

30-2014

QuAderns

de l'Institut Català d'Antropologia
Sèrie monogràfics

30

**CAMPOS IMPREVISTOS: ETNOGRAFÍAS
DE ASIA ORIENTAL EN EL CONTEXTO
ACADÉMICO ESPAÑOL**

*Kore kara wa Nihonjin yori,
Ajajin* ("De ahora en adelante,
más que japonés, asiático").
Publicidad de la revista de
tendencias *Wordsworth* en
el metro de Tokio, 2005.
(Fotografía: Blai Guarné)

p·l·en
EDICIONS

Institut
Català
d'Antropologia

ICA

Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia
sèrie monogràfics 30 (2014)

**CAMPOS IMPREVISTOS:
ETNOGRAFÍAS DE
ASIA ORIENTAL
EN EL CONTEXTO
ACADÉMICO ESPAÑOL**

Coordinador/a:

Joaquín Beltrán Antolín y Blai Guarné

Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia
Sèrie monogràfics, Núm. 30, 2014

Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia és una revista de comunicació i debat científic adreçada als antropòlegs i antropòlogues socials. L'objectiu principal és crear un espai de discussió àgil i dinàmic sobre els temes d'interès en l'àmbit de l'antropologia.

Consell de redacció
Susan M. DiGiacomo
Mònica Martínez Mauri
Enrique Santamaría Lorenzo
Miquel Fernández González
Alba Barbé i Serra
Giuseppe Aricó
José Sánchez García
Jofre Padullés Plata

Coordinador/a
Jofre Padullés Plata

Coordinador/a de la Revista Núm. 30, 2014
Joaquín Beltrán Antolín y Blai Guarné
Edita: ICA, Casp 43, 08010
Barcelona
www.antropologia.cat

ISBN: 978-84-86469-76-4
ISSN: 0211-5557
Dipòsit legal: B 28064-2014

Disseny i impressió: El Tinter, SAL
(empresa certificada EMAS)

Amb el suport del programa de l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya (IPEC) de la Direcció General de Cultura Popular, Associacionisme i Acció Culturals del Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya

Consell Assessor
Alberto Lopez Bargados (UB)
Alexandre Surrallés (CNRS, France)
Angel Martinez (URV)
Anibal García Arregui (Universitat Rostock)
Anne Cadoret (CNRS, France)
Aurora Gonzalez Echevarria (UAB)
Beatriz Ballestín González (UAB)
Berta Mendiguren (membre de GEA, ARDA i SACUDA)
Blai Guarn (UAB)
Bruno Baronnet (CRIM-UNAM/LAIOS-EHESS)
Carles Feixa (Universitat de Lleida)
Claudia Fonseca (Universidade Federal do Rio

Grande do Sul, Brasil)
Cristina Larrea (UB)
Danielle Provansal (UB)
Diana Marre Cifola (UAB)
Dolores Juliano (UB)
Eva Zafra Aparici (URV)
Ferran Estrada (UB)
Gary McDonogh (Bryn Mawr College, EUA)
Gerard Horta (UB)
Hugo Valenzuela Garcia (UAB)
Irina Casado (UAB)
Jaume Franquesa (University at Buffalo - SUNY)
Joan Bestard (UB)
Joan Frigol (UB)
Joan J. Pujadas (URV)
Joan Muela Ribera (UAB)
Joan Pallars Gómez (UdL)
Joan Prat (URV)
Joaquín Beltrán (UAB)
Jordi Colobrans (UB)
Jordi Roca i Girona (URV)
Jorge Grau Rebollo (UAB)
Jose Sanchez García (UAB)
Josep Lluís Mateo Dieste (UAB)
Josep M. Comelles (URV)
Josep Martí Pérez (CSIC)
Josepa Cuc i Giner (Universitat de València)
Kathryn A. Woolard (University of California at San Diego, EUA)
Llorenç Prats (UB)
Luís Eduardo Menéndez (CIESAS, Mèxic)
Manel Delgado (UB)
Manuela Carneiro da Cunha (University of Chicago, EUA)
María Isabel Gracia Arnaiz (URV)
Marilyn Cebolla Badie (UNaM)
Marit Melhuss (University of Oslo, Noruega)
Montserrat Clua (UAB)
Montserrat Garcia (URV)
Oriol Pi-Sunyer (University of Massachusetts, EUA)
Oscar Calavia (Universidade Federal de Santa Catarina)
Pablo Dominguez (UAB)
Pilar Monreal Requena (Universidad Autnoma de Madrid)
Roger Canals (UB)
Silvia Carrasco (UAB)
Susana Narotzky (UB)
Tullio Seppilli (Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute, Itàlia)
Verena Stolcke (UAB)
Victor Bretón Solo de Zaldívar (UdL)
Virgínia Fons (UAB)
Xavier Roig (UB)
Yolanda Aixel (CSIC)

SUMARI

Introducción. Campos imprevistos: etnografías de Asia oriental en el contexto académico español Blai Guarné y Joaquín Beltrán Antolín	5
Japón y la antropología de ida y vuelta Francisco Javier Tablero Vallas	17
Ir a investigar y ser investigado. El trabajo de campo en China post-crisis Joaquín Beltrán Antolín	33
De las cocinas a las aulas. Reflexión sobre un trabajo de campo en China a principios de la década de 1990 Amelia Sáiz López	53
El diàleg entre el relat religiós tradicional i la recerca en els estudis tibetans Oriol Aguilar	73
Tot objecte és polític. Reflexions sobre un treball de camp al Japó Blai Guarné	93
La construcción de Yusof Bin Abdullah. Vicisitudes de un antropólogo en Malaysia Hugo Valenzuela García	111
Interseccions: fer treball de camp en un qiaoxiang Irene Masdeu Torruella	133
“¿Quiénes son los Tai?” Notas sobre etnografía y categorizaciones en una comunidad “budista” de Sipsong Panna (R. P. China) Roger Casas	153

CAMPOS IMPREVISTOS: ETNOGRAFÍAS DE ASIA ORIENTAL EN EL CONTEXTO ACADÉMICO ESPAÑOL¹

Blai Guarné y Joaquín Beltrán Antolín
Universitat Autònoma de Barcelona

Hace más de un cuarto de siglo que Arjun Appadurai (1986) observaba un dudoso proceso en la historia de la antropología: a la vez que la formulación teórica reconoce en ciertas regiones la expresión metonímica de un limitado repertorio de temas (e.g., la jerarquía en India, el honor y la vergüenza en el Mediterráneo, la piedad filial en China), convierte a otras en campos de autoridad para el estudio cultural de objetos particulares como, por ejemplo, el mito en la América amazónica, el cuerpo en Melanesia, las estructuras sociopolíticas en África, la función clasificatoria en Australia o las mecánicas de la reciprocidad en Polinesia, por citar sólo los casos clásicos.

A nadie escapa que este reparto de unidades teóricas y campos etnográficos se encuentra estrechamente ligado a la institucionalización de la antropología como disciplina académica en el contexto de la expansión colonial euro-atlántica del siglo XIX, en los términos denunciados, entre otros, por el propio Appadurai. Este pasado se inscribe a su vez en una historia disciplinar en la que –simétricamente a la definición de temas y lugares antes apuntada– unos pocos centros intelectuales se convirtieron en hegemónicos en la producción y diseminación del conocimiento, a través de unas lenguas dominantes y a partir de la consolidación de unos campos etnográficos principales. Un bagaje disciplinar tal explica la escasa presencia del estudio etnográfico de Asia oriental en la antropología realizada en el contexto académico español frente al estudio de la península ibérica y de unos campos de ineludibles raíces coloniales como Latinoamérica y el norte de África.

La consideración de este contexto invita a formularnos una pregunta que, aplicable más allá de la realidad investigadora de nuestro país, resulta plenamente significativa en su contexto académico: ¿qué sucede cuando un antropólogo trabaja fuera de los campos “previstos”, es decir, de aquellos que se considera tradicionales? y al hilo de

1. Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación MINECO I + D “El impacto de Asia oriental en el contexto español” (FFI2011-29090) del Grupo de Investigación InterAsia de la Universidad Autònoma de Barcelona.

ésta ¿qué problemáticas específicas tiene que enfrentar tanto en la preparación de la investigación como en su desarrollo? Extendiendo estas cuestiones surgen nuevas preguntas que apuntan a los recorridos formativos previos así como al encaje académico posterior de las carreras profesionales de sus investigadores: ¿cómo se da respuesta a las especificidades formativas del trabajo antropológico en un campo escasamente tratado o directamente descuidado en la investigación etnográfica de nuestro país?, ¿cómo se afrontan cuestiones tan básicas como fundamentales relativas a la financiación de la investigación, la adquisición de la competencia lingüística necesaria y el intercambio intelectual con otros antropólogos especializados en campos etnográficos o ámbitos de estudio similares?, ¿cómo se articulan académicamente sus investigaciones y qué posibilidades existen para la comunicación y diseminación de sus resultados así como para su presencia en los planes de estudio de nuestras universidades?

Éstas son las preguntas que los autores y las autoras de este número de la “Sèrie monogràfics” de *Quaderns* se proponen explorar a través de la reflexión sobre su experiencia de campo en Asia oriental y en la circulación e interacción socio-cultural entre Asia Oriental y España. La mayoría de las contribuciones son de antropólogos y antropólogas que se han formado o que desarrollan sus carreras investigadoras en el contexto académico español, en la conformación de un campo de investigación interdisciplinar que en los últimos años empieza a dibujarse, de un modo desigual y fragmentario, gracias a la implementación del grado universitario en Estudios de Asia oriental, a algunos másters especializados y al menos una sección –aunque todavía invisibilizada– en un programa de doctorado,² junto a la actividad investigadora que estos mismos programas han promovido.

Formados en parte o totalmente en la academia española, los autores y las autoras reunidos en este volumen afrontan la carga de ser “periféricos” en relación a la tradición antropológica establecida, algo que posiblemente explique las dificultades que han tenido que enfrentar en su encaje profesional, retrasando hasta fechas recientes la institucionalización de marcos formativos e investigadores sobre Asia oriental. Los referentes clave para sus investigaciones no suelen formar parte de aquellos considerados canónicos en la transmisión del conocimiento antropológico nacional y han llegado a ellos por las propias exigencias del objeto de estudio, buscando bases y fundamentos en zonas, a su vez periféricas, del propio conocimiento antropológico euro-atlántico dominante. Sin duda, el canon de la antropología incluye ejemplos de antropólogos y

2. En concreto, las líneas de investigación sobre Estudios de Asia Oriental del Programa de Doctorado en Traducción y Estudios Interculturales de la Universidad Autónoma de Barcelona, una parte de las cuales ofrece una clara perspectiva antropológica, en una propuesta singular en el contexto académico estatal. Véase: <http://pagines.uab.cat/doctorat-traduccio/es/content/%C3%A1rea-de-conocimiento-estudios-de-asia-oriental>

antropólogas con etnografías realizadas en Asia, habitualmente gracias a las “facilidades” proporcionadas por los imperios coloniales de los que procedían: Malinowski en Papúa Nueva Guinea; Radcliffe-Brown en las Andaman; Leach en Birmania-Myanmar; Mead, Bateson, Geertz en Indonesia; Firth en Malaysia; Dumont en India; etc. No obstante, el canon apenas incluye a quienes han realizado trabajo de campo en China, Japón y Corea, tal vez porque el sometimiento de esta región fue semi-colonial o porque algunos de estos países no tardaron en convertirse en imperios, como en el caso de Japón, que desafiaron la geopolítica occidental del mundo. Filipinas, por su parte, primero ex colonia de España, y después de EE.UU., no ha producido ninguna etnografía canónica hasta el momento. Los antropólogos y las antropólogas españoles no se han acercado todavía a su archipiélago, dejando este campo a un reducido grupo de historiadores, a su vez “marginales”, en la disciplina histórica desarrollada en España, principalmente dominada por su atención sobre Latinoamérica y, por supuesto, por los propios territorios y pueblos constituyentes del Estado.

Salir fuera de los campos (regionales) abonados que nutren el canon antropológico en España y lo reproducen en su posición de dominio en la construcción del conocimiento –en la medida en que se trabaja una y otra vez sobre las mismas regiones– no es habitual, porque las dificultades crecen y las recompensas son mínimas: falta de referentes, falta de reconocimiento, falta de apoyos. No obstante, siempre han existido *rara avis*, quienes por diversos motivos, desde fijaciones surgidas en la infancia a la pura casualidad, han orientado su mirada e interés hacia Asia. Los autores y las autoras reunidos en este volumen constituyen una selección representativa de su trabajo, que abarca cronológicamente los últimos treinta años a través de tres diferenciadas etapas: primero, desde mediados de los años ochenta del siglo pasado a mediados de los noventa (Tablero en Japón, Beltrán y Sáiz en China); segundo, de mediados de los noventa a mediados de los dos mil (Aguilar en Tibet, Guarné en Japón y Valenzuela en Malaysia); y tercero, desde entonces hasta la actualidad (Casas, por un lado, y Masdeu, por otro, en China).

En la selección de las contribuciones hemos tenido en cuenta no sólo el campo (Asia, y particularmente Asia oriental) y la aproximación investigadora al mismo, sino el desarrollo de una estancia de trabajo prolongada y consistente. La casuística final aporta todo tipo de situaciones debido a circunstancias concretas que dan cuenta no sólo de sus diferentes ámbitos regionales sino también de los distintos enfoques aplicados, como por ejemplo el análisis fundamentalmente histórico del trabajo de Aguilar, en una línea investigadora que merece ser considerada precisamente por dar continuidad al carácter histórico de las primeras aproximaciones a Asia oriental desarrolladas por la antropología española (Lisón Tolosana en relación a China en 1972 y a Japón en 2005, y Moncó sobre

China en 1991 en su edición de la obra de Adriano de las Cortes). De un modo similar, esta diversidad de campos y enfoques se refleja también en la multiplicidad de objetos de estudio considerada por los artículos: organizaciones tradicionales y de parentesco (Tablero); migraciones y recorridos transnacionales (Beltrán, Masdeu); género, educación y sociedad (Sáiz); identidad y producción cultural (Guarné); religiosidad (Aguilar, Casas); y economía política (Valenzuela).

El denominador común del trabajo de campo refleja en sus distintos proyectos las diferentes trayectorias de cada autor o autora. En este sentido, Tablero presenta un trabajo de campo en una escuela de sumo en Japón, que se prolongó de forma intensiva durante dos años y medio (1989-1992) para, posteriormente, ramificarse a través de diversas estancias de investigación que le han llevado a dividir su trayectoria profesional entre España y Japón. Beltrán (1990-1993) y Sáiz (1991-1994) alargaron su estancia a tres años en China y después han continuado con su trabajo de campo sobre migrantes chinos y de otras procedencias de Asia en España hasta la actualidad, así como sus investigaciones sobre género en China y en Asia oriental, entre otras temáticas. Aguilar realizó diversas estancias investigadoras (1994 y 2005) en Tibet y zonas étnicamente tibetanas de China –región donde no resulta fácil el trabajo de campo, entendido como una prolongada estancia de convivencia en una sociedad– en las que recopiló datos y materiales para el desarrollo de una aproximación histórica al estudio de la transmisión del conocimiento dentro de un linaje budista que ha evolucionado en la cultura tibetana. Su aproximación encuentra en la investigación textual una estrategia clave para acercarse a formas de pensar y actuar particulares, en un trabajo extensivo que desde 1987 hasta la actualidad le ha llevado a estar en contacto con maestros budistas en diferentes lugares del mundo, junto a su propia experiencia personal como traductor de tibetano. El trabajo de campo en Japón realizado por Guarné se desarrolló de forma intensiva durante dos años –principalmente en la ciudad de Tokio entre los años 2004 y 2006– desarrollando una etnografía multisituada sobre identidad y producción cultural que ha encontrado continuidad en las diversas estancias investigadoras que posteriormente ha llevado a cabo. De un modo similar, el trabajo de Valenzuela en Malaysia (dieciséis meses a través de tres estancias entre 2003 y 2004) constituye un notable ejemplo de planificación y diseño etnográfico en la producción de una monografía canónica para el estudio de una comunidad. Un caso específico es el de Casas que aúna su trabajo para la UNESCO en territorio Dai/Tai (2005-2007) con el desarrollo de varias estancias de investigación en la misma zona para sus trabajos de fin de máster (Chiang Mai University) y su tesis doctoral, que presentará próximamente en la Australian National University. Finalmente, el caso de Masdeu es el de un trabajo de campo doble: primero para su

trabajo fin de máster que la llevó a Lijiang, provincia de Yunnan (China) investigando el arte dongba de los Naxi (2005-2006) (Masdeu, 2006) y, posteriormente, centrada en el estudio del retorno en el distrito de Qingtian, provincia de Zhejiang (China), de los migrantes chinos en España (2010-2014). Precisamente esa misma zona fue veinte años antes el objeto de estudio de Beltrán, por lo que su trabajo incluye también la variante longitudinal, es decir, volver al mismo lugar donde ya se ha realizado un trabajo de campo para revisitarlo y reactualizarlo.

En las aportaciones sobre la descripción y reflexión del trabajo de campo aquí presentadas se observa un marcado contraste entre las contribuciones de los más jóvenes (Masdeu y Casas) y las de la mayoría de los restantes, especialmente frente a aquellos que realizaron trabajo de campo en la zona en una época más temprana y cuya narración se articula desde un tono más descriptivo. Los primeros todavía tienen cercana la experiencia de campo y necesitan más tiempo para alejarse y observar con “distancia” su propia implicación en el mismo. Sin embargo, la problemática de la identidad –propia y ajena–, así como la del posicionamiento del antropólogo en el campo asoman ya en ambos textos como una de las claves de sus trabajos.

Además de “estar allí”, varios autores y autoras comentan cómo en su investigación el campo va más allá del territorio “alejado”, pues también es importante para el desarrollo de su trabajo las experiencias de los que siendo de “allí”, están por “aquí”, un “aquí” que no necesariamente remite a España. En este sentido, Aguilar refiere sus contactos con maestros tibetanos en Europa, América, Australia y Asia, del mismo modo que el acercamiento al transnacionalismo de Masdeu inevitablemente supera las fronteras dicotómicas del Aquí/Allí. En la actualidad, Masdeu se encuentra en China finalizando su investigación sobre el retorno y el transnacionalismo, y Casas en Australia en el último estadio de la redacción de su tesis sobre la identidad y religiosidad budista Tai que traspasa las fronteras entre China y Tailandia.

