

LENGUA, ETNICIDAD, CULTURA MATERIAL: ALGUNAS NOTAS SOBRE EL MÉTODO COMPARATIVO

Diego Villar¹
CONICET
Argentina

RESUMEN: Se discuten las correlaciones entre el registro arqueológico y la información histórica, lingüística y/o étnica, y particularmente el papel de la etnología comparativa a la hora de identificar grupos humanos a partir de la materialidad. Analizando los dilemas del modelaje de la “civilización tupí-guaraní” en la obra temprana de Alfred Métraux, se revisan críticamente las “metonimias” o “sinécdoques étnicas” que surgen al establecer identificaciones colectivas a través de rasgos culturales. Finalmente, se propone una alternativa analítica para forjar correlaciones comparativas de forma más provechosa.

PALABRAS CLAVE: antropología – arqueología – método comparativo – tierras bajas sudamericanas – tupí-guaraní

ABSTRACT: The article discusses correlations between archaeological data and historical, linguistic and ethnic information, and particularly the role of comparative ethnology in the task of identifying human groups according to materiality. Taking into account the dilemmas implicit in the early work of Alfred Métraux, and specifically the construction of the so-called “Tupí-Guaraní Civilization”, the ethnic metonymies or synecdoches that establish collective identifications by cultural traits are critically discussed. Finally, an analytic alternative to establish comparative correlations in a more fruitful way is proposed.

KEYWORDS: Anthropology – Archaeology – Comparative Method – South American Lowlands – Tupí-Guaraní

Metonimias étnicas, relaciones, y relaciones entre las relaciones

Desde hace tiempo la arqueología conoce la dificultad de establecer relaciones directas entre el funcionamiento dinámico de los sistemas sociales y la dimensión estática del registro material. Sin embargo, pese a que la correlación es una tarea indudablemente ingrata, sigue siendo necesaria, y persiste la necesidad de información étnica, histórica y/o lingüística que permita identificar y comprender a los conjuntos humanos que producen las materialidades (Neves, 2011: 31; 1999: 233-234). Al mismo tiempo, no es

¹ Dos versiones preliminares del texto fueron expuestas en los simposios “Cultura material, lengua y movimientos poblacionales” (IV Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica, Trinidad, 2017) y “Povos Indígenas Falantes de línguas Guarani: História e Etnografia Contemporâneas” (Museu Nacional, Río de Janeiro, 2017). Comentarios: dvillar@conicet.gov.ar

menos cierto que los dilemas que suponen las correlaciones provocan la desconfianza de los especialistas:

“Si bien, para la antropología ‘clásica’, parece existir una equivalencia total entre lenguas y culturas (de ahí expresiones como las de ‘civilización tupí-guaraní’ o ‘ethos arawak’), al parecer una equivalencia paralela se hace en el campo arqueológico entre cultural material (cerámica), lengua y grupo étnico. Una cosa es hablar, por ejemplo, de ‘cerámica mojocoya’. La expresión alude solamente a un estilo de cerámica y no implica que se quiera identificar quiénes fueron sus autores ni (al menos espero) que fue forzosamente la misma gente que elaboró todas las muestras de ‘cerámica mojocoya’ que se encontraron. Pero otra cosa es hablar de ‘cerámica chané’, es decir aplicar un nombre étnico a un estilo. Al utilizar esta expresión, sí se une, en el lenguaje al menos, a una cultura material, una lengua y un grupo. Lo mismo parece ocurrir con la ‘cerámica tupiguaraní’ (sin guión). Al bautizar así un tipo de cerámica, la relación es casi obligatoria con la familia lingüística tupí-guaraní y, dando apenas un paso más, con la ‘civilización tupí-guaraní’” (Combès, 2016: 146).

La solución razonable, mucho más fácil de postular que de cumplir, es que antropólogos, arqueólogos, lingüistas e historiadores reconozcan las recíprocas limitaciones disciplinares y trabajen de forma mancomunada en un enfoque regional (p. ej. Hill y Santos Granero eds., 2002; Hornborg y Hill eds., 2011). De lo que se trata, en este caso, es de preguntarnos qué puede aportar la etnología a la síntesis más allá de la documentación etnográfica –cuya consistencia y calidad, de por sí, no constituyen en absoluto un tema menor.

Cuando se observan las correlaciones entre etnicidad, lengua y cultura material desde el punto de vista etnológico, lo primero que dirá un antropólogo es que se trata de un tema complejo. Pero “complejidad” es una de esas palabras-fetiche, políticamente correcta: hay, en efecto, una suerte de apelación mecánica o ritual a la complejidad. Todo es muy complejo, y sin embargo lo paradójico es que muchas veces, al plantear las correlaciones entre variables como lengua, cultura y materialidad, los antropólogos lo hacemos de forma simple, y asumimos que un grupo étnico (una cultura, una lengua, una familia lingüística) “es” una serie de rasgos más o menos inalterables (Barth, 1976: 11). Por más salvedades metodológicas que se enuncien, lo más frecuente es que esos atributos se conciban como rasgos arquetípicos, prototípicos, paradigmáticos o hasta esenciales (otra palabra peligrosa puesto que el esencialismo es pecado mortal pero a la vez uno de esos verbos irregulares: yo describo, tú exotizas, él esencializa –el esencialismo es siempre de los demás).

