la lengua chaná (Nogoyá, Entre Ríos, noreste argentino)* (2024), que combina su memoria oral con documentos civiles, eclesiásticos y registros de reducciones y encomiendas.

José Lino Jaime (1905–1940) y Ederlina Miguelina Yelón Moreyra (1906–1998), padres de Blas Jaime, son reconocidos por él mismo como chanás y hablantes de la lengua. En este linaje se incluyen sus abuelos paternos, Cecilio Felimón Jaime y Silvia Josefa Villagra, y sus abuelos maternos, Margarita Regina Yelón Méndez y Lucilo Cayetano Moreyra, quienes, al igual que José y Ederlina, tuvieron origen en la región central de Entre Ríos. Allí la familia se desplazó en un territorio delimitado por un triángulo imaginario entre Paraná, Villaguay y Victoria, con epicentro en Nogoyá y en parajes rurales como Estancia La Candelaria, Montes de Moreyra, Crucecitas, Algarrobos y Don Cristóbal. La única excepción registrada es su bisabuela materna, Martiniana P. Moreira, bautizada como oriental (uruguaya).

En la línea materna de primer grado aparecen los apellidos Moreyra (o Moreira), Yelón (o Gelón, Gelonche) y Méndez (o Mendez, Mendes); en segundo grado, Amarilla, Blanco, Berón (o Verón) y Correa. Por la rama paterna, los apellidos de primer grado son Jaime (o Jaimez, Jaimes, Xaimes), Ledesma y Villagra, mientras que en segundo grado surge el apellido Chávez.

Varios de estos linajes —Moreyra, Méndez, Correa, Ledesma y Villagra— pueden rastrearse en la región del Río de la Plata desde el último tercio del siglo XVI, ya que pertenecían a vecinos encomenderos asentados en la ribera opuesta del Paraná, llegados desde Asunción con Juan de Garay para fundar Santa Fe la Vieja (provincia de Santa Fe, Argentina). *El Repartimiento de Indios de Buenos Aires* (1582) y *Las Encomiendas de Buenos Aires y Santa Fe* (1678) documentan cómo los apellidos fueron asignados a pueblos, caciques e individuos sometidos, lo que permite suponer una relación directa entre patronímicos europeos y familias indígenas locales. Pese a su ausencia de estos apellidos en el padrón de San Bartolomé de los Chaná elaborado por Diego de Góngora en 1622, se los encuentra posteriormente en las reducciones de Santiago de Baradero y Santo Domingo Soriano, entre finales del siglo XVIII y XIX.

Por su parte, el linaje Amarilla, presente en segundo grado de consanguinidad con el sujeto de estudio a través de primos maternos, es uno de los fundadores chaná en Santo Domingo Soriano. Este apellido se encuentra asociado al cacique Muriñigo desde 1690, a las hermanas Isabel y Petrona López hacia 1720 y a Santiago Amarilla, incorporado alrededor de 1730, del cual descienden ocho generaciones consecutivas de varones Amarilla que perduran hasta la actualidad. Aunque en la reducción de Baradero (Entre Ríos) no se registra el apellido, las familias chanás de esta reducción fueron trasladadas a Santo Domingo Soriano en 1624 por epidemias de viruela y tabardillo.

Desde la perspectiva genética, el mitogenoma B2+961 de Jaime muestra afinidad con poblaciones kayapó de Mato Grosso y Pará (Brasil), así como con grupos indígenas del Alto Paraná (Paraguay). Esta evidencia respalda la hipótesis de que la cuenca de los ríos Paraná–Paraguay funcionó como una ruta histórica de poblamiento y desplazamiento de grupos humanos en la región. En conjunto, los hallazgos documentales y genéticos sitúan la filiación histórica de Jaime, al menos desde 1822, en el área comprendida por Paraná, Villaguay y Victoria (Entre Ríos), con Nogoyá como ciudad natal. Al mismo tiempo, lo conectan con Santa Fe la Vieja, Asunción, el Alto Paraná y Santo Domingo Soriano. La red de

apellidos, linajes y rutas fluviales refleja así la persistencia de su herencia chaná en el entramado colonial e indígena de la cuenca del Plata.

5.3 Biografía de Blas Jaime

Blas Wilfredo Omar Jaime nació el 2 de febrero de 1934 en El Pueblito, un paraje cercano a la ciudad de Nogoyá, provincia de Entre Ríos. Sus padres, reconocidos como descendientes de chaná, eran oriundos de la misma zona. Blas Jaime recibió de sus padres el nombre chaná de Tato ó. Según explica, la sílaba *Ta* está reservada para nombres de descendientes de las ‘antiguas reinas’, mientras que *to ó* hace referencia a ‘pícaro’, un rasgo de su personalidad desde la infancia: “Siempre fui pícaro. Siempre tenía alguna idea para hacer algo distinto a los demás” (Jaime, comunicación personal, 21 de julio 2025). Más adelante, acuñaría el nombre de *Agó acoé inó*, que significa literalmente “perro sin dueño”.

Cuando tenía alrededor de cinco años, su madre se dio cuenta de que estaba aprendiendo más rápido que los demás, aspecto que su padre adjudicó a la idea de que era cacique: “Yo había nacido para ser un cacique porque éramos la familia de los caciques” (Jaime, comunicación personal, 21 de julio 2025). Por ello, Jaime fue tratado con respeto desde temprana edad: “Mi mamá y mi abuela me saludaban todos los días con una inclinación de cabeza. Yo tendría que haber sido un jefe, pero no tengo a quien mandar, un jefe sin tribu. Por eso era como privilegiado” (Blas Jaime en ARC, 2009).

Jaime menciona que era muy inteligente y, dado que tenía hermanos más grandes, observaba sus tareas y aprendía con ellos. Fue así que, según sus recuerdos, comenzó a leer y escribir desde pequeño, y por dicho motivo su madre lo envió a clases particulares antes de su escolarización formal: “Yo a los cinco años leía y escribía, y ya había empezado a aprender a sumar, restar, multiplicar” (Jaime, comunicación personal, 21 de julio 2025). Aunque no finalizó su formación en la escuela, asistió a primer año infantil y primer año superior, donde constató la discriminación hacia los niños aborígenes. “Se los discriminaba, se los tenía a un costado, no se les enseñaba porque decían que eran como animales. Se sentaban en el piso nomás y jugaban payanca. Los otros chicos los mirábamos. Íbamos todos de blanquito, bien vestidos, de zapatos lustrados y ellos iban descalzos” (Jaime, comunicación personal, 21 de julio 2025). A pesar de ello, Jaime asegura que no fue

directamente discriminado, ya que su familia llevaba un estilo de vida “como de los blancos, de bien vivir” (Blas Jaime en ARC, 2009).

Jaime da cuenta de un espíritu de época en el que ‘ser indio’ estaba mal visto por la sociedad, lo que implicaba que su cultura y su lengua se mantuvieran restringidas al ámbito doméstico, donde enseñaban a sus hijos todo lo referido a los chaná y sus normas de convivencia: “Sobre todo la educación y el respeto hacia los demás, pero teníamos que disimular. Nos pedían que no habláramos ninguna palabra del idioma delante de los demás” (Blas Jaime en ARC, 2009). Otra práctica chaná que perduró hasta tiempos recientes se relaciona con la enseñanza a cada niño de cultivar y cuidar su propia huerta o siembra, concebido —según relata Jaime— como una forma de supervivencia. Además, desde niño mantuvo un fuerte vínculo con el río: “Siempre fuimos buenos nadadores y buenos remeros. Yo aprendí a nadar capaz que antes que a caminar” (Jaime, comunicación personal, 21 de julio 2025).

Cuando Jaime tenía siete años, su padre falleció, lo que llevó a la familia a mudarse a Nogoyá y, posteriormente, a Paraná. A los ocho años, Jaime llegó al Barrio La Bolsa de la capital entrerriana y en 1943 se establecieron en Bulevar Sarmiento, entre Cervantes y 25 de Junio. Su primer recuerdo es la pobreza del barrio, caracterizado por “criollos provincianos, gringos y aborígenes”, casas con senderos estrechos y niños descalzos o con alpargatas rotas (Revista Mi Lugar N°2, 2020, pág. 4). A los diez años, con permiso de su madre, Jaime abandonó la escuela para trabajar con su hermano Miguel ‘Machito’ Jaime. Juntos les hacían las compras a los vecinos a cambio de un peso por semana y cuidaban autos que llegaban a un reñidero de gallos reconocido en la zona.

Tras el fallecimiento de sus hermanas y la partida de sus hermanos mayores de la casa, su madre comenzó a transmitirle de manera más formal la lengua y la cultura cuando Jaime tenía 12 años. Le dedicó aproximadamente 13 años a este aprendizaje, tomando notas y memorizando los conocimientos transmitidos. Sobre esta época Jaime relata:

Nos sentábamos a tomar mates, a comer una tortita frita, y me empezó a enseñar. Yo tomaba notas y trataba de memorizar, porque una noche me enseñaba algo y a la otra noche me tomaba un examen, tenía que repetir todo lo que me enseñaba; porque son infinitas las cosas que me enseñó, tantos años [...]. Me lo tomaba como una obligación, porque siempre se cumplió así con esa norma de buena conducta, con honestidad y trataba de aprender y así fue. Cuando consideró que yo ya era

suficientemente instruido en ese tema lo dejamos porque yo ya después me casé, cambié la vida, pero siempre volví con mi madre [...]. Así que me hice *tató oyénden*, el hombre que guarda la memoria, en vez de la *adá oyénden*, la mujer guarda memoria. (Blas Jaime en ARC, 2009)

Durante su vida adulta, Jaime se casó dos veces. Con su primera esposa estuvo 42 años y tuvo dos hijos: Guillermito y Evangelina. Relata que el nacimiento de su hija fue percibido a través de un sueño, fenómeno que deja ver un fuerte vínculo con la espiritualidad chaná:

Yo la veía a la luz de la luna, cortando flores, de espalda y se dió vuelta y me dijo “voy a nacer y voy a ser tu hija”. Yo siempre acepté, porque yo en sueños siempre fui guiado así, por forma espiritual, por ángeles, por cosas. Tengo una historia muy larga en cuanto religiosidad. Luego, de mala gana, mi esposa me comunicó que estaba embarazada. Yo ya sabía que iba a nacer la niña, por eso le pusimos ese nombre, “Buenas nuevas”, aunque yo le llamo *uvaé ug aratá*, que es luz de luna, porque la ví así, a la luz de la luna. (Blas Jaime en ARC, 2009)

En paralelo a su vida familiar, trabajó en una editorial, en la Dirección de Vialidad Nacional durante 20 años y como taxista. También se convirtió al mormonismo y ejerció como pastor. Su hermano, cantor y escritor, utilizaba algunas palabras chaná en sus textos, mientras que Blas Jaime mantenía su lengua en reserva: “A nadie le interesaba que yo fuera indio” (Domingo Javier, 2020).

En 2005, durante un viaje en taxi, un cliente lo identificó como hermano de ‘Machito’ y lo invitó a participar de un acto conmemorativo del Día del Aborigen en el Teatro 3 de Febrero:

Me hicieron subir al escenario, sentarme ahí, presentar. En medio del programa, la señora Rosalía Gutierrez, la coya, dice a los niños, como 700 niños, todos blancos: “Acá está el hermano Blas Jaime, del pueblo chaná, que les va a contar unas cosas de cómo vivían”. Era para las escuelas. Y así empecé. Me hicieron entrevistas desde El Diario. Justo estaba un periodista de Eco Urbano. Me empezaron a llamar de un lado del otro, las escuelas, acá, allá. Después me dí cuenta de que yo no hablaba porque pensaba que lo que yo sabía a nadie le interesaba. (Blas Jaime en ARC, 2009)

En ese momento, Jaime comenzó a dar entrevistas y a enseñar la lengua chaná en escuelas y museos. Sobre su primera experiencia, cuenta:

El primer día que pusimos en el diario que se iba a dar clases de chaná se anotaron muchos, casi todos profesores o estudiosos. Estaban todos ahí juiciosos, eran todos grandes, no había niños. Entonces empecé a hablar y todos me miraban y se miraban entre ellos. No entendían nada. Así que ese primer intento fracasó. No aprendían nada. Y claro, ¡qué iban a aprender por el sonido gutural! Ahora lo hemos ido adaptando a la pronunciación del español, pero al principio intentaba enseñarlo tal como... los ventrílocuos, hablamos con la laringe, no con la boca, entonces no aprendían nada y renunciaron todos. (Jaime, comunicación personal, 21 de julio 2025)

Este desafío lo impulsó a formalizar la escritura de la lengua: “Nadie puede aprender un idioma sin un diccionario. Tuve que ponerme a escribir, nunca lo había hecho. Estuve casi un año trabajando con una bibliotecaria. Adaptar los sonidos al castellano era lo que faltaba” (Jaime, comunicación personal, 21 de julio 2025). Desde entonces, nuestro sujeto de estudio ha colaborado con historiadores, arqueólogos y antropólogos, y sus enseñanzas quedaron registradas en artículos científicos, publicaciones de difusión cultural y en el diccionario que elaboró junto al lingüista Pedro Viegas Barros titulado *La lengua chaná. Patrimonio Cultural de Entre Ríos* (2013).

Como se mencionó anteriormente, en 2024 un equipo de científicos de CONICET llevó a cabo un estudio genético para determinar la ascendencia de Jaime mediante el análisis de su genoma mitocondrial y su genealogía. Para Jaime, este estudio reviste una gran relevancia, ya que, según sus propias palabras, confirma lo que él denomina “la pureza de su sangre”, aspecto que considera de especial importancia en su identidad. Al respecto, expresó que, en América, de entre miles de personas a las que se les ha realizado un análisis sanguíneo, él sería el único con sangre completamente ‘pura’, afirmación que sostiene con documentación certificada: “Está reconocido que el único de sangre pura soy yo. Hay en la patagonia, creo que había dos, y en el norte de brasil hay algunos aborígenes que todavía tienen casi casi la sangre pura, pero no la tienen pura. El único soy yo” (Jaime, comunicación personal, 21 de julio 2025).

Aunque hoy, a sus 91 años, Jaime está retirado de la vida pública y la continuidad de su legado recae en su hija Evangelina, mantiene abierta la puerta de su hogar en San Benito para todo aquel que desee acercarse a conocerlo y adentrarse en la vasta obra que, durante más de dos décadas, ha dedicado a la preservación y difusión de la cultura de la comunidad

chaná. Su disposición a compartir este acervo da cuenta de la magnitud de ese compromiso que lo ha llevado a convertirse en guardián de la memoria.

5.3 Sistema Social



Ilustración de Ulrich Schmidl "Indios Timbúes y fuerte Buena Esperanza" (1536)

Como se expuso en el marco teórico, el sistema social se concibe como la estructura fundamental que sostiene y regula la interacción entre los miembros de una comunidad. Siguiendo la noción de 'integración funcional' propuesta por Clifford Geertz, se entiende que dicho sistema no es un conjunto estático, sino un entramado dinámico de relaciones y procesos que se actualizan constantemente a través de la acción social. Cada elemento que lo compone —instituciones, normas, roles y prácticas— cumple una función indispensable para garantizar la continuidad y estabilidad del conjunto, configurando una red de causalidades que articula la vida colectiva y asegura su reproducción en el tiempo.

Dentro de esta estructura, las formas rituales ocupan un lugar central como manifestaciones simbólicas y mecanismos operativos que orientan la conducta social. El ritual, lejos de reducirse a la repetición mecánica de actos, se presenta como una

configuración compleja de elementos interdependientes —ejecución, inmutabilidad y formalidad— que transmiten valores, legitiman jerarquías y refuerzan el sentido de pertenencia. En este sentido, puede considerarse un ‘contrato social’ implícito que, al ser compartido y reconocido por todos los miembros, posibilita la autoorganización comunitaria y la preservación del orden social frente a cambios internos o presiones externas.

Para el análisis del sistema social de la cultura chaná, se ha recurrido a un corpus léxico compuesto por 202 términos extraídos del diccionario *La Lengua Chaná. Patrimonio Cultural de Entre Ríos*, los cuales ofrecen indicios precisos sobre las categorías, roles y prácticas que estructuraban su organización. De esta manera, es posible reconstruir, a partir del lenguaje, las lógicas internas de articulación social, revelando cómo las instituciones, los rituales y las relaciones de reciprocidad se integraban en un modelo coherente de vida colectiva.

5.3.1 Familia y parentesco

opatí sust familia, grupo familiar. // pers. nosotros. / nuestro.

El análisis de la entrevista realizada a Jaime y del diccionario permite dar cuenta de su organización familiar. Las unidades domésticas solían estar conformadas por tres generaciones o más, lo que llevaba a una convivencia intergeneracional en la que abuelos, padres, hijos y nietos compartían responsabilidades y cuidados, una estructura que permitía la transmisión de saberes y las normas culturales.

En cuanto a las reglas matrimoniales, el sistema admitía la poligamia⁷ de parte del varón, quien podía tener dos o tres esposas denominadas *adá piraé* (lit. mujer atada), siempre con el consentimiento de todas las partes, según afirma Jaime. Esta práctica habilitaba la cooperación: las mujeres compartían la crianza, se apoyaban en la lactancia y se

⁷ Esta característica tiene una coincidencia exacta con la religión mormona con la que tuvo un vínculo temporal nuestro sujeto de estudio. “Tal vez la característica más peculiar de los mormones [...] es la poligamia practicada por sus varones en las primeras décadas de la vida de la iglesia. Sin embargo, esta práctica fue abolida oficialmente en 1890, y hoy sólo es conservada esporádica y clandestinamente por algunos disidentes” (Saraví, 1997, pág 7).

En consonancia, también hay registros de comunidades indígenas en las que se documenta la poligamia, como ocurre en el caso del pueblo mapuche. Este tipo de organización familiar no era universal ni homogéneo dentro de todas las etnias del sur de América. Graciela Hernández (2016) señala que “en el universo cultural mapuche estaba aceptado que un varón tuviera varias esposas [...] aunque esta práctica fue gradualmente desplazada por la jurisprudencia que reglamentó la vida del estado-nación argentino” (pp. 87 y 147).

cuidaban mutuamente en caso de enfermedad. Incluso, en ocasiones, era la propia esposa quien pedía a su marido que se vinculara con otra mujer para aliviar la carga de trabajo cuando aumentaba el número de hijos. Por su parte, la mujer, no podía mantener más de un vínculo al mismo tiempo, y podía ‘desatarse’ solo si el *tato tá* (cacique) lo autorizaba, y lo habitual era que proviniera de otro pueblo chaná cercano, con el fin de preservar la diversidad genética y evitar la consanguinidad.

La infancia femenina estaba marcada por un rito de paso a la vida adulta. La niña dejaba de serlo al tener su primera menstruación, momento en que se realizaba una ceremonia de iniciación conducida por una mujer adulta de su familia. Este ritual, que será caracterizado más adelante, respondía al mandato cultural de que ninguna mujer chaná debía ser lastimada por un varón, y a partir de su consumación la joven podía casarse y formar familia.

Los chaná tenían ciertas reglas de residencia definidas. Cuando el marido se ausentaba, la esposa debía esperar un período de *géit aratá nvolé* (lit. tres lunas grandes), equivalente a tres meses, antes de reorganizar su vida. Si era originaria del pueblo, podía permanecer allí y rehacer su vida; si provenía de otro, podía regresar a su lugar de origen. En este último caso, los hijos menores quedaban en el pueblo de nacimiento al cuidado de abuelos o tíos, ya que la pertenencia de los niños estaba ligada al pueblo natal, mientras que los mayores decidían por sí mismos dónde vivir. En caso de separación, tanto hombres como mujeres seguían perteneciendo al pueblo donde habían nacido.

El sistema de parentesco chaná se expresaba en una red extensa de vínculos: la madre era *beáda*, la tía *beáda opé* (madre casi), la abuela *beáda-ó* (madre aumentada), el hermano *nchalá*, la hermana *nchaláa* y el primo *nchalá nvané* (hermano a medias). Esta terminología revela una concepción ampliada de la familia, en la que tíos y abuelos actuaban como padres sustitutos. De esta manera, no existían niños huérfanos: el *tato-é acoé tijuí* (niño sin padre) era inmediatamente acogido por un tío (*tijuí opé*) o un abuelo (*tijuí-ó*), quienes asumían la paternidad de manera plena. Una vez adoptado, el padre anterior dejaba de ser mencionado y se daba una integración total del niño en su nueva filiación. Por su parte, cuando se daba el nacimiento de una persona con discapacidad (*óti*), los chanás la consideraban hija del pueblo y todos la cuidaban.

Otro pilar fundamental de su *opatimá* (pueblo) era el cuidado intergeneracional. Los ancianos, llamados *ovác*, eran reconocidos como maestros de los niños, a quienes instruían

cotidianamente. Dicho rol pedagógico les otorgaba derechos específicos: podían comer en cualquier casa del pueblo, recibir ayuda en la construcción o reparación de sus viviendas y contar con la colaboración de los padres de los niños a los que instruían. Los ancianos podían elegir con qué familia compartir sus comidas, sin necesidad de invitación. Aquellos que quedaban solos, denominados *ovác gilí acoé opatí* (anciano sin familia), eran atendidos por los guerreros jóvenes, quienes les proveían alimento y cuidados hasta el final de sus vidas. El respeto hacia los mayores se inculcaba desde la infancia, pero, tal y como indica Geertz, dicha concepción se obtuvo de una fuente simbólica y ese respeto no surgió por iniciativa propia. Los niños que desobedecían a los ancianos maestros eran castigados con *lantí* (ortiga), golpeada por sus madres en las piernas como forma de corrección.

De acuerdo con lo propuesto por Geertz, las estructuras culturales se encuentran en el mundo intersubjetivo en el que los humanos desarrollan sus diferentes trayectorias y son quienes brindan configuraciones para modelar la conducta pública. Tras observar a la familia chaná desde esta perspectiva, se puede concluir que se trataba de un sistema extenso y flexible sostenido en la cooperación, la reciprocidad y el respeto intergeneracional. La crianza, la transmisión de saberes y el cuidado de los más vulnerables eran responsabilidades colectivas que dan cuenta de un intercambio constante propio de una comunidad que podría caracterizarse como reticular.