Los trabajos aquí reunidos tienen su origen en investigaciones de tesis presentadas o en curso, salvo el caso de Sáiz que incorporó los resultados de su etnografía en una obra posterior a la misma (Sáiz 2001). Las primeras tesis realizadas por los antropólogos de este monográfico se defendieron en la Universidad Complutense de Madrid y ambas inician su título con “parentesco y organización” (Tablero 1993; Beltrán 1996), un tema clásico de la antropología, tal vez porque desde la marginalidad del campo se buscaba la aprobación de la academia más ortodoxa buceando en ámbitos de la fundamentación disciplinaria. Posteriormente, los títulos de las tesis doctorales de nuestros autores y autoras no remarcarán tanto el clasicismo del objeto de estudio y abrirán propuestas que enfatizarán cuestiones diversas, por ejemplo, la transmisión del conocimiento, la

economía política y la construcción identitaria, en las defendidas en la Universitat Autònoma de Barcelona (Aguilar 2005; Valenzuela 2006) y en la Universitat de Barcelona (Guarné 2007). Los directores y directoras de estas tesis no pueden dejar de ser mencionados por haber permitido a sus alumnos adentrarse en las inciertas aguas del trabajo de campo en Asia asumiendo con agudeza el reto de orientar unas investigaciones de las que, a pesar de no conocer directamente sus contextos culturales —con la excepción de los más jóvenes Casas y Masdeu, orientados ya por expertos— supieron reconocer su valor en la apertura de nuevos recorridos investigadores: José Luis García, Marie José Devillard, Verena Stolcke, Aurora González Echevarría, María Jesús Buxó. También es importante señalar cómo los trabajos de campo glosados fueron posibles, en muchos casos, gracias a becas concedidas por el Gobierno de Japón e instituciones y fundaciones de ese país (Fundación Yoneyama; Lions Club; Rotary Club de Tokio; Mitsubishi Shōji; Asociación Shibusawa para la Promoción de la Etnología; The University of Tokyo; Monbukagakushō, Ministry of Education, Science, Sports and Technology), y por el gobierno español a través de la AECID (Agencia Española para la Cooperación Internacional y el Desarrollo) en el caso de las investigaciones desarrolladas en China, y del Ministerio de Educación en el caso del trabajo realizado en Malaysia. El trabajo de Masdeu ha contado también con el apoyo de Hanban, la sede de los Institutos Confucio de China, y el de Casas con el de la Chiang Mai University (Tailandia) y la Australian National University. El apoyo de instituciones nacionales e internacionales permitió la realización de unas investigaciones que se articularon desde la soledad, el autodidactismo y el ir a contracorriente que han caracterizado a la mayor parte de quienes se han acercado a Asia de forma pionera en la antropología española, un reto al que hay que sumar el esfuerzo de dominar las lenguas de la región —chino, japonés, tibetano, malayo—.

Cada etnografía suele ser el resultado de un largo proceso de investigación después de un trabajo de campo con elevados costes personales, que implica una prolongada inmersión en realidades ajenas y/o más o menos alejadas. El trabajo de campo es transformador y agotador. No se trata de una experiencia mística, sino muy terrenal: trabajar el campo, labrarlo, cultivarlo, adquirir la confianza de los informantes en su propia lengua. La inversión de tiempo y dedicación es incontable en horas y el esfuerzo empático realizado resulta ímprobo. No existen manuales, fórmulas, ni guías de estilo sobre cómo afrontar y encaminar el trabajo etnográfico que puedan compararse a las decepciones y logros de la propia experiencia. Cada cual lo gestiona de una forma personal en un proceso en el que la reflexión sobre cómo abordamos la experiencia de campo, cómo nos afecta y sus costes personales, suele permanecer fuera de nuestros propios análisis. Habitualmente, todos estos aspectos innombrados quedan cubiertos por el tupido velo

de la objetividad mediante la presentación neutral que en definitiva es la etnografía final ofrecida a la consideración académica.

Tampoco es habitual en la antropología española llevar a cabo este tipo de empresa. Las tesis doctorales de carácter etnográfico suelen incluir un apartado dedicado a metodología donde no siempre se aborda la reflexión personal sobre la propia inmersión en el campo, la complejidad y los desafíos, las transformaciones personales que conlleva, las dificultades, los sabores y sinsabores del mismo. Muy pocos antropólogos realizan el esfuerzo de “desnudarse” y rastrear los cambios experimentados durante su desarrollo, mostrando las debilidades y flaquezas inherentes a la experiencia etnográfica. Es decir, todo aquello a lo que Caratini denomina *Lo que no dice la Antropología* (2013). Sin ánimo de ser exhaustivos, podemos señalar ejemplos reseñables que van desde los referentes literarios (Lévi-Strauss 1955), ficcionales (Barley 1983; Bowen [L. Bohanan] 1954) y personales (Cesara 1982; Dumont 1978; Hendry 1999; Okely y Callaway 1992; Rabinow 1977), a aquellos que suman a la narración de la experiencia personal una orientación metodológico-formativa (Agar 1980; Thurston y Pasternak 1983; Bruun et al. 1991; Bestor et al. 2003; Nielsen 2007; Burgess 1992; Davies 1998; Dresch et al. 2000; Heimer y Thøgersen 2006; Michaelsen y Johnson 2008; Perry 1989; Sanjek 1990), sin olvidar los de carácter histórico-teórico (Stocking 1983) y los análisis sobre la construcción del relato etnográfico y la aproximación auto-reflexiva de la antropología interpretativista (Clifford y Marcus 1986; Geertz 1973, 1988; Rosaldo 1989). En España encontramos sólo una obra cercana, el libro coordinado por Anastasia Téllez *Experiencias etnográficas* (2004), un trabajo pionero originado en una reflexión previa (Corchuelo et al. 1998), y que tiene cierta continuidad en algunos artículos incluidos en el monográfico “Cuestiones éticas y metodológicas” de la revista *Ankulegi. Antropologia elkarte* (nº 15, 2011). Por su parte, en el ámbito de Estudios de Asia Oriental hay algunas contribuciones que hemos tomado como inspiración: Thurston y Pasternak (1983) y Bruun et al. (1991), así como las obras colectivas *Doing Fieldwork in Japan* editada por Bestor et al. (2003), *Doing Fieldwork in China* editada por Heimer y Thøgersen (2006) y *Fieldwork in China* editada por Nielsen (2007).

La cuestión de la reflexividad etnográfica no es ajena al escrutinio crítico de un elemento sobre el que es necesario llamar la atención: los constreñimientos y limitaciones estructurales de los lugares y momentos –espacio y tiempo– donde se ha realizado el trabajo de campo. Por ejemplo, la situación de China en 1990 es diferente a la de 2010. La articulación política del discurso cultural en Japón es distinta en la sociedad que se presentaba como étnicamente homogénea y socialmente uniforme a principios de los años ochenta, a la pretendidamente internacionalizada de los noventa, y a la multicultural de los dos mil.

La problemática del trabajo de campo difiere de un momento a otro, en una casuística que se balancea entre lo específico y lo regular haciendo que la experiencia personal sea difícilmente, no ya generalizable, sino aplicable a otros casos. En este sentido, el resultado aquí presentado es heterogéneo y diverso, como lo son las experiencias relatadas por sus autores y autoras. Es por eso que, como editores, hemos optado por realizar una edición poco intrusiva de los artículos aquí reunidos, a fin de mantener la singularidad de las trayectorias y recorridos personales tanto en su articulado como en su expresión diversa. Valga como ejemplo mencionar sólo que acercarse a Asia, además del coste añadido de la marginalidad académica, tuvo en los investigadores y las investigadoras aquí reunidos consecuencias físicas y psicológicas, lejos de la heroicidad del relato antropológico malinowskiano, que llevaron a Valenzuela, Beltrán, Casas y Masdeu a sufrir problemas de salud de diversa índole, y a Guarné a perder diez kilos en su primer año de campo. Literalmente, “te va la vida en ello”. La apuesta es indeleble y el cuerpo también sufre la inmersión en lo ajeno, manifestándola con “dolencias” de variado carácter que habrán de sumarse a los retos personales y profesionales que plantea el retorno.

Finalmente, no queremos cerrar esta introducción sin señalar que esperamos que este monográfico –un paso más en una senda minoritaria pero ya establecida en otras tradiciones nacionales– abra el camino a la articulación de propuestas similares en nuestro contexto académico que contribuyan afirmativamente al desarrollo y la consolidación del conocimiento antropológico.

Bibliografía

- AGAR, M.H. (1980) *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*, New York: Academy Press.
- AGUILAR, O. (2005) *El Loto del Nyarong. Un estudio sobre la transmisión del conocimiento en el budismo esotérico tibetano*. Tesis doctoral presentada en la Universitat Autònoma de Barcelona.
- APPADURAI, A. (1986) “Theory in Anthropology: Center and Periphery”, *Comparative Studies in Society and History* 28 (2), pp. 356-361.
- BARLEY, N. (1983) *El antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro*, Barcelona: Anagrama.
- BELTRÁN ANTOLÍN, J. (1996) *Parentesco y organización social en los procesos de migración internacional chinos del sur de Zhejiang a Europa y España*. Tesis doctoral presentada en la Universidad Complutense de Madrid.

- BESTOR, T. et al. (eds) (2003) *Doing Fieldwork in Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- BOWEN, E.S. (1954) *Return to Laughter*, London: Gollancz.
- BRUUN, O., et al. (1991) *Modern China Research: Danish Experiences. Copenhagen Discussion Papers Special Issue*. Copenhagen: Centre for East and Southeast Asian Studies, University of Copenhagen.
- BURGESS, R.G. (ed.) (1992) *Learning about Fieldwork*, Greenwich, Conn.: JAI Press.
- CARATINI, S. (2013) *Lo que no dice la Antropología*, Guadarrama: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- CESARA, M. (1982) *Reflections of a Woman Anthropologist: No Hiding Place*, London; New York: Academic Press.
- CLIFFORD, J. y MARCUS, G.E. (eds) (1986) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- CORCHUELO, A. et al. (1998) "Reflexiones sobre un trabajo de campo", en Aguilar Criado, E., *Las bordadoras de Mantones de Manila en Sevilla*, Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, pp. 183-204.
- DAVIES, C.A. (1998) *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*, New York: Routledge.
- DE LAS CORTES, A. (1991 [1625]) *Viaje de la China*, Moncó, B. (eda). Madrid: Alianza.
- DRESCH, P. et al. (eds) (2000) *Anthropologists in a Wider World: Essays on Field Research*, New York: Berghahn Books.
- DUMONT, J.P. (1978) *The Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience*, Austin: University of Texas Press.
- GEERTZ, C. (1973) *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- GEERTZ, C. (1988) *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford: Stanford University Press.
- GUARNÉ B. (2007) *L'escriptura de l'alié. Representació i alteritat en el katakana japonés*. Tesis doctoral presentada en la Universitat de Barcelona.
- GUARNÉ, B. (ed) (2006) "Identitat i representació cultural: perspectives des del Japó", *Revista d'Etnologia de Catalunya* 29.
- HEIMER, M. y THØGERSEN, S. (eds) (2006) *Doing Fieldwork in China*, Copenhagen: NIAS Press.
- HENDRY, J. (1999) *An Anthropologist in Japan: Glimpses of Life in the Field*, London; New York: Routledge.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1955) *Tristes Tropiques*, Paris: Plon.

- LISÓN TOLOSANA, C. (1972) "Un aragonés en China (1625)", *Revista Española de Antropología Americana* 7 (2), pp. 197-221.
- LISÓN TOLOSANA, C. (2005) *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*. Tres Cantos: Akal.
- MASDEU TORRUELLA, I. (2006) "Del silencio de los hombres sabios a la popularidad del arte dongba contemporáneo: Una aproximación antropológica a la recuperación de las tradiciones naxi a través de los objetos artísticos", *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 08/b.
- MICHAELSEN, S. y JOHNSON, D.E. (eds) (2008) *Anthropology's Wake: Attending to the End of Culture*, New York: Fordham University Press.
- NIELSEN, M.P.H. (eds) (2007) *Fieldwork in China. Asia Insights* 1, Copenhagen: NIASnytt.
- OKELY, J. y CALLAWAY, H. (eds) (1992) *Anthropology and Autobiography*, London; New York: Routledge.
- PERRY, J. (1989) *Doing Fieldwork: Eight Personal Accounts of Social Research*, Deakin University Press.
- RABINOW, P. (1977) *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley: University of California Press.
- ROSALDO, R. (1989) *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston: Beacon Press.
- SÁIZ LÓPEZ, A. (1994) *Chinese Women in Higher Learning Institutions. Analysis of their Values and Attitudes. A Case Study*. Beijing: Centro de Estudios de Mujeres de la Universidad de Beijing.
- SÁIZ LÓPEZ, A. (2001) *Utopía y género. Las mujeres chinas en el siglo XX*, Barcelona: Edicions Bellaterra.
- SANJEK, R. (ed) (1990) *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*, Ithaca: Cornell University Press.
- STOCKING, G.W. (ed) (1983) *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, Vol. I of *History of Anthropology*, Madison: University of Wisconsin Press.
- TABLERO VALLAS, J. (1993) *Parentesco y organización del sumo en Japón*. Tesis doctoral presentada en la Universidad Complutense de Madrid.
- TÉLLEZ INFANTES, A. (eda) (2004) *Experiencias etnográficas*, San Vicente: Editorial Club Universitario.
- THURSTON, A.F. y PASTERNAK, B. (eds) *The Social Sciences and Fieldwork in China. Views from the Field*, Boulder: Westview Press.

VALENZUELA, H. (2006) *La isla de las víctimas de la complicidad. Economía política, dialéctica y cultural de los pescadores de Pulau Tuba (Langkawi, Estado de Kedah, Malaysia)*. Tesis doctoral presentada en la Universitat Autònoma de Barcelona.

JAPÓN Y LA ANTROPOLOGÍA DE IDA Y VUELTA
JAPAN AND THE ANTHROPOLOGY OF DEPARTURE AND RETURN

Francisco Javier Tablero Vallas
Universidad de Aichi

Resumen

Este texto tiene como propósito realizar una reflexión personal y autobiográfica sobre “el regreso” después de quince años de estancia en Japón. El objetivo es hacer consciente y explícita la interconexión entre la experiencia “de ida” y la “de vuelta” en el proceso de investigación antropológica. En particular, intenta mostrar cómo los esfuerzos por asumir lo diferente (*alteridad*) —es decir, cambiar la propia perspectiva por la del “otro”—, pueden conllevar la disolución del “yo” identitario —expresado en la discapacidad para volver a lo “propio” (y la disfunción social para actuar en la cultura de origen). Basado en la propia experiencia, y a través de la descripción del retorno desde Japón (auto-etnografía del retorno) se abordan los desafíos que para el autor tuvo la inserción, no solo en el terreno profesional sino también en el contexto general de la vida cotidiana. Si el recorrido de “ida” lleva consigo la experiencia de la *alteridad* (*going native*), el “regreso” abre la pu-

Abstract

This article is a personal and autobiographical reflection on “returning” after a fifteen-year stay in Japan. The goal is to make conscious and explicit the interconnection between “going” and “coming” in the process of anthropological research. In particular, it attempts to show how efforts to assume alterity —that is, to adopt the perspective of the Other— can lead to a dissolution of self-identity that finds expression in an inability to return to and function socially in one’s culture of origin as the same person who left it. Through an autoethnography of the author’s return to Spain from Japan, this article explores challenges both of a professional nature and also in the broader context of everyday life. If departure involves the experience of Otherness (“going native”), return opens the door to an anthropology *chez nous* in which the

erta a una antropología *chez nous*, en la que el “yo” es re-descubierto a través de dificultades semejantes a las del camino “de ida”.

“self” is rediscovered through difficulties similar to those entailed in departure.

Palabras clave: Alteridad, Japón, choque cultural inverso, etnografía, autobiografía

Keywords: alterity, Japan, reverse culture shock, ethnography, autobiography

El regreso del trabajo de campo es a menudo asumido inconscientemente como algo lógico que sucede inevitablemente. Si la separación de la ida se planea explícita y escrupulosamente, la incorporación de la vuelta es pocas veces programada y/o revelada. Generalmente el investigador “regresa” como un suceso culturalmente irrelevante que no necesita más atención. Contraria a la “salida” —en la que deliberadamente *alteramos* nuestro yo identitario para adaptarnos mejor a la cultura de destino—, la vuelta no supone un juicio sobre los ajustes o modificaciones necesarias. Sin embargo la experiencia del retorno entraña un *viaje* tan *extraordinario* y *exótico* como el de la ida. El “regreso” — como trataremos de especificar en este relato— inaugura una nueva exploración personal, íntima y reflexiva: el descubrimiento de un yo *alterado* reconocido en la incompetencia cotidiana para volver a lo “propio”.

Japón: camino de ida

Bien es sabido que la experiencia etnográfica nos coloca bajo un estrés considerable. En entornos distintos, los supuestos sobre los que se cimentan nuestras rutinas, parecen no funcionar. En el caso de turistas, ejecutivos, o personas con alta movilidad, la brevedad de la estancia y la virtualidad del contacto hacen que el choque cultural no suela experimentarse. Sin embargo, cuando parte importante de nuestras necesidades básicas tienen que ser resueltas a través de códigos culturales distintos —es decir, cuando los asumidos de la cultura estudiada compiten con los valores de origen—, el investigador de campo puede experimentar *alteraciones* psicológicas muy cercanas a las sufridas por muchos inmigrantes.¹

En la década de 1980, el comentario sobre la *frialidad* de los japoneses era una queja generalizada entre la colonia española en Tokio. “...no se tocan, ...enseguida se asustan,

1. En Bhugra y Ayonrinde (2004: 13-17) se destacan los factores que pueden afectar a la salud mental especialmente en casos de migración.

no hablan si no te conocen... ¿son tan pudorosos!” —tenía apuntado en mis notas. En las recepciones de la embajada las ironías sobre *sus* carencias, o la falta de alguno de *nuestros* recursos era un discurso habitual. Las ideas y comportamientos que nos habían dado seguridad hasta ahora no los encontrábamos ya en Japón, y muchos de nosotros advertíamos cómo nuestras expectativas se transgredían diariamente. Aunque, como aprendiz de antropología, intentaba recordar que el viaje etnográfico —a diferencia de otras formas de desplazamiento—, era básicamente un reto voluntario y premeditado de exponerse a esos desafíos culturales, no conseguí evitar las sensaciones de frustración, pérdida o expropiación descritas en Oberg (1960).