Como sea, lo cierto es que los grupos sociales suelen ser definidos por propiedades o caracteres comunes y, lo que es peor, en ocasiones, hasta por un único atributo. Más o menos voluntarias, más o menos conscientes, esas metonimias o sinécdoques étnicas colman la literatura americanista tomando la parte por el todo: la realidad es muy compleja, sí, pero a la hora de la explicación los cashinahuas terminan siendo el sistema de

parentesco *kariera*, los achuar “son” la venganza y la reducción de cabezas, los tupinambá “son” la antropofagia ritualizada, los guaraníes “son” la Tierra sin Mal, los chiquitanos “son” la etnogénesis misional, y así. A veces, incluso, estas ecuaciones abarcan familias lingüísticas enteras: los caribes “son” la guerra, los guaycurúes el complejo ecuestre, los tupí-guaraní la predación, los arawak la estratificación social –e incluso más allá, se prescribe sin rubores que todos los indígenas amazónicos son “animistas”.

El problema es que la etnografía –la buena etnografía– no tarda en acumular excepciones: aparecen grupos pano sin sistema de generaciones alternas; o los aché, unos guaraníes que no tienen agricultura; o los chiriguano, guaraní-hablantes que no creen en la Tierra sin Mal; o los pilagás, guaycurúes que nunca tuvieron caballos; o los chanés, un grupo arawak que habla guaraní. O sea que por todos lados surgen casos que carecen de aquellos atributos paradigmáticos que, supuestamente, los definen.

Al mismo tiempo, los arqueólogos saben que una tecnología, una tradición o un estilo pueden ser compartidos por grupos distintos y no definir exclusivamente a ninguno: pensemos en la materialidad minimalista de los pueblos del Chaco (Montani, 2017) o bien en la del Alto Xingu (Neves, 1999: 234), extendidas a través de parcialidades de diversas filiaciones etnolingüísticas. A la inversa, la ergología de un solo grupo puede oscilar entre distintas tradiciones: un buen ejemplo es la “dualidad” que Alfred Métraux detectaba en la alfarería chiriguana, con un estilo cotidiano de procedencia guaraní y otro estilo ritual de origen arawak/andino (Métraux, 1929, 1930).

La “civilización tupí-guaraní” según Alfred Métraux

El modelaje de la llamada “civilización tupí-guaraní”, justamente, nos permite captar las dificultades que anidan tras las correlaciones. En efecto, podríamos esbozar una suerte de arqueología de los diversos estratos o fases que a través del tiempo constituyen “lo tupí-guaraní” en la obra de Nimuendajú, Métraux, Schaden, Cadogan, Clastres o Melià: regresar sobre sus pasos y analizar la forma en que, con sus respectivos sesgos, tendencias e inflexiones, cada uno de ellos fue asociando a través del tiempo las variables como lengua, cultura material e identidad étnica (Combès y Villar, 2013)².

Tomemos un caso específico: la construcción de lo tupí-guaraní en el Métraux de las décadas de 1920 y 1930, por entonces en formación bajo el influjo de Marcel Mauss, de Paul Rivet y ante todo de Erland Nordenskiöld (Bossert y Villar, 2007). Luego de realizar sus primeras investigaciones en el terreno con los chiriguano, con los chipayas y con diversos chaqueños, el joven etnólogo no es ningún ingenuo, y cuestiona de forma explícita la “tendencia a ver guaraníes por todas partes” a partir de un único rasgo de la cultura material: “Si bastara un tembetá o adorno labial para establecer la existencia de un movimiento o sustrato étnico, el mundo entero sería guaraní” (Métraux, 1934: 188).

2 Ver p. ej. Nimuendajú, 1987 [1914]; Métraux, 1948; Schaden, 1988 [1954]; Cadogan, 1992 [1959]; Clastres, 1974; Melià, 2011.

Si intuitivamente, o por su incipiente experiencia en el campo, Métraux conoce entonces las tensiones que encubren las variables como lengua, materialidad, territorio e identidad étnica, ¿cómo es que construye “lo tupí-guaraní”?

Para apreciarlo es preciso analizar una de sus dos tesis doctorales, *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*³ (Métraux, 1928a). La meta de la tesis es ambiciosa: nada menos que describir la “civilización material” de “todos los guaraní-hablantes”. Primero hay que entender, entonces, qué es lo que entiende por “civilización”, y luego pasar a los “guaraní-hablantes”.