5.3.2 Viviendas y poblado

Danán sust casa. Dananát sust caserío.

La concepción de la vivienda estaba íntimamente ligada a la organización familiar y comunitaria: el *opatí* era “la familia de uno” (Blas Jaime, 2005) y el *opatimá* el poblado en su conjunto. Pedro Viegas Barros (2013) menciona:

En un documento redactado en el año 1609 en Buenos Aires, se mencionan las terminaciones <-buun>, <-bugon>, <-buhun> en cuatro nombres de “pueblos”, y de al menos dos de estos pueblos parece afirmarse que pertenecían a “...chanás que están en el río arriba, de la parte del Uruguay, en tierra firme” (Bracco 2004: 55, nota 170). Estas terminaciones podrían representar una antigua palabra chaná para ‘pueblo’; pero tal lexema no está confirmado por Larrañaga (que no trae una palabra para ese significado). (pág. 17)

En cambio, Viegas Barros decide junto a Blas Jaime acuñar la palabra chaná *opatimá*, morfológicamente más compleja, que deviene de *opatí* (familia).

Dentro de los poblados chaná, según describe Jaime, las casas eran chozas livianas, desarmables y transportables, lo que respondía a un modo de vida nómade. Estaban construidas con un armazón de palos, paja trenzada y cueros —que funcionaban como cortinas y prevenían la entrada de insectos—. Esas cortinas y otros tejidos se hacían con la fibra de *lantí*, la ortiga, con la también que se armaban redes de pesca y fajas. Las casas se disponían en forma circular, entre los árboles o sobre elevaciones de tierra, rodeando un espacio central de uso colectivo. Un rasgo distintivo era la utilización de árboles vivos como esquineros: estos actuaban como soportes que resistían mejor las tormentas y, al mismo tiempo, marcaban el inicio de la estructura. Cuando el poblado debía trasladarse —ya fuera por ataques enemigos o por advertencias oníricas de los *tató ta* y *adá tá*—, los hombres se encargaban de desmontar las casas (*nderé a'atí danán*, andar con la casa) y cargarlas en parihuelas. Las partes que no podían transportarse se quemaban (*pareí ugá danán*, lit. quemar la casa). La construcción de las casas (*oté danán*) era tarea masculina y todo joven chaná, como parte de su iniciación, debía demostrar que era capaz de construir una sin ayuda de nadie.

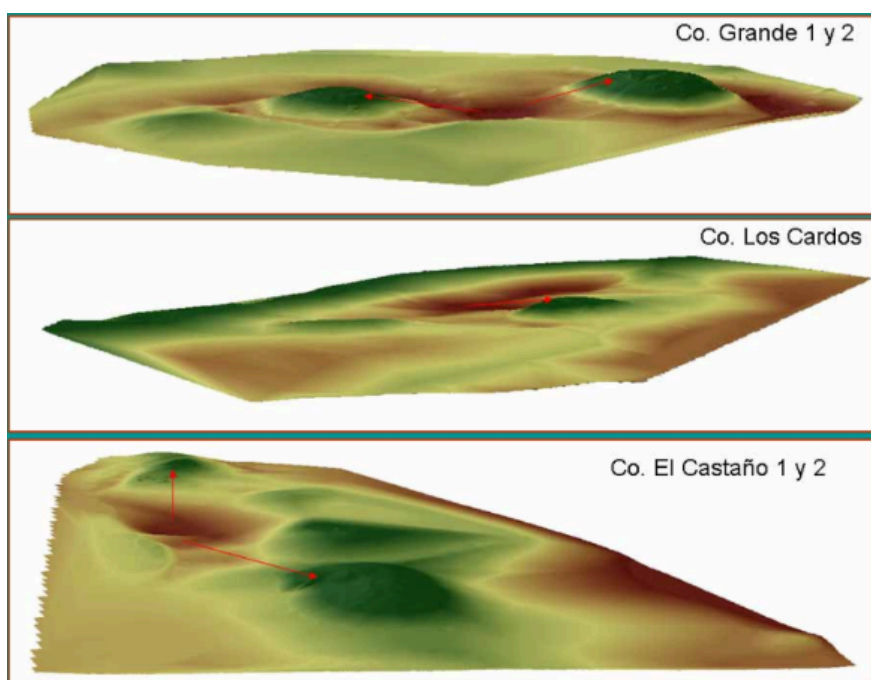
Dentro de las viviendas, había divisiones que se hacían con paneles rectangulares fácilmente desarmables y transportables (*oté pantiú*), y una habitación destinada a los niños, cuya entrada se protegía con cañas huecas y lanzas clavadas en diagonal (*palá novác*) para impedir el ingreso de animales, en especial de yagaretés. El mobiliario era mínimo: el objeto más recurrente era la *metoqué* (bolsa o morral). En las noches frías y durante los viajes, hombres y mujeres usaban la *metoqué ug utalá*, una bolsa de dormir liviana confeccionada con cueros de nutria que se cargaba en la espalda enrollada y atada por sus extremos.

El fuego (*yogúin*), por su parte, era central en la vida doméstica: siempre encendido en la galería, cumplía la doble función de iluminar y proteger de alimañas o malos espíritus. Para facilitar su uso, se valían de distintos recursos: *el palá mut* (tronco hueco como chimenea o acelerador de fuego), *el palá itaí ianá* (tronco con grasa para encender antorchas de varilla acuática), y *el ianá ug pití* (aceite de huevos de tortuga, empleado en la fabricación de antorchas).

La relación entre vivienda y territorio también poseía una dimensión simbólica. Frente a la casa de un cacique se plantaba una palmera (*vanatí beáda-ó acoé palá*), señal visible de su autoridad. Asimismo, las casas se construían preferentemente cerca de ríos, por la fertilidad de la tierra y la facilidad de riego.

Las descripciones coloniales refuerzan esta imagen. El historiador de la corona española Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdez menciona chozas de esteras con compartimentos interiores —entre los timbú—, mientras que el padre Joseph Sánchez Labrador dice que tenían armazón de palos, paja tejida y forma abovedada —entre los chaná—. En este sentido, son interesantes los dibujos de la obra del alemán Ulrico Schmidl, quien reproduce un poblado timbú con varias viviendas rodeando un espacio abierto. Su perímetro se muestra fortificado con una doble palizada, que consistía en líneas de palos verticales clavados en la tierra a distancias regulares (Bonomo, 2013, pp 67-69).

La elección del emplazamiento incluía la construcción de albardones comunitarios (*oté nvolé tarú*) para protegerse de inundaciones y, a la vez, como espacio funerario. La tarea de erigirlos involucraba a todos los miembros de la comunidad —hombres y mujeres, adultos y niños— y también a vecinos de pueblos chanás cercanos, convirtiéndose en una instancia de sociabilidad y de afirmación identitaria. Bonomo describe estos sitios como “superficies alargadas de gran extensión”. Los estudios arqueológicos realizados por este investigador junto con Camila Gianotti ofrecen planimetrías de alta definición realizadas en los cerros, las cuales muestran que estos poseen formas elípticas o circulares, diámetros máximos que pueden alcanzar los 80 metros y alturas a veces mayores a los 2 metros. Los más de treinta montículos registrados se presentan aislados o en grupos de a dos o tres y su forma no se explica en principio por procesos naturales como la acción fluvial o eólica (pág. 26).



El cementerio recibía el nombre de *ndorí ug yencár tuté* (lit. lugar de enterrar huesos). Allí se practicaban distintos ritos según la edad, el linaje y la jerarquía de la persona fallecida. A diferencia de otros pueblos vecinos, los chanás no concebían el entierro directo en la tierra, ya que, como afirma Jaime: “Nada que se pueda pudrir se puede enterrar en el cuerpo de la madre tierra” (Blas Jaime en ARC, 2009). En el relato de La leyenda de las mariposas⁸, cuenta cómo se llevaban a cabo los ritos funerarios: los niños fallecidos eran colocados en pequeñas cunas de juncos llamadas *utai-é utál* (canoíta de descanso). Estas cunitas podían ser depositadas en lo alto de los árboles, alejadas de la humedad del suelo, donde permanecían durante cinco lunas grandes (cinco *aratá nvolé*, es decir, cinco meses). Cumplido ese tiempo, los huesos eran recogidos y guardados en urnas funerarias (*netéla nvolé itai tuté*, recipiente grande para huesos). Estas urnas se enterraban en los albardones comunitarios, preferentemente del lado por donde nace el sol. El entierro de adultos seguía

⁸ “Es la historia de una niña a la que le gustaban las flores. A la niña le gustaban sus flores pero tuvo mala suerte y la mordió una víbora que se llama *tové ñá*, muerte bonita. Así, sucintamente como la víbora la mordió ella sabía que iba a morir. Se fue con sus padres y les pidió cuando muriera que la entierren en el jardincito, entre sus flores. Pero, según las reglas chaná, eso no se permite. Nada que se pueda pudrir se puede enterrar en el cuerpo de la madre tierra. Las reglas con los niños eran si el padre, los hermanos mayores y el abuelo, hacen un *utai-é utál*, una ‘canoíta de descanso’ se llama, de juncos. Luego de muerte la pueden subir a los árboles, a lo más alto posible y ahí esperan cinco *aratá nvolé*, osea cinco lunas grandes (cinco meses). Luego recogen los huesitos, y si todavía no se desarmó, lo desarman y lo ponen en una urnita, o si tiene su padre o su madre enterrado en un cementerio cercano sacan la tapa de la urna y la entierran ahí. La urnita la entierran siempre en los promontorios del lado que sale el sol. Entonces le pedía a los padres, y como les pedía tanto, el dios escuchó e hizo que sus flores salieran volando del jardincito y la rodearan en donde estaba su cuerpo”. (Blas Jaime en ARC, 2009)

un procedimiento similar, aunque con variaciones según el rango. Para los *tató ta* se practicaba la cremación en plataformas llamadas *utál ug yogüín* (cama de fuego). Este rito distinguía a los líderes y subrayaba su carácter excepcional dentro de la comunidad.

5.3.3 Autoridad, liderazgo y jerarquías

tató ta (lit. hombre superior) sust cacique, varón miembro del concejo chaná. *adá ta* (lit. mujer superior) sust cacica, mujer miembro del concejo chaná.

La autoridad chaná se fundaba en un entramado que combinaba linaje, sabiduría y funciones comunitarias. La gobernanza era estratificada, con roles definidos pero permeables a la cooperación. La legitimación no residía en un poder individualista, sino en una conjugación de roles complementarios que, podría decirse, garantizaban cierto equilibrio social y un cuidado colectivo. Todo ello se deduce de lo relatado por el sujeto de estudio, quien, al ser consultado por quienes escriben y por la ARC, en sintonía con lo descrito en el diccionario construido junto a Viegas Barros, explicó lo que continúa.

En su lengua, la sílaba *ta* operaba como un signo capaz de distinguir la aptitud para el mando, era un símbolo de superioridad e indicaba quiénes pertenecían al gobierno chaná. Este morfema no se colocaba en el nacimiento: el nombre chaná se otorgaba entre los 6 y 8 años, cuando la persona mostraba cualidades o disposiciones que ameritaran su reconocimiento público. Pero sólo descendientes de las antiguas reinas podían portar la sílaba *ta* en su nombre, solo quienes heredaban esa condición. De esta manera, se los llamaba *tató ta* o *adá ta* (lit. hombre/mujer superior), y eran los caciques de sus comunidades. Es interesante destacar cómo, a pesar de que este sistema sufrió modificaciones en sus jerarquías, aún en los tiempos que describe Jaime la lengua conservó rastros del antiguo régimen en que las mujeres eran las líderes de la comunidad y portadoras de la sílaba *ta*. En los años referidos por el sujeto de estudio, las mujeres solo formaban parte del concejo de ancianos —que será descrito más adelante— y no cumplían un rol de cacicas. Tampoco se hallan registros históricos que nombren a las mujeres en ese papel.

De acuerdo con lo afirmado por Jaime, estos líderes eran, al mismo tiempo, jefes guerreros y curanderos. Sin embargo, también indica que estos últimos, denominados *tijuí*

oblé uá veté, eran personas exceptuadas de una tarea inspeccionada por jefes guerreros: la guardia (*oté apité*).

Tarea de suma importancia, muy reglamentada y celosamente controlada por los jefes guerreros de los pueblos chanás. [...] Los *tató ta* guerreros recorrían por las noches, con cualquier clima, los puestos de guardia, y castigaban severamente a los distraídos. [...] Los únicos exceptuados de participar en las guardias eran los curanderos y sus familias. Pues se consideraba que el curandero debía estar continuamente al servicio de los demás, así como sus mujeres –quienes cumplían el rol de parteras– y sus hijos –quienes siempre estaban buscando elementos para curaciones–. (Viegas Barros & Jaime, 2013, pág. 88).

Esta incongruencia puede detectarse una vez más si, al retroceder algunas entradas en el diccionario, se observa el término *ñurú* (búho). En palabras de Jaime, que cita una leyenda: “Los *ñurú* son espíritus de curanderos que en vida nunca hicieron guardia; como castigo, después de muertos, *Tijuiném* los mandaba por un tiempo a la tierra a vigilar por las noches, en forma de estas aves” (pág. 86). Si bien se asume que tanto los caciques como los curanderos eran personas de relevancia, se puede deducir que sus roles tenían rasgos muchas veces incompatibles. Mientras unos gestionaban las guardias, los otros estaban eximidos de realizar dicha tarea. Mientras unos castigaban severamente a los distraídos, los otros curaban a los lastimados y enfermos (*noemé*). “El curandero era una persona que se especializaba en curar nomás, él no estaba obligado a hacer guardia nunca”, dijo Jaime en la entrevista realizada por estas tesisistas.

Los curanderos no trabajaban en soledad sino con ayudantes (*n'épíc*). Para elegirlos tenían en cuenta la preservación de sus secretos y la prevención de la competencia: optaban por solo uno de sus hijos o por personas con labios leporinos pues se creía que les resultaría difícil transmitirles a otros lo aprendido en su oficio. A su vez, la persona que tenía una habilidad solía elegir un descendiente como su ayudante aprendiz para tratar que ese oficio permaneciera en la familia, entre los cuales estaban los *unki netéla* (lit. hábil [con] cacharros, alfarero), *unki ña ichí* (lit. hábil [en] pescar, pescador) o *unki ña nbalatá* (lit. hábil [en] matar animales, cazador). Pero no a todos se les imponía uno.

–Cada cual tenía su misión que cumplir. Uno hacía las canoas, el otro pescaba y le traía pescado mientras le estaba haciendo su canoa y sus remos.

–¿Y ellos ya nacían con ese oficio o podían elegirlo?

–No, cada uno elegía lo que quería ser... otro hacía los techos porque había que hacerlos bien, si no se llovía. La persona que tenía una habilidad u oficio elegía, si era posible, un descendiente (hijo o nieto) como su ayudante aprendiz, tratando de que el oficio permaneciera en la familia. A los niños o niñas con alguna discapacidad se les enseñaba algún oficio que los retuviera en sus casas, de esta manera dedicarían más tiempo al trabajo y no vivirían como inútiles.

–¿Quién le otorgaba a los chaná su conocimiento?

–Se seguía transmitiendo desde siglos, por eso el curandero era una persona especial.

La esposa del curandero, por su parte, solía ser comadrona (*caleí ancát*), es decir que asistía a las mujeres embarazadas en sus partos. Una de las abuelas de Jaime era comadrona y curandera al mismo tiempo, y sobre ello cuenta la siguiente historia.

–En la casa de mi abuela paterna un perro me mordió en la ceja izquierda y me provocó desprendimiento de piel. Tenía unos cuatro años. Andaba correteando con los otros gurises, me saltó y me mordió. Entonces me curó mi abuela. A nosotros nos guardaban el cordón umbilical (*piraé ug itiî*) acá –se señala el cuello– con una tirita de cuero para que durara.

–¿Eso era algo que acostumbraban a hacer los chaná?

–Sí, era una cura segura de las lastimaduras. En la cultura chaná se le daba gran importancia al trozo de cordón umbilical que se desprendía del cuerpo del bebé después del nacimiento. Luego de secarlo al sol, se lo doblaba para reducirlo y se lo envolvía en una vejiga de pescado secada a la sombra. Esta especie de guayaquita se colgaba alrededor del cuello del niño. En 1934, cuando mi abuela paterna atendió en el parto a mi madre durante mi nacimiento tuvo especial cuidado en preparar mi cordón umbilical. Lo conservé muchos años y fui testigo de su uso como cicatrizante. Esa mañana estando de visita en su casa me mordió uno de los perros. Primero lo hizo matar. “Mata al perro”, le dijo la abuela a un peón. De ahí donde lo lastimó el garrotazo, le sacó un poquito de sangre y lo puso en una chapita. Sacó de mi cuello la guayaca, la desató con cuidado y, con una cuchillita que tenía de hacer las curaciones, la raspó. Entonces le hizo una pasta con la sangre del perro y mi ombligo. “Téngaselo hijo un poquito”, me dijo y me puso la crema con cuidado. Pasaron 10 minutos, me lo saqué y nunca más me molestó ni me dejó cicatriz. Esas eran las curas de los aborígenes.

Otro rango a destacar es el lugar ocupado por los *ovác*, ancianos cuya experiencia acumulada los convertía en maestros referentes de la vida comunitaria y les otorgaba prestigio y respeto, que no derivaba únicamente de su edad biológica. Desde la perspectiva de Geertz, este rol puede entenderse como un 'texto cultural' que debe ser interpretado: los ancianos no eran solo individuos envejecidos, sino símbolos vivientes de la memoria colectiva y la vejez era concebida como aspecto de la vida que otorgaba autoridad pedagógica y moral. El término *ovác pite'é* (anciano maestro) expresa con claridad esta concepción: llegar a la vejez significaba haber aprendido lo esencial, principalmente a sobrevivir, y por ello se adquiría el derecho y la obligación de transmitir ese saber a las nuevas generaciones.

La enseñanza de los ancianos se vinculaba estrechamente con la regulación de la conducta y la disciplina social. El concepto de *ocó opiaé* (tiempo perdido) revela cómo la cultura chaná codificaba el ocio como un peligro moral. Los ancianos instruían a los niños en la idea de que la inactividad abría la puerta al *tijuí taé*, el espíritu del mal, que podía sembrar pensamientos dañinos y convertirlos en personas que avergonzarían a sus padres. Desde la mirada interpretativa de Geertz, esta creencia debe leerse no como una superstición aislada, sino como un sistema simbólico que dota de sentido a la práctica cotidiana del trabajo y la utilidad social. El ocio, entonces, no era simplemente la ausencia de actividad, sino un signo de desorden y peligro para la subsistencia. De acuerdo a lo indicado por Jaime en su diccionario, la figura del anciano maestro se vinculaba también a una reciprocidad simbólica: los niños recibían de ellos enseñanzas que sus propios padres, ocupados en tareas de subsistencia, no podían brindarles, y a cambio los ancianos encontraban en esa función un modo de seguir siendo útiles a pesar de sus limitaciones físicas.

La división pedagógica entre ancianos y ancianas también resulta significativa. Mientras los *ovác* enseñaban a los niños lo necesario para convertirse en adultos, las *pite'é-a* (maestras) transmitían a las niñas los saberes propios de su género y las actividades sociales asociadas a él. Esta diferenciación puede interpretarse como una forma de reproducción cultural en la que el conocimiento se transmitía para asegurar que cada individuo recibiera las herramientas que le permitieran desempeñar su papel en la comunidad. Geertz nos invita a leer estas prácticas como 'sistemas de significación' que, más allá de su funcionalidad inmediata, expresan una concepción del mundo. En este caso, la idea de la

vida adulta se construye a partir de un aprendizaje constante, guiado por quienes ya han atravesado las pruebas de la existencia. En términos geertzianos, los *ovác* eran ‘modelos de’ y ‘modelos para’ la vida social: representaban lo que significa haber vivido y, al mismo tiempo, ofrecían un horizonte normativo para quienes estaban en proceso de aprender a vivir.

En la cultura chaná, la transmisión del idioma recaía en las mujeres, quienes asumían el rol de *adá oyendén*, literalmente “mujer guardiana de la memoria”. Esta figura no era simplemente una maestra de lengua, sino la depositaria del conocimiento colectivo, la encargada de preservar y reproducir la memoria histórica de todo el pueblo. La lengua, en tanto vehículo de la cultura, no se concebía como un recurso neutral, sino como un patrimonio que debía ser custodiado por quienes encarnaban la continuidad de la vida comunitaria. La mujer, en este sentido, no solo transmitía palabras, sino que garantizaba la permanencia de la cosmovisión chaná, de sus categorías de pensamiento y de sus formas de interpretar el mundo.

El testimonio de Viegas Barros, al señalar que no conoce otro caso en el que las mujeres sean las encargadas exclusivas de transmitir la lengua, refuerza la singularidad de esta práctica. En la mayoría de las culturas indígenas, las mujeres suelen hablar mejor la lengua por permanecer más tiempo en el ámbito doméstico, mientras que los hombres, expuestos al contacto con el exterior, tienden a ocultarla o a desplazarla. Sin embargo, en el caso chaná, esta diferencia se institucionalizó en una norma cultural: las mujeres se convirtieron en las únicas autorizadas para enseñar la lengua, incluso antes de la llegada de los españoles a América.

Este hecho revela cómo la comunidad elaboró un pacto simbólico del que habla Evangelina Jaime al evocar un pasado matriarcal en el que las mujeres guiaban al pueblo chaná. Según su testimonio, en un momento histórico indeterminado los hombres asumieron el poder político, pero las mujeres pactaron cederlo a cambio de conservar la exclusividad en la transmisión de la historia y la lengua. Este pacto puede entenderse, desde la mirada de Geertz, como una negociación simbólica que reconfiguró las jerarquías de género sin eliminar la centralidad femenina en la reproducción cultural. Si bien los hombres pasaron a ocupar los cargos visibles de autoridad, las mujeres mantuvieron el control sobre el relato, la memoria y la lengua, es decir, sobre los elementos que definen la identidad profunda de un pueblo.