Ni el conocimiento previo del idioma,² ni la formación académica³ sirvieron para pronosticar o prevenir los choques que asaltarían la vida diaria en Japón. Tampoco el *cinturón negro* de karate y las positivas vinculaciones con residentes japoneses en Madrid proporcionaron demasiada ayuda.

A pesar de los años de estudio, no pude sospechar la cantidad de anglicismos necesarios para mantener una sencilla conversación. Palabras como *wāpuro*, *jīpan*, *pasokon*, *famikon*, *sararīman*, *gādoman* o *shāpupen*⁴, eran usadas cotidianamente y transliteradas a través del silabario *katakana* en la escritura. En su mayoría, muchos de estos préstamos eran recreaciones o *refritos* que sonaban refinados a los oídos de muchos japoneses. Incluso algunos topónimos locales habían sido substituidos por apodos occidentales supuestamente más elegantes.⁵ El número de préstamos e imitaciones era tan abrumador que algunos estudiantes norteamericanos bromeaban entre sí señalando que para hablar japonés sólo tenían que “niponizar” su inglés, es decir “pronunciarlo a la japonesa”.

En España no di suficiente importancia al silabario *katakana* pues supuse que sólo iba a usarlo para transcribir nombres o autores extranjeros. Sin embargo, en el aula de japonés de la Fundación Japón en Tokio, los profesores notaban mi enfado cada vez que

2. En Madrid (en la Escuela Oficial de Idiomas) tuve la fortuna de estudiar bajo la tutela del profesor Ramiro Planas. Gracias a su extraordinaria erudición pude adentrarme en muchos aspectos sociales de Japón y conocer a personas —misioneros católicos— que conocían de primera mano la sociedad japonesa.

3. Mi tesis de licenciatura versó sobre Japón: Tablero, F. J. (1985) “El contenido mágico-religioso de las tradiciones guerreras de Japón” *Memoria de licenciatura*, dirigida por el Dr. José Luis García García, Madrid: Facultad Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad Complutense de Madrid.

4. *Wāpuro* (de “word” y de “processor”), *jīpan* (de “jeans” y de “pants”), *pasokon* (de “personal” y de “computer”), *famikon* (de “family” y de “computer”), *sararīman* (de “salary” y de “man”), *gadoman* (de “guard” y de “man”), *shāpu-pen* (de “sharp” y de “pen”). Se trata del fenómeno lingüístico conocido como *wasei-eigo* o pseudo inglés: palabras inventadas sobre la base del inglés.

5. Por ejemplo, *Nihon Arupusu* o cordillera de los “Alpes japoneses” en Honshu.

tenía que practicar estas expresiones manieristas. Muchas veces –para salvar la vergüenza ajena–, las retraducía *aposta* a un japonés nativo (supuestamente “auténtico”), pues –como subrayaba en mi diario– se suponía que había venido a Japón para comunicar en japonés, no en “un enojoso inglés *pidgin*”.

Otro de los choques inaugurales fue descubrir mi sordera fonética, especialmente en la distinción de vocales largas y cortas. Nadie parecía entenderme cuando tenía que referirme a una mujer adulta (*obasan*) o a una señora de edad más avanzada (*obāsan*). Tan solo tenía que alargar o acortar la vocal –me decían– pero nunca acertaba a saber cuántas décimas de segundo consistía la prolongación. Muchos sonidos –como los fonemas /zu/ y /tsu/– perfectamente contrastables para un nativo, permanecieron indiferenciados en mis oídos durante años; por lo que, separar “cerebro (*zunō*)” de “cuerno (*tsuno*)” requirió infinitas recitaciones en privado. Si por un lado muchos japoneses se admiraban de que yo pudiera distinguir entre /l/ y /r/ (“light” y “right”), o entre /j/ y /f/ (“juego” o “fuego”), era sin embargo curioso con sorna al confundir “*shushi*” (propósito, objetivo) con “*sushi*” (pescado crudo con arroz).

También y debido a la gran cantidad de palabras homófonas, pocas veces logré entender cuándo se aludía por ejemplo al verano, a un florero, a una fruta o a una ostra. Las cuatro palabras se pronunciaban “*kaki*” (acústicamente homogéneas) por lo que su significado no podía identificarse de otra forma que acudiendo a su grafía.

Pero aquí era donde se escondía la mayor dificultad: el sistema escrito. Cientos de caracteres *kanji* –más los silabarios *hiragana* y *katakana*– debían ser recordados. Si el alfabeto latino no superaba el aprendizaje de 30 letras, para poder leer algo en japonés era necesaria la memorización de un mínimo de 1.000 caracteres. Así, mientras que un niño en España no necesita superar la edad preescolar para empezar a leer, los escolares japoneses con 12 años todavía mantenían muchas dificultades.

El proceso de aprendizaje era lento, pues, no sólo debía acumular en la memoria la imagen gráfica, sino también la suma de pinceladas que cada uno de los caracteres encerraba. Un ideograma podía contener 5, 6 o hasta 17 trazos y de no recordar su *orden* temporal, el *kanji* me salía al final estropeado, deforme o falto de la estética adecuada para facilitar su lectura. Sabía que muchos japoneses dudaban y se equivocaban al escribirlos, pero este reconocimiento no me excusaba de sentir fastidio por la cantidad de horas que invertía en recordarlos. ¿No podían haberlos simplificado más como ocurrió en China; o cambiarlos por alfabetos más manejables como lo hizo Corea o Vietnam? –me preguntaba mientras ensayaba bostezando día tras día. Si los 80 primeros los aprendí bajo la perspectiva *culturalista*, acentuando su singularidad y estética, a partir de la centena ese flirteo esencialista se convirtió en un “dispositivo de control disciplinario” a la *Foucault*.

Muchos alumnos extranjeros terminaron abandonando su estudio, no sólo por el tedio y sacrificio que exigía sino además porque —como solían comentar— “no matter how much you want to get it, you’ll always be considered a *gaijin*”.⁶ Dicho de otra forma, muchos renunciaban a su aprendizaje debido al papel social o estereotipo étnico asignado al *extranjero* (*gaijin*) en Japón. En los años ochenta todavía se aceptaba que los extranjeros de aspecto más occidental o *gaijin*, eran incapaces de comprender los misterios de una cultura que —en ese periodo— se tenía como esotérica e impenetrable. Debido a su fenotipo se consideraba extraño dirigirse a ellos en japonés. Todavía hoy (2014) a pesar de la presencia de extranjeros en los medios de comunicación, el uso del inglés —antes que el japonés— sigue siendo habitual como lengua vehicular; siendo muchos los que, por esta razón, continúan ampliando sus contactos a través de japoneses bilingües.

Mi auto-percepción como *gaijin* —lingüísticamente incompetente y racialmente exótico—, fue cuajando poco a poco. Cuando alguien se dirigía a mí en inglés intentaba no defraudarle y fingía entenderlo. Así, el conocimiento de este idioma avanzó mucho más deprisa que la comprensión del japonés. Incluso en la *heya* (casa-escuela de sumo) donde realizaba el trabajo de campo, terminé enseñando inglés a algunos niños de la familia del maestro. El estereotipo en el que se me envolvía no suponía una repugnancia agresiva; y en la medida en que fui tolerándolo, mi pertenencia a la *heya* fue gradualmente consentida. Dudo de si con otro color de piel o aspecto físico la admisión hubiera sido la misma.⁷

Factores adicionales como la estrechez económica podrían haber contribuido a aumentar la frustración. Afortunadamente aunque salí de España sin ningún “colchón” financiero, —sólo con tres cartas de recomendación—, una vez admitido en el Departamento de Antropología de la Universidad de Tokio, puede obtener subvenciones desde varias instituciones japonesas.⁸ Estas ayudas junto a trabajos extra como narrador, profesor o modelo hicieron la estancia más complaciente.

Además, es preciso señalar que la mayoría de las sorpresas no supusieron cambios radicales en el estilo de vida. No me encontraba subsistiendo en la pintoresca choza de una aldea sin corriente eléctrica, recolectando o ayudando en el sacrificio de animales.

6. *Gaijin* es la abreviación de *gaikokujin*, apelativo utilizado por la mayoría de los japoneses para referirse al extranjero de aspecto más caucásico.

7. Para un análisis sobre los problemas de salud mental en los extranjeros residentes en Japón véase Otsuka (2008), Ikeguchi (2007) y Murphy-Shigematsu (2002). Para una descripción de algunas dificultades que afectan a las mujeres extranjeras residentes en Japón véase Fujimoto (2003).

8. Incluyendo la Fundación Yoneyama, Lions Club, El Rotary Club de Tokio, Mitsubishi Shōji, la Asociación Shibusawa para la Promoción de la Etnología y la propia Universidad de Tokio.

La complejidad social, política y económica de Japón no se diferenciaba mucho del perfil postindustrial de la sociedad española; y la composición temporal y espacial de mis rutinas y territorios no variaron mucho respecto a la cotidianidad vivida en Madrid: misma jornada horaria, misma ropa y vestido, mismo almanaque, misma televisión y transportes, mismas aulas y bibliotecas, mismos supermercados y “no lugares” de anonimato.⁹ El “extremo oriente” exotizado parecía existir solo en los restos fósiles de la publicidad de El Corte Inglés.

Más que colisiones antitéticas o irreconciliables, muchos de los choques fueron en realidad “maneras diferentes” de entender las mismas cosas: guardar el paraguas en una bolsa de plástico cada vez que entraba en un comercio para no ensuciar y molestar así a otros clientes; acostumbrarme a sentir el agua tibia que fluía de los inodoros “*washlet*” después de la evacuación; lavarme las manos como un acto simbólico y ritual hacia los demás en los urinarios públicos, reformular mi concepto de “servicio” dependiente-cliente con claves diferentes al trato horizontal; cancelar los titubeos sobre si cruzar o no cruzar en semáforos en rojo especialmente si se encontraban niños a mi alrededor; separar minuciosamente la basura; desplazarse más en bicicleta; o descalzarse al entrar en casa. Es decir, las mismas rutinas experimentadas de formas diferentes.

Aprendiz reflexivo de mi propia cultura

“La cultura es lo que nos hace extraños cuando estamos lejos de casa” escribió Bock en 1970.¹⁰ Este matiz da cuenta de cómo la exposición a entornos diferentes convierte nuestra cultura en algo visible. La socialización ha camuflado nuestras costumbres, gustos y preferencias en una ceguera etnocéntrica que nos lleva a asumir –como Ortega y Gasset solía decir– que “nuestra provincia es el mundo y nuestro pueblo una galaxia”.¹¹ Sin embargo, una de las consecuencias que trae el trabajo de campo es la ruptura con estos axiomas incuestionables y el cuestionamiento de su elaboración. Nuestra cultura no se objeta hasta que el contraste la visibiliza, la hace *densa* y opaca. Por ello, el *choque cultural* puede ser utilizado como una guía, no solo para explorar la cultura ajena –como etnógrafos–, sino para reconocer –como antropólogos– la artificialidad de la propia.

9. Véase Augé M. (1992) *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris: Le Seuil.

10. “Culture, in its broadest sense, is what makes you a stranger when you are away from home [...]” (Bock 1970: ix).

11. Frase que escuché por primera vez en una conferencia pronunciada por Julián Marías en Tokio sobre la distinción entre *provincial* y *provinciano* (“Antropología metafísica” Universidad Sophia, 1986).

La intención de comprender *al otro exótico*, de hacer verdad la idealizada esquizofrenia cultural del *going native*, trae un efecto no esperado: el encuentro con nuestro origen, la revelación de nuestra *intimidad* cultural.

En mi estancia en Japón el *shock* comparativo se fue convirtiendo en una exploración introspectiva: la sorpresa de mí mismo. Desde octubre de 1985, más que profesionalizar la extrañeza (el “extraño profesional” de Agar 1980), empecé a “bisoñizar” la normalidad con que muchos hábitos se habían coagulado. En Tokio redescubrí el barrio madrileño donde mis ideas fueron concebidas y este giro supuso una meditación sobre la influencia que estos automatismos tendrían en la recogida de datos. Sirvan algunos episodios más o menos representativos en este adiestramiento reflexivo.

La conducta en las casas-escuelas *heya* de sumo está regulada por el máximo responsable social y legal de sus miembros: el *oyakata* o maestro. Siempre que no pernoctaba en la *heya* o tenía que abandonarla por algún motivo era necesario advertir ritualmente al *oyakata* de mi ausencia. Para ello tenía que subir al segundo piso donde se alojaba la familia, arrodillarme en el quicio de la puerta sin pasar y –estuviera o no presente en ese momento el maestro– inclinarme con las dos manos en el suelo exclamando en voz alta: “¡jotsukare-sama deshita!” (saludo de gratitud). En ocasiones percibía un lejano “¡haaai!” (“¡vale –te he oído!”) como respuesta, pero lo más normal era no escuchar nada. Esta costumbre –aceptada sin reparos entre los luchadores *rikishi* de la *heya*– era interpretada en mi caso como una práctica *autoritaria* impropia de una sociedad supuestamente democrática. Para un estudiante que vivió el legado de las barricadas universitarias, ritos como éste resonaban en mi interior como militaristas, despóticos y totalitarios. El eco iracundo en mis *notas de campo* daba cuenta de mis reticencias a subir a la habitación del *oyakata*.

En la universidad donde estudiaba solía visitar a varios profesores en sus despachos. Uno de ellos tenía la costumbre de *no mirarme* mientras conversábamos. Mantenía siempre una postura diagonal y sus ojos parpadeaban mientras se perdían en el techo. En aquellos primeros meses no podía dar crédito a que alguien hablase de esa forma. Jamás lo había experimentado antes. Reflexionando, traté de invertir la pregunta: ¿por qué *yo* necesitaba que cruzáramos las miradas?, ¿no había ya –el profesor– reconocido mi presencia?, ¿no me había invitado a sentarme?, ¿era *yo* el que precisaba avizorar para comunicar como lo haría en España? El tiempo me enseñó que esta conducta no era tan inusual, y que lo que sí era *extraño* era mi actitud para que así se comportase.

De igual forma descubrí lo extravagantes que resultaban mis rutinas cosméticas. El uso de aromas, colonias o fragancias no solía ser habitual en Japón especialmente entre los hombres; por lo que, cuando algún perfume era advertido en zonas concurridas –

como el vagón del metro o un ascensor—, la gente mostraba perplejidad a través del uso de miradas periféricas o incluso el alejamiento disimulado. Ser vigilado de reojo y señalado en silencio hizo cuestionarme la naturalidad con la que hasta entonces había aceptado el uso de desodorantes y lociones *aftershave* como un axioma de higiene personal.

La revelación de mis costumbres se producía a cada instante. En otra ocasión, después de la sesión matinal de *keiko* (entrenamiento), entré en una pastelería cercana. Había llegado a la *beya* sin desayunar y quería comprar algo para alegrar mi estómago. Me puse a la cola sosteniendo en la bandeja un hojaldre de manzana. Al llegar mi turno intenté abonarle la cantidad a la cajera. Sin embargo, para mi sorpresa, ella se negó a aceptar el dinero al no encontrar el producto. Tuve que explicarle con rubor —y ante la conmoción de los clientes que esperaban— que el dulce estaba ya digiriéndose (como la hilera tardaba en avanzar, decidí “comerme el pastel antes de pagarlo”). El sonrojo al salir de la tienda me hizo reconocer el peso de muchas prácticas que aunque desviadas, serían comparativamente escusadas en muchos comercios españoles.

Buscar las papeleras públicas en las calles de Tokio cada vez que necesitaba deshacerme de algún desperdicio fue otra fuente de conflicto. Por más que mirase a mi alrededor jamás las encontraba. El malhumor se apoderaba al preguntarme ¿por qué no las veía? ¿quién las había quitado? ¿qué hacía... abandonaba el clínex en el suelo? Siguiendo las indicaciones de algunos compañeros tuve que ir resignándome a guardar cualquier basura en la manga de la camisa. Algo tan habitual como el uso de papeleras en las calles europeas ahora resultaba una experiencia *extraordinaria* que cuestionaba prácticas nunca antes puestas en duda.

Servirme “a mí mismo” había sido aceptado sin cuestionamientos hasta que, en las tabernas *izakaya* de Tokio, tuve que dirigir la atención primero al contenido de las copas de los presentes. La incomodidad de tener que llenar el vaso de la persona más cercana antes de consumir mi propia bebida no hacía otra cosa que revelarme la forma en que hasta entonces había socializado en los bares madrileños. De igual forma “esperar” a ser servido —como regla ideal— me proporcionó claves para entender cómo se habían estructurado mis hábitos de consumo.

Nunca antes había puesto en duda la forma de andar, las expresiones faciales y otros signos no verbales hasta que reconocí lo “extraños” que resultaban para muchos japoneses.¹² Por ejemplo, cuando me entrevistaron en un programa de televisión sobre mi trabajo de campo, me vi representado como un *gaijin* genuino —a pesar de no desearlo.

12. Siguiendo la insinuación en el título del manual de Paul Bohannon (1991) *We, the Alien: An Introduction to Cultural Anthropology*, Prospect Heights: Waveland Press.

Un conocido me enseñó la grabación, y no pude más que confirmar sus comentarios: mientras escuchaba las preguntas del presentador aparecí sentado con las *piernas cruzadas* sin percibir la tosquedad que esto suponía sólo permitida a “*gaijines*” como yo.

En muchas conversaciones advertía mis reparos a pronunciar palabras como *kagón*, *chocho*, *chochín*, *jodái*, *moco-moco*, *chichi* o *jodo-jodo*¹³, pues sus resonancias me traían significados en castellano que no es necesario explicar. La carga moral y escatológica asociada a estos sonidos estaban impidiendo su uso con otra semántica en japonés.

