

De «lo otro» a «lo semejante»: propuesta para una etnografía de futuro

POR
TADASHI YANAI

1. INTRODUCCIÓN

Voy a hablar sobre «lo otro» y «lo semejante».

Hablaré sobre «lo otro», porque éste era el punto de partida y el de llegada de la etnografía clásica. Nos interesaba la etnografía porque la realidad en que viven «ellos» parecía otra que la «nuestra». Y no cabe duda de que este tema parecía otra que «la nuestra». Y no cabe duda de que este tema de la otredad, por muy problemático que sea, seguirá teniendo una importancia trascendental para la etnografía. Además, es innegable el hecho de que la mayor parte de los métodos etnográficos, hasta hoy enredados de la historia de nuestra disciplina, se basan en la mirada hacia «lo otro».

Por otro lado, hablaré de «lo semejante», porque ello caracteriza las realidades etnográficas contemporáneas. Con «lo semejante» quiero decir que estas realidades hoy tienen demasiado de «lo nuestro» para considerarlas simple y exclusivamente como «otras». Las transformaciones económicas, políticas, sociales y comunicacionales ya se extienden por todo el mundo, sin dejar fuera de ellas ni a los nuer, ni a los bororo, ni a los trobriandeses. Creo que estamos obligados, tanto lógicamente como éticamente, a considerar todas las sociedades humanas, no como «otras», sino como «semejantes» siendo al mismo tiempo «diferentes».

Es cierto que frente a estas realidades los etnógrafos también se han venido adaptando. Muchos trabajos que se están haciendo hoy tratan precisamente de las sociedades (o de los grupos sociales) «semejantes». Pero, con todo, no creo que se haya atendido suficientemente, pese a su importancia decisiva para la etnografía del futuro, el problema primordial: ¿cómo conciliar estas realidades de «lo semejante» con los métodos etnográficos que se basan fundamentalmente en el concepto de «lo otro»? A mi modo de ver, sin encararse con esta pregunta, el etnógrafo nunca podrá escapar del siguiente doble vínculo: o volver a sus viejos métodos que ven cada vez más reducidos sus campos de aplicación, o renunciar a la coherencia de su trabajo, combinando *ad hoc* los viejos métodos con los métodos prestados de otras disciplinas.

Lo que sigue es mi respuesta muy concreta a este problema, aunque es necesariamente provisional.

Mi argumento consiste en los siguientes puntos: 1º En mi entender, la otredad etnográfica es el producto de selecciones que el etnógrafo aplica continuamente a sus datos, buscando lo que típicamente representa la realidad. Ahora bien, quisiera mostrar que es justamente entre las cosas «atípicas», descartadas de estas selecciones, donde suele estar inmerso «lo semejante». Para poder captar la realidad «semejante» en su totalidad, creo por lo tanto que el etnógrafo debería ser más consciente de este proceso de selecciones y estar más abierto al reconocimiento de sus limitaciones; 2º Hecha esta crítica epistemológica, aún nos queda otro asunto: el problema práctico de como escribir una etnografía de «lo semejante». Para este fin, me parece útil el concepto de «repetición» de Gilles Deleuze, del cual quisiera derivar una nueva manera de hacer la etnografía.

Expondré un poco más este segundo punto, ya que es importante, para las discusiones que siguen, no malentender el término «repetición» que aquí usaré siempre en el sentido deleuzeano.

En el comienzo del libro, *Différence et répétition*, Deleuze distingue la «repetición» de la «generalidad». La generalidad, por un lado, se refiere a los términos a los que se reconoce una identidad conceptual -términos, por tanto, que para esa generalidad son intercambiables. Por otro lado, la repetición, para Deleuze, no es una identidad conceptual, sino la acción de cada repetir. Por tanto, los términos de este repetir no son intercambiables, al igual que los gemelos verdaderos no son sustituibles entre sí. El repetir cómo una acción nunca es el ser idéntico, sino que acarrea consigo siempre una diferencia, algo nuevo.