En este sentido, la figura de la *adá oyendén* encarna una paradoja cultural: aunque las mujeres cedieron el poder político formal, conservaron el poder simbólico más decisivo, el de narrar y transmitir la historia. Así, la transmisión del idioma por parte de las mujeres chanás no puede reducirse a una función pedagógica. Es, más bien, un acto cultural cargado de sentido, una forma de preservación identitaria y un ejemplo de cómo las sociedades elaboran pactos simbólicos para garantizar su supervivencia.

Hasta aquí se han presentado puestos jerárquicos con representación en individuos específicos. Pero, también los había institucionalizados. La organización política de los chanás se estructuraba en torno al *taparí*, el concejo de ancianos, que funcionaba como la máxima instancia de gobierno. Este órgano se reunía para tomar decisiones de importancia, especialmente en situaciones de guerra o conflictos que involucraban a toda la comunidad. Cuando la magnitud del asunto lo requería, se convocaba a un *taparí nvolé*, es decir, una reunión grande de representantes de los distintos pueblos chanás, o incluso a un *taparí-ó*, una juntada ampliada de pueblos hermanos de sangre. Estas instancias de deliberación muestran que la autoridad chaná no se concentraba en una sola figura, sino que se ejercía de manera colectiva, con un fuerte componente de consenso y participación intercomunitaria.

El concejo de ancianos también cumplía un papel central en la regulación de la vida familiar y en la resolución de conflictos domésticos. Por ejemplo, en casos de infertilidad recurrente, si una mujer sufría dos nacimientos de hijos muertos (*itál ña*), podía solicitar al concejo autorización para cambiar de pareja, argumentando que las “semillas de almas” de su compañero no servían. De este modo, la decisión de reorganizar la vida conyugal no quedaba librada al ámbito privado, sino que era validada por la autoridad colectiva, lo que aseguraba la legitimidad social de la nueva unión.

Asimismo regulaban los mecanismos de resolución de conflictos. El *natú ug taparí*, o castigo del concejo, era la instancia en la que se decidía la sanción a aplicar, incluso contra los propios jefes guerreros, lo que evitaba abusos de poder. En casos de violencia doméstica, designada como *natú abá vedé*, los ancianos decidían el destino de la pareja. Si el hombre agresor no era originario del pueblo, era expulsado, quedando los hijos bajo el cuidado de la madre y, en caso de que esta formara una nueva pareja, al cuidado de abuelos o tíos maternos. Si la mujer golpeada no era originaria, podía regresar a su pueblo natal, y en ese caso los hijos quedaban con los abuelos o tíos paternos. El hombre separado podía

permanecer en la comunidad, pero perdía todo vínculo con sus hijos, quienes ya no lo reconocían como padre. Además, si deseaba formar una nueva pareja debía marcharse lejos, pues ningún padre permitiría que su hija se uniera a un hombre golpeador. La única excepción era que se uniera a una viuda o separada, ya que estas no necesitaban autorización paterna. También existieron casos de mujeres guerreras que maltrataban a maridos considerados débiles; en esas situaciones, el hombre no podía quejarse sin exponerse a la burla y el desprecio, por lo que solía optar por marcharse definitivamente del pueblo.

Otra forma de resolución de conflictos era el nomadismo por sueños: los sueños de líderes (*tató ta*, *adá ta*) operaban como dispositivos de alerta que activaban desplazamientos preventivos ante peligros naturales o ataques. La decisión de migrar se tomaba colectivamente, a menudo de madrugada, y movilizaba al pueblo hacia zonas seguras conocidas. Cuando un *tató ta* o una *adá ta* soñaba, con un peligro inminente, ya sea un ataque de otra etnia o un fenómeno meteorológico grave, el pueblo entero podía decidir trasladarse, lo que en ocasiones salvó comunidades enteras de inundaciones o ataques.

Una noche una de las *adá ta* soñó que iba a venir una tormenta tan grande que les iba a arrasar las casas, entonces los despertó a los demás en la madrugada y empezó a avisar que tenían que irse de ahí. Juntaron todos sus cachivaches más necesarios y se fueron caminando a un lugar que sabían que era más alto. Ellos conocían todo el lugar. En la madrugada vino una tremenda tormenta, pero no ahí sino más lejos, donde estaba el río grande, que habrá sido el río Paraná supongo. En la madrugada siguiente que ellos se habían ido vino el agua porque una gran cantidad de troncos se habían atascado en un río angosto, entonces creció mucho hasta que no pudo aguantar más la barrera, reventó y el agua arrasó con todo. Ese es un relato de una salvación por los sueños. (Jaime, comunicación personal, 21 de julio 2025)

La jerarquía chaná también se expresaba en su relación con un pueblo al que llamaban sombra pegada o *mbeguá*. Los *mbeguá*, al no poder combatir, se constituyeron como pueblo de servicio bajo la protección chaná y así se estableció un vínculo de vasallaje que se expresaba tanto en tareas cotidianas —como cuidar los perros o transportar cargas— como en los enfrentamientos. Según cuenta Jaime a la ARC, cuando el chaná terminaba de matar a los enemigos, le cortaban la cabeza a los muertos y hacían que los *mbeguá* tomaran las cabezas y las tiraran al agua. Desde la perspectiva de Clifford Geertz, esta relación puede

interpretarse como un sistema de significación en el que el orden social se inscribe en prácticas y gestos que comunican, sin necesidad de palabras, quién protege y quién sirve, quién decide y quién obedece. El término *verá*, que en chaná designa al esclavo, lo inferior o lo que está debajo, refuerza esta lectura simbólica. Ser *verá* implicaba ocupar un lugar subordinado en la escala de prestigio, pero también en la cosmología que organizaba su mundo. En este sentido, la relación con los *mbeguá* era una alianza funcional al mismo tiempo que una expresión de la jerarquía cultural que los chanás construyeron para sostener su autoridad regional.

Pero la llegada de los invasores europeos transformó profundamente estas estructuras. La presión colonial los obligó a formar alianzas interétnicas. Así, desde los inicios de la conquista, los indígenas formaron coaliciones que trascendían los límites étnicos con el fin de asediar los asentamientos españoles, como en el ataque a la fortaleza de Corpus Christi entre 1536 y 1539, donde participaron querandíes, charrúas, chaná-timbú y guaraníes (Bonomo, 2012). Asimismo, el sistema de encomiendas y reducciones alteró la organización política chaná. En el *Repartimiento de indios* de 1582, doce caciques chanás (Guardiya, Araquí, Canisolo, Caraqua, Yuca, Maguarí, Aguara, Derdian, Maochun, Capiguatin, Cura y Delajan) fueron distribuidos con sus tribus en encomiendas bajo el mando de Juan de Garay (1836). Más tarde, la reducción de San Bartolomé de los Chaná, fundada en 1616 por Hernando Arias de Saavedra, buscó dominar a las poblaciones semi-nómadas del Paraná, registrando un empadronamiento de cincuenta personas, dos de los cuales eran caciques que tenían bajo su mando a 18 personas (Rocchietti & De Grandis, s.f.).

5.3.4 Redes comunitarias

En su estudio sobre un poblado de pescadores noruegos, John A. Barnes conceptualiza la red comunitaria como un campo social compuesto por relaciones entre personas, las cuales están definidas por criterios subyacentes que operan en dicho campo. Según A. C. Mayer, estas redes son 'ilimitadas' y no están regidas por una organización centralizada; cada individuo se vincula con una serie de personas que, a su vez, están conectadas con otras, conformando así una estructura relacional que excede la percepción individual del ego. Este enfoque permite comprender a las redes no solo como vínculos interpersonales registrados por el investigador, sino como entramados sociales que incluyen conexiones indirectas, capaces de configurar conjuntos relacionales más amplios. En este

sentido, las redes egocentradas —aquellas que se construyen a partir de un sujeto focal— abren la discusión sobre los límites y alcances de la pertenencia social, permitiendo identificar posiciones de status similares o disímiles, así como puntos de contacto entre distintas categorías sociales.

La noción de red social ha sido interpretada en al menos dos líneas analíticas: por un lado, como sostiene Mayer, la red constituye la piedra angular para pensar los conjuntos relacionales en términos abstractos; por otro, algunos antropólogos la han entendido como una metáfora descriptiva eficaz para representar las relaciones sociales observadas en el trabajo de campo. En ambos casos, la red se presenta como una herramienta conceptual que permite captar la complejidad de las interacciones humanas en contextos comunitarios (Fernández, 2021, pág. 194).

Considerando que las redes comunitarias constituyen estructuras dinámicas de interacción que articulan vínculos de parentesco, cooperación, reciprocidad y transmisión de saberes, resulta pertinente incluir en su descripción tanto la división del trabajo como la relación con otras tribus del pueblo chaná. Estas dimensiones no solo reflejan la organización interna del grupo, donde los roles de género se distribuyen de manera complementaria y relacional, sino que también evidencian los mecanismos de intercambio y alianza que se establecen con otros pueblos originarios. Procederemos, entonces, a analizar cómo estas redes se manifiestan en la asignación de tareas según el sexo y la edad, y en los vínculos interétnicos, entendiendo ambas como expresiones concretas de la lógica relacional que sostiene la vida social chaná.

División del trabajo (caza, pesca, agricultura y alfarería)

Las prácticas de subsistencia del pueblo chaná estaban profundamente ligadas a un repertorio técnico ritualizado, donde cada actividad respondía a reglas precisas y diferenciadas por sexo y edad. La división del trabajo establecía qué tareas correspondían a hombres, mujeres, ancianos y niños, regulando de manera estricta la transmisión de saberes. Este conjunto de operaciones incluía la caza, la pesca, la recolección, la producción de alimentos, la alfarería y las labores domésticas. La transmisión de estos conocimientos era intergeneracional y heredada, garantizando la continuidad de los oficios y las prácticas dentro de la comunidad.

La relación con el río era central en la vida chaná. Desde muy pequeños, los niños aprendían a nadar “antes que a caminar”, según recuerda Blas Jaime, quien destaca que padres y hermanos llevaban a los recién nacidos al agua hasta que podían desenvolverse solos. Esta temprana socialización en el medio acuático reafirma la visión del río como “sangre de la tierra”, una entidad viva que estructuraba la subsistencia. No sorprende entonces que la pesca constituyera una de las principales actividades alimentarias. Bonomo (2016) señala que los chaná-timbú explotaban sistemáticamente los recursos fluviales, utilizando lanzas, flechas emplumadas (*ña dul*), propulsores y redes (*néyde ug atá*, lit. trampa del agua). Estas últimas se elaboraban con fibras de *lantí* (ortiga) que crecían en las islas: primero se hervían los tallos, luego se machacaban y finalmente se extraían las fibras para tejerlas. El pescador recibía el nombre de *unki ña ichí*; de los peces no solo se consumía la carne, sino que también se extraía grasa, almacenada como reserva para épocas de escasez. Para conservarlos, probablemente se empleaba el ahumado en parrilla, técnica reconocida como una de las grandes invenciones indígenas de las Tierras Bajas sudamericanas (Bonomo, 2016, pág. 67). A la par, la lengua refleja la normatividad ritual de la práctica: “*Ocó aratá reé ña ichí*”, promulgaban los chaná para decir que no se pescaba de noche porque lo prohibía *Aratá*, el hijo del sol, tal como recoge el periodista Tirso Fiorotto (2005).

La caza, por su parte, ocupaba un rol complementario en la dieta y estaba asociada a un repertorio diverso de armas y trampas. El cazador era denominado *unki ña nbalatá*. Entre las armas se incluía la boleadora (*amá nberá*) para cazar ñandúes o el *ndepotí itaí ña pruí* (látigo para matar perdices), más liviano que el común y utilizado por mujeres y niños al amanecer o atardecer. Si bien la caza mayor estaba reservada a los hombres adultos, las mujeres participaban ocasionalmente en la captura de aves pequeñas, una actividad considerada denigrante por los varones, quienes solían compararla con “cazar mariposas”.

La construcción de trampas implicaba en cambio la cooperación familiar. En el caso de la *néyde ug urrí* (trampa de pozo), los hombres cavaban con palos y palas rudimentarias, mientras que mujeres y niños retiraban la tierra y reforzaban los bordes. El pozo se camuflaba con ramas y se revisaba diariamente, asegurando un suministro de animales grandes para el consumo. Las crías atrapadas podían criarse domésticamente como reserva, lo que revela estrategias de aprovechamiento a mediano plazo. También existían técnicas más particulares, como la captura de quirquinchos y mulitas mediante la inmovilización

manual en su madriguera, metiendo la mano en la cueva e introduciéndole un dedo en el orificio anal. Otro método de captura era la *néyde ug piraé nveiác* (lit. trampa de cuerdas colgadas) compuesta por varios lazos de tientos de cuero trenzado en los árboles de las picadas (senderos angostos en el monte), con la cual se cazaban ciervos, avestruces, pumas o yaguaretés.

La agricultura y la recolección complementaban estas prácticas. Los registros arqueológicos sugieren que, hacia la conquista, los chaná-timbú cultivaban maíz, calabaza, porotos y quizás algodón (Bonomo, 2016). El maíz, denominado *lu'úr-'e'é* en su forma molida, era la base de la alimentación. Su molienda en morteros era tarea femenina y permitía elaborar papillas (*numíc*) que servían como alimento infantil y como plato colectivo. Estas papillas se preparaban con mezclas de peces, huevos, raíces y vegetales, que luego se cocinaban en forma de bollos o tortillas y podían conservarse varios días, facilitando el transporte en viajes. Otro alimento fundamental era el pan (*ibí*), hecho con maíz, algarroba, raíces y grasa, cocinado al rescoldo o en hornos. El *ibí nádo*, o pan dulce, se reservaba para celebraciones, lo que indica la existencia de una cocina ritualizada. Según Bonomo, además de hervir y asar, los chaná empleaban técnicas como el freído en grasa de pescado (*numít abá ianá*), aunque también consumían gran parte de sus alimentos crudos, especialmente carne seca o salada, práctica habitual en contextos de movilidad.

La recolección de vegetales y frutos silvestres recaía principalmente en mujeres y niños, quienes utilizaban las *metoqué* (bolsas o morrales). Estas cumplían funciones múltiples: servían para portar alimentos, armas y frutos, e incluso para cargar bebés. No obstante, el transporte infantil en bolsas estaba estrictamente asociado a las mujeres, y los hombres solo lo hacían en casos de emergencia, ya que cargar a los hijos era motivo de burla en la comunidad. La confección de estas bolsas combinaba cuero y piezas textiles, con aberturas para permitir que el niño se sentara cómodamente y quedara protegido de inclemencias climáticas o picaduras.

Otra actividad de gran relevancia era la alfarería. Los *unkí netéla* (alfareros) poseían un conocimiento especializado que incluía la selección de barro de río, la mezcla con agua de ceniza y, en ocasiones, aceite de huevos de tortuga para fortalecer las piezas. Estas eran alisadas, pintadas ornamentalmente con resinas vegetales como el *isipó ug vanatí beáda-'ó* (lit. sangre del hijo de la tierra) y cocidas en fogones a cielo abierto, lo que les confería su tonalidad rojiza. Las vasijas cumplían funciones diversas: almacenar comida, agua, grasa,

hierbas o ser empleadas en rituales por los curanderos. Se destaca la existencia de piezas como las *ta ug vedé ndiní lantéc* (cabeza de loro), elaboradas para “engañar a los espíritus” con sus formas campaniformes. Según relata Blas Jaime, estas vasijas con forma de campana eran colocadas en los cementerios, ya que, al representar cabezas de loro, su parloteo simbólico tenía la función de distraer a los espíritus de los difuntos, evitando que interfirieran en la vida de los vivos. La arqueología confirma que los fragmentos de cerámica constituyen los restos materiales más abundantes en la región (Bonomo, 2012, 2013). Muchos tiestos evidencian reparaciones con fibras, mientras que otros parecen haber sido fracturados intencionalmente. Blas Jaime relata en el documental *Lantec Chaná* (Zeising, 2016) que, al migrar, las mujeres rompían sus vasijas y las arrojaban hacia atrás, con el propósito de ahuyentar a los malos espíritus, gesto que da cuenta de la dimensión simbólica de la alfarería.

Finalmente, la protección de los alimentos almacenados también estaba atravesada por prácticas rituales. Una de las más llamativas consistía en el uso de serpientes venenosas atadas por la cola —denominadas *nvoé uá ña piraé* (lit. culebra que mata atada)—, que eran mantenidas vivas junto a los depósitos para que, en su furia y agresividad, cumplieran la función de guardianas.

Relación con otras tribus

La relación de los chaná con otros pueblos indígenas estuvo marcada por una lógica de distinción, protección y vigilancia. En su cosmovisión, el mundo social se dividía entre los *opatimá tovaré uamá*, “pueblos vecinos amigos”, y los *opatimá reé uamá*, los “pueblos no amigos”, enemigos potenciales que debían ser repelidos si ingresaban sin permiso a sus tierras o aguas.

El vínculo más estrecho y duradero fue con los *mbeguá*, etnia cuyo nombre proviene de *nbe guá*, “sombra pegada”. Según los relatos recogidos en los audios de la ARC (2009) y en el documental de Zeising (2016), fueron en tiempos remotos un pueblo libre y guerrero, hasta que una estratagema enemiga los llevó a enfrentarse entre sí en una batalla fratricida. Al descubrir el engaño, su dios *Tiché*, representado por el sol, les prohibió derramar sangre nuevamente y, desde entonces, se convirtieron en un pueblo de servicio, vasallos voluntarios de los chaná, quienes los protegían a cambio de tareas específicas. Los *mbeguá* no vivían en los mismos pueblos que los chanás, pero eran vecinos constantes. Cuidaban los

perros de guerra, transportaban cargas, asistían en las mudanzas y recogían los cuerpos de los enemigos decapitados por los guerreros chaná. En caso de ataque, golpeaban un gran *palá mut* (tronco hueco) colgado en medio de sus caseríos para pedir ayuda al pueblo chaná más cercano (Jaime & Viegas Barros 2013; Jaime, 2009).

A pesar de esta cercanía funcional, los *mbeguá* no podían ingresar a los pueblos chaná sin permiso ni compañía. Eran considerados *opatimá tovaré uamá* (pueblos vecinos amigos), pero no iguales. Incluso en las raras ocasiones en que los chaná celebraban —como cuando nacían trillizos, evento llamado *géit itál itití*, considerado un regalo del dios *Tijuiném*—, los *mbeguá* eran invitados sólo para aportar su música —*brumbrúm oblí* (lit. ruido lindo)—, ya que los chanás no poseían instrumentos ni músicos propios. No se les permitía llevar alimentos ni compartir la comida, pues consideraban que no debían alimentarse de lo que traían sus sirvientes (Jaime, 2009). La música, en este caso, aparece como un marcador de frontera cultural. No la practicaban ni la consideraban parte de su identidad; es más, era el silencio el que los caracterizaba. En las pocas ocasiones festivas, se permitía su ingreso al espacio chaná, pero siempre mediado por la figura del invitado externo. En tales ocasiones, la comunidad celebraba durante tres días y más que instancias de ocio, representaban actos de agradecimiento y reafirmación comunitaria.

Con los guaraníes, denominados *capá lantéc* (lit. muchas palabras), la relación fue distinta ya que no hubo vasallaje ni enfrentamientos frecuentes, sino una convivencia marcada por el respeto mutuo. Aunque no se mezclaban ni compartían pueblos, los intercambios eran posibles y se reconocía en ellos una cultura rica en expresión oral y ceremonial.

En cambio, los timbúes, llamados *nti mbúc* (lit. rebelde desagradecido), representaban una herida histórica. Según Blas Jaime, se trataba de un desprendimiento del pueblo chaná, una escisión ocurrida hace alrededor de 2.000 años. Las relaciones entre ambos grupos fueron tensas, marcadas por episodios de violencia y desprecio. En *La leyenda del ceibo* (Jaime, 2009), se relata cómo mujeres chanás encontraron a un niño abandonado por guerreros timbúes, quienes se reían y blasfemaban mientras el pequeño era devorado por hormigas. Este tipo de escenas refuerza la imagen de los timbúes como *opatimá reé uamá*, incluso si compartían raíces lingüísticas. Otra etnia considerada como “pueblo enemigo” fueron los denominados guaycurú (indígenas salvajes) quienes, a veces, atacaban a los chanás, y con más frecuencia a los *mbeguás*.

Desde el oeste llegaban periódicamente los *opatimá ug nberá*, “pueblos de las piedras”, con quienes los chaná practicaban el *kumpú* (trueque). Estos visitantes traían metales, sal, piedras con filo y animales como la llama, y se llevaban cueros, colmillos de yacaré, caparazones de tortuga y pescado salado. Aunque el intercambio era fluido, no implicaba alianza ni convivencia (Ottalagano y Colobig, 2010).

5.3.5 Ritual y orden social

Las prácticas sociales de los chanás estaban estrechamente vinculadas a los ciclos lunares, elemento central en la organización temporal y simbólica del pueblo. Para ello, los chanás estructuraban su tiempo a partir de un cómputo lunar compuesto por doce lunas de veintiocho días cada una, “como los antiguos judíos”⁹ afirma Blas Jaime en la entrevista realizada por las autoras de esta tesis. Las lunas eran registradas mediante incisiones o muescas en cañas (*Ima ug ocó*, “caña del tiempo”). Muchos de sus rituales evidencian este modo de organizar el calendario como lo es el “plazo de espera del marido” (*géit aratá nvolé*, lit. tres lunas grandes) o la cantidad de meses en que esperaban que se descompusieran los cuerpos para luego enterrarlo que eran “cinco lunas grandes” (cinco *aratá nvolé*, es decir, cinco meses). Sin embargo, no se cuenta con evidencia lingüística o arqueológica que indique la existencia de prácticas rituales agrícolas asociadas al calendario, como períodos de cosecha o solsticios. Esto podría deberse a que los chaná, al ser grupos vinculados al litoral y no estrictamente agrícolas, no desarrollaron un calendario ritual de siembra y cosecha como otras culturas más sedentarias. Su economía basada en la pesca, la recolección y la caza menor dependía de fluctuaciones ambientales más inmediatas (crecidas del río, estaciones, migración de animales), lo que hacía innecesario un calendario agrícola formal.