La limitación de este texto impide extenderme en más relatos. Detallarlos no intentaría otra cosa que mostrar cómo la exposición a contextos ajenos revela nuestra propia identidad. Ahora en Japón, el tono de mi voz, la distancia física que mantenía al hablar o los colores que usaba en la ropa me “delataban”. Invisibles en España, mis hábitos y costumbres eran ahora manifiestos y palpables. Y es precisamente porque no se llevaban tan bien como yo quisiera con el entorno que advertía su opacidad y densidad. El choque cultural en Japón fue un medio privilegiado para empezar a pensar cómo la filiación se había fabricado, *obligándome* a ser un aprendiz reflexivo de mi propia cultura.

De vuelta a casa

Aunque la conciencia de uno mismo aumenta, en general, las capas culturales que se acumulan en el trabajo de campo *a largo plazo* suelen ignorarse. Como la primera socialización, la aculturación del etnógrafo –interiorización de los hábitos y rutinas del *otro* investigado– es un fenómeno sutil que avanza lenta y prácticamente inadvertido. Sólo hasta que no se regresa, uno no percibe cuán *deculturado* o alejado se encuentra de su entorno natal. El tiempo transcurrido y la intensidad de la inmersión sólo se revelan al toparse con las mismas dificultades que las encontradas al inicio del trabajo de campo.

Cuando me trasladé a España, el espejismo de *volver* al confort del *hogar*, a la vida sin desafíos culturales, a la poltrona de la propia lengua, no coincidió con todas las incomodidades encontradas. La vuelta a lo *auténtico* como antípoda del disfraz artificial abrigado tanto tiempo en Japón, no tuvo en cuenta todo el guardarropa que me estaba esperando. Después de quince años de ausencia, la vuelta a esa *holgura* imaginada demandó *ajustes* que implicaron estrecheces difíciles de adivinar. Las respuestas aprendidas en Japón sobre cómo escuchar, hablar o relacionarse ya no servían, y la predicción del

13. *Kagon* “exageración”, *chōchō* “mariposa” (también “alcalde”), *chōchin* “linterna (farol) tradicional”, *hōdai* “sin límites” o *moko-moko* “onomatopeya de algo acolchonado”, *chichi* “padre”, *hodo-hodo* “moderación”, *hodō* “acera”.

comportamiento de las personas divergía de mis pronósticos. La utopía del regreso se convirtió en una repatriación *ficticia* o *virtual* cuya agenda incluía reconciliarse con ideas y prácticas que parecían haberse disuelto.

Una de las mayores dificultades fue la readaptación a la cultura del tacto. No recordaba que, aparte de los miembros familiares, también estaba *obligado* a besar a mujeres desconocidas en presentaciones casuales. Me desconcertaba la frecuencia con que se utilizaban los labios en saludos y despedidas. Hacía tiempo que no recibía abrazos, apretones, palmadas en el hombro o en la espalda. En mi vida en Japón todas las relaciones sociales y familiares se sucedieron sin apenas roces físicos, y pocas personas usaron el contacto corporal para mostrarme su afecto. Sin embargo, ahora el acercamiento formaba parte de la vida social y en múltiples ocasiones descubría cómo era palpado o cómo se esperaba a que sincrónicamente me decidiera a besar. Pocas veces acerté a encontrar el *timing* y la duración aceptada, corriéndose la voz sobre “lo *frío* y *pudoroso*” que me había vuelto.

Es bien sabido que el uso continuado de una nueva lengua puede traer consigo el deterioro o la relativa pérdida de habilidad en la propia. Esta mengua ya la había advertido al llamar por teléfono desde Japón a mis amigos y familiares: aunque todo parecía estar en la punta de la lengua, al final las palabras se esfumaban y no conseguía expresarme como quería. Además, al desconocer los *hits* televisivos, chascarrillos mediáticos o sucesos más populares, me veía incapaz de entender los chistes, las comparaciones irónicas y, en definitiva, la plena participación en muchas conversaciones informales.¹⁴

Había momentos en los que el japonés inevitablemente se escapaba. Al sentarme, el “*yoissho!*” y el “*yokkorasho!*”¹⁵ venía a mi boca sin pensarlo. Muchas personas me preguntaban por qué asentía con un “*so, so*” en vez de con un “exacto” o “es cierto”. Y, en las consultas médicas, el dentista se sorprendía cuando el “*jitai!*” salía antes que el “*jay!*” *de toda la vida*, como reacción ante el dolor.

En los ocho años de estancia en Granada, y debido a la incompatibilidad *percibida* con el entorno, tuve que cambiar tres veces de domicilio. Los saludos y conversaciones en voz alta, el ocio nocturno, los ruidos de motocicletas, los arrastres de sillas, tacones y sonidos domésticos, fueron los principales detonadores en la decisión del traslado. La

14. Al contrario, noté cuánto echaba de menos programas japoneses de televisión como *Nyūsu Sutēshon*, presentado por Kume Hiroshi, o *Dōbā kaikyō Ōdan-bu*, en el que participaba Uchhan nanchan de Urinari.

15. “*Yoissho*”, “*yokkorasho*”, “*yokoissho*” y también “*dokkoissho*” son interjecciones usadas inconscientemente en japonés para expresar cierto esfuerzo (por ejemplo al sentarse—especialmente en el tatami—o al recoger algo pesado desde el suelo). Podría ser traducida en castellano como “*juff!*” o *¡ah!* aunque éstas, en contraste, podrían denotar algo más de fastidio, sofoco o repugnancia.

percepción del sonido como “ruido”, debido a las disonancias en la memoria etnosonora personal, hicieron que la vida diaria fuera considerada una frustración continua. Tampoco la visita de cortesía (*bikkoshi-aisatsu*) después de la mudanza parecía entenderse, dada la cara de sospecha de los vecinos cuando me veían aparecer con un pequeño regalo. Aunque sabía de la ausencia de esta costumbre en España, aceptaba sin reflexión que –como en Japón– este ritual serviría como excusa para fomentar la interacción vecinal.

Los sonidos en el interior de los transportes y lugares colectivos fueron los que más tiempo tardaron en procesarse –si alguna vez lo hicieron. Estos significantes venían acompañados por un conjunto de significados (supuestos sobre horarios, estilos comunicativos y concepciones de lo público) cuyo enlace se había diluido. Escondidas detrás de ellos se encontraban ideas que no se correspondían con las rutinas acústicas vividas día a día en Japón. El malestar no era algo que estaba en los decibelios mismos, sino en la incongruencia de éstos con los contenidos socioculturales traídos desde Japón (Tablero 2007a).

No saber *interpretar* estas cadencias puede provocar además rechazo social a través del uso de etiquetas como *aguafiestas*, *cenizo* o *insolidario*. Y cuando nuestra autoestima se basa en la retroalimentación que recibimos del entorno, los sentimientos de discapacidad e incompetencia pueden restringir las conductas exploratorias y alentar el retraimiento.

No obstante, el *choque cultural* propicia la oportunidad de legitimar un espacio de análisis en la investigación antropológica.¹⁶ Fue en España donde –como revulsivo contra el victimismo– empecé a indagar activamente temas interculturales comparativos como las percepciones del sonido como ruido (Tablero 2007a), la diferencia en el uso de los espacios públicos (Tablero 2010), la utilización de las onomatopeyas (Tablero 2007b) y las fórmulas de comunicación no verbal (Tablero 2004).

Choque cultural inverso

La experiencia del retorno lleva consigo dificultades que no se incluyen en ningún manual de antropología. Volver “a casa” después de un largo periodo de residencia comporta a veces colisiones traumáticas difíciles de presagiar. Los sonidos, la cortesía vecinal o la extrañeza del tacto, son sólo ejemplos fugaces para empezar a narrar la pérdida de familiaridad con lo cotidiano. Aunque existen programas de readaptación

16. Mari Luz Esteban (2004) sugiere la idea de que la heurística antropológica pudiera tener en el *resentimiento* y en las experiencias de dolor un buen punto de partida (Esteban 2004: 9, 17).

en algunas universidades norteamericanas, la mayoría de los antropólogos que retornan son abandonados a su suerte en el desamparo de su *propia* cultura.

Muchos *re-encuentros* fueron en realidad *des-encuentros* pues supusieron sensaciones de pérdida, rechazo e indignación semejantes a los primeros *choques culturales* en Japón. Cosas habituales que hasta entonces no me había cuestionado resultaban ahora *extraordinarias* y excepcionales.

En el plano culinario, por ejemplo, el cielo se caía a mi alrededor cuando escuchaba: “¡Ponme una sin!”, “¡una clara con limón!”, “¡un tubo!” sin entender en realidad lo que se estaba sirviendo. Tampoco distinguía bien la “jarra” del “tercio”, y mucho menos la diferencia entre una “mediana”, un “zurito” y una “mini”. Con el café necesité también cierto reciclaje léxico para volver a confirmar el sentido que tenía un “cortado”, un “corto de café”, un “largo en vaso” o uno “de máquina”. Otras nomenclaturas como la “ración” y la “media generosa” exigieron pruebas ensayo-error, rubor-embarazo, para calibrar su auténtico significado. Siguiendo a Barley, “ser español” me resultaba tan ficticio como “ser japonés”.¹⁷

Algunas prácticas las llegué a juzgar incluso como amenazadoras o moralmente desviadas. Un ejemplo de esta indignación fue el contenido sexual en los medios de comunicación y la cotidianidad comparativa con que el erotismo se recreaba en las zonas públicas. Si la publicidad con sexo en Japón me pareció más subliminal, tenue y reservada a ciertos espacios, en España la encontré explícita, carnosa e imperativa. El tener que observar en las calles gran cantidad de anuncios comerciales con poses provocativas me hacía sentir incómodo, juzgándolos muchas veces como agravios contra el decoro, una especie de “pánico moral” utilizando la acepción de Cohen (1972).

En el camino habitual a la Universidad de Granada, grandes anuncios de lencería femenina, con insinuaciones –según mi *alterada* percepción– *cuasipornográficas*, se desplegaban en paradas de autobús frente a colegios abarrotados de niños. Nunca en la televisión japonesa vi publicidad de preservativos. Sin embargo en España tenía que ver este tipo de mensajes en familia con una vergüenza inconfesable. Y no sólo los *condones* profilácticos, sino productos aparentemente sin relación inmediata con el sexo eran erotizados en los minutos después de un telediario. Desodorantes, perfumes, pintalabios, joyas, marcas de coche, pantalones vaqueros e incluso bebidas y helados, todos pasaban por la piedra sicalíptica. Las vallas y paneles publicitarios en cualquier carretera se habían convertido en lugares donde esta publicidad era presentada sin reparos. “El sexo es vida”, “¿te gusta practicar sexo?”, “¿sabías que practicar sexo es sano y saludable?”, eran

17. “Ser inglés’ le parece a uno igual de ficticio que ‘ser dowayo” (Barley 2004: 231).

reclamos escuchados a diario en la radio —en franjas normales de audiencia—, para vender productos que aumentaban el “deseo sexual”, solucionaban “problemas de eyaculación precoz” o “disfunción eréctil”.

A pesar de los estereotipos —precisamente rumiados desde una perspectiva occidental— los matices eróticos y su utilización en la publicidad no los encontré tan explícitos y abiertos en Japón. En su mayoría se acordaban con respecto al “*ba*” o lugar donde se exhibían.¹⁸ En España, por contraste, el sexo lúdico y *recreativo* parecía celebrarse públicamente como parte del *progreso* hacia una sociedad laica, tolerante y opuesta a los rancios prejuicios catolicistas del pasado.

Otra fuente de consternación fue la “suciedad” *percibida* en las calles. A pesar de la inversión en servicios de limpieza, papeleras, contenedores y dispensadores gratuitos de bolsas para excrementos, los espacios públicos parecían necesitar un constante mantenimiento. En Japón, la figura del *barrendero* no formaba parte del paisaje urbano, pues el mantenimiento y cuidado de las calles se confiaba a la responsabilidad individual privada, al voluntariado y a las asociaciones de vecinos (Tablero 2010). El uso de la moralidad y la mirada pública lograba éxitos no percibidos comparativamente en España.

Hasta aquí, debido a las estrechas lindes del texto, he tratado de reducir el número y grosor de las descripciones. Otras rutinas relacionadas con las colas, las propinas, el vandalismo, las posturas corporales o la indumentaria podrían ser también mencionadas. Enfatizar sin embargo estos reveses no pretendería otra cosa que expresar cómo el choque cultural *inverso* revela la cotidianidad *incorporada* en la *otra* cultura.

Al avanzar el tiempo sin regresar a la hamaca cultural fantaseada la confusión puede acabar instalándose de forma patológica. Muchos retornados buscan consuelo en familiares y antiguos amigos, a pesar de que éstos —al no haber experimentado la *otra* cultura— se ven imposibilitados de percibir la etiología cultural del problema. Y si el desorden continúa, el investigador aculturado probablemente no pueda lograr una transición exitosa a su *propia* cultura. En los casos más severos es posible que la sucesión de contradicciones conduzca a una nostalgia mórbida, o dicho de otro modo, a una *deculturación* militante expresada en la idealización de la *otra* cultura y al sueño de *volver* a lo auténtico.

Mi ejemplo en modo alguno es único. Muchos *zainichi* (o residentes extranjeros en Japón) han expresado semejantes dilemas a su regreso. En la novela *Sayonara Barcelona* de Joaquim Pijoan (2007) se narran experiencias parecidas a través de la experiencia del

18. *Ba* (“ubicación o localización social”) es un concepto clásico usado por la antropóloga Chie Nakane en el análisis de la sociedad japonesa, para destacar la importancia otorgada al espacio donde una actividad se sitúa. Véase Nakane 1970: 1-8.

autor ocurrida en su repatriación. Existe un libro de viñetas escrito por Bill Mutranowski (2003) en el que el autor –utilizando escenas humorísticas– enumera las *alteraciones* que los extranjeros suelen experimentar después de una larga estancia en Japón.

Reproduzco por último un texto de Donald Richie –japonólogo norteamericano y experto en cine– donde se narra el impacto que le produjo la vuelta a Nueva York después de 22 años de ausencia (1946-1968):

Life in New York terrified me so. I had not been used to it [...] I had changed and things had changed to the extent that it wasn't anything I know about anymore. I was an absolute alien in my own culture. I didn't know how to make the city work. I didn't know how to do anything. I wanted to run back here, to a country I knew better than my own, as it turned out [...] Japan become much more easily understandable to me than America (Donald Richie, citado en Krisher 1998, p.11).

Despedida

Si la cultura es lo que nos hace *extraños* cuando estamos lejos de casa (Bock 1970: ix), más raros nos hace sentir cuando tras una larga ausencia regresamos a ella. A través de la experiencia personal he intentado señalar la importancia del *choque cultural* y el *choque cultural inverso*, no sólo como elementos importantes en la purga contra el etnocentrismo, sino también como desafíos a las identidades sinonímicas y coincidentes. Aunque el análisis no es exhaustivo –pues se basa únicamente en las rutinas cambiantes y subjetivas del autor–, he destacado algunas ideas que vuelvo a subrayar; entre ellas que, el esfuerzo por asumir lo diferente (*alteridad*) –es decir, cambiar la propia perspectiva por la del “otro”–, puede conllevar la disolución del “yo” identitario expresada en la incapacidad percibida para volver a lo “propio”. También he querido acentuar los vínculos interactivos entre el camino “de ida” y el “de vuelta” en el trabajo de campo. Si la “ida” entraña por un lado acercarse al *otro*, también presupone el descubrimiento reflexivo del yo. Y, si el “regreso” implica el rescate del yo cultural olvidado, igualmente supone la conciencia del yo *alterado*.

Bibliografía

- AGAR, M. (1980) *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*, New York: Academic Press.
- BARLEY, N. (2004) *El antropólogo inocente*, Barcelona: Anagrama.
- BHUGRA D. y AYONRINDE, O. (2004) "Depression in Migrants and Ethnic Minorities", *Advances in Psychiatric Treatment* 10 (1), pp. 13-17.
- BOCK, P.K. (1970) "Foreword: on 'Culture Shock'", en Bock, P.K. (ed) *Culture Shock: A Reader in Modern Anthropology*, New York: Alfred A. Knopf, pp. ix-xii.
- COHEN, S. (1972) *Folk Devils and Moral Panics*, London: MacGibbon and Kee.
- ESTEBAN, M. L. (2004) "Antropología encarnada. Antropología desde una misma", *Papeles del CEIC* 12, [en línea], <http://www.ehu.es/CEIC/papeles/12.pdf>, consulta 15/07/2006.
- FUJIMOTO H. (2003) "Problems Faced by Foreign Women Living in Japan -Indicated in the Telephone Counseling", *Asian Women's Fund* 03-4, [en línea], <http://www.awf.or.jp/pdf/0135.pdf>, consulta 15/10/2012.
- IKEGUCHI, C. (2007) "Intercultural Adjustment - Reconsidering the Issues: The Case of Foreigners in Japan", *Intercultural Communication Studies* 16 (3), pp. 99-109.
- KRISHER, B. (1998) *Japan as we Lived it*, Tokio: Yohan Publications.
- MURPHY-SHIGEMATSU, S. (2002) "Psychological Struggles of Korean International Students in Japan", *International Education Journal* 3 (5), pp. 75-84.
- MUTRANOWSKI, B. (2003) *You Know You've Been in Japan too Long...*, Tokio: Tuttle Publishing.
- OBERG, K. (1960) "Culture Shock: Adjustment to New Cultural Environments", *Practical Anthropology* 7, pp. 177-182.
- OTSUKA, K. (2008) "Mental Health Problems in Japanese Brazilians in Japan from the Viewpoint of 'Transnational Migrant Community' in a Post- Modern World", *World Cultural Psychiatry Research Review* 3(4), pp. 198-203.
- PIJOAN, J. (2007) *Sayonara Barcelona*. Barcelona: Proa.
- SMALLEY, W. (1963) "Cultural Shock, Language Shock, and the Shock of Self-discovery", *Practical Anthropology* 10 (2), pp. 49-56.
- TABLERO VALLAS, F.J. (2004) "Gesto y Ritual: Kinésica en la comunicación japonesa", en Luque Durán, J. de D., (ed) *Lenguas y culturas de Oriente*, Granada: Granada Lingvística, pp. 159-181.
- TABLERO VALLAS, F.J. (2007a) "*Dislocación* en la percepción del sonido como ruido: Audición participante entre desplazados españoles en Japón y desplazados japo-

- neses en España”, en San Ginés Aguilar, P. (ed) *La investigación sobre Asia Pacífico en España. Granada 2006*. Colección Española de Investigación sobre Asia Pacífico 1. Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 851-882.
- TABLERO VALLAS, F.J. (2007b) “*Giseigo*: representación acústica y mediación cultural en la lengua japonesa” en Luque Durán, J. de D. y Pamies, A. (eds) *Interculturalidad y lenguaje (Tomo I: El significado como corolario cultural)*, Granada: Granada Lingvistica, pp. 319-328.
- TABLERO VALLAS, F.J. (2010) “Calle política y calle moral: Espacios públicos en Japón y España”, en San Ginés Aguilar, P. (ed) *Cruce de miradas, relaciones e Intercambios*, Colección Española de Investigación sobre Asia Pacífico 3. Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 63-78.