Por un lado, Métraux elige el concepto “civilización” siguiendo el difusionismo moderado de su maestro Nordenskiöld, con su énfasis en los préstamos, intercambios y conexiones interculturales. A diferencia del concepto durkheimiano de “sociedad”, la idea de “civilización” evoca justamente aquellos rasgos que confieren identidad a una población pero no se limitan a una organización política determinada, pues son compartidos (Mauss, 1971: 265 y ss.)⁴. Al menos en principio, esta “civilización tupí-guaraní” engloba cuatro grandes conjuntos que a su vez integran a numerosos grupos: (1) los tupí-guaraní de la costa brasileña (los tupinambás, tamoios, potiguaras, tupís, etc.), (2) los tupí-guaraní de la cuenca amazónica (tembés, tapirapés, awetís, kamaiurás, kayabis, mundurucús, parintintin, omaguas, etc.), (3) los tupí-guaraní meridionales (guaraníes, pai-kaiovás, chiripás, mbyás, apapokuvás, aché-guayakis), (4) los tupí-guaraní del piedemonte andino (chiriguanos, chanés, tapietes, pausernas, sirionós, guarayos). El problema es que en aquel tiempo la información sobre este universo cuatripartito es bastante desapareja. En efecto, a finales de la década de 1920 hay pocas colecciones etnográficas y arqueológicas tupí-guaraní realmente completas: apenas las colecciones chiriguano, guarayo y pauserna de Nordenskiöld, o bien la parintintin de Nimuendajú (Métraux, 1928: 2). Debido a ello la información disponible es prácticamente incomparable con el “siglo de oro” de las fuentes tupinambás de la costa brasileña: Staden, Léry, d’Abeville, Cardim, Yves d’Evreux (Fig. 1). Esta exuberancia hace que los tupinambás “estén tan bien documentados como los incas” y que entonces se pueda “reconstruir hasta en sus menores detalles la civilización primitiva” (Métraux, 1928a: 3). Metodológicamente, el corolario es claro: los registros etnográfico, arqueológico y lingüístico deben iluminarse mutuamente, y la forma más práctica de hacerlo es que las lagunas en las fuentes tupinambá se completen con las etnografías apapokuva o tembé de Nimuendajú.

3 Dejamos de lado la otra tesis (Métraux, 1928b), primero, porque ha sido la más glosada (Fernandes, 2006 [1952]; Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro, 1985; Combès, 1991), y segundo, porque desde el punto de vista etnológico, tal como dejan entrever los propios títulos, traza el escenario comparativo tupí-guaraní de forma mucho menos nítida.

4 Así, p. ej. Boule (1965) considera igualmente a los tupí-guaraní como una “civilización”.



Figura 1. “Verdadera y breve narración del comercio y costumbres de los Tupinambás”
(Fuente: Hans Staden, Marburgo, 1557)

Por otro lado, recordemos, Métraux propone analizar la cultura material de todos los pueblos guaraní-hablantes. Aquí no razona como esperaríamos en principio: no naturaliza sin más a “los tupí-guaraní” como “familia lingüística” sino que, al reconstruir su expansión a partir del siglo 16 (lo que llama “migraciones históricas”), observa que la estandarización del guaraní como lengua franca es un factor que entorpece más que lo que ayuda:

“Este estado de cosas complicó singularmente el estudio etnográfico de los tupí-guaraní. No siempre es fácil distinguir los elementos nuevos que fueron incorporados en esta familia lingüística a partir del carácter más o menos guaraní de su vocabulario o su gramática. Una de mis metas fue precisamente buscar, entre todas las naciones que hablan la ‘lengua general’, las que realmente son ramas desprendidas de un tronco común, y aquellas otras que fueron guaranizadas en una época más o menos lejana. Esta pregunta sólo puede ser resuelta por un estudio exhaustivo del conjunto de la cultura material de estos indios” (Métraux, 1928a: 8).

El punto es importante. No es que Métraux formule la existencia de la “civilización tupí-guaraní” en función de la lengua sino más bien al revés: los grupos guaraní-hablantes son clasificados sobre la base de su cultura material. En un primer momento la lengua

sirve tan sólo para agrupar los hablantes, y en una segunda instancia la cultura material es el criterio último que permite decidir quién es “más” o “menos” tupí-guaraní –o, como dice Métraux, quién es “guaraní” y quién es “guaranizado”. En otras palabras, la lengua no es necesariamente el factor que explica la unidad o consistencia de los tupí-guaraní, sino que la materialidad será la que revele los “caracteres fundamentales”, el “fondo común” o la “unidad profunda” de esos grupos, ya sea en la costa brasileña, en las riberas de la Amazonía o en las laderas andinas.