Estos comentarios introductorios al concepto deleuzeano de repetición bastarían para hacernos comprender el siguiente punto: se trata de un concepto que se define y sirve como crítica fundamental de la «generalidad» -crítica de esta costumbre tan arraigada en nosotros de olvidarnos, al reconocer la identidad entre los términos que se repiten, de las diferencias que persisten entre ellos. Dicho de otro modo: frente al principio absorbente de la identidad, el concepto de repetición reivindica el valor de la particularidad.

A mi entender, este concepto deleuzeano de repetición, que nos libra de la tendencia identificante de nuestro pensar, nos propone una nueva manera de usar la expresión: «repetición de la tradición». En primer lugar, muy diferente del empleo corriente de la frase, ella puede referirse tanto a las repeticiones «puras» y «verdaderas» de la tradición como a las repeticiones «deficientes», «impuras» o «falsas» de la misma, y todas con la misma calidad del repetir como acción. En segundo lugar, diferente otra vez del uso convencional de la frase, ella nos ayudará a entender los fenómenos culturales híbridos, considerando cada uno de ellos como repetición simultánea de las tradiciones y de la modernidad. En realidad, desde esta perspectiva

podemos decir, sin correr el riesgo de ser paradójicos, que hoy en día es aconsejable pensar todos los fenómenos culturales como repeticiones híbridas. En último lugar, esta manera de usar dicha expresión nos permite evitar metodológicamente el peligro de encerrar la realidad etnográfica en el pasado. Creo que con ello podemos presentar nuestro objeto de descripción, no en unas imágenes petrificadas de las tradiciones pasadas, sino en una forma que está abierta hacia el futuro, intentando captar la totalidad de su capacidad creativa. Es precisamente en este sentido que quisiera hablar de «una etnografía del futuro» -etnografía que sea capaz de delinear, al atender a diferentes modos de repetir que se observan en la presente realidad etnográfica, las posibles direcciones de repeticiones futuras.

2. CRÍTICA DE «LO OTRO»

Volvamos al primer punto del argumento: examinar el proceso en que el etnógrafo construye su otredad -proceso, a mi modo de ver, basado en las selecciones que él aplica a sus datos buscando lo que típicamente representa su objeto de descripción. Para verlo, tomaré un caso desde mis cuadernos de terreno entre los mapuches de Chile. Si tomo un ejemplo tan poco extraordinario como éste, es porque su banalidad, precisamente, me parece poner de manifiesto los procedimientos implícitos (muchas veces automáticos e inconscientes) del quehacer etnográfico.

El siguiente texto (1-A) es el resumen del relato mítico de Juan C., mapuche de unos 50 años de edad. Juan es una persona importante de la comunidad en que vive, y es defensor de la religión mapuche. Con todo, se considera que su estilo de vida no es muy tradicionalista, sino más bien adaptado al estilo chileno.

Texto 1-A: relato mítico de Juan C. (resumen)

Nuestro antepasado Caquilpán antes vivía en el lugar X. Resulta que en X *hubo una epidemia*, y los familiares de él murieron todos. Caquilpán quiso *cambiar de ambiente*,¹⁾ y salió de X en busca de otro lugar para vivir. Cuando pasaba cerca del lugar Y, tuvo un sueño. En el sueño *recibió el mensaje de Dios*:²⁾ «Te doy un tal lugar de Y. Al llegar allí, tienes que *besar la tierra y agradecer a Dios mirando hacia el sol naciente*.³⁾ Si lo cumples prosperará tu familia». Así lo hizo. Y allí tuvo ocho hijos, de uno de los cuales descendemos nosotros.

Veamos a continuación el texto 1-B que es el resumen de otra versión de la misma historia mítica. El narrador es Sebastián Ñ., quien cumple el papel de oficiante en el *kamarikun*, ritual rogativo de máxima importancia. Es la persona dotada de más conocimientos tradicionales en la zona. (El texto original es mucho más extenso que el de Juan; este resumen está hecho sólo con el fin de comparar las dos versiones).