IR A INVESTIGAR Y SER INVESTIGADO.
EL TRABAJO DE CAMPO EN CHINA POST-CRISIS¹
TO GO TO MAKE RESEARCH AND TO BE RESEARCHED

Joaquín Beltrán Antolín
Universitat Autònoma de Barcelona

Resumen

Durante las décadas de 1980 y 1990 el trabajo de campo en China realizado por antropólogos extranjeros estuvo sometido a un estricto control, acentuado tras la crisis de Tian'anmen (1989). El artículo aborda en primer lugar la posición del intelectual en China como contexto para entender las peculiaridades del proceso de investigación. A continuación se describe los primeros contactos e impresiones del mundo chino y las idas y venidas durante tres años de residencia, el proceso personal de inmersión en una sociedad y cultura ajenas donde el investigador es investigado. Para finalizar con una reflexión sobre el quehacer antropológico, las rupturas, sospechas y secuelas y el etnocentrismo que siempre nos acecha junto a posibles estrategias, caminos o alternativas para descentrar el

Abstract

The already tight control experienced by foreign anthropologists doing research in China during the 80s and 90s increased after the Tian'anmen crisis in 1989. The starting point of this article is an analysis of the position of intellectuals in China as a context for understanding the peculiarities of the research process. This is followed by a description of the author's first contacts with and early impressions of the Chinese world, comings and goings during three years of residence in China, and the personal process of immersion in an alien society and culture where the researcher is an object of investigation. The article concludes with a reflection on anthropological work: mistrust, suspicion and their consequences, and the ethnocentrism that invariably stalks us, as well as possible strategies, pathways and

¹ Este trabajo forma parte del proyecto de investigación MINECO I + D "El impacto de Asia oriental en el contexto español" (FFI2011-29090) del Grupo de Investigación InterAsia de la Universidad Autònoma de Barcelona.

sujeto de conocimiento monolítico occidental.

Palabras clave: Trabajo de campo, China, antropología, migración china

alternatives for de-centering monolithic Western knowledge.

Keywords: fieldwork, China, anthropology, Chinese migration

Este artículo es un breve relato y reflexión sobre la experiencia personal de estancia y trabajo de campo durante tres años en la República Popular China (1990-1993), en un contexto calificado de “post-crisis”, debido a las consecuencias del movimiento social de Tian’anmen de 1989. Bajo otras circunstancias la experiencia hubiera sido diferente, no obstante, durante las décadas de 1980 y 1990 se han constatado ciertas continuidades que afectan a la problemática específica del trabajo de campo en China (Thurston y Pasternak 1983; Bruun et al. 1991; Heimer y Thøgersen 2006; Nielsen 2007). Las monografías de los antropólogos que fueron a China durante este periodo suelen incluir un extenso capítulo dedicado a las “especiales” características de su etnografía donde describen con gran detalle sus peripecias, sinsabores, limitaciones. Es como si se sintieran en la obligación de justificar su trabajo por no haber seguido los estrictos cánones malinowskianos, una confesión, un *mea culpa* profesional resaltando los imponderables a que estuvieron sometidos que coartaban su “libertad” de movimientos y acción (Wolf 1985; Gladney 1991; Yang 1994; Pieke 1997). Para otras regiones del mundo no se ha desarrollado una literatura tan extensa sobre este tema. En China, el antropólogo requiere algo más que

un billete de viaje y permiso para aterrizar; capacidad para soportar una cierta dosis de soledad, de invasión del ámbito privado y de incomodidad física; un estado de ánimo relajado para hacer frente a raras excrecencias e inexplicables fiebres; capacidad para soportar a pie firme los insultos artísticos, y una cierta paciencia para soportar una interminable búsqueda de agujas en infinitos pajares (Geertz 1989: 33).

Allí, en cambio, se enfrenta a una sociedad compleja, burocrática, refinada, orgullosa, celosa y a la defensiva, a numerosos controles y vigilancia hasta el punto que al final el investigador acaba siendo investigado. El trabajo de campo en sentido malinowskiano, es decir, observación participante y convivencia durante un extenso periodo de tiempo en una pequeña comunidad, resulta problemático en China. No obstante, el discurso nativo también se encuentra en sus textos escritos, en sus prácticas cotidianas, en sus poses y silencios. Determinados mecanismos sociales “universales” en China como el

guanxi (contacto social o relación social particularista) y la ayuda mutua son centrales para la investigación que llevé a cabo, porque también conforman el contenido y funcionamiento de las redes sociales y de parentesco movilizadas en el proceso de la migración internacional (Beltrán 1995). Estando allí se pasa a formar parte de la compleja trama de relaciones sociales, participando de modo activo en la sociedad que nos rodea. La migración internacional se ocupa de quienes salen de sus pueblos y viven como extraños en lejanas tierras. Pues bien, en este caso, el centro de interés se volvió hacia mí, pasando a ser yo mismo objeto de estudio. Durante un tiempo viví como un extranjero en China, una especie de emigrante temporal, atrapado por la burocracia, estigmatizado, perseguido y rechazado. La empatía se me impuso más allá de mi propia voluntad.

El Estado chino en 1979 puso en marcha una política de “apertura”, especialmente diseñada para la atracción de inversiones de capital extranjero, no obstante, el espacio geográfico del país se fue “abriendo” progresivamente y hasta finales de la década de 1990 no estuvo abierta toda China. Mi trabajo de campo se llevó a cabo en una zona que a comienzos de los años noventa todavía estaba “cerrada” a la inversión extranjera, y por extensión el gobierno local se oponía a la presencia de investigadores extranjeros en la zona. Además, el movimiento social de Tian’anmen provocó durante tres años (1989-1992) un freno a la “apertura”, lo cual, entre otras cosas, supuso un aumento del control sobre las actividades de los científicos sociales chinos acentuadas en el caso de los extranjeros: las influencias del exterior debían ser estrictamente vigiladas.

La antropología en China y los antropólogos extranjeros. Notas de contexto

La posición del científico social en la República Popular China está definida a partir de la valoración del papel del intelectual en la sociedad. En la China imperial el intelectual estaba al servicio del Estado. La educación consistía en adquirir el conocimiento de los clásicos confucianos. Su dominio resultaba imprescindible para aprobar los exámenes del servicio civil estatal, y así integrarse en la elite de los letrados-burócratas cuya función era administrar la compleja burocracia del imperio. La política y la academia estaban estrecha e indisolublemente vinculadas.

La primera generación de científicos sociales, en el sentido del término utilizado en Occidente, apareció en los años veinte y treinta del siglo XX, en un país convulsionado por la guerra y con fuertes desequilibrios sociales. Se consideraban a sí mismos servidores de la reforma social y nacional, cuyo cometido era buscar soluciones a los problemas sociales, políticos y económicos del país (Thurston 1983; Hsiao 1986; Wu et al. 1987).

Con la instauración de un nuevo orden político en 1949, y dado el carácter socialista inspirado en el modelo soviético, se prohibieron las Ciencias Sociales por considerarlas burguesas.

Al finalizar la Revolución Cultural (1966-1976) se rehabilitó a los “intelectuales” que fueron enviados a campos de trabajo para su reeducación. Los científicos sociales de nuevo se consideraban útiles para aconsejar al gobierno a elaborar medidas políticas (Fei 1981). La ideología política del Estado dirige, canaliza y constriñe el desarrollo de la ciencia social china. El objetivo de la investigación debe servir a las “Cuatro modernizaciones” sin salirse de los “Cuatro principios básicos” que dominan los límites del debate académico. Los intelectuales deben mostrar su adhesión al pensamiento marxista-leninista-Mao Zedong, la aceptación del socialismo, la dictadura del proletariado y el liderazgo del Partido Comunista Chino.

El trabajo de campo en China realizado por occidentales acabó durante la Segunda Guerra Mundial coincidiendo con el fin de la extraterritorialidad, o derecho a la inmunidad frente a las leyes chinas, que poseían los extranjeros. Desde entonces es imprescindible el permiso del gobierno para investigar. Hasta 1978 fue prácticamente imposible obtenerlo. Sólo a unos pocos elegidos, afines al régimen, se les permitió hacer unas visitas estrictamente controladas para que transmitieran y difundieran por el mundo la imagen oficial de la sociedad que correspondía más a los deseos del Estado que a la práctica de la vida cotidiana (Brodsgaard 1986). El acceso estaba limitado a comunidades modelo e informantes seleccionados.

La alternativa para recoger datos mediante el trabajo de campo se trasladó a los enclaves chinos fuera de la República Popular: Taiwan, Hong Kong, Singapur y las comunidades chinas en los países del sureste asiático (Freedman 1962, 1963). Estas regiones, aliadas de Occidente, permitían la autonomía a la que estaba acostumbrada la antropología occidental. La investigación con refugiados y emigrantes económicos que llegaban a Hong Kong es reseñable porque a partir de ellos se reconstruyó la vida del interior del país (Parish y Whyte 1978; Whyte 1983; Chan et al. 1984).

Con la rehabilitación de la antropología en los años ochenta llegó la posibilidad de hacer de nuevo trabajo de campo en China. La apertura, sin embargo, comenzó con mal pie cuando un antropólogo estadounidense difundió una serie de hechos que molestaron al gobierno chino, cerrando momentáneamente la puerta a nuevos investigadores. El efecto más inmediato, que todavía perduraba a comienzos de los años noventa, fue la multiplicación de los controles gubernamentales sobre los futuros investigadores (Thurston 1983; Pieke 1986-87). En definitiva, significó reforzar las medidas de disuasión.

Los antropólogos extranjeros han recurrido a prácticas alternativas para hacer traba-

jo de campo de un modo más indirecto, eludiendo los inconvenientes del control del Estado. Por una parte, los “expertos”, es decir, profesionales o especialistas que trabajan y residen en China, dedican sus vacaciones o tiempo libre a investigar (Howard 1988). Otra posibilidad es el viaje turístico y deambular usando una táctica de “guerrilla de entrevistas”, es decir, que se realizan en cualquier situación y se caracterizan por la espontaneidad, la movilidad, el planteamiento de cuestiones y rápida desaparición del escenario (Gold 1989: 179-183). También hay antropólogos que son étnicamente chinos y con la excusa de visitar parientes llevan a cabo trabajo de campo (Siu 1983; Yang 1994). Estas estrategias informales, de algún modo agresivas, que no desvelan la intención del investigador, pueden facilitar un “material” libre de “interferencias”, pero abundan en la desconfianza, rechazo y control de las autoridades chinas hacia los antropólogos que de ese modo actúan como espías, tratando de pasar desapercibidos.

El trabajo de campo. Residir e investigar

Primer año. Aprender a comprender

Mi interés por China procede de la infancia cuando aprendí a jugar a *majiang* de forma autodidacta con un manual, siguió en la adolescencia con un acercamiento a la espiritualidad del budismo tibetano y continuó en los años de formación universitarios mediante el contacto con compañeros que eran maoístas. En ninguna de las tres fases: juego, religión y política, mi interés fue más allá del afán intelectual de conocimiento. Una vez licenciado comencé a estudiar chino en la Escuela Oficial de Idiomas de Madrid y a interesarme por los chinos en España (Beltrán 1991).

Cuando decidí por fin ir a su lugar de origen, me puse en contacto con un miembro de la elite del colectivo, presidente de una asociación. Según lo que nos habían enseñado en las clases de antropología, una vía de acercamiento a una comunidad consistía en establecer contacto con sus líderes para abrir las primeras puertas y, con su respaldo, penetrar en ella. Aprovechando su participación en un evento público le expuse mis intereses y le pedí que, por favor, revisara el proyecto de investigación escrito en chino así como la información sobre la comunidad. Aquí se produjo la primera ruptura en mi acercamiento a la migración china: el líder me mostró su preocupación porque “alguien” pudiera vernos hablar. Varios días después, al volver a visitarlo, afirmó que ya se habían enterado de “nuestra” conversación. ¿Quién? me preguntaba yo. Insistió en que no deseaba hablar conmigo y así acabó nuestra relación.

Al solicitar la beca del Programa de Intercambio Cultural Internacional entre el Ministerio de Asuntos Exteriores de España y la Comisión Nacional de Educación de la República Popular China, presenté un proyecto de investigación dentro de la filosofía de este programa –“promover el conocimiento mutuo y difundir la cultura”–, para profundizar en la historia y la vida de los residentes chinos en España, comenzando por su origen. La solicitud fue aprobada por el gobierno chino como una investigación de la “Historia local del sur de la provincia de Zhejiang”, y allí fui en septiembre de 1990. La transformación de antropólogo y sociólogo en historiador es significativa y refleja, en primer lugar, los recelos del pueblo chino a ser investigado por los antropólogos que deberían estudiar solamente a los pueblos “primitivos” (Gladney 1991) y, en segundo lugar, el renovado control político sobre las actividades de los científicos sociales chinos tras Tian’anmen. La historia aparentemente resultaba más aséptica y menos comprometida.

La migración era el objetivo de mi investigación, pero en el fondo se trataba de una excusa para acercarme a un Otro, a su historia, valores, etc., y fundamentalmente intentar comprender cómo piensan y actúan, cómo se ven y me ven, y cómo yo los veía. Me gustaría resaltar la importancia de la experiencia personal de vivir como extranjero, de ser constantemente recordada esa condición, de las trabas impuestas durante el proceso de investigación, del aprendizaje de lo tácito y de la práctica del juego, tras numerosos errores de uso. Existe el estereotipo de la reserva del pueblo chino. En realidad es una postura autodefensiva. Romper las barreras es una tarea ardua e implica aceptar sin condiciones las reglas, y tiempo. Un dicho chino afirma que “una persona nunca dice lo que piensa, y nunca hace lo que dice”. Mi experiencia consistió en hacerlo mío, incorporarlo.

La Comisión Nacional de Educación me asignó a una Universidad. Durante el primer año mi objetivo era prepararme para el trabajo de campo, esto suponía actualizar mis conocimientos lingüísticos, especialmente lectura y conversación. Paralelamente visité bibliotecas y recopilé material y datos relacionados con el tema de investigación. Cada universidad constituye una “unidad de trabajo” (*danwei*). La *danwei* de la Universidad tiene una sección especial denominada “Oficina para los Asuntos de los Extranjeros” (*Waiban*) que tiene el cometido de velar por ellos, atender a sus necesidades y facilitarles la estancia. A nivel académico era el único extranjero en la Facultad de Filosofía y Política de la Universidad de Zhejiang en Hangzhou.

Al comienzo del segundo semestre fui de visita a la Universidad de Xiamen (Fujian) para conocer la experiencia de un grupo de investigación que había trabajado en comarcas con una alta tasa de migración internacional. Estos investigadores me comentaron que su experiencia de trabajo de campo les sirvió para constatar que los campesinos mentían, que desconfiaban de los extraños. Tras contrastar cuidadosamente la información

recogida, gran parte de ella fue inutilizable. Los campesinos ven al investigador chino como un representante del Estado. Su desconfianza aumentaba cuando preguntaban sobre un tema “delicado” como la migración internacional. Me advirtieron que iba a tener una doble dificultad, una por ser extraño y otra por ser extranjero. Tenía que estar alerta porque me iban a mentir sistemáticamente. Otra de mis preguntas fue acerca de por qué habían centrado su estudio históricamente antes de la instauración de la República Popular. Su respuesta fue que en esos momentos investigar lo sucedido después de 1949 podía ser calificado como políticamente “sensible” (*min’gan*). Les sorprendió mi pregunta -por ingenua, supongo- y a mí su respuesta, por inesperada.

Dado mi interés por Qingtian, un distrito situado a 320 Km. al sur de la capital de la provincia donde estaba la universidad, algunos amigos me aconsejaron que me pusiera en contacto con la *tongxianghui* (“Asociación de paisanos”) de Qingtian en la Universidad. Pronto descubrí que no existía como tal, aunque habitualmente algunos jóvenes del lugar que vivían en Hangzhou se reunían y salían juntos. Tras movilizar a amigos de amigos, durante el segundo semestre, conocí a estudiantes nativos de mi zona de estudio. Con ellos comencé a aprender su dialecto. Mi determinación les parecía tan poco corriente a mis habituales interlocutores chinos que la consideraban algo de locos e incluso peligrosa. Nadie en su sano juicio invertiría tiempo y dinero para aprender una lengua hablada sólo por medio millón de personas.

El plan para el segundo año consistía en llevar a cabo el trabajo de campo. El primer requisito para lograr los permisos necesarios, era la presentación de un proyecto de investigación (mayo, 1991) que tuve que reelaborar a lo largo de los meses siguientes en tres ocasiones. La objeción principal consistía en que el período de un año que se solicitaba resultaba demasiado largo. Se inició una larga negociación a través de la *waiban* de la Universidad de Zhejiang. El segundo proyecto (septiembre, 1991) fue una simplificación del primero adecuándome un poco más al estilo sintético chino. El tercero (octubre, 1991) se limitó a la propuesta de dos meses, repartidos entre los dos semestres. Finalmente, el cuarto, consistió en una minuciosa lista de las preguntas a realizar en las entrevistas (marzo, 1992).