Ahora bien, si la cultura material es la llave maestra que permite distinguir entre lo “típicamente tupí-guaraní” de lo que no lo es, resulta evidente que el adverbio cifra la lógica analítica. En efecto, ¿qué es lo “típicamente” tupí-guaraní y cómo se decide? El argumento de Métraux oscila entre los extremos de un *continuum*. Primero trata de ubicar geográficamente la “cuna” de la hipotética civilización: el eje o centro donde los rasgos tupí-guaraní surgen más intensamente (i.e. para él, la región entre los ríos Amazonas, Paraguay, Tocantins y Madeira); luego, a partir de ese centro, rastrea los circuitos migratorios mediante los cuales “lo tupí-guaraní” se difunde o se irradia⁵ (Fig. 2).

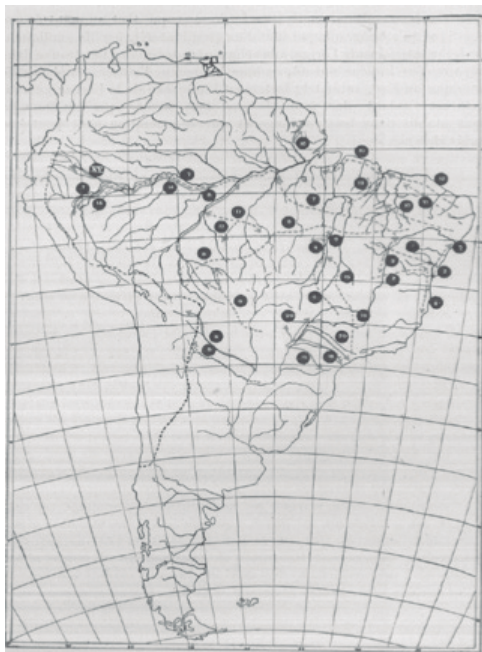


Figura 2. Migraciones históricas de los tupí-guaraní
(Fuente: Métraux, 1927: 42)

⁵ Para ejemplos de estudios arqueológicos, etnológicos o lingüísticos que tratan explícitamente la unidad de los conjuntos tupí, guaraní o tupí-guaraní, ver Viveiros de Castro, 1992; Noelli, 1998; Melià, 2011; Loponte y Acosta, 2013; Walker et al., 2012; Bonomo et al., 2015.

Pero, a la vez, en la medida en que se transcurre la tesis, advertimos que en el centro de la explicación –esta vez el centro analítico más que geográfico– están siempre los tupinambá: son el tipo ideal, modelo o paradigma de los rasgos “fundamentales”, “típicos” o “característicos” de los tupí-guaraní, definidos casi por criterio estadístico. En este punto resulta curioso que la mayoría de los 43 elementos elegidos sean prácticamente iguales a los de muchas otras culturas de las tierras bajas sudamericanas (malocas, hamacas, tatuajes, bebidas fermentadas), y que al momento de aislar la singularidad tupí-guaraní Métraux destaque rasgos que son fundamentalmente negativos: no usar flechas envenenadas ni pipas, morteros de madera, ni máscaras...⁶. ¿Pero qué hay de los rasgos positivos? A diferencia del rico legado de la familia arawak al acervo cultural amerindio, los tupí-guaraní aportan tan sólo unos pocos rasgos “originales” y “propios”: algunos tejidos, tocados plumarios y, sobre todo, la decoración digital de la cerámica (Métraux, 1928a: 310).

En la medida en que su atención se aleja del centro hacia las fronteras de la expansión tupí-guaraní, Métraux se concentra en comparar las transformaciones de los rasgos culturales de cada grupo con respecto al modelo ideal tupinambá: así, a partir de las sucesivas migraciones, los chiriguano del piedemonte andino constituyen en el extremo sudoccidental el polo de comparación por excelencia, y en algunos casos el único (Fig. 3). En todos los casos las diferencias entre el “tema” tupinambá y sus “variaciones” en los demás grupos se explican por la influencia de tradiciones culturales externas, sobre todo andina y arawak. Aquí podemos traer a colación una vez más la teoría de Métraux sobre la dualidad estilística de la alfarería chiriguano: hay por un lado una cerámica sencilla, de uso cotidiano, adornada con impresiones dactilares, en la que identifica la tradición guaraní oriental; y a la vez una cerámica ritual más refinada, empleada para almacenar chicha y enterrar a los difuntos, en la cual detecta la herencia de los arawak andinizados (Métraux, 1929; 1930: 396-428). De avanzada para la época, el corolario es que la misma lógica se aplica más allá de la cultura material: así, la mitología, el ritual o la religiosidad son otros tantos “códigos” o idiomas creativos tan válidos como el tejido o la cerámica a la hora de rastrear comparativamente los circuitos de orígenes, contactos e influencias culturales (Bossert y Villar, 2007: 152-156)⁷.

6 Algunas de estas ausencias serán problematizadas in extenso por la etnología posterior: ver p. ej. el problema de la llamada “máscara ausente” en las culturas tupís (Fausto, 2011).