Este sistema, basado en la observación del ciclo lunar más que en el solar, evidenciaba una concepción del tiempo cíclica y naturalizada, en la cual los fenómenos astronómicos se integraban simbólicamente a la vida comunitaria. Desde una perspectiva estructuralista, inspirada en Lévi-Strauss, puede interpretarse que el orden lunar sustituía al

⁹Tal y como se mencionó en la nota cinco, en el encuentro con el sujeto de estudio se hace referencia al ‘Libro de Mormón’, el cual asegura que los primeros pobladores de América tenían raíces en la tradición hebrea antigua. Puede interpretarse que cuando Jaime hace una relación directa entre el calendario chaná y “los antiguos judíos”, está pensando en ese relato proveniente del mormonismo del que alguna vez fue parte.

solar como principio organizador de las oposiciones fundamentales —vida/muerte, orden/caos—, regulando no solo el tiempo sino también el tránsito entre los distintos planos de existencia.

La luna (*Aratá*), entendida como “el hijo del sol”, ocupaba un lugar central en el orden simbólico chaná, ejerciendo influencia sobre los procesos vitales y reproductivos. La menstruación, denominada *isipó ug aratá* (sangre de la luna), se interpretaba como una manifestación del poder lunar sobre el cuerpo femenino: *Aratá* controlaba la fertilidad de las mujeres jóvenes y, si no quedaban embarazadas, las castigaba mediante la menstruación. En la misma línea, la noción de *ocó ug aratá* (tiempo de luna) asociaba la noche con un espacio liminal de peligro y tránsito espiritual, lo que explicaba la aversión chaná hacia las actividades nocturnas y las “prohibiciones de la cultura” (*utapéc*) derivadas de ella.

Performatividad como medio de reproducción social

En el pueblo chaná, la vestimenta y el adorno corporal cumplían una doble función, práctica y simbólica, constituyéndose en expresiones visibles del orden social. A través de ellos se manifestaban las jerarquías internas, la división sexual y las concepciones espirituales que regían la vida comunitaria. La oposición entre el cuerpo desnudo de la vida cotidiana y el cuerpo adornado en los contextos rituales evidencia un sistema normativo que regulaba las apariencias en función del contexto social y la posición dentro de la comunidad.

En la vida cotidiana, los chaná solían andar desnudos o con una indumentaria mínima, recurriendo a mantos de pieles de vizcacha o nutria únicamente durante los períodos de frío intenso (*ptapáy vedé*). El uso del vestido no respondía a una necesidad estética sino práctica: prendas como la *Itomí ug vedé* —una faja empleada para proteger los orificios corporales durante el baño— servían principalmente como resguardo ante los peligros del entorno, como el parásito acuático coruchí. El calzado (*ptapáy vedé verá*) era igualmente excepcional, ya que los chaná solían andar descalzos, lo que hacía que la piel de sus pies adquiriera crasitud y espesor, volviéndose resistente a las condiciones del entorno. Solo en los días de frío solían embolsar sus pies con trozos de piel que guardaban en sus bolsas, práctica que también realizaban por precaución cuando no querían dejar huellas.

En cambio, la vestimenta ceremonial adquiría una fuerte carga simbólica. El chaná tenía prohibido utilizar elementos sobre su cabeza. Símbolo de prestigio, los adornos (*ayacán ta vedé*) estaban restringidos a los caciques y guerreros durante las escasas

festividades o reuniones del concejo, los cuales eran confeccionados con cuero de yaguareté (*vuní'ó ogaté*) y utilizados sobre sus cabezas y hombros. El yaguareté, considerado un animal valiente y honorable, funcionaba como metáfora del coraje y del estatus adulto: la caza individual de este felino marcaba el tránsito de la adolescencia a la plena condición de hombre para los varones. En las mujeres, la piel o la cola del yaguareté simbolizaban un reconocimiento excepcional: solo las guerreras o aquellas que habían dado muerte a un enemigo podían portarlas, lo que sugiere una estructura social en la que el mérito bélico podía trascender el género en contextos rituales específicos.

Jaime afirma que los chaná no utilizaban máscaras pero sí se pintaban el rostro y el cuerpo (*gutar*). Originalmente, su uso estaba restringido a los hombres, aunque durante los conflictos bélicos tanto varones como mujeres se pintaban el rostro —ellos de negro, ellas de blanco— para diferenciarse y evitar agresiones mutuas. A las mujeres que no eran guerreras solo se les permitía pintarse en ceremonias femeninas, como los ritos de iniciación. Los pigmentos utilizados eran elaborados a partir de resinas naturales denominadas *isipó ug vanatí beáda-ó* (lit. sangre del hijo de la tierra) (Ottalagano y Colobig, 2010).

Los ritos de iniciación en la cultura chaná constituyen prácticas performativas fundamentales para la reproducción del orden social y la transmisión de los valores culturales. Tanto en hombres como en mujeres, el pasaje de la infancia a la adultez estaba marcado por ceremonias altamente ritualizadas. En el caso de las niñas (*ada-é*), la transición hacia la adultez ocurría alrededor de los trece o catorce años, momento en que experimentaban su primera menstruación (*isipó ug aratá*). Este acontecimiento era acompañado por una ceremonia denominada *vatíc amarí adá-é*, en la que la joven era desflorada con un falo de madera (*vatíc amarí*), elaborado a partir de la madera del árbol *vanatí ug beáda-ó uá ará ití* (curupí). La desfloración era realizada por una mujer adulta de la familia —nunca por un varón—, siguiendo el mandato cultural según el cual ninguna mujer chaná debía ser lastimada por un hombre. Del mismo modo, los varones atravesaban un rito de pasaje conocido como *oté tató a'á tató-é* (lit. hacer hombre al hombrecito), que se realizaba a la misma edad. En esta ceremonia, el padre golpeaba por última vez al hijo y pronunciaba un discurso que sellaba el fin de su autoridad punitiva sobre él¹⁰. A partir de

¹⁰ Versión en castellano:
Hijo mío, hombrecito:

entonces, el joven era reconocido como un hombre adulto. Sin embargo, el proceso de consagración masculina no concluía allí: el muchacho debía demostrar su autonomía y fortaleza mediante otras pruebas simbólicamente significativas. Entre ellas estaba la tarea de *oté danán* (hacerse la casa), que implicaba construir su propia vivienda sin ayuda, bajo la supervisión de los ancianos del pueblo. Si su trabajo era aprobado, esa casa sería ocupada por el joven y su pareja. Asimismo, el ideal de valentía asociado a la masculinidad chaná se manifestaba en la confrontación con el *vuní'o ogaté*, considerado un animal valiente y digno. Enfrentarse solo a un yagareté y vencerlo representaba la prueba máxima de coraje y completaba la transición hacia la adultez plena para los varones.

Los ritos de paso constituyen instancias fundamentales dentro de las sociedades, ya que garantizan la eficacia y pertinencia del proceso de iniciación y de transformación de quienes participan en ellos. En aquellas culturas en las que las jerarquías y divisiones sociales están claramente definidas, estos rituales se convierten en un medio indispensable para el ascenso de los individuos hacia nuevas esferas o estatus sociales. La iniciación no se reduce a un simple cambio simbólico, sino que requiere de una eficacia ritual capaz de producir una verdadera modificación en la mente y las acciones de los participantes. En este sentido, la iniciación, sostenida por la eficacia del rito, puede entenderse como “el equivalente a un cambio básico en la condición existencial”, puesto que “introduce al candidato en la comunidad humana y en un mundo de valores espirituales y culturales. No sólo aprende pautas de conducta, las técnicas y las instituciones de los adultos, sino que también tiene acceso a los mitos y tradiciones sagradas” (Eliade, 2001, pág. 10). El rito, por tanto, no solo marca una transición biológica o social, sino también una integración simbólica y moral dentro del sistema de valores del grupo.

Desde una perspectiva antropológica, estos rituales iniciáticos eran “obligatorios para todos los jóvenes de la tribu”, quienes debían superarlos “para ganarse el derecho a ser admitidos entre los adultos”. De acuerdo con Eliade, los adolescentes “deberán pasar a través de una serie de ordalías iniciáticas” que les permitirán ser reconocidos como

recibe hoy el castigo de tu padre.

En el futuro sólo recibirás tu [propio] castigo.

Recuerda el día [de hoy] toda tu vida como un hombre [= como adulto].

*Recuerda todas las enseñanzas de tu padre
para que mejores tu andar [por este mundo].*

Tienes [ya] mi bendición;

gana tú la de Dios.

(Viegas Barros, J.P y Jaime, B. W. O, 2013, pp.127).

miembros responsables de la sociedad. En consecuencia, los ritos de paso funcionan como un mecanismo de socialización, mediante el cual la comunidad no solo asegura la continuidad de su estructura cultural, sino también la transmisión de sus valores espirituales y morales a las nuevas generaciones.

Es menester mencionar que, si adoptamos una lectura literal (y no puramente metafórica) para analizar la división entre sexos y las actividades asignadas según el género, la expresión *vatic amarí* (pene, lit. rompe flor) evidencia una concepción explícitamente violenta o al menos asimétrica del acto sexual, donde la penetración se figura como una ruptura o desgarramiento hacia la *amarí-ug-itití* (lit. flor que da la vida). Esto no necesariamente implica que los chaná entendieran la relación sexual como un acto de agresión —ya que *yilár* (fornicar, hacer el amor, tener relaciones sexuales) es sinónimo de reír—, pero sí sugiere que el lenguaje codifica una percepción jerarquizada de los roles sexuales. En este sentido, el lenguaje no solo describe una diferencia biológica, sino que instituye una relación jerárquica entre los géneros, donde la agencia recae en el varón. Paradójicamente, esta visión lingüística coexiste con una práctica ritual que restringe la violencia masculina, como lo demuestra el uso del falo ceremonial manejado exclusivamente por mujeres durante la desfloración. Tal contradicción sugiere que la cultura chaná reconocía el potencial violento del acto sexual —inscripto incluso en su léxico—, y por ello lo ritualizaba y lo desplazaba al ámbito femenino para neutralizar su peligrosidad y preservar la integridad simbólica de la mujer. De igual manera, el potencial de violencia asociado a lo masculino se encontraba fuertemente regulado por las *utapéc* que serán descritas más adelante.

Desde una perspectiva performativa, en términos de Judith Butler¹¹, puede entenderse que estos ritos funcionaban como mecanismos de regulación del poder y del cuerpo, mediante los cuales la comunidad reinscribía las diferencias sexuales dentro de un marco de orden social. Asimismo, deberíamos tomar en consideración las afirmaciones de Domingo Javier (2020), quien retoma a Michael Silverstein (1998) para advertir que este tipo

¹¹ Judith Butler (2002), en *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*:

La performatividad debe entenderse no como un acto singular o deliberado, sino, antes bien, como la reiteración de una norma o conjunto de normas que produce los efectos de la sustancia, del cuerpo y de la coherencia de género. (pág. 18)

El poder no actúa simplemente sobre el cuerpo desde fuera, sino que el propio cuerpo es una materialización de ese poder. La materia del cuerpo no es una superficie pasiva, sino un proceso material de significación que se produce y se regula en el interior de las normas de género. (pág. 23).

de lecturas puede derivar en un ‘whorfianismo naif’ —una interpretación excesivamente literal de la relación entre lengua y cosmovisión—. Aún así, la observación no invalida la posibilidad de reconocer en estas expresiones una forma de pensamiento que articula lengua, cuerpo y cultura en la reproducción del orden simbólico chaná (pág. 14).

De esta manera, se puede interpretar que los chaná concebían el cuerpo y la sexualidad como espacios de enunciación cultural: la palabra, el gesto y el rito operaban conjuntamente para reproducir la estructura social y los valores del grupo. Las ceremonias de iniciación no solo transformaban el estatus individual, sino que reafirmaban colectivamente las fronteras entre infancia y adultez, entre lo masculino y lo femenino, y entre lo permitido y lo prohibido. La performatividad, en este contexto, se revela como un medio de continuidad del orden simbólico, donde la lengua actúa como vehículo de la memoria y el ritual como su actualización en la práctica.

Sistema de valores: las prohibiciones de la cultura

utapéc vb prohibir. / sust prohibición. / adj prohibido.

Dentro del sistema social chaná, las *utapéc* constituyen un eje fundamental para comprender la estructura de valores, la organización jerárquica y las formas de control social que regulaban la vida cotidiana. Estas normas, transmitidas oralmente y sostenidas por la autoridad del concejo de ancianos, operaban como mecanismos de preservación del orden comunitario. En ellas se condensaba una concepción de la moralidad basada en el respeto por la autoridad y la distinción rigurosa entre los géneros. Viegas Barros la define como tabúes sociales, ya que en la sociedad chaná original no había prohibiciones en el sentido legal actual. Las principales acciones socialmente estigmatizadas eran llorar, rendirse en la guerra, nombrar a los muertos. Aún así, se ha analizado un rango más amplio de reglas y normas que estructuraban el accionar y la moral del pueblo.

El concejo de ancianos (*natú ug taparí*) tenía la potestad exclusiva de decidir la aplicación de castigos y sanciones, incluso sobre *tató ta*. Este sistema impedía los abusos de poder y reforzaba la autoridad colectiva de la comunidad. Entre los castigos menores figuraba el *natú a’atí lantí* (castigo con ortigas), aplicado por las madres a los niños que

desobedecían o faltaban el respeto a los ancianos maestros. En cambio, el castigo físico por parte del padre era inapropiado: el simple gesto o palabra reprobatoria bastaba para generar corrección moral.

Las *utapéc* regulaban también la conducta afectiva. Por ejemplo, el abrazo (*mcatá ugé vedé*) era un gesto reservado exclusivamente al ámbito femenino, y su práctica estaba rigurosamente delimitada: sólo entre madres, hijas, abuelas o hermanas. Entre varones, el contacto físico era percibido como un gesto afeminado o degradante, y únicamente se permitía en contextos de lucha o combate. De este modo, la prohibición del contacto afectivo masculino funcionaba como un mecanismo performativo de reafirmación de la virilidad y de demarcación simbólica entre los sexos.

Dentro de este marco normativo, la masculinidad chaná se definía por la fortaleza, el coraje y la autosuficiencia. Cualquier rasgo que contradijera ese ideal era sancionado socialmente. En este contexto se inscribe una de las prohibiciones más severas: la condena a la homosexualidad masculina (*tató adá*, lit. hombre hembra). Según los relatos de Jaime, la homosexualidad era considerada una transgresión al orden natural y social, entendida como una amenaza a la continuidad del linaje y a la imagen colectiva de la hombría. Los *tató ta* no toleraban a sus hijos el menor gesto de temor o debilidad, si notaban en su conducta el menor signo de afeminamiento, el niño desaparecía en silencio, nadie se atrevía a preguntar por él. Es así como los jóvenes que mostraban conductas afeminadas eran expulsados o ejecutados por sus propios padres, quienes asumían la responsabilidad moral de eliminar la vergüenza familiar. Este castigo extremo se justificaba bajo la lógica del honor y la pureza del grupo, pues se creía que la presencia de varones “débiles” podía desestabilizar el equilibrio espiritual y simbólico del pueblo. En los casos más drásticos, el padre, tras ejecutar al hijo, se quitaba la vida como acto de reparación moral y única manera de evitar el deshonor. Este era el único castigo que no requería aprobación del concejo de ancianos para ser aplicado.

La severidad de las *utapéc* se extendía también al castigo de delitos sexuales. La violación (*n'elóp taé*, lit. amor malo) era considerada una de las faltas más graves dentro de la comunidad y el pueblo respondía con *ngriá* (crueldad, ensañamiento), como un tipo particular de violencia que no era habitual. Los culpables, generalmente forasteros, eran capturados y ejecutados públicamente por orden del concejo de ancianos, quienes, a modo de burla, daban a elegir al delincuente la forma en que sería castigado. Las formas de castigo incluían la mordedura de serpientes venenosas en los genitales, la castración seguida del

lanzamiento a las aguas infestadas de palometas o el empalamiento. Estos rituales punitivos, además de su carácter ejemplificador, funcionaban como actos performativos de restauración del equilibrio moral quebrantado por el agresor. Si la violación resultaba en embarazo, el recién nacido era sacrificado, arrojado a los perros de guerra, en un intento de borrar la huella del acto transgresor y evitar la contaminación del linaje.

En contraste con la violencia ejercida contra los agresores, la cultura chaná mostraba un marcado respeto hacia las mujeres dentro de los límites establecidos por las *utapéc*. El hombre tenía prohibido lastimar o someter físicamente a su compañera: en caso de hacerlo, era expulsado del pueblo o castigado según su rango social y la pareja se “desataba” inmediatamente —el término viene a cuenta, vale recordar, del hecho de que esposa (*adá piráé*) significaba literalmente “mujer atada”—. Otra posibilidad para los hombres que ejercían violencia era unirse a una mujer viuda o separada, ya que estas no requerían la aprobación de sus padres para establecer una nueva unión. La prohibición del maltrato femenino coexistía, sin embargo, con una concepción de la sexualidad profundamente normada, en la que las mujeres eran iniciadas ritualmente por otras mujeres para evitar ser lastimadas por varones. Como se menciona anteriormente, hubo casos de mujeres guerreras que golpeaban o maltrataban a maridos considerados débiles. Ante esta situación, los varones no podían quejarse públicamente —pues ello los expondría a la burla y al desprecio de la comunidad—, por lo que solían optar por abandonar el poblado y no regresar jamás.

Otra *utapéc* significativa era la prohibición de la música. Según los testimonios recopilados, las únicas formas aceptadas de canto eran los arrullos maternos o los cantos de parto¹², que expresaban agradecimiento a la divinidad (*Tijuiném*).

¹² Oración de la mujer parturienta (versión en castellano):

1. Dios,
2. padre de todos los chanás,
3. te prometo hoy a mi hijo
4. que sale de mi cuerpo a la vida.
5. Que salga sanito, fuerte, valiente,
6. para orgullo del padre y de todo su pueblo.
7. Buen hijo [y] buen padre.
8. Yo te prometo enseñarle a respetarte a ti
9. y a la madre tierra.
10. No tengo dolor, no tengo dolor,
11. sólo alegría, sólo alegría.
12. Gracias te doy mi buen Dios (Viegas Barros y Jaime, 2013, pp.135)

Finalmente, las *utapéc* también regulaban la muerte y el suicidio. El acto de “morir por sí mismo” (*ña retá ugé*) no era condenado moralmente. Jaime afirma que: “Algunos aborígenes de ambos sexos, principalmente los no guerreros, tenían tendencia a la depresión y al suicidio. Quedaban muy afectados por la pérdida de sus seres queridos [...] Preferían morir para así reencontrarse en el más allá”. Pero ciertas modalidades del suicidio —como el ahogamiento (*ña retá ugé abá atá*)— eran consideradas indignas de los guerreros y las familias de los *tató ta*. La distinción entre muertes aceptables y vergonzosas prolongaba la lógica de la pureza moral más allá de la vida, reafirmando la idea de que la dignidad debía conservarse incluso ante la muerte.

Sistema de valores

El sistema de valores chaná se organizaba en torno a una compleja red de normas de convivencia que orientaban la conducta individual y colectiva. La vida buena o *nderé oblé* (lit. camino bueno) no era entendida como una virtud abstracta, sino como una condición predestinada pero a la vez cultivable mediante la conducta justa, la generosidad, el trabajo y el respeto por los mayores. Aquellos que “nacían con camino bueno” (*itál a’atí nderé oblé*) eran considerados afortunados o predestinados a una buena vida, en tanto que quienes “nacían con camino malo” (*itál a’atí nderé taé*) cargaban con la desgracia o la mala suerte, entendida no como un castigo divino, sino como la consecuencia de una disposición moral desviada o de la ruptura de alguna *utapéc*.

La generosidad (*utén*) era uno de los valores más estimados. Compartir los bienes, especialmente con los ancianos o con quienes carecían de familia, era considerado signo de nobleza y motivo de prestigio social. De hecho, la palabra *utení* (algarrobo) deriva de *utén*, “generoso”, y remite a la leyenda de un cacique recordado por su extrema entrega y solidaridad. En contraposición, la mezquindad o avaricia (*lupác*) era moralmente reprobada. El egoísmo y la tacañería se vinculaban a la mala fortuna (*nderé gatí*), pues se creía que los espíritus malignos acompañaban a quienes no sabían compartir. En consonancia, el trabajo arduo y la disposición activa eran también ejes del sistema ético chaná. La pereza o haraganería (*ncatáy u o’ón*) era uno de los mayores defectos morales, asociado al ocio improductivo (*ocó opiaé*), que se concebía como un estado de vulnerabilidad espiritual. Los ancianos advertían que los haraganes eran presa fácil del *tijuí taé*, espíritu del mal encargado de inspirar pensamientos negativos y conductas deshonorosas. Por ello, el tiempo libre debía

dedicarse a tareas útiles, como reparar la vivienda, confeccionar utensilios o colaborar en las labores de los mayores.

El respeto hacia los ancianos, hacia las mujeres y hacia las jerarquías internas constituía una regla de convivencia central. Las relaciones entre los miembros del grupo se regulaban por estrictas normas de trato. El saludo tradicional, descrito por Blas Jaime, consistía en alzar ambas manos con las palmas abiertas —gesto acompañado por la palabra *Njarúg*— en señal de amistad y ausencia de armas. Asimismo, el comportamiento público debía reflejar gratitud y cortesía. Un ejemplo simbólico de ello era el *rivé* (eructo), considerado una expresión de agradecimiento hacia los anfitriones al finalizar una comida. El gesto, lejos de ser grosero, simbolizaba satisfacción y buena convivencia.

