

ETIQUETAS «VERSUS» NEOLOGISMOS: LA ANTROPOLOGÍA COMO REPRESENTACIÓN

Isabelle Combès¹
Instituto Francés de Estudios Andinos

Resumen: Definir un discurso como «representación» implica la posible existencia de otras visiones de una misma realidad, a la cual el análisis suele confrontar las representaciones. Sin embargo, esta «realidad» solo se puede aprehender a partir de marcos teóricos, instrumentos y categorías mentales que, a su vez, constituyen una representación entre otras. A partir de estudios realizados sobre los pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia, se discute aquí la pertinencia y los límites de las categorías y clasificaciones antropológicas como, en particular, la identificación comúnmente hecha entre lengua y cultura.

Palabras claves: Representación, Categorías, Etnónimos, Branislava Susnik.

Abstract: To define a discourse as a «representation» implies the possible existence of other visions of the same reality, to which the analysis usually contrasts those representations. Nevertheless, this «reality» can only be apprehended on the basis of theoretical frameworks, tools and mental categories that, in their turn, constitute one representation among others. On the basis of studies carried out in indigenous communities of lowland Bolivia, the present article discusses the pertinence and limits of anthropological classifications and categories, particularly the identification that is commonly made between language and culture.

Keywords: Representation, Categories, Ethnonyms, Branislava Susnik.

Presentando una serie de estudios recientes sobre los indígenas de las tierras bajas de Bolivia, los editores escribíamos:

[Una] tendencia generalizada de los textos es la renuencia a circunscribir el estudio en grupos aislados, con contornos bien definidos. No se trata, o no se trata solamente, de un rechazo de las unidades sociales discretas a la usanza estructuralista o barthiana, que enfatiza las relacio-

1. Instituto Francés de Estudios Andinos / UMIFRE núm. 17 CNRS / MAE, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia. Esta investigación se desarrolla en el marco del TEIAA (2009SGR1400), grupo de investigación consolidado por la Secretaria d'Universitats i Recerca del Departament d'Economia i Coneixement de la Generalitat de Catalunya.

nes y —tal como afirmó un célebre predecesor— las relaciones entre esas mismas relaciones. De lo que se trata también es de aumentar el foco analítico y de cambiar la escala de la observación: de lo particular a lo regional, de las “tribus” y las “etnias” a las alianzas, las confederaciones y las redes de intercambio —y en algunos casos, incluso, a lo que la etnología americana llamó “áreas culturales” [...] La ampliación de la escala interpretativa supone en ocasiones la utilización de metáforas más o menos felices: “fronteras-válvula”, “telaraña étnica” [...] También explica, al menos en parte, la manufactura de neologismos susnikianos como “chiquitanización”, “otuquización”, “zamuquización” o “quechuanización” (Villar y Combès, 2012: 26).

El texto que sigue puede ser visto, al menos en parte, como una verdadera apología de tales neologismos al estilo de Branislava Susnik: como una reflexión, inspirada en mis propias experiencias, investigaciones y malestares,² sobre los instrumentos que nos ofrece la antropología para aprehender la realidad étnica.

1. Indios como historiadores

Empezaré con un ejemplo. En 2008 se publicó *El Eco de las voces olvidadas*, un libro de Alfredo Tabo, indígena cavineño de la Amazonía boliviana, sobre la historia de su pueblo. Repleto de datos, mitos y relatos sobre el pasado del grupo étnico, este libro ofrece sin embargo mucho más, o en todo caso algo diferente, que la sola «historia de los cavineños». En efecto, como lo subrayan los antropólogos que redactaron el prólogo de la obra, el libro de Tabo:

nos da a entender claramente cómo los cavineños mismos conceptualizan su historia colectiva. Sin embargo, existen algunos aspectos de la historia cavineña que por diversas razones el autor no toca o que evoca desde una perspectiva particular, que es característica de la visión colectiva que los cavineños han construido de su pasado común (Brohan y Herrera, 2008: 32).

En efecto, si bien los cavineños afirman hoy «que han existido siempre como tales, y que constituían ya un solo y único grupo étnico antes de su reducción [en la misión]» (Brohan y Herrera, 2008: 33), los documentos históricos muestran que son un producto de la historia colonial, descendientes de varios grupos indígenas reunidos en la segunda mitad del siglo XVIII en la misión franciscana de Jesús de Cavinas. Ahí se mezclaron grupos tacanas, aronas (incluida una «parcialidad» de ellos, llamada «cavina»), pacaguaras y probablemente unos cuantos grupos más. De esta convivencia forzosa en las misiones nacieron los cavineños, y mediante esta convivencia también se (re)conformaron los demás grupos étnicos que hoy conocemos en la región. De esta manera, los editores del libro apuntan:

Nos parece que se debe considerar con mucho cuidado sus declaraciones orales relativas a esta cuestión. Aceptarlas como una prueba del carácter originalmente mono-étnico de los ca-

2. Pido, pues, disculpas al lector por el considerable número de referencias a investigaciones mías en este texto: son, precisamente, estas investigaciones las que me llevaron a las consideraciones que aquí presento.

vineños es sin duda confiar demasiado en la tradición oral indígena. Es en efecto olvidar que entre las sociedades amazónicas, como en cualquier otra sociedad, los relatos mitológicos de origen son muchas veces objeto de manipulaciones voluntarias o de recreaciones colectivas para arreglar los hechos del pasado y presentar de éste una visión conforme a lo que se quisiera que fuese. Si las informaciones de la tradición oral indígena acerca de la antigua composición étnica de Misión Cavinás deben ser interpretadas con la mayor prudencia, la lectura de los documentos antiguos puede sin duda resultar muy útil para conseguir unos datos o unas indicaciones sobre el origen de los cavineños (Brohan y Herrera, 2008: 33).