7 Así, por ejemplo, en el clásico ciclo de los gemelos –auténtico “Génesis amerindio” según Lévi-Strauss (1992)–, la uniformidad del tema mítico se corresponde (o se traduce) en la homogeneidad de la cultura material de los tupinambás, tembés, guaraníes, omaguas, etc. Al mismo tiempo, las diferencias narrativas de la versión chiriguana se explican por la influencia andina/arawak, que diluye la agencia de los “héroes civilizadores” desplazando su potencia legendaria a la pareja animalizada armadillo/zorro (Métraux, 1928b: 27-29; 1932: 124).



Figura 3. “Chiriguano”, Wilhelm Herrmann, Villa Montes, 1908)
(Fuente: Ethnologisches Museum der Staatlichen Museen zu Berlin)

Un balance retrospectivo nos permite identificar algunos problemas en el modelo de Métraux. En primer lugar, acaso inevitablemente por la época y el contexto de una investigación todavía libresca en su mayor parte, hay errores etnográficos. Así, por ejemplo, incurre en una confusión que todavía persiste a causa del carácter genérico del término “guarayo”: por un lado están los guarayos de Paraguay y Bolivia, de habla guaraní, y por otro los guarayos ese ejjas, de habla tacana, que habitan la frontera peruano-boliviana y el norte de Bolivia (Combès, 2014).

En segundo lugar, pese a ser un gran lector de fuentes, con un conocimiento histórico muy superior al del etnólogo promedio de la época e incluso al de hoy en día, la reconstrucción tupí-guaraní que propone Métraux termina siendo un mosaico o patchwork que entreteteje datos de diferentes tiempos y lugares: así, resulta evidente que lee anacrónicamente las migraciones del período colonial “en clave Nimuendajú” (Melià, 1995: 314; Pompa, 2004; Combès y Villar, 2013).

En tercer lugar, no queda clara la técnica de construcción del tipo ideal. Para expresarlo de otro modo: ¿con qué criterio se eligen los rasgos “típicos” que definen lo tupí-guaraní? De hecho, Métraux parece forzado a elegir a los tupinambá como grupo paradigmático (como también a los chiriguanos en el extremo opuesto de la comparación) por la mera abundancia de fuentes históricas, con lo cual la elección del arquetipo de la “tupí-guaranidad” no deja de ser algo arbitraria. Esta arbitrariedad resulta notoria cuando observamos “el” rasgo supuestamente más típico o característico de la cultura material –que, recordemos, constituye el factor determinante para definir qué es y qué no

es tupí-guaraní: la cerámica. En efecto, sabemos que aquello que para Métraux revelaba la influencia tupí-guaraní (la cerámica con cuello fino, asas y decoración geométrica) no es reconocido como tal por la mayoría de los arqueólogos dedicados a la cultura material guaraní, que encuentran más bien un tipo básico de vasija sin asas, cuello ancho y decoración digital (ver p. ej. Loponte y Acosta, 2013: 213-215) (Fig. 4). En otras palabras, lejos de la pretendida dualidad estilística, la cerámica chiriguana parece ser mucho más andina/arawak que guaraní.



Figura 4. Izq.: vasija chané (Aguaray, Salta, Argentina), der.: vasija chiriguana (Ibopeyti, Villa Montes, Bolivia)
(Fuente: Métraux, 1929, plancha 38)

No se trata, o no se trata solamente, de cuestiones técnicas, y las implicancias son grandes: ¿cómo pensar entonces las relaciones entre variables como lengua, territorio, cultura material y etnicidad? ¿Qué hacer con los guaraníes del piedemonte boliviano –los “chiriguanos” de Métraux–, que más allá de la lengua parecen tener tanto o más que ver con los chané, e incluso con sus vecinos chaqueños tobas o wichís, que con los guaraníes orientales? ¿Qué hacer con grupos como los chanés del Noroeste argentino? ¿Son arawaks guaranizados? ¿Guaraníes arawakizados? ¿Ambas cosas en distintos momentos? ¿Y qué privilegiamos como “rasgos típicos” cuando queremos categorizarlos? ¿La lengua guaraní? ¿Las formas de estratificación política, de apariencia arawak? ¿Las formas colectivas de trabajo como la minga? ¿O la cultura material, que incluye a la cerámica que Métraux suponía guaraní pero pareciera ser arawak o andina? (Combès y Villar, 2007) (Fig. 5). Los dilemas con que se topa la elaboración de Métraux, en definitiva, nos muestran las luces y las sombras del ambicioso proyecto de comprender –como una imagen que se aclara justamente en la medida en que se expande y desdibuja– el cuadro general de la “civilización tupí-guaraní”⁸.