Texto 1-B: versión de Sebastián Ñ. (resumen)

La familia Caquilpán procede de Caquilpán, que vivía en el lugar X. Esta familia *cometió error ante Dios, y fue castigada*:¹⁾ hubo una epidemia y murieron todos menos Caquilpán. Viendo como todos morían por el castigo, Caquilpán huyó de su tierra. Cuando pasaba cerca del lugar Y, tuvo un sueño, en que *apareció el espíritu protector de su familia*.²⁾ Este espíritu le dijo: «No tienes por qué asustarte. Ya no te vamos a matar. Pero tienes que *hablar con los jefes de este lugar Y, y convocar el kamarikun*»³⁾. Si lo cumples, aquí te van a dar tierra y prosperará tu familia». Así lo hizo. Y de él surgieron varias familias que hoy viven en esta zona.

Ahora bien, la diferencia entre las dos versiones consiste en los siguientes puntos: 1° Según la versión de Sebastián, la epidemia se produjo como castigo divino - tema que aparece en muchos otros relatos también. En la de Juan, por otro lado, esta parte está sustituida por un pensamiento más bien científico-natural (hubo una epidemia y quiso cambiar de ambiente). 2° La versión de Juan da la impresión de que Caquilpán recibió el mensaje onírico directamente de Dios; mientras la de Sebastián precisa que es el espíritu protector de la familia quien aparece en el sueño, lo que es más fiel al patrón general en tales casos. 3° En la versión de Sebastián, el espíritu le ordenó a Caquilpán convocar el gran ritual de *kamarikun*; y es lo que se pide típicamente en estos casos. Por otro lado, es cierto que la frase en la versión de Juan: «agradecer a Dios mirando hacia el sol naciente», traducida al mapuche, podría significar metafóricamente el acto de convocar el *kamarikun*. No obstante, es casi seguro que en este caso Juan la entiende literalmente: si se referiese al *kamarikun* que es la máxima forma de agradecer a Dios, no hubiera sentido la necesidad de añadir la otra frase: «besar la tierra», un gesto que pertenece a la imaginación europea, no a la mapuche.

De tal modo que la versión de Juan, con toda probabilidad, es una versión «falsa», inventada por una persona que tiene pocos conocimientos tradicionales. Es una imitación mal hecha de la tradición mítica, que parece tener una escasa importancia frente al valor de la versión «correcta» de Sebastián. Al ser recogida la de Sebastián, que es además mucho más rica en detalles, es muy probable que pronto la de Juan vaya quedando sepultada en el fondo de los cuadernos de terreno junto con miles de otros datos «deficientes».

Sin embargo, cabe preguntarse: ¿Esta versión «falsa» no tendrá su propio valor?. Ella, mezcla de la imaginación mapuche y de la chilena, no es sino un reflejo fiel del estilo de pensar y vivir de Juan. Si Juan no es capaz de reproducir una versión «verdadera», es porque su mayor interés va por otro lado: él respeta la tradición mapu-

che, pero quiere también asimilar los asuntos chilenos y así vivir una vida «mejor». Y sin ninguna duda, quien representa más la realidad actual de los mapuches es Juan, y no Sebastián.

En cierto sentido, preferir la versión de Sebastián a la de Juan es preferir el estilo de vida de Sebastián al de Juan. ¿Será esto realmente justificable?

Para responder, es necesario preguntarse de dónde surge esta preferencia; y, a mi modo de ver, lo que hace al etnógrafo preferir la versión de Sebastián a la de Juan es su interés hacia lo típico. Para escribir una etnografía, tratamos de extraer de la realidad etnográfica una muestra seleccionada de lo que típicamente representa la misma. Y es en este proceso de selección donde solemos, muchas veces sin ser conscientes, suprimir «lo impuro», «lo falso» frente a «lo puro» y «lo verdadero», como consecuencia lógica del hecho de que las cosas «impuras» o «falsas», en general, no son típicas. Esto podemos verlo claramente en el caso citado. En las partes donde se difieren las dos versiones, es siempre la de Sebastián que es más «verosímil» porque ella sigue más fielmente los patrones típicos en cada contexto. El etnógrafo va, de esta manera, descartando de sus colecciones de datos los casos atípicos -casos que le parecen «accidentales»-, y finalmente consigue su fruto: «lo otro» etnográfico. (Añadiré que aquí las frases: «lo puro», «lo verdadero», «lo impuro» y «lo falso» deben leerse siempre como «lo relativamente puro», «lo relativamente verdadero», etc.; ciertamente ningún etnógrafo creará que haya algo realmente puro o verdadero en la etnografía).