Todo muestra entonces que el pasado cavineño presentado por Alfredo Tabo «no es él de la ciencia histórica; es él que se representa la memoria colectiva» (Lapierre citado por Poutignat y Streiff-Fenart, 1999: 13). Es «la idea que [los pueblos] se forjan de su pasado» (Grenand, 1982: 33), es la historia de «los indios como historiadores» que evocaba Nordenskiöld (2002 [1912]: 155). En este sentido, la obra de Tabo sirve más desde una perspectiva antropológica para responder a la pregunta: «¿Cómo se piensan los cavineños de hoy?», que desde una perspectiva histórica para intentar comprender «cómo eran los cavineños de ayer».

Podrían multiplicarse los ejemplos de tales procesos. Solo evocaré aquí el estudio que dediqué a los relatos contemporáneos, de la Asamblea del Pueblo Guaraní por una parte y de la Nación Camba por otra, acerca de la batalla de Kuruyuki, que tuvo lugar en 1892 en el Chaco boliviano. Orientados ya sea a consolidar la organización indígena de hoy, ya sea a legitimar la Nación Camba, estos relatos en poco o en nada se corresponden con lo que podemos reconstruir de lo que «realmente pasó» durante la batalla: «El punto de vista sobre el pasado, la manipulación de la memoria por todos aquellos que se consagran sucesivamente a narrar el pasado, nunca es inocente» (Duby, 1988: 77-78).

2. Indios como etnógrafos

El segundo ejemplo que quisiera exponer se sitúa en otro orden de cosas. Poner un nombre —a alguien, a algo— es cosa seria. Para el cristiano, el bautismo coloca al individuo en la comunidad; para los chacobos de la Amazonía boliviana,

[...] el nombre personal (*janë janëria*) opera de forma virtualmente matemática para definir la posición estructural de ego en el sistema de parentesco. El primer hijo y la primera hija de una pareja, así, reciben el nombre de su abuelo y abuela maternos (MF y MM), mientras que el segundo varón y la segunda mujer reciben los nombres de sus abuelos paternos (FF y FM). Luego el criterio de elección “baja” una generación y se nombran los hijos sucesivos replicando los nombres de algunos de sus tíos [...] Además del reciclaje de un repertorio onomástico finito, hay entre los chacobos una codificación institucionalizada de la conducta entre los poseedores de tal o cual nombre. Las relaciones entre homónimos —que se llaman mutuamente *bënaque* (homónimo de menor edad relativa) y *xëni* (homónimo de mayor edad relativa)— constituyen una dimensión característica de la vida social; de hecho, sus implicancias prácticas son varias y se articulan entre sí coherentemente desde un punto de vista estructural (Villar, 2012: 168).

Bautizar lugares tampoco es inocente, y la cristianización de los topónimos indígenas a lo largo de la historia equivalió, también, a una toma de posesión. Y, así, nombrar indios también entraña significados múltiples. Existen en guaraní varios términos, como *yanaigua* o *tsirakua*, que son o fueron utilizados para designar a grupos étnicos vecinos. *Tsirakua* podría ser la palabra guaraní para «estaca» (Giannecchini, Romano y Cattunar, 1916: 193), aunque el padre Nino da otra explicación: según él, los chiriguano emplean esta palabra para designar a grupos del Chaco adentro «porque abren en la tierra profundidades a manera de cuevas con una espátula de madera y descansan en ellas» (Nino, 1912: 314). En cuanto a *yanaigua*, el término significa literalmente «los que viven en el monte». Más que «nombres propios», estos términos son categorías utilizadas por los guaraní-hablantes para calificar, o clasificar, a los demás. Es así que si bien los *tsirakua* de los isoseños eran grupos de habla zamuca del Chaco, los chanés del Itiyuro en el norte argentino parecen aplicar el mismo nombre a grupos tobas; de la misma manera, los *yanaigua* de los guarayos, al norte del departamento de Santa Cruz, son generalmente grupos sirionós guaraní-hablantes; los mismos sirionós pueden asimismo hablar de *yanaigua* para nombrar grupos ayoreos o yuqui; para los isoseños del siglo XIX, los *yanaiguas* eran a la vez grupos zamucos, al norte de la zona, y tapietes, al sur (Combès, 2004; 2011).

Tanto *yanaigua* como *tsirakua* son, así, términos genéricos utilizados por los guaraní-hablantes para designar a sus vecinos, sin importar demasiado el idioma que hablen. De hecho, la «clasificación» así establecida en nada corresponde con la que hace la antropología: si para un guaraní-hablante tanto tobas, ayoreos o tapietes pueden ser etiquetados como *yanaigua*, para el antropólogo se trata de grupos que pertenecen a tres familias lingüísticas diferentes (guaykurú, zamuco y tupí-guaraní). Los términos y categorías vernaculares son así analizados como una visión (una representación) indígena del panorama étnico, que no forzosamente se corresponde con la realidad. Por ejemplo, al intentar circunscribir el término zamuco *moro*, algo como un equivalente del guaraní *yanaigua*, Ian Belaieff llega a la conclusión de que el nombre está aplicado por los ishí o chamacocos del Chaco paraguayo a tres conjuntos humanos diferentes: uno de habla maskoy, y dos de habla zamuca (Belaieff, 1936; Combès, 2011).