⁸ Podríamos mencionar un último problema, relativo en el sentido de que el Métraux de 1928 todavía no ha comenzado su trabajo de campo pero significativo a la vez en tanto y en cuanto él mismo se esfuerza por demostrar que los tupí-guaraní emprenden sus migraciones en tiempos “históricos” (Métraux, 1927). En



Figura 5. Máscara chané mascando coca
(Fuente: Diego Villar, 2007, Campo Durán, Argentina)

La alternativa polítética

Tan conspicuas en casos como el de la “civilización tupí-guaraní”, las dificultades que suponen las asociaciones étnicas a partir de rasgos culturales, materiales o lingüísticos no deberían sin embargo conducirnos al otro extremo: a una concepción puramente pragmática o instrumental de la etnicidad⁹. Para no incurrir en el temido esencialismo, la omnipotencia de la “agencia”, la “etnogénesis” y la “estrategia” hace que valga prácticamente todo, apelando a una suerte de generación espontánea de lenguas, grupos o rasgos culturales¹⁰.

Pero vale preguntar por qué habríamos de caer en la alternativa forzosa de identificar determinados grupos humanos abstrayendo un solo rasgo, o bien considerando todos. Es posible proponer, en este punto, una herramienta analítica que tal vez resulte de utilidad para captar matices comparativos, sobre todo a la hora de analizar grandes conjuntos etnolingüísticos como el tupí-guaraní. Pensemos en cadenas étnicas como la wichí (o weenhayek en Bolivia), cuyos miembros comparten la cultura pero cuyos

efecto, para ser un modelo que explica las diferencias entre los grupos tupí-guaraní en función de las influencias culturales externas, persiste un problema notorio que es la influencia del blanco, el “criollo”, “mestizo” o “cholo”. Lo que la antropología denominaría posteriormente “aculturación” produce en Métraux un malestar explicativo que lo hace percibir la realidad indígena a través de una lente fatalista, lúgubre, agobiante, para colmo agravada por la conciencia reflexiva de su propia intervención: “la cultura desaparece”, “la civilización muere” y sus “razzias frenéticas” para reunir colecciones museológicas no hacen más que agravar el problema (Villar, 2016: 116).

9 Ver p. ej. Barth, 1990; Cohen, 1978; cf. una revisión crítica de este tipo de posturas en Villar (2004: 173-183).

10 Por citar un caso bolivianista, Herrera (2015) deja de lado casi por completo la densa etnohistoria regional y explica la “invención” de los tacanas de la Amazonia boliviana como subproducto instrumental del boom cauchero y las recientes políticas estatales de corte multiculturalista.

hablantes de los extremos orientales y occidentales casi no pueden entenderse entre sí, por más que se autodefinan, y definan a los demás, como wichí/weenhayek (Braunstein, 2006). Se trata de una cadena en la cual los eslabones no comparten necesariamente elementos comunes, inmanentes, esenciales –es decir que no conforman una clase en el sentido convencional del término, sino más bien una categoría politética (Needham, 1975).

	A	B	C	D	E
Rasgo 1	1	1			
Rasgo 2	2	2			
Rasgo 3		3	3	3	
Rasgo 4			4	4	4
Rasgo 5				5	5

Figura 6. Ejemplo de clasificación politética

Imaginemos varios grupos (A, B, C...) y una serie de rasgos culturales (1, 2, 3...) (Fig. 6). Claramente el cuadro no expone una “categoría” en el sentido convencional del término. Hay un rasgo compartido (1) entre los grupos A y B, otro (3) que comparten los grupos B, C y D, y otros (4, 5) que comparten D y E, pero ninguno que compartan A y E: no hay “común denominador” que identifique como tales a los miembros de la categoría. Cuando consideramos la totalidad, lo que sí hay es un cierto “aire de familia” entre los segmentos contiguos, que nos permite –y en casos como el wichí, más importante aún, permite a los propios hablantes– identificarse a sí mismos y a los demás como pertenecientes a un mismo conjunto¹¹.

Pensemos ahora en los cuadros comparativos de Nordenskiöld y Métraux, con el tradicional par +/- que denotaba respectivamente la presencia/ausencia de determinados elementos de la cultura material. La categorización politética nos brinda una herramienta que permite dejar de lado esas identificaciones “en blanco y negro” y abre un escenario que contempla una gama de matices intergrupales que no se reduce a la creación pragmática de rasgos culturales ex nihilo. La misma grilla podría emplearse asimismo de forma diacrónica, para entender los cambios intragrupales, y reconstruir el inventario temporal de todas las transformaciones, de todos los contextos, de todas las acepciones como asimismo de los procesos colectivos de estabilización y objetivación de la identidad

¹¹ Para estudios antropológicos que emplean clasificaciones politéticas en campos tan disímiles como el parentesco, el budismo, la casta, el humor o la propia cultura material, ver Needham (1971), Southwold (1978), Eichinger Ferro-Luzzi (1986), Villar (2013) o Montani (2017). Para una visión más escéptica, ver Chaney (1978).