En un nivel más profundo, podemos decir que el etnógrafo no puede dejar de seguir, de alguna manera, con este tipo de operaciones mientras busque la «generalidad» en su objeto de descripción. Si tratamos de escribir una etnografía refiriéndonos a una sociedad tal, una cultura tal, o una comunidad tal, no podremos evitar el generalizar: sustraer generalizaciones de las ideas y los actos que se repiten en esa sociedad, cultura o comunidad. Y en este proceso, «lo puro» y «lo verdadero» siempre tendrán ventajas frente a «lo impuro» y «lo falso», porque «lo puro» puede repetirse parcialmente en «lo impuro», pero no viceversa; porque «lo verdadero» puede repetirse parcialmente en «lo falso», pero no viceversa. El texto de Sebastián se repite de mil maneras para producir mil ejemplos «impuros» y «falsos», pero el de Juan, a la vez impuro y deficiente, es mucho menos susceptible de ser repetido.

Precisamente este tema nos permite volver a la distinción deleuzeana de «generalidad» y «repetición». ¿Qué pasaría si partiéramos de la «repetición» en vez de partir de la «generalidad», es decir, si viéramos la realidad etnográfica como una serie de repeticiones, entendidas como acciones en si mismas? Ciertamente todo sería diferente. Desde esta perspectiva, podemos interesarnos tanto por «lo puro» como por lo «impuro», tanto por Sebastián como por Juan. Sebastián, por un lado, repite más fielmente la tradición mapuche (o es así al menos aparentemente), y naturalmente el proceso de esta repetición merece un estudio profundo. Juan, por otro lado, la repite de una forma deficiente, pero hace algo más: repite algunos temas de la cultura chi-

lena; es, en realidad, el caso no menos significativo de una repetición híbrida de los temas mapuches y de los chilenos. Desde el punto de vista de la repetición, surge además la siguiente pregunta que de otra forma no se hubiera planteado: ¿no esconderá Sebastián también, detrás de su apariencia tradicionalista pura, alguna repetición de los temas chilenos? De hecho, hay razones para sospecharlo aunque en este espacio limitado no podemos abordarlo.

El concepto de la repetición, de esta manera, nos abre una perspectiva totalmente nueva que nos permite ver muchos aspectos de los fenómenos culturales que la mirada etnográfica clásica solía dejar al margen. No obstante, aquí habrá que añadirse algo más. Es decir: a la hora de pensar en escribir una etnografía de estas repeticiones, pronto nos damos cuenta que el concepto de la «repetición» lleva consigo una grave dificultad práctica: puesto que es una acción, ella no puede convertirse en una escritura sin ser transformada. Para describir la repetición, no tenemos otro remedio que utilizar nuestras palabras, nuestros conceptos y sobre todo nuestras generalizaciones. Hablando específicamente de la etnografía, esto implica sobre todo que no podemos describir las repeticiones de las tradiciones sin recurrir a la generalizaciones sobre esas mismas repeticiones. Al fin y al cabo, no podemos prescindir totalmente de aquella selección de datos que parece representar típicamente la realidad etnográfica, que es «lo otro», por mucho que distorsionara esa realidad. Entonces, ¿cómo aprovechar lo que nos aporta la perspectiva de la repetición sin dar marcha atrás hacia «lo otro» que tanto hemos criticado?

Aquí conviene recordar que la repetición deleuzeana, como dije antes, es un concepto que se define y sirve como crítica de la generalidad. Por lo tanto, de una manera paralela podemos pensar que la etnografía de la repetición debería ser la que se define y sirve como crítica de la etnografía de la generalidad, es decir, como crítica de la etnografía de «lo otro». La etnografía de la repetición no puede ser la que intente excluir de sí misma toda la generalidad; al contrario, ella necesita la generalidad para que frente a ésta puede definirse. Si volvemos a los relatos de Juan y Sebastián, es necesario tener el de Sebastián, que es más cerca de la generalidad etnográfica mapuche, para que podamos entender bien lo que hizo Juan al contar su propia versión. Es necesario que exista, primero, la etnografía de «lo otro»; es solamente así cuando es factible una etnografía de la repetición, que intente hacer visible, en referencia a esa generalidad, la diferencia creada por cada acto de repetir.