Los chaná distinguían con claridad entre el coraje y la cobardía, atributos asociados a los animales como el *vuní'ó ogaté* (yagüareté o tigre), que era un emblema de valor y dignidad, mientras que el *vuní'-ó añaí* (puma) representaba la cobardía, por su tendencia a evitar el enfrentamiento. La valentía y la autodisciplina eran atributos masculinos imprescindibles, en tanto que la discreción y la contención emocional eran valores inculcados especialmente a las mujeres. Como señaló la hija de Jaime, entre los chanás persistía una ética del autocontrol que se transmitía de generación en generación: “No llores. No te demuestres. No te rías tan fuerte. Habla bajo. No comentas con nadie” (Evangelina Jaime, 2024).

En última instancia, el sistema de valores chaná puede leerse como una red de oposiciones simbólicas —vida/muerte, generosidad/mezquindad, suerte/desgracia— que, si las consideramos desde una perspectiva estructuralista, revelan la lógica estructural del pensamiento de la comunidad. Las *utapéc* y las prácticas cotidianas, lejos de ser reglas aisladas, encarnan un principio ordenador que asegura la armonía entre el individuo, la comunidad y el cosmos. Siguiendo la propuesta de Lévi-Strauss (1962), toda sociedad tiende a estructurar su universo mediante oposiciones binarias —como naturaleza/cultura, masculino/femenino o vida/muerte— que permiten dar sentido al mundo y preservar el orden cósmico. En este marco, las prohibiciones chaná operan como un lenguaje de la cultura, traduciendo esas oposiciones en reglas prácticas que aseguran el equilibrio entre los ámbitos de lo humano, lo espiritual y lo natural. Las *utapéc* y los ritos de iniciación, por tanto, no solo regulan la moral y el actuar individual, sino que actúan como mecanismos de conforman la trama simbólica e impiden la confusión de categorías cuya mezcla podría

amenazar la estabilidad del sistema social y cosmológico del grupo (Lévi-Strauss, 1962, pp. 25-40).

5.4 Naturaleza

El paisaje

Según los registros históricos, al momento de la llegada de los europeos, en las primeras décadas del siglo XVI, los chanás estaban asentados principalmente en las islas de las costas de los ríos Uruguay y Paraná, dentro de un territorio fluvial profundamente condicionado por los ciclos de crecida y bajante de las aguas. El entorno natural en el que se desarrolló esta cultura se caracterizaba por la interacción constante entre cursos de agua, islas y planicies aluviales, conformando un paisaje de gran riqueza ecológica, pero que exigía una notable capacidad de adaptación. En el territorio entrerriano —donde se ubicaba parte de este hábitat—, la morfología fue modelada por el curso del río Uruguay, cuyo lecho rocoso deposita en sus márgenes arenas de cuarzo y cantos rodados de rocas silíceas. En su tramo inferior, dicho río se ramifica en brazos que encierran islas, mientras que los mantos de basalto originan saltos abruptos que, durante las bajantes, servían como pasos naturales entre ambas orillas, aunque también generaban rápidos que dificultaban la navegación. Por su parte, el curso inferior del Paraná desarrollaba sobre su margen izquierda un extenso complejo deltaico, conformado por una red densa de cauces y una sucesión de islas bajas. En las costas de estas islas se levantaban albardones cubiertos por una selva en galería —*danán vedetá* (lit. casa verde), es decir, monte o selva— donde predominan especies como el timbó blanco, el curupí, el espinillo, el ceibo, el laurel de río y el sauce criollo. Hacia el interior, los pajonales rodeaban lagunas y estaban bañados con abundante vegetación acuática. El proceso de formación de las islas, resultado de la depositación de limos, arcillas y bancos de arena, posibilitaba la posterior colonización vegetal (Bonomo, 2012).

El Delta del Paraná constituye un ambiente sumamente dinámico, donde las inundaciones periódicas —*atamá nvolé taé* (lit. río grande malo, sinónimo de inundación)—, propias del régimen hidrológico del sistema, modificaban constantemente la disponibilidad y el acceso a los recursos naturales. Si bien estas crecidas enriquecían el suelo con nutrientes y aumentan su potencial agrícola, también provocaban desplazamientos de fauna y transformaciones en los modos de subsistencia. En los períodos de aguas altas, animales

como el ciervo de los pantanos, el carpincho —*ianá ug atá* (lit. gordo del agua)— y el coipo se concentraban en zonas elevadas, lo que facilitaba su caza; mientras que, durante las bajantes, los peces atrapados en cursos secundarios o cuerpos de agua poco profundos podían ser capturados con arpones o chuzas, y en esos mismos espacios se recolectaban moluscos de agua dulce (Bonomo, 2012).

Los recursos vegetales y animales del Delta fueron aprovechados de forma diversa. Entre los más valorados se encontraban la miel silvestre de avispas camachuí o lechiguanas, las larvas de insectos que se desarrollan en troncos muertos y las aves de plumaje vistoso. Asimismo, numerosas plantas tenían usos alimenticios, medicinales, narcóticos o técnicos: el algarrobo, el chañar, el yatay, el pindó, la achicoria y el irupé ofrecían frutos y raíces comestibles; el ceibo, el espinillo, el aliso del río y el sauce eran empleados con fines curativos; mientras que especies como el curupí eran conocidas por su toxicidad o por su utilidad como materia prima en la elaboración de objetos y tintes.

Si bien no es posible determinar con precisión en qué margen se desplazaban los chaná a los que hace referencia Blas Jaime, su testimonio sobre la leyenda del ceibo blanco (Jaime en ARC, 2009) —árbol autóctono del Uruguay— sugiere una vinculación significativa con las tierras comprendidas entre ambos ríos.

Animismo

En el marco del presente trabajo, el animismo constituye la ontología más adecuada para describir la forma en que los chaná concebían su relación con la naturaleza. Según la definición de Philippe Descola (2012), este sistema de pensamiento se basa en la atribución de una interioridad semejante a la humana a los seres no humanos, especialmente a los animales. Esta perspectiva reconoce en ellos una vida interior, intencionalidad y capacidad de comunicación, lo que les permite participar en un mismo universo de normas, emociones y vínculos sociales que los humanos, diferenciándose únicamente por su ‘fisicalidad’, es decir, por la forma corporal que determina su modo de existencia.

En el caso chaná, la evidencia lingüística disponible (compuesta por 132 vocablos) sugiere que esta cosmovisión animista se manifiesta principalmente en las definiciones y relatos vinculados a los animales, concebidos como entidades dotadas de agencia y sensibilidad, capaces de interactuar con los humanos en un plano simbólico y moral compartido. En cambio, las plantas, aunque en algunos casos poseen orígenes míticos,

aparecen caracterizadas sobre todo por su utilidad práctica y medicinal más que por una interioridad o personalidad propia.

El animismo puede observarse en las palabras que distinguen las nociones de alma y espíritu. El término *ancát* designa el alma, entendida como el principio vital que anima a los seres vivos, mientras que *nem* refiere al espíritu, vinculado con la conciencia y la psiquis. Según los testimonios de Jaime, al morir, el alma y el espíritu se separan: el alma asciende al cielo y se convierte en *mirrí* (estrella), mientras que el espíritu puede optar por acompañarla o permanecer en la Tierra.

Según el concepto de *nbalatá* —palabra para definir a los animales¹³— los humanos no se sitúan en una posición jerárquicamente superior a los animales, sino que forman parte de un entramado de relaciones interdependientes, donde todos los entes están dotados de interioridad, voluntad y agencia, y a quienes se reconoce personalidad, idioma y estructura social. Según sus creencias, *Tijuiném*, la deidad creadora, otorgó a los humanos ciertas reglas de convivencia y cualidades morales, mientras que a otros animales les concedió capacidades diferentes. La lengua conserva rastros de esta organización simbólica, especialmente en la compleja mitología acuática, en la cual los peces (*ichí*) conforman una “armada mítica” regida por jerarquías militares. Este universo, animado por las decisiones de *Tijuiném*, expresa la personificación y socialización del mundo natural.

Así, el *ichí lantéc* (pez armado, lit. “pez hablador”), considerado capitán general de la armada mítica, se describe como fuerte y bien protegido, y su cuerpo puede ser leído simbólicamente: las escamas laterales brillantes son “charreteras”, y los sonidos al ser capturado que emite, como si hablara, equivalen a un discurso militar. En cambio, el *ichí taé uá iunál opá* (palometa o piraña), definida como “pez malo que come todo”, encarna su fuerza destructiva y descontrolada. Según el mito, *Tijuiném* la castigó por su agresividad, creando al *agút-ó ug atá* (yacaré) para controlarla. Este último fue concebido como soldado del agua, parte de la armada acuática, encargado de restaurar el orden moral del río al devorar a las palometas. Este rasgo evidencia cómo la cultura de los humanos era

¹³ **Nbalatá sust. animal.** Todos los animales, incluyendo al ser humano. Los chanás se consideraban a sí mismos como animales, distintos de todos los demás, pero ni mejores ni peores que ninguno de ellos. Creían que *Tijuiném* les había dado sólo a ellos ciertas reglas de convivencia y cualidades que los demás animales no tenían, pero en cambio otros habían recibido cualidades que ellos no tenían. Consideraban que si ellos podían alimentarse de otros animales, era justo que éstos intentasen hacer lo propio con los humanos. Además, creían que cada especie de animales tenía su propio idioma, costumbres, jerarquías y reglas de convivencia que –por lo común– los humanos no conocían (Jaime y Viegas Barros, 2013, pág. 79).

traspasable a la de los animales y los valores considerados malos eran penados igualmente por *Tijuiném*. Los demás peces, como el *ichí añí* (bagre amarillo), el *ichí ogaté* (surubí) o el *ichí reé ianá* (anguila), son también descritos como seres con carácter y función específica dentro de la cosmovisión chaná. La anguila, por ejemplo, habría adquirido su forma al ser accidentalmente deformada por *Tijuiném* durante su creación, lo cual explica su conducta vergonzosa y su hábito de ocultarse en el barro. Este tipo de relato etiológico no solo explica rasgos morfológicos de los animales, sino que proyecta en ellos emociones humanas como la vergüenza o el orgullo, reafirmando la idea de que el mundo animal comparte la misma interioridad que el humano.

Las aves, por su parte, ocupan un lugar destacado como entidades guardianas (*ndiní apité*). Especies como el chajá, el loro y la gallineta eran consideradas aliadas de los humanos, pues advertían sobre la presencia de intrusos mediante su canto o su silencio. En palabras de Jaime, el comportamiento de las aves servía como un lenguaje natural de comunicación entre especies, en el que el silencio y el sonido transmitían mensajes comprensibles para quienes sabían interpretarlos (Ottolagano & Colbig, 2010). No obstante, algunas aves también representan formas de transformación y castigo asignadas por *Tijuiném*. El loro —según la tradición chaná— habría sido en su origen un guerrero hablador que, por distraerse durante su guardia y permitir el ataque de sus enemigos, fue castigado por un mensajero divino (*nem uáipo*, “espíritu visitante”) que lo transformó en ave, condenándolo a entretener a los espíritus de los muertos en los cementerios. La lechuza (*ñurú*) posee un origen mítico opuesto. En vida, habría sido una de las mejores guerreras, siempre dispuesta a luchar, vigilar o proteger. Por su valentía y compromiso, la divinidad la premió convirtiéndola en un ave atenta y limpia, cualidades que los chanás valoraban especialmente. Otra versión del mito sostiene que son espíritus de antiguos curanderos que en vida nunca realizaron guardias, y que *Tijuiném*, como castigo, los enviaba a la tierra en forma de lechuzas para cumplir por las noches la tarea de vigilancia que antes habían rehusado.

Los grandes felinos, como el *vuní’o ogaté* (yagüareté) y el *vuní-’ó añí* (puma), encarnan valores morales contrapuestos: el primero es símbolo de coraje y nobleza, mientras que el segundo es considerado cobarde por no enfrentarse al hombre. Esta valoración moral de los animales refleja un sistema de pensamiento donde la ética y la naturaleza se entrelazan. El joven que enfrentaba y vencía a un yagüareté adquiría el estatus

de adulto, y las mujeres guerreras podían usar su cuero o cola como insignia de honor. Por lo tanto, los animales no solo eran vistos como seres con alma, sino como mediadores de prestigio e identidad.

Relatos míticos

En la cosmovisión chaná, los mitos de origen constituyen una de las principales formas de expresar su concepción animista de la naturaleza, en la cual la cultura es entendida como un continuum entre lo humano, lo animal y lo vegetal, en donde cada mito relata las circunstancias que desembocaron en un cambio de forma sin recurrir a la separación irreversible de la naturaleza a la cultura. Estos relatos no narran simplemente castigos o premios divinos, sino que explican el proceso de transformación mediante el cual ciertos seres humanos adoptaron una nueva forma física —animal o vegetal—, sin perder las facultades interiores de las que gozaban antes de su especiación: subjetividad, conciencia reflexiva, intencionalidad, aptitud para comunicarse en un lenguaje universal, etc. En este sentido, cada mito describe las circunstancias que dieron lugar a una metamorfosis, es decir, a la actualización de una potencialidad latente en la naturaleza, donde las plantas y los animales emergen como cuerpos distintos pero dotados de la misma interioridad que los humanos.

La figura de *Tijuiném* ocupa un papel central en estos relatos. Es él quien otorga las formas, los dones y los castigos, modelando a cada especie según su carácter o sus actos y su intervención marca el paso del estado humano al no-humano. Entre los ejemplos más representativos se encuentra la leyenda de la mariposa (*amarí dul*, “flor que vuela”). En este mito, una niña amante de las flores muere tras ser mordida por una víbora venenosa (*tové ñá*, “muerte bonita”). Aunque las reglas funerarias chaná impedían enterrarla en la tierra, su súplica para estar cerca de su jardín llega hasta *Tijuiném*, quien, conmovido, transforma sus flores en mariposas que vuelan en torno a su cuerpo. Este relato no sólo refleja las normas rituales y el respeto por la tierra, sino que también muestra una faceta compasiva del dios, que actúa movido por la ternura y no por el castigo.

Otros mitos, en cambio, refuerzan el aspecto justiciero de *Tijuiném*. Tal es el caso del origen de la raya (*adá verá ug atá*, lit. mujer debajo del agua), una mujer que mató a sus hijos y fue transformada en este pez aplanado “como ella había aplastado a sus hijos”. Este mito explicaría por qué la raya presenta una especie de menstruación (también considerada

un castigo). De modo similar, el palo borracho (*ianá terrí*, “gordo espinoso”) surge del castigo a un hombre violento, convertido en árbol por haber maltratado a sus hijos con ramas espinosas, contrariando la costumbre chaná de no ejercer castigos físicos. Ambos relatos muestran cómo la transformación corporal se asocia a una dimensión moral, donde la nueva forma conserva una huella del carácter o la falta cometida.

El mito del ceibo (*corú*) introduce una perspectiva distinta: la leyenda del ceibo narra la historia de *Curué*, un niño chaná deforme y abandonado, que fue rescatado por mujeres de su pueblo pese a la oposición de los jefes. Aunque marcado por un destino adverso (*nderé taé*), *Curué* creció como un joven bondadoso y servicial, excluido de la vida guerrera por su defecto físico. Su muerte, al defender a los niños de su comunidad frente a un ataque enemigo, le otorgó una forma de redención: en el lugar donde fueron enterrados sus brazos brotaron dos árboles, uno con flores rojas como su sangre y otro con flores blancas como su alma (Jaime en ARC, 2009). Con un origen similar, los primeros sauces (*tacúi*) habrían brotado en las tumbas de unos chanás que murieron defendiendo valientemente su territorio.

En el mundo animal, la jerarquía moral y espiritual también se manifiesta. Algunas especies son protectoras o guardianas, como el benteveo (*pijué*), enviado por el sol (*dioí*) para velar por la paz entre los pueblos, o la lechuza (*ñurú*), que según la tradición fue una guerrera ejemplar, premiada con la forma de un ave atenta y pura. En contraste, el loro (*ndiní lantéc*) representa la distracción y la falta. De igual manera, la metamorfosis también aparece asociada a la prohibición de la antropofagia, evidenciada en el origen del sapo (*butú Idor*): según la leyenda, existió una tribu mítica de hombrecitos que, por haber incurrido en el acto prohibido de comer carne humana, fueron castigados por *Tijuiném* y transformados en sapos.

También el universo acuático refleja esta visión. Los peces no son simples criaturas naturales, sino miembros de una “armada mítica” organizada jerárquicamente, con rangos, lenguajes y costumbres propias. Cada especie tiene una función asignada por *Tijuiném*, quien creó incluso a los depredadores como parte de un equilibrio moral del mundo. Así, el yacaré fue creado para castigar a la palometa, considerada malvada por naturaleza.

Por último, los árboles y plantas también son concebidos como seres dotados de interioridad. El algarrobo (*utení*), por ejemplo, lleva el nombre de un cacique generoso y se considera un árbol noble, útil y protector, mientras que el azarero (*uticá nádo uá ña*, lit. olor

dulce que mata) es una planta engañosa, cuyo aroma adormece a quienes descansan bajo su sombra, provocando su muerte; por ello, los chanás la destruían, temiendo su poder. En ambos casos, el comportamiento vegetal se explica a través de rasgos humanos proyectados en la naturaleza que reflejan virtud o peligro.

Estos relatos refuerzan la idea de que todas las especies obedecen un orden ético y político que replica el humano, reafirmando el principio animista en el que, ni en los mitos ni en la existencia cotidiana, consideraban a la cultura como patrimonio exclusivo de los humanos. Son muchos los animales y plantas a los que se atribuye creer poseerla y vivir conforme a sus normas, que suelen ser homólogas a la de los seres humanos.

Medicina

La medicina chaná había sido profundamente desarrollada y se sustentaba en un conocimiento empírico y técnico de la naturaleza, especialmente de las plantas y, en menor medida, de algunos animales. A diferencia de las concepciones animistas que otorgaban alma o intencionalidad a los seres no humanos, en este ámbito se observa una relación funcional con el entorno natural: las especies vegetales y animales eran valoradas por sus propiedades curativas, preventivas o cosméticas, su uso se transmitía entre generaciones de curanderos y muchas de sus traducciones literales responden a esta funcionalidad práctica. Este sistema refleja una comprensión profunda de las propiedades naturales, donde la práctica curativa se apoya más en la observación y experimentación que en la dimensión espiritual, resultado de siglos de convivencia y conocimiento acumulado sobre el territorio.

El saber medicinal chaná se articulaba principalmente en torno al uso de plantas curativas, a las que se recurría tanto para aliviar dolencias leves como para tratar enfermedades graves. Estas plantas eran clasificadas según sus propiedades, modos de preparación y partes útiles (hojas, flores, cortezas, raíces o frutos) y sus nombres estaban íntimamente ligado a su función. Por ejemplo, el *amarí oblé* (flor buena, pezuña de vaca) servía en infusiones o baños de asiento para desinflamar almorranas y purificar la sangre; el *amarí noá* (flor blanca, saúco) era empleado con fines desinfectantes y calmantes; y el *ambauú* (ambai) se utilizaba en “quemadillos” con miel para aliviar la tos. De igual modo, especies como el *dioí-’e’é* (aroma) y el *géit terrí* (cina-cina) eran altamente valoradas por sus propiedades diuréticas, desinfectantes y reconstituyentes.

Entre las preparaciones más elaboradas destaca la *chachacána* —también llamada *chachá*—, un ungüento curativo hecho con grasa de iguana y ceniza de corteza de sauce o ceibo. Esta pomada era eficaz contra eccemas y sarpullidos persistentes, y su conservación podía prolongarse durante años.

Algunas plantas, como el *orú* (palta), mostraban una versatilidad notable: sus hojas, corteza, fruto y semillas se empleaban para fines tan diversos como la nutrición de niños y convalecientes, el tratamiento de afecciones oculares, menstruales o reumáticas, e incluso el cuidado estético, ya que se la usaba como champú, pues decían que mejoraba el cabello. Hirviendo las semillas se obtenía un excelente remedio contra picaduras de arañas, avispas y escorpiones, aplicándola como compresa con la pasta de las semillas. La misma pasta, mezclada con miel, curaba llagas y heridas infectadas. La semilla cruda, mortereada o machacada, servía como antídoto para mordidas de víboras. Otra especie con propiedades similares era el *veté ndaé* (lit. cura segura, jacarandá). Su infusión se usaba para desinfectar infecciones graves y limpiar heridas, pero también se preparaba una pasta anticonceptiva a partir de su corteza mezclada con agua, que debía ser consumida por ambos miembros de una pareja antes del acto sexual. Este uso múltiple refuerza la idea de que la medicina chaná no se limitaba a la enfermedad, abarcando dimensiones cosméticas e higiénicas y regulación de la fertilidad.

Aunque la botánica constituía la mayor parte del conocimiento médico, también se recurría a algunos animales o productos de origen animal. El *ianá ug pití* (aceite de huevo), extraído de los huevos de tortuga, era empleado para aliviar el ardor de las quemaduras y favorecer la cicatrización, mientras que los gusanos de la mosca verde gusanera (*atú vedetá onú*) se aplicaban sobre heridas abiertas para facilitar su limpieza y cierre. De la misma manera, los chaná desarrollaron procedimientos técnicos específicos para el tratamiento de lesiones. Las espinas de penca, transportadas en las *metoqué*, llamadas *terrí ug anác belíc* (lit. espina de coser heridas), eran utilizadas como agujas para suturar cortes profundos: se introducían atravesando los bordes de la herida y se ataban con fibras vegetales.

Por último, se registran prácticas terapéuticas complejas como el tratamiento por vapor aplicado en casos de envenenamiento por mordedura de serpiente. Según el testimonio de Jaime en la entrevista realizada por las tesisistas, el cuerpo del afectado era dispuesto sobre una cama de madera elevada sobre vasijas con agua caliente y piedras al

rojo vivo, de modo que el vapor envolvía al enfermo y purificaba el cuerpo, permitiendo su recuperación.