étnica o cultural (Villar, 2014). Si hacemos el ejercicio de pensar de esta forma a los grupos étnicos –las agrupaciones regionales, las lenguas o las familias lingüísticas–, tal vez podamos apreciar mejor aquellos casos como el de los arawak meridionales, que parecen más próximos culturalmente a sus vecinos tupí o pano que a los arawak septentrionales, o bien el de los guaraníes del piedemonte andino, que parecen tener tanto o más que ver con los tobas o con los wichís/weenhayek que con los guaraníes orientales; o, en otras palabras, quizá podamos discriminar mejor el juego regional de diferencias e identidades sin necesariamente renunciar a la afiliación lingüística como criterio analítico.

Al mismo tiempo, como muestra el caso de la “civilización tupí-guaraní”, a la hora de analizar la articulación entre lengua, cultura material y etnicidad incluso la relectura de los autores clásicos nos conduce a un campo relacional, y nos obliga a rastrear los nexos entre esas variables precisamente allí donde afloran, se activan o se vuelven más evidentes: en los límites, los confines o las fronteras entre los grupos –y, sobre todo, entre parcialidades de distintas tradiciones culturales o afiliaciones lingüísticas (Evans-Pritchard, 1978 [1940]; Lévi-Strauss, 1992; Dumont, 1975; Barth, 1976). Tal vez, efectivamente, conseguir nueva información sea tan necesario como comprender mejor aquella con la cual contamos (Wittgenstein, 1997 [1953]). Pero aunque esto suene como una obviedad, lo cierto es que por cuestiones prácticas, por la vorágine explicativa o acaso por razones de la propia geopolítica académica sigue siendo difícil resistir el encanto explicativo de entidades como la familia lingüística (o mejor aún, de lo que los antropólogos creemos que son las familias lingüísticas...), y en las investigaciones concretas, demasiadas veces, siguen apareciendo esas metonimias étnicas que generalizan de forma abusiva y no hacen más que entorpecer el debate.

BIBLIOGRAFÍA

BARTH, Fredrik

1976 “Introducción”, Fredrik Barth (ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 9-49.

1990 *Political leadership among the Swat Pathans*. Londres: The Athlone Press.

BONOMO, Mariano, Rodrigo COSTA ANGRIZANI, Eduardo APOLINAIRE & Francisco S. NOELLI

2015 “A model for the Guaraní expansion in the La Plata Basin and littoral zone of southern Brazil”, *Quaternary International*, 356, pp. 54-73.

BOSSERT, Federico & Diego VILLAR

2007 “La etnología chiriguano de Alfred Métraux”, *Journal de la Société des Américanistes*, 93 (1), pp. 127-166.

BOULE, Annie

1965 “Notes sur la civilisation guaranie”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1, pp. 255-278.

BRAUNSTEIN, José

2006 “El signo del agua. Formas de clasificación étnica wichí”, Isabelle Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitanía*. Santa Cruz de la Sierra: IFEA/El País, pp. 145-153.

CADOGAN, León

1992 [1959] *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & Eduardo VIVEIROS DE CASTRO

1985 “Vingança e temporalidade: os Tupinamba”, *Journal de la Société des Américanistes*, 71, pp. 191-208.

CHANEY, Richard Paul

1978 “Polythematic Expansion: Remarks on Needham's Polythetic Classification”, *Current Anthropology*, 19 (1), pp. 139-143.

CLASTRES, Pierre

1974 *La société contre l'Etat*. París: Minuit.

COHEN, Ronald

1978 "Ethnicity: problem and focus in Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, 7, pp. 379-403.

COMBÈS, Isabelle

2016 "Diálogo de sordos en Santa Cruz la Vieja", *Revista Andina*, 54, pp. 135-156.

2014 "Guarayos, o nos nombres de las rosas", *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, 20, pp. 377-394.

1991 *La Tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*. París: PUF.

COMBÈS, Isabelle & Diego VILLAR

2007 "Os Mestiços mais puros. Representações chiriguano e chané da mestiçagem", *Mana*, 13 (1), pp. 41-62.

2013 "La Tierra sin Mal. Leyenda de la creación y destrucción de un mito", *Tellus*, 24, pp. 201-225.

DUMONT, Louis

1975 "Preface to the French Edition of The Nuer". John Beattie & R. G. Lienhardt (eds.), *Studies in Social Anthropology. Essays in memory of E. E. Evans-Pritchard by his former Oxford Colleagues*. Oxford: Clarendon Press, pp. 328-342.

EICHINGER FERRO-LUZZI, Gabriella

1986 "The Polythetic-Prototype Concept of Caste", *Anthropos*, 81 (4/6), pp. 637-642.

EVANS-PRITCHARD, Edward

1978 [1940] *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.

FAUSTO, Carlos

2011 "Masques et trophées: de la visibilité des êtres invisibles en Amazonie". Jean-Pierre Goulard & Dimitri Karadimas (eds.), *Masques des hommes. Visages des dieux*. París: CNRS Éditions, pp. 229-253.

FERNANDES, Florestan

2006 [1952] *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. San Pablo: Globo.