Basándome en estas reflexiones, quisiera proponer una alternativa al método etnográfico clásico: un método que sea capaz de desplazar su mirada desde «lo otro» hasta «lo semejante». El método consistiría en lo siguiente: primero, considerar como «lo otro» y también «lo nuestro» se repiten en la realidad etnográfica actual que es «lo semejante», recurriendo a nuestras generalizaciones sobre «lo otro» y sobre «lo nuestro»; y después, considerar cómo estas dos clases de repeticiones se combinan, se mezclan y, a través de estas mezclas y combinaciones, producen nuevas repeticiones.

3. HACIA «LO SEMEJANTE»

El relato de Juan es una mezcla de repeticiones relativamente fácil de descifrar. Sin embargo, en las presentes realidades etnográficas aparecen unas mezclas mucho más intrincadas y sutiles. Para comprenderlo, tomaré como ejemplos unos poemas de Leonel Lienlaf. Lienlaf, joven mapuche nacido en una comunidad indígena, se encontraba estudiando en la ciudad cuando sus creaciones poéticas fueron descubiertas y publicadas de forma algo accidental. El talento literario de Lienlaf tal vez sea excepcional, pero ello no impide, creo yo, que su caso represente de cierta manera la realidad mapuche actual.

Veamos el texto 2-A

Texto 2-A: Parte del poema de L. Lienlaf, «Püchikona» (Niño)

Trayenko	chorrillo de aguas
kuifi pütokolu kuifi ñi wün	aguas que antes mi boca bebía
lefmeken pefin	corriendo fui a ver
fachiantü	hoy
chew ñi müñetukefel	el lugar donde me bañaba
kachill	al lado
wilong-füchake konkillo mew	de aquellos altos junquillos
Fey engün niey	En ellas se mantiene
ñi peuma	mi sueño
ñi choyün mew	de mi infancia

Primero, haré dos comentarios etnográficos sobre este texto, apoyándome en las generalizaciones que hago sobre la realidad etnográfica:

1° La palabra «trayenko» (chorrillo de aguas, cascada, rociada de aguas) siempre se asocia con los seres espirituales; es mediadora de comunicación con los espíritus y con los antepasados. Por lo tanto, podemos pensar que lo que experimentó Lienlaf en la escena que se describe, en cierto sentido, sería un reencuentro con los seres espirituales y con los antepasados, lo que sería al mismo tiempo un reencuentro con el modo de ser mapuche que consiste en vivir en permanente contacto con estos seres espirituales. Se sabe que Lienlaf estudiaba en la ciudad como interno, y con toda probabilidad este poema se produciría en una de sus vueltas de vacaciones de verano. Por lo tanto, el tema que se expresa, sobre todo en las primeras dos líneas, es el siguiente: la vuelta al mundo espiritual mapuche, en el que él vivía cuando niño.

2° La segunda estrofa confirma la interpretación más arriba señalada. La palabra «peuma» (traducida aquí como sueño) significa, en mapuche, todas las actividades del inconsciente: sueños, visiones, trances, etc., a las que el pensamiento mapuche da una importancia especial. Su reencuentro con el mundo de los sueños, por lo tanto, no es sino su reencuentro con el profundo mundo del pensamiento mapuche.

Sin embargo, hago notar que ocurre algo interesante en la parte interpuesta: «corriendo fui a ver /.../ de aquellos altos junquillos». Esta parte no necesita ningún comentario etnográfico, ya que en ella Lienlaf nos habla directamente a nosotros. Y puede hacerlo porque el tema que se transmite por estas líneas no se encierra en la particularidad mapuche: se trata de un reencuentro eso sí, pero ya no con el hermético mundo espiritual mapuche, sino con la naturaleza y con su infancia -reencuentro lleno de nostalgia-, que experimentamos también todos nosotros que vivimos en el mundo moderno.