Una vez puesta en marcha la maquinaria burocrática para conseguir el traslado al campo, se puso de manifiesto que no sería nada fácil. Las instancias que paralizaron la aprobación del permiso eran el Gobierno y el Buró de Seguridad Pública del distrito (*xian*) y de la provincia (*sheng*). Necesitaba su visto bueno para ir de un modo oficial. Todo apuntaba hacia el gobierno del distrito. Dentro de mi concepto de jerarquía burocrática no cabía la posibilidad de que si una institución del gobierno central (Comisión Nacional de Educación) y sus representantes provinciales (Universidad) avalaban

un proyecto de investigación, el gobierno local se opusiera a una decisión del Estado. Evidentemente, la jerarquía no funcionaba como yo (pre)suponía que debía hacerlo. Los distintos niveles de la burocracia china, desde el nacional al local disfrutaban de una gran autonomía.

En octubre de 1991 decidí ir a Qingtian con la intención de entrevistarme con algún representante del gobierno local para conocer directamente las razones de su negativa. Fue mi primer contacto directo con la zona de estudio. Llegué a Hechengzhen, la capital del distrito y sede del gobierno acompañado por un amigo de la zona y nos dirigimos a la casa de un conocido. Su familia nos recibió muy hospitalariamente y el padre se ofreció a ayudarme y concertar una cita con el gobierno. Me entrevisté con el Director de la “Oficina del Gobierno del Distrito” quien se mostró visiblemente nervioso. Expuse los motivos de mi visita sin olvidar decir que alguien “mentía”. El Director me respondió que “la amistad del pueblo chino y español era muy grande”, para a continuación dejar bien claro que el gobierno de Qingtian estaba encantado con recibirme y que llevara a cabo la investigación con éxito, pero el problema era que el gobierno provincial no lo aprobaba y sin su visto bueno ellos no podían hacer nada porque Qingtian era una zona “cerrada”. Al regresar a Hangzhou llamé por teléfono a la Embajada de España en Beijing, a la Sección cultural, responsable de los estudiantes españoles becarios. Explicué mi caso y les sugerí que llamaran directamente al Buró de Seguridad Pública provincial. Finalmente le respondieron que tenía tres alternativas: cambiar de tema de investigación, cambiar de Universidad –de provincia– o volver a España.

Lo único que había logrado era la prohibición expresa de realizar mi trabajo. ¿Por qué? Las razones que alegaba el gobierno eran de “seguridad”: no se podían hacer responsables de mi seguridad personal –accidentes, robos– y por lo tanto no podían permitir mi visita. Se trataba de una medida de presión y disuasión para que desistiera. Otra razón que esgrimían era el tema económico. Mi visita ocasionaría una serie de gastos –alojamiento, comida, desplazamientos– que estaban más allá del presupuesto asignado a un estudiante becado, lo cual era cierto.

La relación entre oficial/no oficial y formal/informal en China es fundamental en mi investigación, y de alguna manera refleja la tensión entre Estado y sociedad. Lo no oficial corresponde a la vida cotidiana, ideas, creencias y prácticas que escapan al control del Estado. En cuanto a lo informal, hace referencia a los conocimientos prácticos compartidos por cada grupo que operan en silencio y en los márgenes de lo formal y normativo. Tanto lo oficial como lo oficioso forman parte de la realidad y están complejamente interrelacionados. A los extranjeros, desde su llegada a China, se les bombardea con el modelo oficial de la vida social. Se dan explicaciones, se ofrecen imágenes, se responde

a las preguntas con tópicos y estereotipos que expresan un mundo ideal con sus propias leyes. Todos lo conocen en su formulación, aunque su práctica cotidiana sea escasa.

Los profesores chinos, durante mi primer año de estancia en la Universidad, y ante mis problemas con el mundo oficial me decían que todavía no “comprendía” (*liaojie*) la “cultura china” (*Zhongguo wenhua*). En la medida en que me alejaba de lo oficial, siguiendo sus sugerencias, me daban ánimos diciendo que “comprendía” un poco más. En definitiva, mis tres años en China fueron un proceso de aprendizaje de la “cultura china” y su modo de funcionamiento, o lo que es lo mismo, de saber hasta dónde llega lo oficial y formal y cómo actuar informalmente. La estrategia a seguir era semejante a un movimiento de *taijiquan*: avanzar con el puño, retroceder y volver a avanzar por otro camino. China está llena de caminos indirectos. Tampoco se suelen decir las cosas claras, hay que expresarse con metáforas. Muchas conversaciones se desarrollan a partir de conocimientos tácitos, no se nombra en ningún momento el objeto de la discusión, se alude al tema indirectamente. Cuando alcancé cierto dominio de estas claves, uno de mis habituales interlocutores se sorprendió por el contraste con mi anterior forma de expresarme, que normalmente era directa y le hacía sentirse incómodo; se relajó y me sonrió con complicidad para decirme que ahora sí que “comprendía” la “cultura china”.

A veces lo informal son secretos a voces, a veces sutilidades ínfimas. Cuanto mayor es la posición social de una persona, más elaborado resulta su discurso y más se acerca en su forma y contenido al ideal oficial. Conforme se baja en la jerarquía social el discurso oficial queda expresado por la costumbre menos elaborada y llena de excepciones. Lo informal es más explícito. En mi presencia alguien -un cargo oficial- dijo que “el campesino es ignorante, cuenta cosas que yo no debería oír porque no las entendería”. Es decir, el campesino en su “ignorancia” -del mundo oficial- muestra hechos y prácticas a las que no tendría acceso de otro modo o me resultaría más costoso descubrir. El mundo informal está más allá del discurso oficial del poder establecido y por lo tanto puede dar lugar a mal entendidos”.

Segundo año. Aprender a ocupar mi lugar

A partir de la intervención de la Embajada fui etiquetado por el Buró de Seguridad Pública Provincial como “espía de la embajada” y el estigma me acompañó hasta el último momento de mi estancia en China. Con esa etiqueta me transformé en un individuo peligroso, alguien en quien no se podía confiar y debía estar vigilado y controlado de un modo especial en todos sus movimientos. Mi insistencia en ir a hacer trabajo de campo era una prueba, y el apoyo de la embajada, otra. Lo que se escondía detrás intuyo que

son prácticas irregulares en que policía y gobierno local y provincial estaban inmersos en torno al tema de la migración internacional, en concreto por su poder para expedir permisos, certificados y pasaportes. Y así, la única reacción ante el detallado listado de las preguntas a hacer en las entrevistas fue que no preguntara por el número de pasaportes expedidos por el gobierno y el Buró de Seguridad Pública.

De todos modos, reducir a la corrupción la imposibilidad de conseguir el permiso es una interpretación en extremo simplificadora de la compleja realidad social donde estaba inmerso. Existen otros muchos factores que influyeron, algunos de los cuales puedo intuir y otros nunca conoceré. La denegación del permiso podía ser una forma de presionar al gobierno central para que “abriera” el distrito a la inversión de capital extranjero. Qingtian estaba “cerrado”, sus dirigentes habían solicitado reiteradamente la apertura sin conseguirla. Mi caso podía ser utilizado como arma negociadora frente al gobierno central.

Fui a Beijing (enero, 1992) a recoger datos en diversas instituciones. Durante el viaje me acompañaron dos miembros del Buró de Seguridad Pública, uno de nivel provincial y otro local. Esta escolta policial acabó convirtiéndose en habitual cada vez que viajaba. No se identificaban como tales, pero su insistencia en hacerse notar lo hacía evidente. En Beijing visité a diversos académicos que me facilitaron datos para la investigación. A uno de ellos le conté las dificultades para realizar el trabajo de campo, me contestó que los investigadores chinos también tenían problemas cuando iban a Indonesia y sus estudios a menudo se veían frustrados. Parece que mi pequeño “problema” entraba en el ámbito de las relaciones internacionales, historia del colonialismo, relaciones de poder y seguridad nacional.

Mientras tanto me invitó un amigo a pasar las vacaciones de Año Nuevo y volví a Qingtian de nuevo. Fui testigo, observé y participé en la celebración de la fiesta más importante del calendario chino, conviviendo con los campesinos. Pasé por diversas circunstancias que ampliaron mi visión de la estructura y organización social de la zona. Visité casas tradicionales y nuevas, casas de ricos y de pobres, casas de recién casados, mercados, templos budistas y templos dedicados al dios de la Tierra. Hablé con campesinos, obreros, empleados de banca y del gobierno, maestros rurales y urbanos, médicos, directores de fábrica, mendigos, carpinteros, transportistas, emigrantes y parientes de emigrantes, agentes de ventas, propietarios de restaurantes, de tiendas, contrabandistas, vendedores ambulantes, estudiantes, adivinos, beatas, músicos. Personas con antecedentes de clase malos y buenos, jóvenes, viejos, niños, hombres y mujeres. Fui un invitado especial durante la fiesta más especial de China compartiendo de cerca sus vidas. Durante esos días observé muchas cosas de las que se hacen y no se dicen y

me contaron muchas cosas de las que no se deben contar a un extranjero, además de muchas “mentiras”.

Tras la riqueza de este contacto informal con el campo llegó el momento de la visita “oficial”. A pesar de las trabas impuestas, por su mismo carácter, fue también muy valiosa porque mostraba otra imagen de la misma realidad en la que estaba interesado. En definitiva, los quince días finalmente aprobados por la Comisión Nacional de Educación se redujeron a siete. El gobierno del distrito se había comprometido durante una semana conmigo y alegaba que otros asuntos oficiales impedían la prolongación de mi estancia. O aceptaba una semana o renunciaba a la posibilidad de ir. Me acompañó a Qingtian un cargo de la Oficina de extranjeros de la Universidad.

El invitado y el trabajo de campo oficial

Durante el trabajo de campo oficial fui un invitado del gobierno y recibí un trato especial lleno de una cortesía muy elaborada que de algún modo imposibilitaba el contacto directo. Ser especial significa disfrutar de una serie de privilegios, por ejemplo en vivienda, comida y transporte, muy por encima de la media del resto de la población. Ser un invitado obliga a atenerse a la etiqueta elaborada que se asocia a esa situación. Debes mostrarte humilde y no realizar peticiones inconvenientes. Ambas partes están obligadas a reconocer las cualidades rituales de las posiciones de invitado y anfitrión. Para vivir en China hay que aprender a dominar las circunstancias de la posición social que se ocupa y adecuar la conducta de modo que no se sobrepasen los límites de lo que se espera de alguien en esa posición social. El investigador en ciencias sociales se asocia al estatus de “invitado extranjero” (Butler 1983: 118).

Mi proyecto de trabajo de campo manifestaba la necesidad de visitar diferentes pueblos de esa zona concreta como Fushan, Shankou, Fangshan y Hechengzhen. Otra demanda era entrevistar a migrantes retornados desde España y a familiares de migrantes en España. Todos los informantes, seleccionados por las autoridades, reunían estos requisitos. De algún modo la muestra estaba sesgada a favor de la clase social más alta, de los mejor establecidos, pero también entrevisté a otros de posición inferior. En general, para la Asociación de emigrantes local mi visita y mi interés fue muy bien recibido.

En total realicé 19 entrevistas. Las entrevistas eran públicas y con frecuencia de corta duración. A pesar de llevar un cuestionario estructurado muy extenso, muchos datos y preguntas quedaron en el tintero. A veces se produjeron interferencias por mi acompañante de ciudad. Por ejemplo, sobre el tema de los “matrimonios concertados” que en el discurso oficial han desaparecido, aunque en la práctica cotidiana del mundo rural

todavía eran habituales. No utilicé grabadora, tomaba notas y por la noche repasaba y confirmaba con mi acompañante los datos confusos, pues él también tomaba notas para su informe.

El trabajo de campo no se limitó a mis visitas a Qingtian. En Hangzhou primero y después en Beijing, estuve en contacto con personas de la zona. A través de nuestros encuentros, salidas, paseos, comidas, visitas, conversaciones, etc., accedí a datos complementarios. Además, la interacción con otras personas de todos los ámbitos de la sociedad, y los viajes donde se conoce a gente de muchos lugares y condiciones, tuvieron -a la postre- un efecto muy positivo. La convivencia cotidiana durante tres años en China y los consejos de amigos que querían ayudarme a “comprender” la compleja trama de las redes sociales en China y los “camino” posibles a seguir, a veces con hechos más que con palabras, me mostraron el modo en que se construye su sociedad.

Tercer año. El exilio de un “espía”

...En cierta medida era percibido por el pueblo como un representante del Estado chino -dado que tenía su aprobación para estar allí-, así como de los intereses estadounidenses. La mayoría de los cuadros simplemente pensaban que yo era un espía y me trataban como tal. Un funcionario Han [chino] un día me preguntó en Yinchuan *¿Por qué razón estás en medio de ninguna parte estudiando a esa gente tan insignificante y carente de interés?* Estoy seguro que nunca creyó mi larga explicación de porqué me fascinaban tanto los Hui (Gladney 1991: 110).

Los problemas con la administración no acabaron con la realización del trabajo de campo “oficial”. En aquellos momentos todavía albergaba la esperanza de que se hubieran dado cuenta de lo inocuo de mi investigación y me permitieran volver de nuevo. Creía haber desempeñado bien mi posición de invitado. El representante del gobierno me dijo en su despedida que “había causado una buena impresión”. Pero había órdenes superiores que deseaban cerrar mi “caso”.

En la Facultad se lamentaban de las circunstancias del trabajo de campo, de la brevedad de mi estancia y de su carácter excesivamente “formal”. Me propusieron alternativas como ir por mi cuenta en época no lectiva de un modo informal; pedir a amigos nativos que hicieran el trabajo de campo por mí; hacer entrevistas por teléfono, etc. En julio, la *waiiban* me pidió que abandonara la Universidad de Zhejiang porque ya había finalizado mi estancia de acuerdo al proyecto de trabajo de dos años. Argumenté que tenía un año más concedido por la Comisión Nacional de Educación. A mediados de agosto me comunicaron que había sido trasladado a la Universidad de Beijing.

En mi “exilio” en la Universidad de Beijing quedé asignado a la Facultad de Sociología que estaba “cerrada” a los estudiantes extranjeros. Conmigo se hizo una excepción, aunque en realidad y a nivel extra-oficial, pasé a depender del Instituto de Investigaciones Sociológicas. En la nueva universidad no fui especialmente bien recibido porque mi presencia era una imposición no deseada que simplemente obedecía a una orden superior por la cual debían aceptarme como investigador visitante.

El quehacer antropológico. Rupturas, sospechas y secuelas

El antropólogo, al enfrentarse a cualquier Otro y tratarlo de comprender, se somete a un proceso de rupturas internas, obligado a sospechar continuamente mientras que es objeto de sospecha. El trabajo de campo es un proceso personal, a veces doloroso, otras frustrante, que conlleva una transformación interior y puede dejar secuelas. Inevitablemente uno se enfrenta a sí mismo, a sus propios prejuicios y asunciones. La autocrítica es una constante del quehacer antropológico. A menudo se dice que nuestro trabajo consiste simplemente en conocernos mejor a nosotros mismos (Caratini 2013), que el “Otro” es una excusa para realizar un examen de conciencia, para desnudar nuestras convicciones más firmes y naturales/naturalizadas, para desentrañar la lógica de nuestros propios conocimientos tácitos.

Es importante la diferencia que existe entre el conocimiento, la aprehensión intelectual, y la práctica cotidiana y afectiva. Por ejemplo, desde mucho antes de ir a China, sabía y conocía la existencia de las prácticas relativas a las relaciones sociales, de la cara, del *guanxi*, etc. Pero algo muy distinto fue participar en ellas. Fríamente podía analizar y justificar determinadas prácticas, conocer su lógica interna, sin embargo a veces suponía un gran esfuerzo actuar de acuerdo a ellas. La participación y la empatía tiene unos límites que muchas veces nos desbordan y otras se nos imponen más allá de nuestro control.

Ya he comentado la ruptura de mi primer contacto con la elite del colectivo de inmigrantes. Desde el comienzo se pusieron en funcionamiento los mecanismos de autodefensa del poder frente al extranjero/extraño, la constante sospecha de sus intenciones, expresión meridiana de los celos sobre su intimidad. Yo deseaba conocer, pero resultó imposible recibir información de una persona privilegiada de la comunidad porque su obligación era responder ante ella, circunstancia que implicaba, entre otras cosas, mantener alejados a los curiosos. Ya era sospechoso antes de salir de España, justo desde el instante en que planteé mi investigación con el objetivo de superar nuestra ignorancia e ingenuidad frente a lo desconocido.

Ya en tierras chinas, otra ruptura estuvo relacionada con su distinto concepto de ley. Lo importante allí es la moralidad de los sentimientos humanos, el ritual, el comportarse de acuerdo a la posición social que se ocupa en cada contexto, la confianza y lealtad de los familiares, amigos y conocidos, no las leyes escritas, ni los contratos. El acento recae sobre las obligaciones y deberes y no existen derechos tal y como nosotros los entendemos. Quien vulnera las convenciones y el ritual es castigado con el desprecio, la crítica, el aislamiento social y pierde su dignidad y el respeto. El concepto de jerarquía chino también desafió mis convicciones. Pensaba que en la compleja estructura burocrática las órdenes emitidas por la cúspide se transmiten y cumplen por los niveles jerárquicos inferiores hasta llegar a los ciudadanos. No obstante, la imagen que tenía de un Estado-partido autoritario era cuestionada constantemente por mi experiencia. Sencillamente las cosas no tenían por qué ser como yo esperaba que fuesen.

Junto a las rupturas se desarrollaron las sospechas. Yo era sospechoso por querer conocer. Algo que les sorprendió mucho fue mi interés por aprender el dialecto local. Los campesinos son menospreciados por los residentes urbanos y especialmente por los intelectuales y universitarios. Son pobres, carecen de educación y pueden resultar “peligrosos”. El dominio de un dialecto local significa estar fuera del control de aquellos que no lo conocen. Hablar con el pueblo, con los “ignorantes”, no estaba bien visto porque no saben lo que pueden o no decir a un extranjero. La mayor sospecha, sin embargo, llegó con el respaldo de la Embajada y la consiguiente clasificación como espía. Fui rechazado por peligroso, sometido a estrecha vigilancia. Quien decía que era espía sabía que no lo era, recurrir a esa etiqueta resultaba funcional: la veda a las trabas quedaba abierta.