3. «Realidad» y pantallas deformantes

Se trate del libro de Alfredo Tabo o de las clasificaciones guaraní o chamacoca, en ambos casos, al constatar que las visiones indígenas no se corresponden con la realidad, los antropólogos o historiadores las analizamos como «representaciones». La idea subyacente es que la representación, lejos de reflejar un estado de hecho, es una forma, entre muchas otras posibles, de ver, entender o interpretar una realidad dada: a veces en función de sesgos mentales, de ideologías, o de ciertos intereses políticos, económicos, etc. —afirmar una «identidad» cavineña, una «nación guaraní» o una «nación cambia», por ejemplo—. La investigación consiste en ubicar estos sesgos y ver de qué manera logran distorsio-

nar (un poco o mucho, en un sentido o en otro, consciente o inconscientemente) la realidad. Y la consecuencia es, por supuesto, que la representación nos enseña mucho más sobre el que representa que sobre el representado: el libro de Tabo es «una visión conforme a lo que se quisiera que fuese» el pasado; y al calificar a «los otros», las categorías indígenas nos ofrecen, en filigrana y en espejo, valores propios de la cultura guaraní o chamacoca.

El problema surge cuando empezamos a pensar cuál es, entonces, la «realidad» de los investigadores. Plantear este problema es adentrarse en el antiguo debate nunca cerrado (y jamás resuelto) entre nominalismo y realismo, o entre modernos y «posmodernos» (y la gama de posiciones intermedias): ¿existe una realidad objetiva, susceptible de ser aprehendida y estudiada como tal?, ¿o solo existen representaciones y percepciones? Debate sin fin en el cual no me siento capaz de entrar, pero problema que obligatoriamente se plantea en el momento de hablar de las «representaciones».

Los historiadores sabemos que nuestros documentos de archivo no son un reflejo exacto de «lo que pasó». Según quién escribió, dónde, cuándo o para quién, lo que arrojan los documentos sobre los cuales trabajamos son diferentes versiones, diferentes interpretaciones de un hecho ocurrido. En este sentido, la investigación histórica se asemeja a la investigación policial: la crítica histórica confronta los testigos, anota las coincidencias y contradicciones, para acercarse a «la verdad». Tal vez no lo logre nunca completamente, ni definitivamente. Pero si bien el historiador, al contrario del detective, a menudo no llega a desmascarar al asesino, sí puede acercarse a lo que Marc Bloch llamaba «lo infinitamente probable» (Bloch, 2002 [1949]: 45, 109).³ «Nunca se podrá negar esta verdad: que César venció a Pompeyo» y sea cual fuese la discusión, «no se encontrarán cosas más ciertas que esta propuesta: “César y Pompeyo han existido”, y no solo fueron una simple modificación del alma de los que escribieron su historia» (Bayle citado por Bloch, 2002 [1949]: 103). En términos de historia indígena, si un conquistador nos dice que los gorgotoquis vivían en Santa Cruz la Vieja, y que esta información se ve repetida por muchas otras personas, que ni se conocían entre sí, pues es «infinitamente probable» que el hecho sea cierto —y nos permita desarrollar una investigación que, sin este presupuesto, no tendría sentido—. Lo que no impide, por supuesto, que este conquistador, así como todos los demás testigos, tengan cada uno una visión propia, una «representación», de los mismos gorgotoquis, visión y representación que, a su vez, son «hechos» que nos toca analizar.

En este sentido, los dos ejemplos de la historia cavineña según Alfredo Tabo y de las clasificaciones guaraní o chamacoca no son equivalentes. De hecho, en el primer caso, los documentos históricos nos permiten acercarnos a lo «infinitamente probable» de la historia de este grupo. Sencillamente, estos documentos no mencionan a «los cavineños» como tales antes de la creación de la mi-

3. Las traducciones son mías.

sión de Cavinás, y muestran cómo nace este grupo de la convivencia de diversas etnias en la reducción franciscana. Por el contrario, en el segundo caso, lo que no coincide son dos maneras de clasificar el mundo étnico. Se oponen criterios indígenas (guaraníes, chamacocos, etc.) con los criterios utilizados por los antropólogos, basados sobre la identificación lingüística de las etnias. No se trata, en este caso, de una «realidad» que pueda contrastarse con una «pantalla deformante» (Duby, 1988: 77), sino de dos «pantallas», dos representaciones que están en pugna.

4. Criterios irrefragables

En el caso de los *tsirakua*, *yanaigua* o *moro* guaraníes y chamacoco, los criterios utilizados para clasificar y calificar a “los otros” son varios: un modo de vida diferente del que habla (vivir en el monte, en cuevas); el hecho de ser amigo o enemigo, en el caso de los moros; o bien, a veces, la lengua extraña que hablan estos otros (como los «bárbaros» de la antigua Grecia), sin importar en definitiva cuál es.