En este poema, por lo tanto, Lienlaf repite los temas de la tradición mapuche en una parte (en las primeras dos líneas y en las tres últimas), y repite un tema de la modernidad en otra (en la parte interpuesta). Lo sutil de este caso es que estas dos repeticiones resuenan entre ellas a través de su semejanza temática; y en la última línea, las dos repeticiones se sintetizan en un punto común: reencuentro con su infancia.

Ahora, pasamos al texto 2-B.

Texto 2-B: Parte del poema de L. Lienlaf, «Wed-wedün kiñe antü» (Confusión)

Kiñe kallfü antü pen Kallfüwey ina ñi kuwü	Un día de cielo azul vi que mis manos estaban envuel- tas de azul]
ka fochon-tapül ñi kachill mew nagy]	y a mi lado cayó una hoja mojada
Lefy tañi nge, ñi kuwü inatükueyeu	Se lanzaron a huir mis ojos
ka ñi namun leftripalu gütrüfkünoy ñi kalül	los siguieron mis manos y mis pies corriendo se fueron mi cuerpo quedó echado

Empezaré nuevamente con unos comentarios etnográficos. Comparándolo con las generalizaciones etnográficas, podemos pensar que lo que se describe en el poema es un trastorno mental típico mapuche. «Wedwedün» es justamente una de las palabras que lo designan, y la última línea «mi cuerpo quedó echado» expresa el estado en el cual, según la teoría etnopsiquiátrica mapuche, su alma está extraviada. Este trastorno mental se produce por el encuentro con algún espíritu benigno o maligno; la frase «se lanzaron a huir mis ojos» me hace sospechar más bien la actuación de un espíritu maligno, enviado por algún brujo.

Sin embargo, lo notable aquí es que en este poema Lienlaf ya no se interesa por la causa de su trastorno; lo que le interesan son sus efectos. Es una actitud inimaginable para los mapuches tradicionales, a quienes el encuentro con los espíritus causa mucha ansiedad, sean éstos benignos o malignos, a veces obligándoles a realizar una serie de rituales. Podemos decir que la actitud de Lienlaf, por lo tanto, expresa una sensibilidad totalmente nueva y moderna.

Me llama la atención también la parte: «los siguieron mis manos / y mis pies corriendo se fueron». Allí Lienlaf quizá se haya desprendido otra vez de su tradición, porque estas ideas, a mi parecer, son poco comunes en las tradiciones orales mapuches. Hace falta tener mucha cautela para hacer un juicio como éste, pero hay al menos una posibilidad de que estas ideas sean producto de la imaginación original del autor -imaginación que casi se acerca al surrealismo-.

Así, en este poema Lienlaf repite otra vez la modernidad, pero de otra forma que en el poema anterior: no repite los temas de la modernidad, sino su sensibilidad; y es en esta sensibilidad moderna donde está amoldada su repetición de la tradición.

En síntesis, creo que estos ejemplos han servido para mostrar los tres puntos siguientes: en primer lugar, el método que propongo aquí se aplica no solamente a los campos tradicionales de la etnografía sino también a un género tan impuro como las creaciones poéticas indígenas -género que la etnografía clásica solía tratar sólo de una forma marginal-. En segundo lugar, al tratar esos géneros impuros, el método referido ofrece algunos procedimientos concretos para entender esos fenómenos, los que se considerarían, desde esta perspectiva, como repeticiones intrincadamente híbridas de la tradición (o de las tradiciones) y de la modernidad. Y en último lugar, este método propone mirar los poemas de Lienlaf, junto con muchos fenómenos que encuentra etnógrafo en el terreno, como intentos de crear, para el futuro, sus propias maneras de vivir a la vez su tradición y la modernidad -intentos «semejantes» a los nuestros-. En fin, independientemente de los métodos que se propongan, creo que al menos una cosa es cierta: será sólo cuando el etnógrafo preste suficiente atención a la totalidad de estos intentos «semejantes», que podremos hablar de una etnografía del futuro, es decir, una etnografía que esté realmente abierta hacia el futuro.

REFERENCIAS

DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, París: Presses Universitaires de France, 1968.

LIENLAF, Leonel. *Se ha despertado el ave de mi corazón*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1989. (Al citar los poemas he corregido los errores de imprenta; son más las traducciones en español, que intentan ser más fieles al texto mapuche que las del libro).