Yang Mei-hui (1994) relata que durante su trabajo de campo sufrió varias crisis de paranoia. Instalada en una “cultura del miedo”, como ella define a China, llegó a contagiarse y

(...) pasé las siguientes semanas con un sudor frío, esperando que las autoridades vinieran a interrogarme, a interrogar y castigar a aquellos que habían hablado conmigo y expulsarme por espía. Ese sería el final de mi carrera en la Antropología. Tenía que tomar medidas” (Yang 1994: 23).

Mi experiencia personal en China también se impregnó del ambiente que me rodeaba. Ciertas personas se ponían en guardia y eran reticentes cuando establecía contacto con ellas. Otras no querían venir a visitarme porque tenían que registrarse a la entrada de la residencia donde vivíamos los extranjeros. Una vez un amigo me trajo un periódico

local con un artículo que me podía interesar y me advirtió, muy seriamente, que no contara a nadie quién me lo había proporcionado. Estar sometido a una vigilancia constante, junto a la extrema cautela de ciertas personas, contribuía a crear una atmósfera en ciertos momentos agobiante. Como secuela, sufrí también una crisis de paranoia a mi vuelta a España, llegué a pensar que aquí me seguían vigilando.

La elaboración final de mi trabajo se concretó en una tesis doctoral (Beltrán 1996, 2003). Yo pretendía realizar una comparación con el estudio pionero de James Watson (1975) que realizó trabajo de campo veinte años antes en un pueblo-linaje de migrantes de los Nuevos Territorios de Hong Kong durante 17 meses con un seguimiento posterior de cuatro meses en Londres. Mi planteamiento era similar al suyo, el papel de las relaciones de parentesco y la organización social en el proceso migratorio, simplemente cambiaba la zona de estudio.

Los inconvenientes del trabajo de campo en China no deberían hacernos pensar que es un patrimonio exclusivo de este país, pues a menudo, entre nosotros, nos encontramos con limitaciones semejantes. En Occidente el poder no se deja etnografiar y también existen archivos cerrados, la necesidad de permisos y la negativa de ciertas elites e instituciones que tratan de impedir el desarrollo de determinadas investigaciones. Y del mismo modo que allí, sus medidas de disuasión no resultan siempre efectivas:

La actitud de Job [el propietario de la empresa], compartida por su personal de relaciones públicas, presentaba una extraordinaria similitud a las que había visto antes cuando trataba de negociar el acceso a archivos en la República Popular China. Era algo más que un simple caso de extrema reserva. También estaba presente la presunción de que negar el acceso a los materiales era equivalente a controlar que la historia nunca fuera escrita. Igual que el aparato del Partido en China, el personal de relaciones públicas de Next [el nombre de la empresa], pensaba que si se negaba a ayudarme, mi única alternativa sería abandonar, y el libro nunca se realizaría (Stross 1996: 269).

Ir a investigar y ser investigado

El proceso del trabajo de campo anteriormente descrito, en definitiva ha sido el de un antropólogo occidental que va a China a investigar cargado de prejuicios fruto de su socialización, y allí ha sido investigado por “el poder”. Yo me presentaba como representante de una disciplina científica, con la voluntad de ampliar los conocimientos sobre un tema concreto de la realidad social para contribuir a superar prejuicios fruto de

la ignorancia académica occidental y por extensión de la sociedad a la cual pertenezco. En China fui investigado por burócratas y policías que desempeñaban celosamente su función de salvaguardia del prestigio e imagen oficial de su país y cultura amenazada por aquellos que no comparten sus valores y modo de entender el mundo. Se sienten obligados a defenderse de las intrusiones de extraños, a controlarlos e investigarlos.

Por otra parte, en el proceso de investigación-conocimiento del Otro, me he visto obligado a investigarme-conocerme a mí mismo. A veces, la distinción entre sujeto-objeto del conocimiento se confundía: yo deseaba estudiar a unos “extraños” que viven en mi mundo -migrantes chinos- para lo cual me introduje en el suyo -China- donde me convertí en un extranjero, es decir, lo que ellos son aquí, yo lo fui allí. También pretendía analizar el funcionamiento de las relaciones sociales, y lo hice participando activamente en ellas. La lejanía y “objetividad” del investigador que observa desde una atalaya se transformaba en compromiso y “subjetividad”, (con)fundándose los Otros con la propia experiencia personal. De este modo, ir a investigar y ser investigado es equivalente, en cierto modo, a comprender y ser comprendido. Durante el trabajo de campo investigué a Otros del mismo modo que me investigué a mí mismo.

Por otra parte, mi objetivo era dar la voz a los actores, para que expresen sus propios puntos de vista de acuerdo a sus valores culturales sobre sus prácticas cotidianas. Para llevarlo a cabo es necesario superar diversas limitaciones. Primero, me enfrento a mis propios “prejuicios”, a mi propia socialización que a veces me impide actuar como ellos, aunque racionalmente sea capaz de comprender la lógica de las acciones y en qué se sustentan. Segundo, la vida cotidiana es un constante saltarse y negociar las “normas” ofrecidas por la imagen oficial, es algo que se vive y se hace, y no lo que aparece en los textos y se predica. Difundirla resulta peligroso, subversivo por los desafíos al “orden” imaginario/normativo y porque los extraños aparentemente nunca serán capaces de apreciar las sutilezas del refinamiento de las prácticas, en este caso de una sociedad compleja que tiene como seña de identidad su superioridad moral. Los extraños, extranjeros y occidentales, al volver a sus países pueden contar cosas que hieren la dignidad y afectan al prestigio chino porque se empeñan en describir lo que sólo se puede vivir. Por último, en nuestra sociedad nos encontramos ante las limitaciones de la traducción cultural, de observar al Otro con nuestros propios ojos, valorándolo a partir de categorías propias. Sin pretenderlo, de un modo inconsciente, estamos continuamente juzgando, comparando, traduciendo a nuestra lengua y estilo, haciendo familiar, todo aquello que es extraño.

La alternativa a la aparente imposibilidad de comunicación e intercambio entre perso-

nas de culturas diferentes que se miran a sí mismas cuando dicen estar mirando al otro, es una tarea personal de conocimiento, de autocrítica, de relativización o, por lo menos, de ser conscientes de estas limitaciones y de respetar a los demás. Algunos ejemplos de tomas de posición personales iluminan diferentes caminos y estrategias de acercamiento.

Cecilia Milwertz (1997) durante el desarrollo de su investigación sobre la política del hijo único en China se dio cuenta de que aquello que aparentemente es una política represiva y de control que va en contra de los derechos humanos, al utilizar la perspectiva de ver a los otros como ellos se ven a sí mismos y no simplemente de comprenderlos con nuestros conceptos, le llevó a concluir la radical incompatibilidad de visiones entre los académicos occidentales y los funcionarios chinos. En el trabajo de campo descubrió que su asunción acerca de la violación inherente de los derechos humanos en la política del hijo único no era compartida por las mujeres chinas a las que entrevistaba. Por eso, para captar el significado de lo manifestado por estas mujeres pertenecientes a otra cultura, se vio obligada a adoptar una posición sin presuposiciones. Así afirma: “La Declaración Universal de los Derechos Humanos, que se califica de universal, los define sobre la base y son producto de, un desarrollo cultural e histórico específico euroamericano” (Milwertz 1997: 186). Y finalmente propone que “Inspirado por el modo chino de sacrificio consciente de los deseos y necesidades individuales, deberíamos elegir una estrategia donde el individuo del Norte tenga que sacrificar los derechos individuales para asegurar la supervivencia global” (1997: 198). Su postura es relativizar y propone un ejercicio de imposición sobre nosotros mismos de valores ajenos, lo cual, tal vez, incluso nos pueda a ayudar a resolver muchos de nuestros problemas sociales.

La antropóloga Yang Mei-hui (1994) apuesta por descentrar al sujeto de conocimiento de la ciencia antropológica que invariablemente se encuentra arraigado en el pensamiento occidental. Su propuesta consiste en hacerse eco de la autocrítica nativa y de sus propias interpretaciones sobre sus contextos históricos, integrar las perspectivas e intereses nativos de su propio discurso y dar paso a la subjetividad no Occidental. Se trata de colaborar en los procesos de autoconocimiento, autocrítica y reforma de los nativos. Esta postura desafía tanto al eurocentrismo como al “centro” de la cultura china contemporánea. Invoca una antropología crítica, polifónica y descentralizada.

Críticos literarios, sociólogos, historiadores y antropólogos occidentales que estudian a China están proponiendo nuevas formas de acercamiento y puentes que integren ambos mundos. Todavía nos empeñamos en detentar las herramientas científicas de saber universal cuando otras realidades tal vez requieran el uso de nuevas categorías como apuntan las anteriores perspectivas. El eurocentrismo se enfrenta a un sinocentrismo de semejante

amplitud y consecuencias para sus practicantes. Las barreras, los prejuicios, lejos de caer uno tras otro, en un mundo que se dice cada vez más global se levantan con nuevo ímpetu. Las sospechas malpensantes, los ejercicios autodefensivos, las descalificaciones gratuitas, las acusaciones injustas, las heridas en la carne, frutos e hijos de la ignorancia, deberían quedar desterradas, fuera de la Tierra donde todos, investigados e investigadores, convivimos.

Bibliografía

- BELTRÁN ANTOLÍN, J. (1991) “Los chinos en Madrid: Aproximación a partir de datos oficiales. Hipótesis para una investigación”, en *Malestar cultural y conflicto en la sociedad madrileña*, Madrid: Comunidad de Madrid, pp. 295-304.
- (1995) “El arte de las relaciones sociales”, *Revista de Occidente* 172, pp. 65-76.
- (1996) *Parentesco y organización social en los procesos de migración internacional chinos. Del sur de Zhejiang a Europa y España*, Tesis doctoral presentada en la Universidad Complutense de Madrid.
- (2003) *Los ocho inmortales cruzan el mar. Chinos en Extremo Occidente*, Barcelona: Bellaterra.
- BRODSGAARD, K. E. (1986) “China through the Looking Glass: The Effects of Chinese Self-Characterizations on West European China Scholarship”, en Shaw Y.M. (ed) *China and Europe in the Twentieth Century*, Taipei: National Chengchi University, pp. 79-98.
- BRUUN, O. et al. (eds) (1991) *Modern China Research: Danish Experiences. Copenhagen Discussion Papers Special Issue*, Copenhagen: Centre for East and Southeast Asian Studies, University of Copenhagen.
- BUTLER, S. B. (1983) “Field Research in China’s Communes: Views of a ‘Guest’”, en Thurston, A.F. y Pasternak, B. (eds), *op. cit.*, pp. 99-121.
- CARATINI, S. (2013) *Lo que no dice la Antropología*, Guadarrama: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- CHAN, A. et al (1984) *Chen Village: The Recent History of a Peasant Community in Mao’s China*, Berkeley: University of California Press.
- FEI H.T. (1981) *Toward a People’s Anthropology*, Beijing: New World Press.
- FREEDMAN, M. (1962) “Sociology in and of China”, *British Journal of Sociology*, 13 (2), pp. 106-116.
- (1963) “A Chinese Phase in Social Anthropology”, *British Journal of Sociology*, 14 (1), pp. 1-19.

- GEERTZ, C. (1989) *El antropólogo como autor*, Barcelona: Paidós.
- GLADNEY, D. (1991) *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*, Cambridge: Harvard East Asian Monographs, 149.
- GOLD, T. B. (1989) "Guerrilla Interviewing among the Getihu", en Link, P. et al. (eds) *Unofficial China. Popular Culture and Thought in the People's Republic*, Boulder: Westview Press, pp. 175-194.
- GU, X. (1994) "A Civil Society and Public Sphere in Post-Mao China? An Overview of Western Publications", *China Information* 8 (3), pp. 38-52.
- HEIMER, M. y THØGERSEN, S. (eds) (2006) *Doing Fieldwork in China*, Copenhagen: NIAS Press.
- HOWARD, P. (1988) *Breaking the Iron Rice Bowl*, Armonk: M.E. Sharpe.
- HSIAO, M.H.H. (1986) "From Europe to North America: A Structural Analysis of the Core Paradigm Shift in the Peripheral Development of Sociology in Twentieth-Century China", en Shaw Y.M. (ed) *China and Europe in the Twentieth Century*, Taipei: National Chengchi University, pp. 63-78.
- MILWERTZ, C.N. (1997) *Accepting Population Control. Urban Chinese Women and the One-Child Family Policy*, Richmond: Curzon.
- NIELSEN, M.P.H. (ed) (2007) *Fieldwork in China. Asia Insights* 1, Copenhagen: NIASnytt.
- PARISH, W.L. y WHYTE, M.F. (1978) *Village and Family in Contemporary China*, Chicago: University of Chicago Press.
- PIEKE, F.N. (1986-87) "Social Science Fieldwork in the PRC: Implications of the Mosher Affair", *China Information* 1 (3), pp. 32-55.
- PIEKE, F.N. (1997) *The Ordinary and the Extraordinary: An Anthropological Study of the Chinese Reform and the 1989 People's Movement in Beijing*, Londres: Kegan Paul.
- SIU, H.F.H. (1983) "Ethnographic Fieldwork in Rural Guangdong: The Virtues of Flexibility", en Thurston, A.F. y Pasternak, B. (eds), pp. 143-161.
- STROSS, R. (1996) "Field Notes from the Present", en Hershatter, G. et al. (eds) *Remapping China. Fissures in Historical Terrain*, Stanford: Stanford University Press, pp. 261-274.
- THURSTON, A.F. (1983) "The Social Sciences and Fieldwork in China: Context and Constraints", en Thurston, A.F. y Pasternak, B. (eds), pp. 3-36.
- THURSTON, A.F. y PASTERNAK, B. (eds) (1983) *The Social Sciences and Fieldwork in China. Views from the Field*, Boulder: Westview Press.
- WHYTE, M.K. (1983) "On Studying China at Distance", en Thurston, A.F. y Pasternak, B. (eds), pp. 63-80.

- WATSON, J.L. (1975) *Emigration and the Chinese Lineage. The Mans in Hong Kong and London*, Berkeley: University of California Press.
- WOLF, M. (1985) "Speaking Bitterness: Doing Research in the People's Republic of China", en *Revolution Postponed: Women in Contemporary China*, Stanford: Stanford University Press, pp. 28-55
- WU, H.L. et al. (1987) "Chinese Sociology, 1898-1986". *Social Forces* 65 (3), pp. 612-640.
- YANG, M.M.H. (1994) *Gifts, Favors and Banquets: The Art of Social Relationships in China*, Ithaca: Cornell University Press.

DE LAS COCINAS A LAS AULAS. REFLEXIÓN SOBRE UN TRABAJO DE CAMPO EN CHINA A PRINCIPIOS DE LA DÉCADA DE 1990 ¹
*FROM KITCHEN TO CLASSROOM: REFLECTIONS ON
FIELDWORK IN CHINA IN THE EARLY 1990s*

Amelia Sáiz López
Universitat Autònoma de Barcelona

Resumen

El artículo expone las reflexiones sobre la estancia y el trabajo de campo en China a principios de la década de 1990. Combina la dimensión profesional y personal como un todo indivisible que afecta a la investigación social sobre el terreno. Desarrolla una personal genealogía metodológica y aborda el contexto concreto de la intervención administrativa e institucional que afecta al quehacer de los y las científicas sociales, sin olvidar la “gestión humana”, fundamental en la aproximación y en los resultados. En definitiva, reivindica el trabajo de campo como requisito casi imprescindible para comprender la ideología que sustenta los valores culturales del espa-

Abstract

This article reflects on life and fieldwork in China at the beginning of the 90s, starting from the premise that the personal and professional dimensions of ethnography are inseparable and that together they shape social research in the field. It develops a personal methodological genealogy, focusing specifically on the limiting effects of bureaucracy on the work of social scientists, and the human relations skills that are fundamental to social research and the quality of its results. Finally, it defends fieldwork as necessary for an understanding of the ideology that supports the cultural values of the so-

1. Este trabajo forma parte del proyecto de investigación I + D MINECO “El impacto de Asia oriental en el contexto español” (FFI2011-29090) del grupo de investigación InterAsia de la Universidad Autònoma de Barcelona.

cio social que acoge a los investigadores e investigadoras.

Palabras clave: Trabajo de campo, metodología, sociedad y cultura chinas.

cial space in which the researcher operates.

Keywords: fieldwork, methodology, Chinese society and culture.

En mi incipiente trayectoria profesional antes de viajar a China contaba con experiencia en trabajo de campo cualitativo como ayudante de investigación en estudios para el Instituto de la Mujer –sobre trabajo doméstico–, y en una investigación sobre valores y actitudes de un colectivo social para verter sus conclusiones en programas de educación pública (VIH y prostitución). Todos ellos compartían el objetivo de la aplicabilidad social a corto o medio plazo y fueron financiados por instituciones públicas. Como en todo comienzo, la mayor parte del tiempo de trabajo la dedicaba a aprender las técnicas y entender la lógica del conjunto, escuchando tanto a los y las informantes como a los y las directoras del estudio. Para mí lo más gratificante era la dimensión aplicada y práctica del trabajo, la transferencia de la investigación como se dice actualmente. Estos estudios, y con estos objetivos, cumplían algunos de los requisitos que los hacían válidos a mis ojos de joven investigadora aspirante a científica social profesional. Ellos profundizaban en aspectos sociales, aunque no buscaban únicamente el conocimiento académico sobre las dinámicas sociales de la España de la década de 1980, sino también intervenir en la misma. En otras palabras, cumplían mis aspiraciones de dedicación profesional orientada a la investigación social. Sin embargo, no fue un itinerario profesional el que me llevó a China.