5.5 Guerra

Como se expuso en el marco teórico, la guerra no puede ser comprendida únicamente como un enfrentamiento entre dos fuerzas opuestas, sino como una forma de acción social cargada de sentido, que se inscribe en una historia y en una estructura de relaciones. Siguiendo la concepción de Carl von Clausewitz, la guerra es “un acto de fuerza para obligar al contrario al cumplimiento de nuestra voluntad” (2015, pág. 17), lo que implica que su lógica no se reduce a la violencia inmediata, sino que responde a una racionalidad estratégica que busca someter al adversario. Esta perspectiva permite entender la guerra como un proceso dinámico, donde la acumulación de fuerzas, la elección del momento oportuno y la evaluación de las condiciones del terreno son factores decisivos para inclinar la balanza del conflicto. Dentro de esta lógica, la distinción entre ataque y defensa adquiere un valor central. Clausewitz sostiene que la defensa es, en términos estructurales, más fuerte que el ataque, dado que permite operar desde una posición conocida, aprovechar las ventajas del terreno y anticiparse a los movimientos del enemigo. Esta concepción no implica pasividad, sino una forma de resistencia activa que busca contener la ofensiva, ganar tiempo y reorganizarse para lanzar un contraataque eficaz.

Para el análisis de la guerra en la cultura chaná se ha trabajado con un corpus compuesto por 53 términos extraídos del diccionario que ofrecen una forma de acceder a las categorías, estrategias y valores que estructuraban su concepción del conflicto. A través de este repertorio lingüístico es posible reconstruir las lógicas internas que organizaban la guerra como fenómeno cultural. La lengua, en tanto sistema de signos, no solo nombra la guerra, sino que la configura, la clasifica y la dota de sentido. Así, el análisis léxico permite comprender cómo los chanás concebían la guerra no como un fin en sí mismo, sino como un mecanismo de defensa, una forma de preservar la autonomía colectiva y una expresión de su cosmovisión sobre el valor, la disciplina y la resistencia.

cuntaí vb combatir, guerrear, luchar, pelear. // sust batalla, combate, guerra, pelea. / guerrero, soldado.

La guerra en la comunidad chaná atravesaba gran parte de los aspectos de su cultura, y para hablar de su organización bélica es necesario destacar una serie de prácticas y objetos que, más allá de su funcionalidad inmediata, estaban cargados de significados culturales. El *metoqué*, la bolsa o morral, era un elemento indispensable en la vida cotidiana y en la guerra: era un contenedor y a la vez un signo de movilidad y capacidad de defensa. Y en este sentido, adquiere valor en oposición a otros objetos de la cultura material. Como no había muebles en las casas y los espacios de guardado no abundaban, la bolsa se convertía en el sitio donde se organizaba la vida en movimiento y en un símbolo del vínculo entre lo doméstico y la defensa del grupo ya que cumplía dos objetivos. Por un lado, su existencia posibilitaba trasladar objetos como alimentos para el viaje, frutas recogidas y prendas para el agua. Por el otro, permitía tener las manos libres ante la posibilidad de necesitar defenderse, según indica Jaime en el diccionario. Pero además existía una versión guerrera: la *metoqué-é ug cuntaí* (bolsita de combate) acompañaba al chaná en todas sus luchas porque allí llevaba flechas y veneno de serpientes (era mezclado con aceite de huevos de tortuga para mantener líquido el veneno), que usaban para mojar las puntas de sus flechas; y en el exterior, un bolsillo con arena y ceniza secas para arrojar a los ojos de los contrincantes en las luchas cuerpo a cuerpo.

La práctica de la *oté apité* (hacer guardia) muestra cómo la guerra para los chanás no era un estado permanente de agresión, sino una forma de organización defensiva profundamente reglamentada y estratégica. Cada familia debía cumplir un turno de guardia de un mes lunar, lo que convertía la vigilancia en una responsabilidad colectiva y no en una tarea exclusiva de los guerreros. La disciplina era estricta: los *tató ta* recorrían los puestos de noche y castigaban severamente a los negligentes, incluso si eran sus propios hijos. La guardia no requería de la presencia familiar en los dos o tres puestos, generalmente sólo los varones vigilaban, pero el resto de la familia cumplía tareas de apoyo logístico para los vigilantes dado que estos no podían cazar ni encender fuego en su zona. Si ocurría cualquier novedad, aún el más leve indicio de peligro, uno de ellos corría en silencio hasta el próximo puesto para informar lo que estaba sucediendo y, desde allí, otro guardia corría hasta el pueblo para dar aviso. Si los eventuales atacantes eran numerosos, los guardias no debían tratar de detenerlos: escondidos, debían seguirlos de cerca y participar de la lucha cuando atacaran. Desde la mirada de Clausewitz, esta práctica encarna la lógica de la defensa como

forma más fuerte que el ataque. La guardia escalonada y la prohibición de enfrentarse directamente a un enemigo numeroso muestran una estrategia de contención, donde la prioridad era ganar tiempo, reorganizarse y esperar el momento adecuado para contraatacar. La defensa chaná, entonces, no era pasividad, sino un modo de aprovechar el conocimiento del terreno para resistir. De igual manera, cuando se consulta a Jaime sobre ello surge lo siguiente:

–¿Se defendían o atacaban también a otras etnias?

–Primeramente se defendían, pero cuando había que atacar lo hacían a muerte.

Los enfrentamientos bélicos respondían a múltiples causas y se inscribían en un entramado de relaciones interétnicas complejas. Los chanás se concebían a sí mismos como un pueblo organizado, con reglas claras de convivencia y un fuerte sentido de pertenencia territorial. En este marco, cualquier ingreso no autorizado a sus tierras o aguas era considerado una amenaza, y quienes lo realizaban eran clasificados como *opatimá reé uamá* (pueblos no amigos) o, en términos más generales, *reé uamá* (enemigos), como se menciona en el capítulo 5.3.4. Esta categoría no se limitaba a un grupo específico, sino que abarcaba a casi todas las etnias de la zona. En dichas comunidades no están incluídos los *mbeguá*, quienes, en condición de vasallaje voluntario, se habían puesto bajo la protección chaná.

Entre los enemigos más frecuentes estaban los guaycurúes, descritos por Jaime en el Diccionario como “indígenas salvajes”. Estos grupos solían atacar a los *mbeguá*, lo que obligaba a los chanás a intervenir en defensa de sus vasallos. La enemistad con los timbúes era aún más significativa por ser un pueblo que se había desprendido de los propios chanás. La etimología del término *nti mbúc* (lit. rebelde desagradecido) refleja la carga simbólica de esta ruptura: los timbúes eran vistos como traidores que habían rechazado las reglas estrictas del concejo chaná, especialmente aquellas que regulaban el matrimonio, la disciplina familiar y la autoridad de los ancianos. Según los relatos de Jaime, los timbúes se habrían separado precisamente por no aceptar estas normas, lo que los convirtió en enemigos permanentes¹⁴ (Ottalagano & Colobig, 2010).

¹⁴ Los testimonios escritos por conquistadores del siglo XVI, como Diego García, Ulrico Schmidl, Pedro Lopes de Souza, Domingo Martínez de Irala, mencionan a los chaná (o janás), chanáes, chaná-beguases, chaná timbú. En Historia Prehispánica de Entre Ríos (2012), Mariano Bonomo [et.al.](#) destaca, entre muchas otras, una particularidad de los timbúes que escinde de los chaná: “El tembetá era un adorno masculino que los guaraníes se colocaban en el labio inferior a partir de la pubertad. Si bien aparecen en sitios no-guaraníes y otros grupos como los minuanes y los timbú también tenían adornos labiales, no está del todo claro cuán parecidos eran estos ornamentos entre sí” (pág. 61). Esto de alguna manera permitiría interpretar que en un punto de la historia fueron parte del mismo grupo y luego se dividieron.

Los charrúas (*rúa ~ yúa*) constituían otro enemigo tradicional y su estrategia guerrera se basaba en la emboscada: en el monte trepaban a los árboles para lanzar flechas desde arriba, y luego descendían para luchar cuerpo a cuerpo. En los descampados, su terreno predilecto, se cubrían con yuyos tendidos en el suelo para atacar por sorpresa. Los jefes guerreros chanás reconocían el valor y la ferocidad de los charrúas, así como su desprecio por la vida, y advertían a los suyos sobre la necesidad de extremar precauciones al enfrentarlos. La guerra con los charrúas era constante porque se desplazaban periódicamente entre el sur y el norte, atravesando territorios chanás en sus movimientos cíclicos. Cada vez que cruzaban, se producían enfrentamientos, pues los chanás no permitían que nadie transitara por sus tierras sin autorización.

En contraste con estas enemistades, la relación con los guaraníes era de respeto mutuo. Jaime señala que casi no guerreaban entre sí, lo que sugiere la existencia de un pacto tácito de no agresión o, al menos, de reconocimiento recíproco. Esta excepción refuerza la idea de que los chanás eran selectivos en sus alianzas y que, salvo casos muy puntuales, preferían no establecer vínculos de cooperación con otros pueblos, de lo que se deduce que su política interétnica se basaba más en defender su autonomía y preservar sus reglas internas.

Jaime también menciona la amenaza de grupos sin nombre provenientes del norte, descritos como belicosos y haraganes porque no se dedicaban a la caza ni a la pesca, sino al saqueo de otras comunidades. Estos ataques podían incluir el robo de mujeres y, en algunos casos, prácticas de canibalismo. La referencia a estas costumbres extremas refuerza la percepción chaná de que la guerra también era un choque de valores culturales: mientras ellos se concebían como un pueblo trabajador, agricultor y organizado, sus enemigos eran representados como saqueadores, rebeldes o traidores.

En este sentido, también se puede destacar un aspecto particular: la guerra en la sociedad chaná no se reducía a enfrentamientos físicos, sino que constituía un entramado de prácticas, símbolos y aprendizajes que comenzaban desde la infancia. La preparación bélica estaba profundamente integrada a la vida cotidiana, y tanto hombres como mujeres eran formados desde pequeños en defensa y ataque. Los niños y niñas aprendían a esconderse en refugios improvisados en los árboles y a observar los movimientos de los enemigos, mientras que los adultos reforzaban estas enseñanzas con prácticas de combate y juegos ritualizados, como el *cuntaí uamá* (pelea amistosa), en los que se entrenaba la

destreza sin que hubiera vencedores ni vencidos, pues entre hermanos de sangre no había ni ganadores ni perdedores. Pero había más: de niños les enseñaban a no llorar. El llanto (*atá ocál*, lit. agua del ojo) estaba prohibido, no solo porque se lo asociaba con la debilidad, sino porque podía delatar la presencia de los niños ante los enemigos. De igual modo, se enseñaba a soportar el *npe* (dolor físico) sin quejarse, bajo la idea de que llorar no alivia, sino que agrava el sufrimiento. El guerrero debía ser capaz de ignorar el dolor y el miedo, pues rendirse o mostrar debilidad eran conductas que no estaban bien vistas, sobre lo cual Jaime se pronuncia: “Yo nunca he llorado todavía. Ni río ni lloro. Ni risa ni llanto, ni baile ni canto. El hombre, el guerrero, no canta ni baila, ni se rinde ni se arrodilla ni traiciona. Todas esas son las *utapéc*, las prohibiciones de la cultura” (Zeising, 2016). Esta pedagogía guerrera, transmitida por ancianos y ancianas, era parte de un sistema cultural que valoraba la fortaleza y despreciaba la cobardía, pero además aseguraba que cada generación creciera con la disciplina y el conocimiento necesarios para sostener la defensa del pueblo.

Uno de los elementos más singulares de la organización bélica chaná era el uso de los *agó* (perros mudos). Desde cachorros les cortaban las cuerdas vocales para evitar que sus ladridos delataran la presencia del grupo. Estos animales eran entrenados como vigilantes, cazadores y combatientes, y se los mantenía en ayuno durante días para agudizar su ferocidad. En la guerra, se los lanzaba en primera línea contra los enemigos, junto a los guerreros armados con flechas (*ña dul*, “muerte voladora”), lanzas (*ña dul-ó*) y mazas (*vatíc tuté*, lit. rompe huesos). La arqueología ha confirmado la presencia prehispánica de perros en el Paraná Inferior, y cronistas españoles ya en el siglo XVI mencionan la existencia de “perrillos mudos” en la región: “Tienen unos perrillos que crían en sus casas, mudos, que no ladran” (Oviedo, 1852, como se cita en Viegas Barros, 2015). La combinación de animales entrenados y armas envenenadas con *nmelí* (ponzoña) mezclada con *ianá ug pití* (aceite de huevos de tortuga) muestra un conocimiento técnico refinado, que integraba recursos naturales a la estrategia guerrera dado que la naturaleza era concebida como aliada en la guerra.

Las *ndiní apité* (aves guardianas) cumplían un rol fundamental en la vigilancia. La *tucatucá* (gallineta) tenía un grito que alertaba sobre la presencia de extraños. Otras aves, como el tero, el chajá y el loro, también eran valoradas por esta función. La naturaleza, en este sentido, era incorporada como aliada en la defensa del territorio. Además, hay narraciones que permitían transmitir la importancia de la vigilancia, la disciplina y la

valentía, valores fundamentales para la comunidad. Jaime conserva relatos en los que ciertos animales fueron transformados en aves como castigo o premio, dependiendo de su desempeño como guardianes. El caso del *ndiní lantéc* (loro) es paradigmático: un indígena que fue convertido en ave por hablar demasiado y descuidar la guardia. En contraste, la *ñurú* (lechuza) fue una guerrera ejemplar, premiada por la divinidad transformada en un ave atenta y limpia.

Otra de sus tácticas de guerra era la comunicación a distancia –para ellos sistema de *apí vanatí yogüín* (señales de humo)–. Tenían al menos media docena de mensajes codificados que podían indicar peligro, convocar refuerzos o anunciar nacimientos. Este sistema de signos no lingüísticos se ejecutaba a través de un caño hueco colocado sobre el fuego y fue confirmado por fuentes históricas del siglo XVIII:

En cierta ocasión un grupo de indios rebeldes, durante un ataque se guareció dentro de unas altas maciegas y el jefe de la partida dio la orden de prenderlas fuego, para verse libres de sus flechas, pero El Capitán de los Chanás dixo que era llamada de humo entre los Infieles y a que a ella vendrían de otras tolderías. (Palermo [et.al.](#), 2004. como se cita en Viegas Barros, 2015)

Esto revela que la guerra no era improvisada, sino planificada y sostenida por una red de comunicación intercomunitaria.

Así como ocurría con los charrúas, los chanás también tenían en su repertorio la táctica de la emboscada (*nvaí oyé*): consistía en ocultarse entre árboles y matorrales a un costado del camino, dejando entrar al mayor número posible de enemigos antes de iniciar el ataque; tras la primera descarga de flechas y lanzas, los chanás irrumpían con mazas y perros mudos. En los combates cuerpo a cuerpo, una técnica muy valorada era arrojar *Igorí abá ocalá ug reé uamá* (arena en los ojos del enemigo), a veces mezclada con ceniza seca, lo que cegaba momentáneamente al adversario y podía decidir la diferencia entre la vida y la muerte. Esta práctica, aprendida desde la niñez, era considerada un arma más.

La dimensión simbólica de la guerra se expresaba también en el uso de pinturas corporales (*gutar*) elaboradas con flores de *corú* (ceibo), que no solo servían como desinfectante, sino que también marcaban identidades visuales diferenciadas entre hombres y mujeres en el combate. Aunque en tiempos de paz solo los hombres podían pintarse, durante los enfrentamientos los varones se pintaban el rostro de negro y las mujeres de blanco, lo que permitía distinguirse en medio de la batalla y evitar confusiones fatales

—enseñanza transmitida también a los perros de combate—. Pero la pintura no era la única materialización de la guerra en los cuerpos. Las *apí vedé* (cicatrices de lucha) eran consideradas marcas de honor y cada herida visible en el cuerpo de un guerrero o una guerrera funcionaba como un signo de valentía, una prueba tangible de haber enfrentado el peligro y sobrevivido, que narraba la historia personal y colectiva de la guerra. Asimismo, había un símbolo que solo llevaban las mujeres que habían matado enemigos en combate: el *ayacán iráp* (adorno de cintura), que estaba confeccionado con piel de yagareté porque era considerado un animal valiente.

Es necesario destinar un párrafo aparte a su relación con la muerte. Para los chanás, rendirse era inconcebible, se debía matar o morir, pero nunca escapar de la muerte porque era indicio de cobardía. Ya en su nombre se observa un fuerte vínculo: el término *yañá ~ chañá* provendría del grito de guerra *ya ña* (“¡estás muerto!”), pronunciado mientras se decapitaba a los enemigos vencidos, con el fin de convencer a sus espíritus de que no volvieran. El suicidio, en cambio, era aceptado solo en ciertos casos; los no guerreros podían recurrir a él tras la pérdida de seres queridos buscando reencontrarse en el más allá. Pero el suicidio por ahogamiento era considerado denigrante por los guerreros y las familias de los *tató ta*, quienes debían enfrentar la muerte con coraje, en combate o en pruebas de valor.

En resumen, la guerra en la cultura chaná era un principio organizador de la vida social, simbólica y territorial. Lejos de ser un fenómeno más, atravesaba la organización familiar, la crianza de los hijos, la residencia, la vigilancia y la distribución de tareas. Desde la infancia, se enseñaba a resistir el dolor, a no llorar, a esconderse, a vigilar y a asumir que la defensa del grupo era una responsabilidad compartida. La guerra, en este sentido, no solo implicaba enfrentamientos físicos, sino también una pedagogía de la disciplina y la astucia. Desde la perspectiva de Clifford Geertz, estas prácticas pueden leerse como un entramado cultural que reafirma los valores fundamentales de esta sociedad: la pertenencia, la vigilancia y la imposibilidad de rendirse. La lengua misma muestra cómo el sistema lingüístico organizaba y clasificaba la guerra como una práctica compleja y regulada. Desde Clausewitz, la estrategia chaná se aproxima a la lógica de la defensa como forma más fuerte que el ataque: el uso del terreno, la vigilancia escalonada, la preparación constante y la capacidad de reorganizarse frente al desgaste del enemigo son expresiones de una guerra concebida como preservación de la autonomía y no como conquista.

Finalmente, la ausencia de celebraciones tras una victoria bélica revela un aspecto profundo de la cosmovisión chaná: la guerra no era concebida como un espacio de gloria individual, sino como un hecho doloroso que implicaba pérdidas propias. La vida cotidiana —sembrar, cosechar, construir canoas— tenía más valor que la exaltación de la violencia. La guerra era inevitable, pero nunca deseada. En términos de Clausewitz, se podría decir que los chanás comprendían que la guerra surge de una historia y no de un instante, se preparaban constantemente para ella, pero no la glorificaban, porque sabían que cada enfrentamiento era parte de un proceso de supervivencia. En suma, la guerra chaná fue un fenómeno donde estrategia, lenguaje, ritual y organización social se entrelazaban para sostener la vida comunitaria frente a las amenazas del mundo exterior.

5.6 Religión

Este capítulo se propone abordar el universo religioso de los chaná —a partir de 65 términos que refieren a él— y hacer una distinción metodológica entre religión y los relatos míticos (descritos en el capítulo 5.4), sin perder de vista que ambas dimensiones están íntimamente ligadas al animismo chaná, pero aquí, los mitos adquieren una nueva capa de significación vinculada a lo religioso. Entendemos por religión el conjunto de prácticas, experiencias individuales y normas morales que orientan la vida cotidiana; por relatos míticos, las narraciones que condensan y transmiten modelos cosmológicos y éticos. Ambas esferas se entrelazan mediante símbolos y rituales que, desde la cosmovisión animista, permiten leer la naturaleza como portadora de significados que orientan la conducta y la experiencia emocional colectivas.

Siguiendo la concepción de Clifford Geertz, la religión es “un sistema de símbolos que establece ‘vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres’” (2003, pág. 89), y, en tanto sistema, formula ideas efectivas para ordenar la existencia. Desde esta perspectiva, los conceptos religiosos trascienden su dimensión metafísica y constituyen un marco interpretativo dentro del cual la persona da forma a sus experiencias intelectuales, afectivas y morales. La religión funda un ‘deber ser’ mediante la figura de un agente o principio que impone exigencias, guía la acción humana y reclama una entrega emocional; no solo lleva a la devoción sino que asimismo la exige.

En el caso chaná, el sistema de creencias estaba estructurado en torno a la figura de *Tijuiném*, el dios creador y rector del orden moral y natural. Según los relatos de Jaime,

Tijuiném fue enviado por el padre de todos los dioses cuando la madre tierra aún estaba vacía, con la misión de crear a los chanás, los animales y las plantas, enseñarles su lengua y establecer las reglas de convivencia, que fueron detalladas en el capítulo 5.3.5. En este sentido, la religión chaná no solo cumple una función explicativa sobre el origen del mundo, sino que también instituye un ‘deber ser’ moral que regula la conducta y mantiene la armonía entre las personas, los espíritus y la naturaleza. La autoridad de *Tijuiném* no solo se manifiesta en la creación de la vida, sino también en la vigilancia constante sobre las acciones humanas. En esta función lo asisten *Dioí*, el sol, y *Aratá*, la luna, quienes actúan como mediadores entre la divinidad y los hombres. El sol observa el comportamiento de los chanás desde lo alto y comunica a *Tijuiném* las faltas cometidas, mientras que la luna, concebida como su hijo, vela por el orden nocturno y el cumplimiento de los ciclos vitales. *Aratá* es una figura especialmente significativa en la simbología chaná: personificado como un ente masculino, era considerado responsable de la fertilidad de las mujeres y de la regulación de sus cuerpos. El sangrado menstrual se entendía como castigo divino por el incumplimiento de la tarea reproductiva, lo que evidencia una concepción religiosa donde la fecundidad era una forma de obediencia a las leyes cósmicas. Los eclipses, momentos en que la luna se ‘reúne’ con el sol, se interpretaban como acontecimientos excepcionales, en los cuales *Aratá* debía rendir cuentas ante su padre.