Por su lado, la primera clasificación científica de los pueblos indígenas sudamericanos, la del *Handbook of South American Indians* en los años 1940, se basaba en el nivel de desarrollo y de complejidad social de las diversas tribus. Es en función de este criterio que, por ejemplo, las culturas «sub-andinas» figuran junto con las de la región caribe en estos volúmenes, por su grado de complejidad. De ahí ciertos problemas para «clasificar» a los grupos, pues los chiquitos, por ejemplo, y los chiriguanoes, figuran en el tomo de los pueblos de la «selva tropical» (*tropical forest*), pero también en el de los sub-andinos. Los grupos del Chaco son todos *marginal tribes*, y las etnias guaraní-hablantes (a excepción de los chiriguanoes) son todas de la «selva tropical».

El criterio del «grado» de desarrollo, de corte evolucionista, está hoy abandonado por la antropología. Sin embargo, en el *Handbook* figura junto con otro que sigue plenamente vigente: el criterio lingüístico. De hecho, para Alfred Métraux, por ejemplo, «identificar» los grupos étnicos de la antigua Chiquitania es, ante todo, «obtener una imagen clara de las afiliaciones lingüísticas» de los diversos grupos (Métraux, 1942: 114). No se trata en ningún caso de un criterio nuevo: la clasificación de los grupos indígenas a partir de su idioma empezó, en América, a partir del mismísimo Colón (Julien, 2007; Whitehead, 2002). Los españoles de Asunción del Paraguay en el siglo xvi identificaban a los indígenas por su lengua: de esta forma, términos como «guaraní», «cario» y luego «chiriguanoes» acabaron siendo sinónimos, y equivalentes de «guaraní-hablantes». ⁴ Sin embargo, y debajo de esta etiqueta, los mismos españoles hablan, en sus cartas y descripciones, de una multitud de «parcialidades» (grupos) de habla guaraní, distanciados a veces por cientos de kilómetros, y cuya semejanza («identidad») solo se basaba en un idioma parecido. Lo mismo pasó con la palabra «chane»: de paso

4. Véase el artículo «chiriguanoes» en Combès, 2010.

por el Chaco boreal, llegados a Santa Cruz la Vieja, o al río Guapay, o incluso hasta el piedemonte andino, los españoles encuentran «chanes» a cada paso. «Chane» significa «hombre, gente, persona» en las lenguas arawak de la rama mojo-baure,⁵ y el término fue aplicado por los españoles a todos los grupos que hablaban este idioma o dialectos emparentados. Esto no significa, ni mucho menos, que haya existido alguna vez «una sola» etnia chane monolítica en todo este territorio. Lo que nos presentan las fuentes son núcleos diferentes, dispersos, que a veces ni siquiera compartían el nombre de «chane»: los tipionos y ariticoci eran respectivamente la gente de una aldea y de una parcialidad «chane», y probablemente también los payzunos, çimeonos o tamacocis. Aquí toma todo su sentido la palabra «parcialidad» empleada por los españoles del siglo xvi, y es de hecho un chane quien explicó a Irala, en Puerto de los Reyes, que «así se nombraban en los dichos chanes cada pueblo su nombre aunque todo era una generación», o también: «aunque son chanes todos se llaman cada casa de su nombre». Pensar en términos de «etnia» engañaría más que ayudaría en este caso, y no lograría restituir lo que nos muestran las fuentes: una constelación de grupos y grupúsculos («parcialidades»), acaso amigos entre sí, acaso enemigos, o que ni se conocían por la distancia entre ellos, cuya suerte y destino fueron diferentes (Combès, 2010: 122).

Así, al lado de sus propias categorías basadas en la lengua, los mismos españoles nos describen una realidad diferente llena de «parcialidades». El problema es que los estudios posteriores se fundamentaron más en las categorías o representaciones españolas que en sus descripciones. La clasificación por lenguas tiene, sin duda, sus méritos, como cualquier instrumento que pretende analizar «la realidad»; pero es una clasificación que deriva muy rápidamente en una identificación (o una identidad) cultural, y solemos así hablar de un «ethos arawak» (Santos Granero, 2002), una «civilización tupí-guaraní» (Métraux, 1928a; 1928b) y demás. De hecho, historiadores y antropólogos parecemos no haber avanzado más allá de lo que escribía el franciscano Martarelli a finales del siglo xix: «para conocer el origen de los chiriguano, basta examinar su lengua; pues *la lengua es un argumento irrefragable de la identidad de origen* de una o más naciones entre sí» (Martarelli, 1918 [1889]: 161).⁶

5. Marañas desesperantes

Alfred Métraux escribía que no existía tarea «más desesperante» que la de querer identificar una por una las etnias que poblaban la Chiquitania boliviana en el siglo xvi; un siglo antes, D'Orbigny describía las naciones del Chaco como «tal vez las más enmarañadas de todas las de América» (Métraux, 1942: 114; D'Orbi-

5. El catecismo mojeño de Marbán traduce, a inicios del siglo xviii, *achane* como «hombre» y *achaneono* como «los hombres, los indios, los vivos» y como «hombre» en sentido genérico (Marbán, 1975 [1701]).

6. El énfasis es mío.

gny, 1839: 229, nota 1). Y nada más difícil que pretender desenmarañarlas a partir del criterio lingüístico, o solamente a partir de él.