- HERRERA, Enrique
2015 *El multiculturalismo boliviano y la invención de los indígenas tacana en el norte amazónico*. La Paz: Plural/IFEA.
- HILL, Jonathan & Fernando SANTOS GRANERO (eds.)
2002 *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press.
- HORNBORG, Alf & Jonathan HILL (eds.)
2011 *Ethnicity in ancient Amazonia: reconstructing past identities from archaeology, linguistics, and ethnohistory*. Boulder: Colorado University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1992 *Historia de linces*. Barcelona: Anagrama.
- LOPONTE Daniel & Alejandro ACOSTA
2013 “La construcción de la unidad arqueológica guaraní en el extremo meridional de su distribución geográfica”, *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* (series especiales), 1 (4), pp. 193-235.
- MAUSS, Marcel
1971 *Obras II. Institución y culto*. Barcelona: Barral.
- MELIÀ, Bartomeu
1995 “La Tierra sin Mal de los Guaraní: economía y profecía”, Jürgen Riester (ed.): *Chiriguano*, APCOB, Santa Cruz de la Sierra, pp. 291-319.
2011 *Mundo guaraní*. Asunción: Banco Interamericano de desarrollo.
- MÉTRAUX, Alfred
1948 “The guaraní”, Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 3, Washington: Smithsonian Institution, pp. 69-94.
1934 “El estado actual de nuestros conocimientos sobre la extensión primitiva de la influencia guaraní y arawak en el continente sudamericano”, *Actas y trabajos científicos del 25º Congreso Internacional de Americanistas*, Buenos Aires: Coni, vol. 1, pp. 181-190.
1932 “Mitos y cuentos de los indios Chiriguano”, *Revista del Museo de La Plata* 33 (9), pp. 119-184.

- 1930 “Études sur la civilisation des indiens Chiriguano”, *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán*, 1, pp. 295-493.
- 1929 “La alfarería de los indios Chiriguano”, *Ensayos*, 1 (2), pp. 1-3.
- 1928a *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*. París: Paul Geuthner.
- 1928b *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani*. París: Ernest Leroux.
- 1927 “Les migrations historiques des Tupi-Guarani”, *Journal de la Société des Américanistes*, 19, pp. 1-45.

MONTANI, Rodrigo

- 2017 *El mundo de las cosas entre los wichís del Gran Chaco. Un estudio etnolingüístico*. Cochabamba: ILAMIS/ Itinerarios (Scripta autochtona, 17).

NEEDHAM, Rodney

- 1971 “Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage”, R. Needham (ed.), *Rethinking Kinship and Marriage*. Londres: Tavistock, pp. 1-34.
- 1975 “Polythetic Classification: Convergence and Consequences”. *Man* (n.s.), 10 (3), pp. 349-369.

NEVES, Eduardo G.

- 1999 “Changing perspectives in Amazonian archaeology”, Gustavo Politis & Benjamín Alberti (eds.), *Archaeology in Latin America*. Londres/Nueva York: Routledge, pp. 219-249.
- 2011 “Archaeological Cultures and Past Identities in the Pre-colonial Central Amazon”, Alf Hornborg & Jonathan Hill (eds.), *Ethnicity in Ancient Amazonia: Reconstructing Past Identities from Archaeology, Linguistics, and Ethnohistory*. Boulder: Colorado University Press, pp. 31-56.

NIMUENDAJÚ, Curt Unkel

- 1987 [1914] *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani*. San Pablo: Universidade de São Paulo.

NOELLI, Francisco Silva

- 1998 “The Tupi: explaining origin and expansions in terms of archaeology and of historical linguistics”, *Antiquity*, 72 (277), pp. 648-663.

POMPA, Cristina

- 2004 “O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico”, *Revista de Indias*, 64 (230), pp. 141-174.

SCHADEN, Egon

1988 [1954] *Aspectos fundamentales de la cultura guaraní*. Asunción: Universidad Católica.

SOUTHWOLD, Martin

1978 “Buddhism and the Definition of Religion”, *Man* (n.s.), 13 (3), pp. 362-379

VILLAR, Diego

2016 “Culture matérielle et changement: Alfred Métraux chez les Chiriguano”, *Journal de la Société des Américanistes*, 102 (2), pp. 99-119.

2014 “¿Los últimos pacaguaras?”, *Caravelle*, 103, pp. 51-65.

2013 “De qué ríen los chacobo”, *Anthropos*, 108 (2), pp. 481-494.

2004 “Uma abordagem crítica do conceito de ‘etnicidade’ na obra de Fredrik Barth”, *Mana*, 10 (1), pp. 165-192.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1992 *From the Enemy’s Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: The University of Chicago Press.

WALKER, Robert, Søren WICHMANN, Thomas MAILUND & Curtis ATKISSON

2012 “Cultural Phylogenetics of the Tupi Language Family in Lowland South America”, *PLoS ONE*, 7 (4), pp. 1-9

WITTGENSTEIN, Ludwig

1997 [1953] *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.