En la práctica chaná, el animismo funciona como principio semiótico primordial: las significaciones religiosas solo pueden ‘almacenarse’ en símbolos concretos. Para los chanás, esos símbolos emergen en la naturaleza misma, como las campanas de cabezas de loro y algunos árboles, como el *ará abipé* (lit. [el que] da regalos/anacahuita), árbol sagrado de los chanás, o la banana (*mantí*)¹⁵, proveniente de los *mbeguás* pero incorporado al imaginario chaná como símbolo de salvación frente a la enfermedad y la muerte. Este relato sugiere un proceso de sincretismo religioso, donde los límites entre tradiciones se desdibujan y las plantas actúan como depositarios de significaciones compartidas entre distintos pueblos del

¹⁵ El término *mantí* proviene del vocablo *mbeguá mantí*, que significa ‘amigo’ o ‘amiga’. Los *mbeguás* otorgaron este nombre a la planta porque, según su tradición, los salvó de la extinción en tiempos remotos, cuando habitaban las cercanías de un gran cuerpo de agua. En aquel entonces, un grupo de forasteros llegó a su territorio y, al marcharse, dejó tras de sí espíritus malignos que provocaron enfermedades y numerosas muertes. Compadecido ante el sufrimiento del pueblo, el dios *mbeguá Tiché* envió un mensajero con la instrucción de que todos debían consumir el fruto y beber el jugo del tallo de aquella planta, que crecía en abundancia en la zona, para recobrar la salud. El pueblo siguió sus indicaciones y logró sobrevivir. Desde entonces, cada vez que se trasladaban a otro lugar, llevaban consigo brotes de *mantí* y los plantaban, como protección ante el posible regreso de los malos espíritus.

litoral. Tales símbolos, dramatizados en ritos y en mitos, son percibidos por quienes participan de ellos como síntesis del conocimiento colectivo sobre la manera apropiada de comportarse en el mundo y actuar frente a las adversidades.

El animismo queda manifiesto en la concepción chaná de persona, la cual se componía de dos entidades: el alma (*ancát*) y el espíritu (*nem*). El alma era principio vital, aquello que animaba el cuerpo; el espíritu, en cambio, representaba la conciencia, los pensamientos y la dimensión psíquica del individuo. Al morir, ambos se separaban: el alma ascendía al cielo y se convertía en una estrella (*mirri*), mientras que el espíritu podía optar entre acompañarla o permanecer en la tierra. Esta distinción dualista entre alma y espíritu estructuraba la comprensión de la vida y la muerte, así como la continuidad entre ambos planos: los espíritus que permanecían entre los vivos podían cumplir funciones benéficas —protección, guía, mensajería— o maléficas, como la perturbación de los sueños o la enfermedad. En los sueños (*nem nderé*), el espíritu abandonaba momentáneamente el cuerpo y viajaba por otros espacios, lo que permitía establecer contacto con ancestros o recibir mensajes divinos. También consideraban que si la persona fallecía durmiendo (*ña utalá*), se debía a que su espíritu no había hallado el camino de regreso a su cuerpo. Las apariciones espirituales, conocidas como *uáipo nem* o “espíritus visitantes”, se interpretaban como señales sagradas. Si el mensaje transmitido beneficiaba a la comunidad, la persona que lo había recibido adquiría prestigio social, llegando incluso a integrarse al concejo de ancianos. Asimismo, el temor nocturno constituía otro aspecto importante de la religiosidad chaná. La noche (*ocó ug aratá*, “tiempo de luna”) era concebida como un espacio liminal donde los espíritus podían vagar libremente. En consecuencia, se evitaban las actividades nocturnas y se mantenía el fuego encendido durante toda la noche —el *palá itái ianá* (palo para grasa) actuaba como protección contra los malos espíritus—. Las cuevas (*errá*) también eran consideradas moradas de entidades malignas; los guerreros que ingresaban en ellas durante el día lo hacían como prueba de valentía, pero de noche, semejante acto se entendía como una ofensa a *Tijuiném*.

Los relatos míticos —como aquellos que refieren al origen de la raya, del palo borracho o de las aves guardianas— cumplen una función explicativa frente al desorden y al mal. A través de ellos se formula, desde la cosmovisión chaná, la verdadera naturaleza de las fuerzas destructivas que habitan tanto en el interior de la persona como en el mundo exterior, permitiendo interpretar fenómenos como homicidios, fracasos de cosecha y

enfermedades, entre otros, y de ese modo, alcanzar una forma de acuerdo simbólico con tales experiencias (Geertz, 2003, p. 121). Un ejemplo ilustrativo de esta lógica es el mito del origen del rayo (*ndepotí ug Tijuiném*, literalmente “látigo de Dios”): durante las tormentas, *Tijuiném* castigaba con latigazos de luz, estruendos y fuego, sin que mediara una razón explícita, que podían dirigirse no solo a los seres humanos, sino también a los animales y a los árboles. Sin embargo, el rayo no siempre implicaba la muerte: quienes sobrevivían a su impacto eran considerados purificados, transformados en mejores personas. De este modo, ciertos fenómenos naturales eran comprendidos como manifestaciones del poder divino, pero también podían resignificarse dentro del sistema religioso como oportunidades de transformación moral.

La concepción del ‘mal’ queda evidenciada en la utilización de *taé* como sufijo para designar fenómenos considerados como desviaciones del orden natural: *agó taé* (lit. perro malo); *atamá nvolé taé* (lit. río grande malo) sust. creciente, inundación; *itál a’atí nderé taé* (lit. nacer con camino malo); *nderé taé* (lit. caminar mal / camino malo) vb renguear; *taé lantéc* (lit. mal hablar) vb balbucear, tartamudear; *taé ocó* (lit. mal tiempo) sust época mala. Esto permite inferir que la cosmología de la comunidad se estructuraba sobre la idea de un orden natural intrínseco, asociado al deber ser. En consecuencia, aquello que se aparta de ese orden no se define como lo opuesto al ‘bien’, sino como una anomalía o desvío respecto de la disposición natural de las cosas.

Los símbolos sagrados dramatizan tanto valores positivos como negativos, apuntando no solo a la existencia del bien, sino también a la del mal y al conflicto permanente entre ambos. Dicho conflicto se encontraba encarnado respectivamente por *Tijuiném* y *Tijuí taé*, el “padre malo” o demonio. Este último se manifestaba en la mente de las personas, incitándolas a cometer actos dañinos. La lucha interior entre ambos principios —el orden divino y la tentación destructiva— estructuraba la moral chaná y daba sentido a las experiencias de culpa, enfermedad o desgracia. Un fracaso en la pesca o en la caza podía atribuirse a la acción de un espíritu maligno, por lo que los individuos interrumpían sus actividades por algunos días para alejarlo. Este modo de proceder, aparentemente pragmático, expresaba en realidad una lógica ritual de purificación y reposo, destinada a restaurar el equilibrio roto entre el individuo y las fuerzas invisibles. Los mitos chaná, en tanto narrativas de origen y de relación con el entorno, ofrecen repertorios para entender y

negociar la adversidad y para legitimar prácticas de reparación o contención, que quedan evidenciadas en las *utapéc*.

La ritualidad constituye el terreno donde la religión se reproduce y se vuelve experiencia social. Tal como señala Rappaport, “el ritual es el terreno en el que crece la religión” (2001, pág. 58). Si bien no todo acto moral puede ni debe incluirse en la definición de religión —la limosna, la evitación del adulterio o los actos de respeto filial no son automáticamente rituales sagrados—, y aunque existen experiencias directas con lo divino que no están mediadas por rituales, los ritos organizan y hacen públicos los principios religiosos, validan comportamientos y fortalecen la congruencia entre ethos y cosmovisión. A través de la congregación ritual se inscriben sanciones y recompensas simbólicas, se reproduce la memoria colectiva y se estabilizan modelos de conducta que se presentan como ‘sentido común’ debido a la concordancia entre el estilo de vida aprobado y la supuesta estructura de la realidad. En el caso chaná, las oraciones, las ofrendas y las prácticas vinculadas a la muerte o a la fertilidad pueden entenderse bajo esta lógica: son actos que mantienen viva la relación con las fuerzas espirituales y refuerzan los valores colectivos. Con respecto a ello, los vocablos *besúy*, *ipír* y *unicá* designan respectivamente la petición, el agradecimiento y la promesa; en conjunto constituyen los tres momentos fundamentales de la plegaria. Por su parte, *aiguá*, “bendecir”, remite a la protección espiritual de *Tijuiném* y revela la convicción de que toda acción humana requiere su amparo, un ejemplo de ello es *La oración de la mujer parturienta*¹⁶. Estas prácticas, tal como sugiere Rappaport, integran la vida cotidiana en un marco ritual que da sentido a las acciones morales y las vincula con el orden divino.

Por su parte, Pierre Bourdieu (1971) ofrece una mirada estructural sobre la religión como campo de poder simbólico. Distingue entre una relación práctica y comunitaria con lo

¹⁶ 1. Dios,
2. padre de todos los chanás,
3. te prometo hoy a mi hijo
4. que sale de mi cuerpo a la vida.
5. Que salga sanito, fuerte, valiente,
6. para orgullo del padre y de todo su pueblo.
7. Buen hijo [y] buen padre.
8. Yo te prometo enseñarle a respetarte a ti
9. y a la madre tierra.
10. No tengo dolor, no tengo dolor,
11. sólo alegría, sólo alegría.
12. Gracias te doy mi buen Dios (Jaime y Viegas Barros, 2013, p.130)

sagrado —basada en esquemas de acción adquiridos por familiarización— y una relación erudita, monopolizada por especialistas encargados de preservar y reproducir el capital religioso (pág. 44). En este sentido, si bien entre los chaná no existía una institucionalización religiosa formal, los relatos míticos y las prácticas rituales cumplían una función equivalente: reproducir un orden simbólico y moral que legitimaba las jerarquías, las prohibiciones y los valores del grupo. Aplicando esta perspectiva al caso chaná, resulta imposible identificar la versión original de sus narraciones míticas, pues estas fueron transmitidas de forma oral y adaptadas a lo largo del tiempo. Sin embargo, su persistencia revela un modo de concebir el ‘deber ser’ que se expresa tanto en las *utapéc* como en los relatos fundacionales. Los mitos que narran los castigos divinos, la transformación de los humanos en animales o la intervención de *Tijuiném* en la vida cotidiana ofrecen, por tanto, un marco de interpretación moral que orienta la conducta dentro de un universo animista donde todo lo existente posee espíritu y agencia, y donde la conducta humana se orienta por la búsqueda constante de equilibrio con esas fuerzas.

6. Conclusiones

Este proyecto, cuyo problema central se preguntaba: *¿Cómo se expresa en la lengua de la comunidad Chaná de Entre Ríos su cultura, partiendo del caso de Blas Wilfredo Omar Jaime, “el último chaná” y portavoz de la comunidad, y considerando la aparición pública de la lengua a partir de 2005?*, tenía como objetivo principal describir la cultura de los chanás a partir de la lengua hablada por Blas Jaime desde sus primeros reportajes en 2005 hasta la actualidad e intentaba demostrar que el estudio exhaustivo de las particularidades de la lengua de un individuo permitiría generalizar sobre la cultura de una comunidad. En tanto estuvimos frente a un objeto de estudio complejo —como lo es la cultura y la lengua hablada por un solo sujeto— se requirió necesariamente de un marco teórico interdisciplinar para analizar los aspectos particulares de dichos fenómenos. Fue imperante hacer dialogar disciplinas como la lingüística, la antropología, la arqueología, los estudios culturales, la historia y la biología para esclarecer el entramado de fenómenos que componen el objeto de este estudio. Para ello también era necesario adjudicar categorías claves que habilitaran la comprensión y la familiarización con la alteridad estudiada como fueron sistema social, naturaleza, guerra y religión.

Si bien se logró llevar adelante la ardua tarea de describir la cultura a partir de un solo hablante, la imposibilidad material de analizar a la comunidad toda complejizó el estudio e impidió alcanzar la certeza histórica en ciertas caracterizaciones. Aunque la pretensión de este trabajo era generalizar sobre la cultura, de acuerdo con su objetivo, afirmarla como verdad histórica sería un error epistémico. Por este motivo, atendiendo a la complejidad del caso, las aseveraciones sobre la cultura chaná se realizaron partiendo de la base de que cada relato, a excepción de los registros documentales, es una ficción construida por “el único hablante” de la lengua. En todo momento se trabajó con su relato y con narrativas en las cuales participó o que él mismo heredó ancestralmente. Fue necesario, entonces, exponer las contradicciones que presentaba, además de evidenciar su creencia mormona, que pudo haber ‘sesgado’ algunas características de la cultura y la historia de la comunidad.

Con el fin de construir o afianzar una identidad, Blas Jaime construye un mito, en términos de Barthes, sobre los chaná, es decir una verdad naturalizada, históricamente construida y políticamente motivada. Según Roland Barthes, el mito funciona como un mecanismo de naturalización de lo histórico, es decir, transforma construcciones culturales y sociales en verdades aparentes, ocultando el carácter convencional y arbitrario de los

significados y presentándolos como evidencias universales. Así, el mito cumple una función política ya que legitima valores, roles o estructuras vigentes mediante una operación simbólica que ‘hace pasar’ un concepto intencional por algo natural. Para ello, el mito selecciona materiales culturales preexistentes (imágenes, palabras, objetos, relatos) y los dota de un nuevo significado. El mito termina por transformar la historia en naturaleza, que no es leída como motivada sino como verdad. Teniendo esto en cuenta, fue imprescindible considerar los relatos de Blas Jaime como un mito: tomarlos y describirlos como si fueran verdad, a sabiendas de que fueron contruídos y seleccionados históricamente. Los relatos que recuerda llegaron a él a través de sus abuelas y su madre, por lo cual es imposible dilucidar la versión original de esas memorias y saber hasta qué punto Jaime ha intervenido en ellas. Sin ánimos de juzgar su proceso personal, se puede interpretar que sus acciones traen aparejadas tanto la idea de preservar la cultura que le transmitieron toda su vida como la ilusión de construir y reforzar su identidad, y esto constituye la dimensión política de su relato.

A medida que fueron transcurriendo esos años en los que Jaime comenzó a visibilizarse, su motivación por conservar lo que pertenece a su linaje y la necesidad de los medios de comunicación de mostrar un nuevo fenómeno, se unieron para dar lugar al concepto del indio hiperreal de Alcida Ramos (1992). Esta idea habla de una figura simbólica que responde más a expectativas externas que a realidades vividas, que sustituye al indígena real por un modelo idealizado, funcional a la militancia por los derechos humanos de este indígena “con penurias, víctima del sistema, inocente de maldades burguesas, honorable en sus acciones e intenciones y preferentemente exótico” (pág. 11). En los últimos años, los cambios en el clima político y en las bases legales alientan a los indígenas a su reconocimiento y a la lucha por sus derechos. A la vez, el éxito de estas medidas depende de la performance de una identidad indígena según una definición impuesta desde afuera.

En el contexto político actual, se sancionó en Entre Ríos la Ley N° 11.206, que declara la emergencia en materia cultural y lingüística de los idiomas originarios Chaná y Charrúa, orientada a la protección de los pueblos originarios. Esta legislación impulsa la impresión de ejemplares de libros y la difusión de materiales digitales que rescaten la temática, y habilita a que se otorgue puntaje a docentes que estudien dichas lenguas. Además, prevé la creación de una comisión integrada por especialistas en antropología, historia, lingüística y educación para trabajar en la recuperación y la documentación científica de ambas lenguas. Pero eso

no es todo. En su artículo 5°, la Ley exige “de los descendientes y los autores la autorización” para la impresión de libros que difundan los idiomas de estas comunidades. En comunicación personal, Evangelina Jaime afirmó que cualquier trabajo que vaya a publicarse sobre su comunidad deberá pasar por una revisión por parte de su padre y ella como únicas personas autorizadas. En este marco, la figura de Blas Jaime parece haber adquirido, quizás atribuido de manera externa o por él mismo, un rol de ‘gran predicador’¹⁷, guardián de la lengua, que viene a recuperar la verdad de la comunidad Chaná.

Aunque puede entenderse que la iniciativa propicia la recuperación del patrimonio histórico, el modo en que estas políticas representan la identidad indígena responde, en muchos casos, a la construcción de un ‘indio ideal’ o ‘hiperreal indian’, en el sentido propuesto por Ramos. Esta representación tiende a recortar y homogeneizar la complejidad cultural, omitiendo aspectos que podrían resultar controvertidos —como la homofobia o la poligamia— y, a la vez, exaltando otros rasgos, como una supuesta relación armónica con la naturaleza. Incluso, Jaime se ha autodenominado ‘curandero’, pero no se corresponde exactamente con la función que este tipo de figura cumplía tradicionalmente dentro de la cultura —más cercana a la de un médico que emplea recursos naturales y conocimientos prácticos, sin una dimensión estrictamente cosmológica—. Por el contrario, la representación de Jaime adopta una impronta mística o “mágica”, centrada en su persona y en su poder inmanente de poder curar y bendecir, incluso a la distancia¹⁸. Asimismo, el documental de Marina Zeising muestra cómo un grupo de seguidores de perfil bohemio participa junto a él en rituales —como reuniones alrededor del fuego con cantos e instrumentos— que se alejan de las prácticas descritas por el propio Blas Jaime, y parecen responder más a una reinterpretación contemporánea de la espiritualidad indígena que a su tradición original.

Los resultados alcanzados corresponden a haber hallado categorías que nos permitieron volver inteligibles la cultura chaná y encontrar particularidades capaces de demostrar su complejidad, siguiendo los relatos de Jaime. Así, podemos afirmar que se trató de una comunidad ampliamente organizada, jerarquizada y normada, con la guerra como estructurante de la vida social, el animismo como concepto para aprehender la naturaleza,

¹⁷ Así lo califica la cineasta Marina Zeising.

¹⁸ En comunicación personal con las tesis, Jaime afirma que recibe muchos mensajes de personas que le piden intenciones u oraciones por familiares enfermos. De hecho, mostró una conversación que había mantenido por WhatsApp con una mujer que le agradecía por haber curado a su padre que había estado al borde de la muerte.

un conocimiento de la medicina que da cuenta de su vínculo con el territorio desde tiempos inmemorables y una religión con gran influencia en su moralidad.

A partir de estos resultados—que permitieron aproximarnos a lo que pudo haber sido la cultura chaná a través de los relatos de Blas Jaime y de diversas producciones académicas—, se abren múltiples líneas posibles para continuar el estudio desde distintos enfoques disciplinares, dado que el objeto de estudio presenta una gran complejidad histórica, simbólica y subjetiva.

Desde la psicología, podría indagarse con mayor detalle el impacto que tuvo para Blas Jaime ser considerado el ‘último’ hablante y portador de su cultura. En su discurso se perciben huellas de una identidad en tensión: por un lado, la reconstrucción deliberada de una identidad chaná; por otro, los rastros de una socialización marcada por el estigma de lo indígena, en un contexto donde lo ‘blanco’ se asociaba a lo bueno y lo aborígen debí ocultarse. Estudiar esta dimensión permitiría comprender cómo la identidad individual y la memoria colectiva se entrelazan en la figura de Blas Jaime.

Desde la lingüística y la antropología del lenguaje, el trabajo podría continuar con una investigación etnográfica junto a Evangelina Jaime, cuya participación posibilita un análisis sincrónico de la evolución de la lengua chaná. Tal como señala Domingo Javier (2020), la documentación de lenguas amenazadas exige un enfoque etnográfico atento a las formas locales de hablar, las relaciones entre hablantes e investigadores y las ideologías lingüísticas que rodean a cada lengua (pág. 17). En este sentido, el estudio de cómo la lengua chaná se reactualiza hoy —ya no como vehículo cotidiano de comunicación, sino como símbolo de identidad y cosmovisión— ofrece un amplio campo para analizar los procesos de resemantización y revitalización lingüística. A su vez, desde una sociología del lenguaje y una antropología política, sería pertinente analizar cómo el chaná funciona como un símbolo de pertenencia y legitimación cultural más que como un medio comunicativo.

Desde el campo de la educación, también resultaría necesario observar cómo continúan implementándose las leyes que promueven el reconocimiento y la enseñanza de las lenguas originarias dentro del sistema educativo. La inclusión del chaná —y de otras lenguas en riesgo de desaparecer— podría servir como una herramienta de reparación histórica. Aún así, como se advierte en algunos estudios sobre el desplazamiento lingüístico, existe un riesgo de replicar las mismas lógicas de exclusión (estigmatización y acotamiento) que condujeron a la pérdida de algunas lenguas, por lo que el desafío reside en construir

espacios pedagógicos respetuosos de las prácticas culturales y comunicativas propias de cada pueblo.

Finalmente, desde los estudios culturales, sería relevante examinar las representaciones que los medios masivos y las redes sociales construyen en torno a los pueblos originarios. Estas representaciones suelen reproducir estereotipos asociados al ‘hiperreal indian’, reforzando imágenes idealizadas o descontextualizadas de la identidad indígena. Analizar críticamente estos discursos permitiría comprender cómo se configuran las nuevas formas de visibilidad y legitimación cultural en el espacio público, y cómo los propios actores indígenas negocian, resignifican o desafían estas narrativas.

Más allá de los aportes metodológicos y teóricos expuestos anteriormente que responde a la complejidad del caso estudiado, esta tesis, que se proponía abordar la cultura chaná desde una perspectiva comunicacional e interdisciplinaria, permitió no solo reconstruir un universo simbólico fragmentado, sino también recuperar y resignificar un patrimonio cultural en riesgo de desaparición. Consideramos que se logró sistematizar y ampliar la comprensión de una cultura que se encontraba dispersa en registros académicos, documentales, notas periodísticas y producciones radiales, articulando esas fuentes en una narrativa coherente que da cuenta de su riqueza y complejidad. Concluimos que la lengua y la cultura no pueden ser estudiadas como fenómenos separados, sino como elementos interdependientes de un mismo sistema. En este sentido, la investigación permitió visibilizar una red de significaciones que articula la lengua, los relatos míticos, las prácticas rituales y las representaciones simbólicas, reconstruyendo un fragmento del universo cultural chaná. Este trabajo abordó un objeto complejo a través de un enfoque interdisciplinario, integrando aportes de la antropología, la lingüística, la semiótica y los estudios culturales, pero sostenido teóricamente desde la comunicación entendida como producción social de sentido. Esto permitió comprender que los fenómenos culturales no se reducen a hechos aislados, sino que constituyen procesos dinámicos de significación mediante los cuales las comunidades producen, negocian y transmiten sentidos sobre su identidad.