Pues en Santa Cruz la Vieja, a mediados del siglo *xvi*, no solo «son innumerables las lenguas diferentes» que se hablan, sino que existen incluso aldeas donde se hablan «tres y cuatro diferencias de lenguas tan distinta la una de la otra que no se parecían en nada». Así, se reporta que, «además de la guarayú y gorgotoqui, que son las generales de aquella gobernación, hay la chane, pane, paisano, xarace, yuracase, touaçicoçi, con otras» (Anello Oliva, 1895 [1631]: 15). Esta «confusión de Babilonia» (Caballero, 2011 [1707]: 79) sigue, por cierto, vigente hasta el siglo *xviii* y constituye, hoy, una fuente inagotable de migrañas y «desesperaciones» varias entre los investigadores.

Al estudiar recientemente el caso de los gorgotoquis de la misma Santa Cruz, y de sus descendientes los penoquis, mostré que, a lo largo de cuatro siglos, estos indígenas navegaron entre nada menos que tres familias lingüísticas: otuqui, chiquita y zamuca (Combès, 2012). De la misma manera, es bien conocido que los chiriguanos del piedemonte andino son, históricamente, mestizos entre chanes (posteriormente guaranizados) y migrantes guaraníes; entre otros muchos ejemplos, pueden citarse también a los indígenas yumos que vivían, a finales del siglo *xvii*, en el alto Chapare:

El vestido de los yumos es pobre porque hombres y mujeres no traen de ordinario más que unas camisetas de corteza de árbol que, ya hemos dicho en otra parte, llaman mura y cómo la benefician y es de muy poca dura; las camisetas de los hombres hasta las rodillas y las mujeres hasta el tobillo, se las ciñen por la cintura con atadura de lo primero que hallan. Siempre andan descalzos y destocados, el cabello largo y enrollado a las espaldas con cinta de algodón. Las camisetas de mura les sirven para trabajar y caminar, mas para en sus casas las tienen de muy lindo tejido de algodón y teñidas con achiote; tienen mucha abundancia de algodón. No comen más que dos veces al día, las mujeres no beben chicha ni mascan la coca.⁷

Sin embargo, estos indígenas hablaban aymara, una lengua del altiplano boliviano; sin importar aquí los detalles, se trataba de indígenas andinos que, una vez en esta región, se habían, dice un documento, «conformado con los de la tierra» (Angulo, 1906 [1588]: 93) y adoptado su manera de vivir.⁸

¿Cómo «clasificar» o «identificar» estos diversos grupos? ¿Cómo, en términos de Métraux, «obtener una imagen clara» de su filiación lingüística y, más allá, pretender asociar su lengua con su cultura? La tentativa está condenada de antemano al fracaso, o al menos a la «desesperación» que expresaba el suizo. Tal vez también a la inutilidad.

La identificación de la lengua con la cultura es problemática en varios sentidos. No se corresponde con el constante movimiento que muestra la historia indígena, de grupos que migran, que cambian, que pasan de un idioma a otro. Subestima

7. *Relación Mirabalina*, 1661, ff. 22v-23, en Museo de Historia de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno de Santa Cruz, Fondo Melgar Montaña, 910 MIR, ff. 1-49v.

8. Véase también Combès y Tyuleneva, 2012.

la influencia de los contactos diarios entre etnias vecinas aunque no por fuerza emparentadas lingüísticamente. Es, por así decirlo, una visión ahistórica que no toma en cuenta los contactos o mestizajes que hacen que una cultura X vaya cambiando, viviendo en el transcurso del tiempo. Y deriva, por ende, en serios problemas de interpretación a la hora de acercarse a lo «infinitamente probable».

De hecho, como lo notó Julien, desde esta perspectiva los chiriguano por ejemplo serían más próximos a los tupinambás de la costa brasileña que a sus más inmediatos vecinos. De hecho, en función de este presupuesto, las antiguas migraciones guaraníes precolombinas hacia el piedemonte andino han sido explicadas en la literatura antropológica por el mito de la «tierra sin mal», registrado entre los guaraníes apapocuvá de Mato Grosso do Sul a finales del siglo XIX. Julien escribe:

Quienes han sugerido que la “tierra sin mal” explica la dispersión de los guaraní-hablantes [...] adhieren a la idea de que el parentesco lingüístico es un medio para la transmisión de una cultura entre todos los hablantes y a través del tiempo (Julien, 2007: 245).

Se trata, pues, de un supuesto que, al querer retrazar la historia de los grupos guaraní-hablantes, niega el paso mismo del tiempo y los cambios que conlleva: en virtud de la «civilización tupí-guaraní», todos los grupos de esta familia lingüística pensaron de la misma manera, y desde siempre. Es así, también, que en el caso de los guaraníes de Bolivia se aplicó sin mayores reparos informaciones sobre los antiguos guarayos para explicar las migraciones de los grupos del piedemonte: porque hablan lenguas emparentadas, y porque, en el siglo XVI, compartían incluso un mismo nombre dado por los españoles: «chiriguanaes», en el sentido de «guaraní-hablantes» (Combès, 2006).