Analizar la cultura chaná desde el campo de la comunicación implicó atender a la red de semiosis o entramado de sentidos que Blas Jaime construyó a través de su discurso y de las múltiples producciones que conforman el corpus analizado —entrevistas, textos, registros audiovisuales y testimonios—. En ese entramado se despliegan tanto los vestigios de una memoria ancestral como las transformaciones propias de su contexto histórico, social

y político. Así, los relatos de Blas Jaime no sólo remiten a una tradición, sino que producen nuevas formas de significar lo chaná en la contemporaneidad, debido a que el uso de la lengua no corresponde ya a un vehículo cotidiano de comunicación sino a un símbolo de identidad.

7. Referencias bibliográficas

- BALIAN, María Laura. (2012). Una retrospectiva del relativismo lingüístico desde sus orígenes hasta la actualidad: balance crítico y nuevos campos de aplicación. Facultad de Ciencias Sociales, UBA.
- BATALLA, Guillermo Bonfil. (2004). Pensar nuestra cultura. Alianza Editorial.
- BUTLER, Judith. (2002). Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”. Editorial Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- BAUZÁ, Francisco. (1895). Historia de la dominación española en el Uruguay (Vol. 1, pp. 532-533). A. Barreiro y Ramos.
- BONOMO, Mariano. (2012). *Historia prehispánica de Entre Ríos*. Fundación de Historia Natural Félix de Azara.
- BOURDIEU, Pierre (1971). Génesis y estructura del campo religioso. Relaciones. Estudios de historia y sociedad, vol. XXVII, núm. 108, 2006, pp. 29-83. El Colegio de Michoacán, A.C. Zamora, México
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude (2008). El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos. Siglo XXI Editores Argentina S. A. Buenos Aires, Argentina.
- Bourlot, T- “Guerreros, máscaras y narices decoradas”- Museo Arqueológico Manuel Almeida- 2008- Entre Ríos.
- CALVO-PÉREZ, Julio (1995). Introducción a la lengua y cultura quechuas. Universitat de València. España.
- CALVO PÉREZ, Julio y JORQUES JIMÉNEZ, Daniel (1998). Estudios de lengua y cultura amerindias II: lenguas, literaturas y medios. Universitat de València. España.
- CARDOZO, Dario Gonzalo et al. (2018). Datos genéticos e isotópicos de individuos vinculados a la Reducción Franciscana de Baradero (siglo XVII). Asociación de Arqueólogos Profesionales de la República Argentina. Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana. Argentina.
- CEBOLLA BADIE, Marilyn. Cosmología y naturaleza mbya-guaraní. 2013.
- CHAVARRÍA, María. C. (2017). Espiritualidad y cosmogonías: Aportes de los pueblos indígenas de la Amazonía al castellano regional. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú.

- CITRO, Silvia; BROGUET, Julia; RODRÍGUEZ, Manuela; TORRES AGÜERO, Soledad (2021). Performances indígenas y afrodescendientes en Argentina: recreaciones sonoro-corporales de lo “ancestral”. Revista Colombiana de Antropología.
- CLAUSEWITZ, Carl Von (2015). De la Guerra. Ediciones Obelisco. Barcelona, España.
- CRESWELL, John Ward (2016). Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches. Sage publications.
- DE GARAY, Juan (1836). Actas de fundación y documentos relativos a la ciudad de Buenos Aires (1580-1583). Buenos Aires: Imprenta del Estado.
- DESCOLA, Philippe (2012). Más allá de la naturaleza y de la cultura. El animismo restaurado. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.
- ELIADE, Mircea (2001). Nacimiento y renacimiento, el significado de la iniciación en la cultura humana. Ediciones Kairós. Barcelona, España.
- FERNÁNDEZ, Federico. (2021). De la antropología social a las ciencias sociales interdisciplinarias: Trayectos del análisis de redes sociales (ARS) como enfoque metodológico mixto. Tiraxi, (2021), 191–209.
- GARCÍA, Rolando (2006). Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria. Editorial Gedisa, S.A. Barcelona, España.
- GEERTZ, Clifford (2003). Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. La interpretación de la cultura. Editorial Gedisa. Barcelona, España. (ed. or. 1973).
- GERZENSTEIN, Ana. (2002). Diccionario etnolingüístico maká-español. Facultad de Filosofía y Letras – UBA. Buenos Aires, Argentina.
- GIBBS, Graham. (2012). El análisis de datos cualitativos en la investigación cualitativa. Madrid, España.
- GONZALEZ DIAZ, Soledad (2018). Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú. vol.51, n.1. Historia (Santiago). [citado 11-03-2025]. Disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-71942018000100291&lng=es&nrm=iso.
- GUBER, Rosana (2001). La etnografía: Método, campo y reflexividad. Grupo Editorial, Norma. Bogotá, Colombia.

- HACHÉN, Rodolfo Raúl (2007). Abordaje Etnolingüístico de la Lengua Qom (Toba). UNESCO. Rosario, Argentina.
- HERNÁNDEZ, Graciela. (2016). La poligamia en la memoria de las mujeres mapuche. Una revisión de los relatos en torno a los vínculos amorosos y familiares. Aljaba. Revista de Estudios de la Mujer, 20, 143–163. Recuperado de <https://www.scielo.org.ar/pdf/aljaba/v20/v20a10.pdf>
- LATOUR, Bruno (2007). Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica. Siglo veintiuno editores Argentina s.a. Buenos Aires, Argentina.
- LAVAZZA, Hugo. (2016). Más allá de la naturaleza y la cultura. Apuntes de investigación del CECYP N° 27. Recuperado el 4 de junio de 2025 de https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-98142016000100012&lng=es&tlng=es.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1958). Antropología Estructural (I). EUDEBA. Buenos Aires, Argentina.
- _____ (1973). Antropología estructural (II). Mito, sociedad, humanidades. Editorial Siglo XXI. Ciudad de México, México.
- _____ (1875). La vía de las máscaras. Siglo XXI. Ciudad de México, México.
- *Ley provincial N° 11206 de emergencia en materia cultural – lingüística de los idiomas originarios chaná y charrúa* (2025). Boletín Oficial de la Provincia de Entre Ríos. Argentina.
- LOCKHART, Washington (1975). Soriano: antecedentes, fundación, consecuencias. Fundación de cultura universitaria. Montevideo, Uruguay.
- MARIEZKURRENA ITURMENDI, David (2008). *La historia oral como método de investigación histórica* en Gerónimo de Uztariz núm. 23/24. Instituto Gerónimo de Uztariz. España.
- MARTÍNEZ SARASOLA, Carlos (2011). Nuestros paisanos los indios. Vida, Historia y Destino de las comunidades indígenas en la Argentina. Editorial del Nuevo Extremo. Buenos Aires, Argentina.
- MARTÍNEZ SARASOLA, Carlos y LLAMAZARES, Ana María, (2012). El lenguaje de los dioses: Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica. Editorial Biblos. Buenos Aires, Argentina.

- MEDINA, José Toribio (1889). Colección de documentos inéditos para la historia de Chile, desde el viaje de Magallanes hasta la batalla de Maipo, 1518-1818: Expediciones de Jofré de Loaisa, Alcazaba, Mendoza, Camargo, etc. (p. 47). Impr. Ercilla.
- MESSINEO, Cristina, y WRIGHT, Pablo (2017). De la oralidad a la escritura. El Caso Toba (115–125). Recuperado a partir de <https://revistaestudiospoliticaspublicas.uchile.cl/index.php/LM/article/view/45827>
- NOUZEILLES, Gabriela et al. (2002). La naturaleza en disputa. Retóricas del cuerpo y el paisaje en América Latina. Pídos. Buenos Aires, Argentina.
- POLITIS, Gustavo; BONOMO, Mariano; Violeta, DI PRADO (2013). Ceramistas de la ribera. Los antiguos pobladores del delta del Paraná. Asociación Civil Ciencia Hoy. Argentina. Disponible en https://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/96194/Ceramistas_de_la_ribera.pdf-PDFA.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- PORTELLI, Allesandro. (2017). El uso de la entrevista en la historia oral. Anuario De La Escuela De Historia. Rosario, Argentina.
- POZZO, María Isabel Rita; SOLOVIEV, Konstantin (2011). Culturas y lenguas: la impronta cultural en la interpretación lingüística. Tiempo de educar (171-205). Universidad Autónoma del Estado de México. Disponible en https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/14065/CONICET_Digital_Nro.1728_7_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y
- RAMOS, Alcida. (1992). El Indio Hiperreal: Indigenismo y ONGs en Brasil. Traducción para la cátedra de SSC1: Clara Otaola. Brasilia, Brasil.
- RAPPAPORT, Roy A. (2001). *El ritual y sus formas* en Ritual y religión en la formación de la humanidad. Cambridge University Press. Madrid, España.
- RODRÍGUEZ GÓMEZ, Gregorio et al. (1999). *Aspectos básicos sobre el análisis de datos cualitativos* en Metodología de la Investigación cualitativa. Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González. Argentina.
- ROCCHIETTI, Ana María et al. (2016). Socio-arqueología de San Bartolomé de los Chaná, reducción de Indios. Revista Teoría y Práctica de la Arqueología Histórica Latinoamericana. Año V, Volumen 5. Verano de 2016. ISSN: 2591-2801 (en línea).

- SAHLINS, Marshall (1997). Islas de Historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia. Editorial Gedisa. Barcelona, España.
- SAUSSURE, Ferdinand (1967). Curso de Lingüística General. Editorial Losada. Buenos Aires, Argentina.
- SARAÍ, Fernando (1997). El mormonismo al descubierto. Editorial Portavoz. Michigan, Estados Unidos.
- SCHMÍDEL, Ulrich (Año de publicación). *Viaje al Río de la Plata; notas bibliográficas y biográficas por el teniente general don Bartolomé Mitre; prólogo, traducciones y anotaciones por Samuel Alejandro Lafone Quevedo*. Cervantes Virtual.
- SCHÜTZ, Alfred. (1993). Estudios sobre teoría social. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina.
- VIEGAS BARROS, Pedro; JAIME, Blas (2013). La lengua Chaná: patrimonio cultural de Entre Ríos (1a ed.). Dirección Editorial de Entre Ríos. Paraná, Argentina.
- TAYLOR, Steve J. y BODGAN, Robert (1987). Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significado. Editorial Paidós. Buenos Aires, Argentina.

8. Anexo

Términos en lengua chaná extraídos de *La Lengua Chaná. Patrimonio Cultural de Entre Ríos*.

SISTEMA SOCIAL	NATURALEZA	GUERRA	RELIGIÓN
abaé danantí ití	abipé ug atá	agó	adá verá ug atá
abaé upáy yogüín	adá verá ug atá	agó ug cuntaí.	aiguá
acoé adá	agó	antú	agút-’ó ug atá
acoé beáda	agút-’ó ug atá	apí nderé	amarí dul
acoé tató	amarí dul	apí vanatí yogüín	abaé upáy yogüín
adá	amarí noá	apí vedé	ancát
adá ayá	amarí oblé	atá ocál	ará abipé
adá oyé nden	ambaú	ayacán iráp	aratá
adá piraé	ancát	beáda ug ugá terri	ayacán ta vedé
adá ta	apí vanatí yogüín	corú	besúy
adá verá ug atá	ará abipé	cuntaí	butú ldor
ada-’é	aratá	cuntaí uamá	corú (ceibo-deforme)
ada-’e’é	atamá nvolé	géit aratá nvolé	dioí
agút-’ó ug atá	atíc ayá tal	guaycurú	géit itál itití
aipé beáda-’ó atá	atíc ug butú ldor	gutar	géit itál itití
amá nberá	atú vedetá onú	ianá ug pití	guae ug atá
amá piraé	ayacán ta vedé	isipó ug vanatí beáda-’ó	gutar
amarí ug itití	belic uvá	lgorí abá ocalá ug reé uamá	ianá terri
apí vanatí yogüín	beadá ug ugá terri	metoqué	ipír
atamá nvolé taé	beáda-’ó	metoqué-’é ug cuntaí	isipó ug aratá
ayacán ta vedé	butú ldor	nbeguá	lupác
beáda	corú (ceibo)	nderé abá atá abá utái	mantí
beáda opé	corú (deforme)	nderé taé	mirrí
beáda-’ó	chachá	ndiní apité	moní ug ianá terri
belíc uvá	curí terrá	ndiní lantéc	nbalatá
brumbrúm oblí	danán ug dioí	nmelí	ndepotí ug Tijuiném

caleí ancát	danán vedetá	noá	nderé abá yogüín-’ó taé
capá lantéc	dananát mirrí	npe	nderé gatí
corú (deforme)	danatí vedé	nti mbúc	nderé oblé
danán	danatí ití	nvaí oyé	ndiní lantéc
dananát	danatí ug ancát	nvoé uá ña piraé	nderé taé
géit aratá nvolé	dioí	ña dul-’ó	ndorí ug yencár tuté
géit itál itití	emboré	ña dul	nem nderé
gilí	dioí-’e’é	ña retá ugé	nem uáipo
gipuaí	emuemú	ña retá ugé abá atá	nem
guaycurú	géit aratá nvolé	ñurú	netéla nvolé itaí
gutar	géit itál itití	ocalár	néyde itaí ndiní
ianá terrí	géit terrí	opatimá reé uamá	ngriá
ianá ug pití	guaé ug atá	oté apité	noá
ibí	ianá	oté óti	ña retá ugé
ibí nádo	ianá terrí	palá uá marí ña dul	ña retá ugé abá atá
ibijo netéla	ianá ug atá	reé cuntaí	ña retá ugé a’atí piraé nveiác
ichí	ianá ug pití	reé npen reé opiaé	ña retá ugé a’atí nmelí
isipó ug aratá	ichí	reé uamá	ña utalá
isipó ug vanatí beáda-’ó	ichí agó utú dioí	rúa ~ yúa	ñurú
itál	ichí ańí	terrá	ocó opiaé
itál a’atí nderé oblé	ichí ayá vaití	tucatucá	ocó ug aratá
itál a’atí nderé taé	ichí lantéc	utapéc	otí
itál amá ancát itití	ichí ogaté	uté tapey	palá itaí ianá
itál dioí	ichí petí	vuní’o ogaté	pijué
itál géit ancát itití	ichí reé ianá	vatic tuté	tacúi
itál ña	ichí taé uá iunál opá	yañá ~ chañá	tató adá
itál oco ug dioí	isipó ug vanatí beáda-’ó		tató-’é butú moní óti
kumpú	itál dioí		terrá
lantí	itál oco ug dioí		tijuí taé

lma ug ocó	ití ug vanatí beáda-’ó uá ará ití		Tijuiném
ltomí ug vedé	lantí		timucó ~ timujú
lu’úr	lma ug ocó		uáipo nem
lu’úr-’e’é	ltomí ug vedé		unicá
lupác	lu’úr		utai-’é utál
mantí	lu’úr-’e’é		utál ug yogüín
mcatá ugé vedé	mantí		utapéc
metoqué	metoqué		uticá nádo uá ña
metoqué ug beáda	metoqué ug utalá		utení
metoqué ug utalá	mirrí		
moní ug danantí ug ancát	moní ug ianá terrí		
n’elóp taé	nbalatá		
n’epíc	tatú moní		
n’uajó	tató-’é butú moní óti		
natú	terrí ug anác belíc		
natú a’atí lantí	nberá		
natú abá vedé	nberá verá atá		
natú ug taparí	nchu		
nbeguá	ndepotí itaí ña pruí		
nberá	nderé abá atá abá utai		
ncatáy	ndiní apité		
nchalá	ndiní iunál ncalí		
nchalá nvané	ndiní lantéc		
nchaláa	ndorí ug nchu		
nchaláa nvané	netéla		
nchu	néyde ug abáy		
nden	néyde ug atá		
ndepotí itaí ña pruí	néyde ug piraé nveiác		

nderé a'atí danán	néyde ug urrí		
nderé abá atá	noemé		
nderé abá atá abá utái	nvoé		
nderé gatí	nvoé uá ña piraé		
nderé oblé	nvoé-'ó		
nderé taé	ña nbalatá		
ndorí ug nchu	ñurú		
ndorí ug yencár tuté	oblé marí atá vedé		
netéla	ocó ug aratá		
netéla itaí yogüín	opá ndorí		
netéla nvolé itaí tuté	orú		
netéla tapey ug pite'é	palá velá		
netéla ur atá	pijué		
néyd	pilí nádo		
néyde chañá	piraé ug itití		
néyde itaí ndiní	piti-'ó yogüín		
néyde ug atá	pitú		
néyde ug piraé nveiác	ptapáy mirrí		
néyde ug urrí	ptapáy tuté		
ngriá	ptapáy tuté a'ati isipó		
nlé	ptapáy tuté abá atá yogüín		
noemé	ptapáy tuté vaití ayá		
nti mbúc	ptapáy tuté yogüín		
numíc	ree numít		
numít	reé utalá ug dioí		
numít abá ianá	retám ugá aratá nvolé		
nvoé uá ña piraé	revá vaití ug atá		
ña iunál retá nvoé ña	richí		

ña nbalatá	uté tapey		
ña noemé	tacúi		
ña retá ugé	tikí taé iunál		
ña retá ugé a'atí nmelí	timó		
ña retá ugé a'atí piraé nveiác	timucó ~ timujú		
ña retá ugé abá atá	tucatucá		
ña utalá	ur agút		
o'ón	upáy tató-é		
ocó opiaé	upí-ó		
ocó ug aratá	uamá ug tutiá		
opá ndorí	utál lu'úr		
opatí	utalá ug dioí		
opatimá reé uamá	utení		
opatimá tovaré uamá	uticá nádo uá ña		
opatimá ug nberá	vanatí beáda-ó acoé palá		
oté danán	vanatí ug beáda-ó uá ará ití		
oté nvolé tarú	veté ndaé		
oté óti	vuní-ó ańí		
oté tató a'á tató-é	vuní		
óti	vuní'o ogaté		
ovác			
ovác gilí acoé opatí			
ovác pite'é			
palá abá irapé			
palá itaí ianá			
palá mut			
palá novác			
pantiú ug danán			

pareí ugá danán			
pasác ancát			
pilí nádo			
pite'é-a			
piti-’ó yogüín			
ptapáy mirrí			
ptapáy tuté a’ati isipó			
ptapáy tuté abá atá yogüín			
ptapáy tuté waití ayá			
ptapáy tuté yogüín			
ptapáy vedé			
ptapáy vedé verá			
reé gatic			
reé gilí			
reé ianá			
reé itál			
reé iunál			
reé numít			
reé piraé			
reé utalá ug dioí			
rivé			
taparí			
taparí nvolé			
taparí-’ó			
tató adá			
tató ta			
tato-’é			
tato-’é acoé tijuí			

tató-’é butú moní óti			
tatú moní			
tijuí oblé uá veté			
tijuí opé			
tijuí-’ó			
tikí taé iunál			
timucó ~ timujú			
uelcaimár			
unkí netéla			
unkí ña ichí			
unkí ña nbalatá			
upá			
upáy			
ur			
ur agút			
utaí-’é utál			
utál lu’úr			
utál ug yogüín			
utalá ug dioí			
utapéc			
utení			
uticá nádo uá ña			
uví ug ruté uá marí n’ormá			
vanatí beáda-’ó acoé palá			
vanatí ug beáda-’ó uá ará ití			
vatic amarí			
vatic amarí adá-’é			

velá			
verá			
veté ndaé			
vuní-'ó ańí			
vuní'o ogaté			
yilár			
yilár gilí			

Autor	Fecha	Nombre	Enlace
Dámaso Antonio Larrañaga	1923	Compendio de idioma de la nación chaná	Biblioteca Digital Curt Nimuendajú
Daniel Tirso Fiorotto	26 de marzo de 2005	Un chaná que habla su idioma	Diario La Nación
Daniel Tirso Fiorotto	1 de julio de 2005	Investigan los orígenes de una extraña lengua indígena	Diario La Nación
Blas Jaime en Agencia Radiofónica de Comunicación	1 de junio de 2009	Capítulo 377: Blas Jaime, el guardamemoria	Agencia Radiofónica de Comunicación
Flavia V. Ottalagano y María de los Milagros Colobig	2010	Concepciones de aves y felinos en los relatos de un informante chana: entrevista a Blas Jaime	Revista de la Escuela de Antropología de la Universidad Nacional de Rosario
Mariano Bonomo	2012	Historia prehispánica de Entre Ríos	Fundación Azara
Blas Jaime & José Pedro Viegas Barros	2013	La Lengua Chaná: Patrimonio Cultural de Entre Ríos	Repositorio Institucional CONICET Digital
Marina Zesing	2016	Lantéc Chaná	Actitud Cine
José Pedro Viegas Barros	2016	El desarrollo de una metodología para la validación de datos de lenguas en estado crítico: el caso chaná	Academia. Edu
Juan Funes	2017	La misión del último hablante de Chaná	<i>sin enlace</i>
Domingo Javier	2020	Acerca de un “último hablante” - El regreso del chana.	ResearchGate
Mariana Otero	2024	Los dos últimos hablantes de chaná, una lengua que se mantuvo en secreto 200 años	El País
Natalia Alcoba	2024	Se creía que esta lengua estaba extinta. Pero un hombre alzó la voz.	The New York Times
Maria Lourdes Ranieri & Valentina Rey Stronati	21 de julio de 2025	Entrevista a Blas Jaime	Documento de google