Otras veces, la obligatoria correspondencia hecha entre lengua y cultura acaba generando falsos problemas que desvelan a los investigadores. Es el caso, por ejemplo, del «enigma tapiete»: pues los tapietes del Chaco hablan una lengua guaraní, pero toda su cultura material, su modo de vida, les asemeja más bien a los grupos chaqueños «típicos» como los tobas o los wichí:

Los tapietes, una tribu típicamente chaqueña, tienen una cultura muy similar a la de los matacos y chorotis, *pero, curiosamente*, hablan el dialecto guaraní de sus vecinos chiriguano (Métraux, 1946: 238).⁹

Los tapietes son, pues, y como cualquier conjunto humano, un producto de la historia, de contactos, mestizajes y vaivenes entre chiriguano, chanes y grupos chaqueños (Combès, 2008); el «enigma» que hizo correr tanta tinta entre los antropólogos solo existió por las herramientas utilizadas para pensarlo.

Nuestras clasificaciones científicas derivan en etiquetas fijas, estáticas, que no solo solemos tomar como un reflejo de la «realidad» étnica sino, y tal vez más

9. El énfasis es mío.

grave, como el reflejo de una realidad que no cambia. Si los documentos no hablan de «tapietes» hasta el siglo XIX, cuando surge este nombre, ni de «ayoreos» hasta después de la guerra del Chaco, no necesariamente esto significa que estos grupos existían tal como los conocemos hoy, y que solo su nombre era desconocido. Los «italianos» de hoy pueden, por cierto, ser vistos como los descendientes de los antiguos romanos: pero el nombre mismo de «italianos» no existía en tiempos de César, y entraña muchos más significados, muchos más aportes, mucha más historia que la sola condición de descendientes de Roma. Y de este modo, creo que a nadie en su sano juicio se le ocurriría hacer «la historia de los italianos en tiempos de César» o la de «los argentinos en el siglo XII». El reparo aparentemente no es el mismo cuando de indios se trata, y existen autores que no dudan en hablar de «los ayoreos del siglo XVIII» (Von Bremen, 2007), cuando lo que sabemos de la historia de estos grupos muestra un panorama totalmente diferente al actual durante la Colonia, y cuando ni su nombre existía.¹⁰

Los nombres indígenas —los «etnónimos»— han cambiado considerablemente con el transcurso de los siglos. Y lo han hecho, muchas veces, en función de un mayor o menor conocimiento, por parte nuestra, de los grupos; o en función de los intérpretes y guías utilizados por conquistadores o misioneros, que designaban cada grupo en sus propias lenguas. Pero no solamente: los nombres nuevos que aparecen designan también indios nuevos. Los penoquis del siglo XVIII no solo son los descendientes de los gorgotoquis quinientistas con otro nombre: son *también* diferentes, después de dos siglos de historia, de contactos y mestizajes con grupos zamucos y chiquitos. Recientemente, cuando llegó la octava marcha indígena a La Paz en defensa del territorio indígena y al parque nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS), se advirtieron letreros que daban la bienvenida a «los tipnis», como si se tratara de un etnónimo; más o menos en la misma época, se desató un escándalo político en Santa Cruz por la adjudicación de un curul en la asamblea departamental a los «yuracarés-mojeños». ¡«Los tipnis» no existen! ¡Yuracarés y mojeños son dos grupos diferentes! Tal vez... por hoy: pero «los tipnis» también existen como el conjunto de grupos chimanes, yuracarés y mojeños que conviven en el área y han tejido lazos entre sí; pero comunidades sí existen en Santa Cruz, donde conviven y se casan entre sí yuracarés y mojeños. Los «chiquitanos» tampoco existían hasta que los jesuitas reunieron a cientos de grupos diferentes en las misiones de Chiquitos...

6. Para una apología de los neologismos

—¿Por qué no tomáis partidos? ¿Por qué no me decís quién tiene razón?

Guillermo se quedó un momento callado, mientras levantaba hacia la luz la lente que estaba tallando. Después la bajó hacia la mesa y me mostró, a través de dicha lente, un instrumento que había en ella:

—Mira —me dijo—. ¿Qué ves?

10. Véase Combès, 2009.

- Veo el instrumento, un poco más grande.
- Pues bien, eso es lo máximo que se puede hacer: mirar mejor.

(Eco, 1992: 194).

Terminaré esta exposición con un último ejemplo. Más allá de la historia, nuestras clasificaciones basadas en el criterio lingüístico sesgan nuestra visión de la realidad étnica. Aunque históricamente mestizos entre chanes y guaraníes, los chiriguano del piedemonte hablan un idioma guaraní y se autodenominan incluso, hoy, «guaraní». De esta manera,

[h]istoriadores y antropólogos han prestado poca o ninguna atención a los orígenes chané de la cultura y la sociedad chiriguana. Todos están de acuerdo con decir que los chiriguano son mestizos: pero mestizos *guaraníes* [...] al parecer, la guaranización afectó tanto —si no es más— a los investigadores como a los chiriguano (Combès y Lowrey, 2006: 690, 695).¹¹

En el extremo opuesto, hoy en Santa Cruz no son pocos los investigadores que resaltan la herencia chane en la cultura oriental, suponiendo a su vez la existencia de una sola «etnia chane» e ignorando el aporte guaraní.¹² Una posición intermedia es la de varios antropólogos contemporáneos, que nos esforzamos por considerar, en la cultura chiriguana de hoy, las dos mitades guaraní y chané de su historia.¹³ No por casualidad, entre estos antropólogos, las referencias son constantes a la obra de Branislava Susnik y sus famosos, abstrusos y a veces incomprensibles neologismos. Entender la formación histórica de los tapetes implica, dice la eslovena, tomar en cuenta «una “tapiización” social y una guaranización lingüística» (Susnik, 1968: 192); «los zamucos chaqueños sirven de ejemplo en cuanto la “chiquitización” sociolingüística de la vecindad inmediata»; «los potureros-ninaguilas del siglo XVIII representarían un grupo fusionado otuqui-zamuco»; o bien que «es probable que los penoquis fueran mestizos chiquitos-gorgotoquis», etc. (Susnik, 1978: 42, 48 y 40, respectivamente). Estos neologismos, a menudo barbarismos lingüísticos, fueron sin embargo los que más luz echaron sobre el panorama étnico de la Babel chaqueña; pusieron el dedo en la llaga, y se forjaron precisamente porque las herramientas de la antropología que tenían a mano servían de poco o nada para entender un panorama siempre cambiante y rebelde a los afanes de clasificación sociolingüística.

Perspectiva guaranizante, chaneizante o intermedia, las diversas maneras de hacer antropología entre los chiriguano son, de todas maneras, perspectivas, y no se trata de decidir aquí quién puede «tener la razón» (aunque yo crea, por supuesto, que mi camino es el más certero). Marc Bloch decía que la historia del derecho «da un punto de vista sobre la realidad»; que la geografía humana tiene «un ángulo de visión». En ambas disciplinas, como en todas, no conseguimos

11. El énfasis en el original.

12. Por ejemplo, Jordán, 2005.

13. Nominalmente Federico Bossert, Isabelle Combès, Kathleen Lowrey y Diego Villar. Para no sobrecargar la bibliografía de este texto, remito a la expuesta en Combès, Villar y Lowrey, 2010.

«nada más ni nada menos que una perspectiva, que otras perspectivas deberán completar» (Bloch, 2002 [1949]: 131). Nuestra antropología también es una perspectiva —una representación— entre otras, y nuestras categorías unos instrumentos. Los nombres que ponemos, la clasificación que hacemos, pueden ser útiles, con la condición de considerarlos como son: instrumentos que deben adaptarse a una realidad cambiante en vez de encasillarla o doblarla a nuestra disciplina. No hay, decía el mismo Bloch, «peor soberbia que la de la herramienta que se cree un fin en sí» (Bloch, 2002 [1949]: 32). Si el estudio antropológico logra ser un reflejo de la realidad, este reflejo solo puede ser parcial: «la ciencia fragmenta lo real para observarlo mejor [...] el peligro empieza cuando cada proyector pretende ver todo él solo» (Bloch, 2002 [1949]: 131).

Bibliografía citada

- ANELLO OLIVA, Juan (1895 [1631]). *Historia del reino y provincias del Perú*. Lima: Imprenta y Librería de San Pedro.
- ANGULO, Francisco de (1906 [1588]). «Informaciones hechas por el capitán Francisco de Angulo sobre el descubrimiento de la provincia de Corocoro y demás inmediatas». En: MAURTUA, Víctor. *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la República Argentina por Víctor M. Maurtua*. Madrid: Imprenta de los hijos de M. G. Hernández, tomo 9, págs. 89-104.
- BELAIEFF, Ian (1936). «Tabla de identificación de las tribus del Chaco paraguayo». *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Ascensión de Paraguay, III, 6, págs. 193-194.
- BLOCH, Marc (2002 [1949]). *Apologie pour l'histoire, ou Métier d'historien*. París: Armand Colin.
- BREMEN, Volker VON (2007). «Impactos de la guerra del Chaco en la territorialidad ayorea». En: RICHARD, Nicolás; CAPDEVILA, Luc y BOIDIN, Capucine (eds.). *Les guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*. París: CoLibris, págs. 263-280.
- BROHAN, Mickaël, y HERRERA, Enrique (2008). «Prólogo de los editores». En: TABO, Alfredo. *El eco de las voces olvidadas. Una autoetnografía y etnohistoria de los cavineños de la Amazonía boliviana*. Copenhague: IWGIA, págs. 12-45.
- CABALLERO, Lucas (2011 [1707]). «Diario de la cuarta misión a los manasicas y paunacas». En: MATIENZO, Javier; TOMICHÁ, Roberto; COMBÈS, Isabelle y PAGE, Carlos (eds.). *Chiquitos en las Anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767)*. Cochabamba: Itinerarios / Instituto de Misionología, págs. 46-83.
- COMBÈS, Isabelle (2004). «Tras la huella de los ñanaigua: de tapii, tapiete y otros salvajes en el Chaco boliviano». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Lima, 33, 2, págs. 255-269.
- (2006). «De los candires a Kandire: la invención de un mito chiriguano». *Journal de la Société des Américanistes*, París, 92, 1-2, págs. 137-163.
- (2008). «Los fugitivos escondidos: acerca del "enigma" tapiete». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Lima, 37, 3, págs. 511-533.
- (2009). *Zamucos*. Cochabamba: Instituto de Misionología.
- (2010). *Diccionario étnico. Santa Cruz la Vieja y su entorno en el siglo XVI*. Cochabamba: Itinerarios / Instituto de Misionología.

- ____ (2011). «Os moros ruivos, ou a classificação impossível». En: COFFACI DE LIMA, Edilene y CÓRDOBA, Lorena (eds.). *Os Outros dos Outros: relações de alteridade na etnologia sul-americana*. Curitiba: UFPR, págs. 95-107.
- ____ (2012). «Susnik y los gorgotoquis. Eferescencia étnica en la Chiquitania (Oriente boliviano)». *Indiana*, Berlín, 29, págs. 201-220.
- COMBÈS, Isabelle, y LOWREY, Kathleen (2006). «Slaves without masters? Arawakan dynasties among the Chiriguano (Bolivian Chaco, XVI-XX centuries)». *Ethnohistory*, Standford, 53 (4), págs. 689-714.
- COMBÈS, Isabelle y TYULENEVA, Vera (2011). «Al otro lado de la gran cordillera nevada. El efímero Paititi de Larecaja». En: COMBÈS, Isabelle y TYULENEVA, Vera (eds.). *Paititi. Ensayos y documentos*. Cochabamba: Itinerarios / Instituto de Misionología, págs. 172-206.
- COMBÈS, Isabelle; VILLAR, Diego y LOWREY, Kathleen (2009). «Comparative Studies and the South American Gran Chaco». *Tipití, Journal of the Society for the Anthropology of Lowlands South America*, Oxford, 7-1, págs. 67-100.
- DUBY, Georges (1988). *Diálogo sobre la Historia. Conversaciones con Guy Lardreau*. Madrid: Alianza Universidad.
- Eco, Umberto (1992 [1980]). *El nombre de la Rosa*. Barcelona: RBA.
- GIANNECCHINI, Doroteo; ROMANO, Santiago y CATTUNAR, Hermán (1916). *Diccionario chiriguano / español y español / chiriguano*. Tarija: s.p.i.
- GRELAND, Pierre (1982). *Ainsi parlaient nos ancêtres: essai d'ethnohistoire Wayampi*. París: ORSTOM.
- JORDÁN, Álvaro (2005). *Kandire (origen y evolución del llano boliviano)*. Santa Cruz: UAGRM.
- JULIEN, Catherine (2007). «Kandire in real time and space: Sixteenth-century expeditions from the Pantanal to the Andes». *Ethnohistory*, Standford, 54, 2, págs. 245-272.
- MARBÁN, Pedro (1975 [1701]). *Cathecismo en lengua española y moxa*. Vaduz / Georgetown: Cabildo.
- MARTANELLI, Angélico (1918 [1889]). *El Colegio franciscano de Potosí y sus misiones. Noticias históricas*, segunda edición corregida, aumentada y anotada por Bernardino de Nino. La Paz: s.p.i.
- MÉTRAUX, Alfred (1928a). *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*. París: P. Geuthner.
- ____ (1928b). *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani*. París: E. Leroux.
- ____ (1942). *The native tribes of eastern Bolivia and western Matto Grosso*. Washington: Smithsonian Institution / Bureau of American ethnology / Bulletin 143.
- ____ (1946). «Ethnography of the Chaco». En: STEWARD, Julian (ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution, vol. 1, págs. 197-370.
- NINO, Bernardino de (1912). *Etnografía chiriguana*. La Paz: Tip. comercial I. Argote.
- NORDENSKIÖLD, Erland (2002 [1912]). *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*. La Paz: APCOB / Plural.
- ORBIGNY, Alcide d' (1839). *L'Homme Américain (de l'Amérique méridionale), considéré sous ses rapports physiologiques et moraux*. Estrasburgo: Imprimerie Berger-Levrault.
- POUTIGNAT, Philippe y STREIFF-FENART, Jocelyne (1999). *Théories de l'ethnicité, suivi de "Les groupes ethniques et leurs frontières" de Fredrik Barth*. París: PUF.
- SANTOS GRANERO, Fernando (2002). «The arawakan matrix: ethos, language and history in native South America». En HILL, Jonathan y SANTOS GRANERO, Fernando (eds.).

- Comparative Arawakan histories. Rethinking languages family and cultural area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, págs. 25-50.
- SUSNIK, Branislava (1968). *Chiriguano I. Dimensiones etnosociales*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- (1978). *Los aborígenes del Paraguay I. Etnología del Chaco boreal y su periferia (siglos XVI y XVII)*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- TABO, Alfredo (2008). *El eco de las voces olvidadas. Una autoetnografía y etnohistoria de los cavineños de la Amazonía boliviana*. Copenhague: IWGIA.
- VILLAR, Diego (2012). «Tsirihacato: notas sobre el humor chacobo». En: VILLAR, Diego y COMBÈS, Isabelle (eds.). *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. Santa Cruz: El País / Museo de Historia de la UAGRM, págs. 157-175.
- VILLAR, Diego, y COMBÈS, Isabelle (2012). «Introducción: una aproximación comparativa a las tierras bajas bolivianas». En: VILLAR, Diego y COMBÈS, Isabelle (eds.). *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. Santa Cruz: El País / Museo de Historia de la UAGRM, págs. 7-31.
- WHITEHEAD, Neil (2002). «Arawak Linguistic and Cultural Identity through Time: Contact, Colonialism, and Creolization». En: HILL, Jonathan y SANTOS GRANERO, Fernando (eds.). *Comparative Arawakan histories. Rethinking languages family and cultural area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, págs. 51-73.