Entre un trabajo y otro me surgió la oportunidad de viajar a China y optar a una beca que me permitiera estar más tiempo y acceder a conocer mejor esta sociedad. Mis conocimientos e intereses sobre ese gran país eran mínimos, pero me brindaba la posibilidad de experimentar algo de lo que tanto había leído en los libros de los y las antropólogas acerca del trabajo de campo en un lugar alejado de mis propios referentes. Dado que en mis expectativas previas no contaba con tal giro geográfico en mi vida, por el desconocimiento inicial de la cultura y sociedad chinas, en un primer momento pensé que más que un trabajo de campo al uso sobre cualquier aspecto que me interesara del país, lo que sí que estaba en condiciones de hacer era observar mi propia evolución como investigadora. Se trataba de una aproximación bastante novedosa para mí y para la época en la que me había formado ya que la visión dominante de la disciplina señalaba la distancia antropológica como uno de los requisitos fundamentales para llevar a cabo un estudio objetivo, bien fuera de un tema o de un grupo. Para cualquiera de

las posibilidades, se nos decía, era imprescindible mantener el rigor en la observación, como si el “sujeto observado” fuera ajeno al observador, y el “sujeto observador” –el investigador– no tuviera nociones, actitudes, sentimientos, ante el sujeto observado y ante la cultura, fuese la propia o la estudiada. De lo que nunca oí hablar en las aulas de la Facultad es de lo que me encontré en mi periplo chino.

Y es que, además de las consideraciones previamente señaladas centrales a la labor investigadora, en ocasiones la realidad en la que nos vemos inmersos puede resultar determinante para nuestra investigación. En este caso en concreto, me refiero a la que está sujeta a la coyuntura política. Pieke (2000) señala en su artículo “Serendipity: Reflections on Fieldwork in China”, cómo el curso de los acontecimientos producidos en el país durante los meses de mayo y junio de 1989, reorientaron su trabajo de campo hacia aspectos que con anterioridad no se le habían revelado dignos como objeto de estudio. Subraya que la política e ideología maoístas creen en el poder de la palabra y, por tanto, la restricción de la información es un significativo del poder. Además, la burocracia mantiene la realidad en secreto, un producto de su funcionamiento en el mundo. En este sentido y en ese contexto: “From the perspective of the people who give or deny us access to the field in China, the facts of everyday life, no matter how trivial, therefore matter a great deal” (Pieke 2000: 132).

La cotidianeidad, con toda su compleja sencillez, emerge como un punto focal del proceso de recopilación de observaciones y reflexiones, de la novedosa realidad social y cultural que nos envuelve y en la cual nos tenemos que desenvolver. ¿Cómo se lleva a cabo este proceso? ¿Cómo se cumplimentan las exigencias profesionales? ¿Y la capacidad de adaptación? ¿Qué peso tienen las circunstancias en la elección del trabajo? Estas son algunas de las preguntas que guían este artículo. Una reflexión que parte de una mirada retrospectiva a una época de China concreta y a una etapa de mi vida que ha marcado mi desarrollo posterior personal y profesionalmente, dimensiones que en la experiencia no son separables sino simultáneas y por ello resulta tan sumamente difícil de exponer de acuerdo con los criterios académicos al uso.¹

Para responder a las anteriores preguntas he desarrollado tres niveles de análisis que enmarcan y abordan la progresión de mi experiencia de trabajo de campo en China a comienzos de la década de 1990. En primer lugar, se analiza la construcción de mi mirada sobre el país a partir de los textos leídos y las propuestas de acercamiento a la

1. En las corrientes antropológicas surgidas a finales del siglo pasado no son extrañas las etnografías y estudios de aspectos culturales donde los y las investigadoras están involucradas personal o profesionalmente. Algunos ejemplos de esta tendencia en España son los trabajos de Marta Allué, *DisCapacitados. La reinención de la igualdad en la diferencia* (Bellaterra, 2003) o Norma Mejía, *Transgenerismos. Una experiencia transexual desde la perspectiva antropológica* (Bellaterra, 2006).

realidad social que aportan, en una suerte de genealogía metodológica que orientará la posterior toma de posición ante el trabajo de campo. En segundo lugar, se aborda el contexto concreto de la intervención/intromisión administrativa e institucional que afecta al quehacer del científico social en China en la época; y finalmente se describe el nivel más básico del trabajo de campo en sí mismo, donde la “gestión humana” es fundamental.

Nivel I: Genealogía metodológica

Como ya se ha señalado mi llegada a China se debió a la coincidencia. En la obra de la literatura clásica china *A la orilla del agua* -versión castellana realizada en China por Mikel Lauer- aparece la frase “sin coincidencia no hay historia”.² La coincidencia como causa de los acontecimientos sugiere la interconexión de distintos factores que en su conjunción producen un efecto, esperado o no, que marca un devenir. En mi caso, la coincidencia me llevó a vivir a China a finales de 1991. En tanto viaje no conscientemente planeado, mi preparación para tal circunstancia era escasa, por no decir casi nula. Salvo conocimientos muy generales sobre el país –larga historia, régimen político socialista y poco más– y los sucesos de 1989 retransmitidos al mundo en directo por los medios de comunicación que retrataron a un país, a una ciudad –la capital- primero ilusionada, después a una plaza llena de estudiantes decorada con iconos occidentales, posteriormente asediados y finalmente masacrados,³ poco más contaba en mi acervo personal sobre la zona. Mi desconocimiento no sólo incluía la lengua sino también las posibles consecuencias de estos acontecimientos en la cotidianeidad china.

Cuando llegué a mi destino, la Universidad de Zhejiang en Hangzhou,⁴ recuerdo que una de las primeras cosas que hice fue comprar un mapa de China y colocarlo enfrente de mi mesa de estudio. Un acto de afirmación y localización: ¡Aquí estoy ahora! Es sabida la extensión del país y la gran diversidad de su naturaleza, así pues se comprenderá que este acto no era más que un simulacro simbólico de acicate para no sentirme ajena o pér-

2. Reclamo creativo de una de las series caligráficas de la artista Paloma Fadón expuesta en Beijing en 1993. Véase: <http://www.ugr.es/~gidea/palomafadon/exposiciones.html>

3. Entre otras muchas aproximaciones, véase Pieke (1995).

4. Hangzhou es la capital de la provincia de Zhejiang. En la ciudad se encontraba la Universidad de Zhejiang y la Universidad de Hangzhou, entre otras, pero la última reordenación universitaria ha convertido a la mayoría de las universidades de la capital en campus de una única institución.

dida en el que iba a ser por una temporada –aún indeterminada– mi país de adopción, al menos en el espacio abarcable y conocido de mi habitación. Esperaba familiarizarme con la geografía, los nombres, los ríos y rutas –en una palabra, el terreno, lo físico, lo tangible–, con el fin de compensar mis inseguridades idiomáticas, y por tanto comunicativas. Nunca antes había vivido fuera de España, por esa razón no era consciente del valor de poder expresarse en la lengua materna. En el contexto donde vivía las lenguas francas eran *putonghua*⁵ e inglés. De la primera no sabía nada, de la segunda poco, por lo que inicialmente carecía de las herramientas lingüísticas adecuadas para poder llevar a cabo el estudio de la sociedad china. Así pues, el itinerario era evidente: entre otras cosas, se hacía necesario aprender la lengua y la cultura chinas.

El aprendizaje de la lengua fue paralelo a mi estudio sobre la historia, sociedad y cultura del país. Ambos aprendizajes fueron autodidactas en un primer momento. Con respecto a la lengua contaba con amigos y amigas chinas que tuvieron la paciencia suficiente para escucharme y enseñarme fonética, vocabulario y giros idiomáticos de uso popular. Mis objetivos lingüísticos se centraban en el lenguaje oral –entender y hablar– para poder comunicarme con las personas, escuchar lo que tenían que decir y entender su mentalidad. En mis planes futuros, la lengua nunca se perfiló como una opción profesional en sí misma, simplemente era un instrumento de comunicación. Si para el estudio del idioma los textos eran secundarios durante esta primera fase de mi estancia, no lo fueron en cambio para mi acercamiento a la cultura china. Entre los muchos materiales que leí por aquel entonces, especial relevancia tienen para este artículo aquellos que revelaban cómo se había construido el conocimiento occidental sobre la sociedad china del siglo XX. Mis lecturas sociológicas y antropológicas de las investigaciones realizadas sobre el país iban conformando un panorama de aproximaciones teóricas y metodológicas diversas, todas ellas sugerentes. Una dimensión de aquellas lecturas era el acercamiento a las distintas maneras de *estar en el campo*, es decir, desde qué lugar se situaba el investigador, conocedor o divulgador en relación con China, sus informantes y sus lectores.

Una aproximación, personal e histórica, al campo en la primera mitad del siglo XX

Las obras que sobre China habían escrito personas occidentales durante el siglo XX que más me llamaban la atención eran las de las mujeres. Escritoras, periodistas e in-

5. Denominado, en castellano, chino mandarín

vestigadoras que estuvieron en China en diferentes momentos y contribuyeron con su esfuerzo y presencia a construir el imaginario sobre las personas chinas de los hombres y las mujeres procedentes de Europa y Norteamérica. Lejos de pretender ser exhaustiva, he aquí una muestra de algunas de las personalidades femeninas que poblaron mi particular mapa chino.

A Daughter of Han. The Autobiography of a Chinese Working Woman de Ida Pruitt (1891-1985), publicada en 1945 por la Universidad de Yale, es una de las primeras historias de vida de una mujer china que leí. La obra no sólo me ayudó a comprender la lógica de las relaciones sociales y de género en China a principios del siglo XX –relaciones en una sociedad postimperial– y a apreciar la mecánica de la metodología cualitativa, sino también me acercó a la comunidad de mujeres de origen occidental afincadas en el país por motivos familiares. Se trataba de las hijas de misioneros, algunas de ellas nacidas en China como el caso de Ida Pruitt, otras llegadas en su infancia, como Pearl S. Buck,⁶ socializadas en la lengua y en la cultura chinas y angloamericanas, integrantes de la élite intelectual más influyente de la China nacionalista. Mujeres que vivieron las particularidades políticas y culturales de la época encarnando –en el sentido de *embodiment*– las contradicciones emocionales del patriotismo y del sentido de pertenencia.⁷ Además de la admiración por su trabajo, y teniendo en cuenta mi condición de extraña –extranjera– a la cultura china, es comprensible la fascinación que la vida de estas mujeres ejercía sobre mí y que ocuparan un lugar relevante en mi personal panteón femenino occidental en la republicana China de la década de 1930.

Seguramente la etapa de la Larga Marcha (1934-1935) y de la lucha del pueblo para liberarse de las fuerzas japonesas (1937-1945) son algunos de los momentos más románticos de la historia del Partido Comunista Chino. Narraciones de la épica de los más de 9.000 kilómetros recorridos con todas las dificultades posibles, incluida la persecución del ejército del Partido Nacionalista, hicieron de los supervivientes los defensores de la dignidad nacional y héroes morales de la resistencia al enemigo y del patriotismo. Tal comportamiento en la antesala de la Guerra de Asia Pacífico (Segunda Guerra Mundial) y en plena lucha contra el fascismo en Europa, colocan a este país en el foco de los obturadores y máquinas de escribir de los testigos presentes en el territorio: los y las

6. Pearl S. Buck (1892-1973) vivió en China casi sin interrupción hasta 1934 y recibió el premio Nobel de Literatura en 1938 “for her rich and truly epic descriptions of peasant life in China and for her biographical masterpieces”.

7. Del lado chino, el equivalente a la situación de estas mujeres lo ejemplifica la escritora Han Suyin (1916-2012), hija de padre chino y madre belga. Su prolífica obra de narrativa, autobiografía y ensayo acerca la realidad china del momento a los lectores con un gran compromiso por su parte con la transformación social del país.

periodistas.⁸ Los trabajos de Edgar Snow (1937, 1974) narran la guerra chino-japonesa desde el frente comunista. A él se deben las semblanzas del joven Mao, seguramente de las más amigables presentadas al mundo occidental. En aquella época, cada guerra contra la opresión era tema obligado de los escritores occidentales comprometidos. Y de las mujeres. En muchos de los textos que leí de esta época Agnes Smedley (1892-1950) y Anna Louise Strong (1885-1970)⁹ eran las escritoras más citadas. Se valoraba su manera de ejercer el periodismo, mujeres valientes, independientes y profesionales testigos de primera mano de los acontecimientos que relataban y difundían en sus crónicas escritas en el frente y con fuentes de prestigio. Que estuvieran del lado del que sería aliado de las fuerzas occidentales en su lucha contra el ejército japonés, no resta mérito al respeto alcanzado por estas periodistas y a la gran difusión de su trabajo.

Estas fueron las únicas fuentes a las que tuve acceso sobre la presencia en el terreno de personas procedentes de otras latitudes culturales en la China previa a 1950. Pese a que en sus escritos no había muchas reflexiones en torno al peso de su origen geográfico-político-social-cultural para lograr la información y llegar a las fuentes de los personajes ilustres protagonistas de la historia que contaban¹⁰ ni sobre las relaciones que mantenían con las personas chinas, y que mi realidad nada tenía que ver con esa época, estas lecturas me permitieron pensarme como investigadora social en el terreno de estudio. A pesar de las dificultades teóricas y prácticas, a pesar de mi origen, a pesar de mis deficiencias, consideraba que estaba a mi alcance.

La antropología “roja” y la desterritorializada

Desde la proclamación de la República Popular China (1949), el país sólo fue accesible para los amigos del régimen y del Partido Comunista Chino. Pronto se organizaron viajes a China para personas afines y simpatizantes, preferiblemente escritores, escritoras y periodistas,¹¹ con el fin de divulgar por el mundo los efectos positivos del socialismo

8. Véase, por ejemplo, Wright (s.d.), Apter (2005).

9. *Por qué lucha China* de Anna Louise Strong fue publicada en 1944 por la editorial Futuro de Buenos Aires. En la portada del libro reza: “Un relato emocionante, enraizado en la historia de los días que vive China –una quinta parte de la humanidad– combatiendo por su independencia”.

10. Salvo en el caso de la autobiografía novelada de Han Suyin disponible en castellano: *El árbol herido y Una flor mortal*, ambas publicadas en Madrid por Ediciones Cid el año 1967.

11. Simone de Beauvoir lo hizo en 1955, el resultado fue su libro *La longue marche: essai sur la Chine* (1957) [publicado por Editorial Pléyade de Buenos Aires en 1970]. Julia Kristeva lo haría en la década de 1970 y *Des chinoises* (1974), el fruto de este viaje, ha sido criticado debido a su “...desconocimiento sobre China...” por, entre otros, Hodge y Louie (1998).

en la población china (Brady 2003). Para el resto de extranjeros, el acceso fue prácticamente imposible hasta los años setenta del siglo pasado. No obstante, algunos estudiosos pudieron profundizar en las consecuencias sociales de las políticas socialistas realizando etnografías de estos procesos en diferentes lugares del territorio. Las ya clásicas obras de Hinton (1966) y Myrdal (1969) fueron referentes para conocer el efecto de la revolución en la organización social rural china durante las primeras décadas del periodo maoísta y se han convertido en textos de obligada consulta para analizar cualquier aspecto de la sociedad maoísta, incluidos el ámbito metodológico. De hecho, Hinton y Myrdal fueron considerados amigos de la revolución china, pues más allá de ese rol no resultaba fácil conseguir la aprobación del partido para estudiar *in situ* la transformación social vinculada a la puesta en práctica de las políticas socialistas (Thøgersen y Heimer 2006). Este requisito imperativo, mejor dicho, la ausencia de él, propició la aparición de un fenómeno etnográfico que podríamos denominar la “antropología desterritorializada”, es decir, la que lleva a cabo el estudio de la cultura y sociedad chinas con aproximaciones y metodología antropológicas fuera del territorio de la China continental. En la década de 1970, Taiwan y Hong Kong se erigieron en los enclaves adecuados para estudiar la sociedad china. La lista de trabajos de esa época es considerable, pero la obra de Anita Chan, Richard Madsen y Jonathan Unger (1984) resulta especialmente paradigmática –o anti-paradigmática, según se mire– en la medida en que la etnografía se realizó con informantes originarios de un pueblo chino del interior que residían en los Nuevos Territorios de Hong Kong.

No entraremos a valorar la relación entre la ideología política de los y las investigadoras y su narrativa de la China socialista. Lo que sí es destacable es la versatilidad metodológica de los estudios mencionados, donde la presencia o ausencia de las personas investigadas y las investigadoras en el lugar investigado no es central para llevar a cabo una etnografía sobre esa localidad concreta. Un desarrollo metodológico novedoso que me causó una sincera admiración, por un lado, y cierta perplejidad ante la formación metodológica recibida durante los estudios universitarios, por otro. Es decir, que las circunstancias impusieran las posibilidades metodológicas con resultados notables para la disciplina hacía pensar –más bien sospechar, en la fase de descubrimiento en la que me encontraba– que quizás las obras de los maestros canónicos no se basaban en trabajos de campo tan asépticamente carentes de eventualidades e imprevistos como yo había entendido de las explicaciones y lecturas sobre Antropología. Sin embargo, algo sabía de ello gracias al antropólogo inocente Barley (1989), cuya etnografía resultó ser un relato divertido y descarnado de los efectos de los investigados sobre el investigador. Por todo ello, y en este estadio de reflexión, vislumbra la imaginación y la capacidad de reacción como habilidades importantes a desarrollar –y comprobar– sobre el terreno.

Respuesta metodológica a la apertura china

Durante la década de 1970 fue un poco más fácil permanecer en el país para estudiar e investigar. Con el cambio de la política económica, distintas instancias chinas comenzaron o retomaron sus lazos con sus homónimas occidentales. En el ámbito de la antropología se facilitó la llegada de estudiantes de grado y de postgrado extranjeros para completar sus estudios *in situ* al mismo tiempo que las universidades chinas se hicieron eco de las perspectivas y métodos de investigación de la academia occidental. La apertura, pues, significaba una “normalización” del modo de hacer ciencia social sobre el terreno. Salvo algunos episodios deshonrosos para la profesión¹² que complicaron el trabajo de los que llegaron posteriormente, en los años ochenta se podía satisfacer la curiosidad sobre la realidad de la sociedad china directamente, y allí acudieron antropólogos/as occidentales de renombre que en la década anterior practicaron la “desterritorialización metodológica” en Taiwan o en Hong Kong, como por ejemplo la antropóloga M. Wolf, cuyas estancias se reflejaron en sendos libros sobre la familia y las mujeres chinas (1972 en Taiwan; 1985 en China).

Para hacer trabajo de campo era preciso contar con el apoyo de alguna institución académica o política chinas. Sea como fuere, a los investigadores extranjeros les acompañaban ayudantes chinos que presenciaban sus encuentros con los informantes y escuchaban atentamente las entrevistas para traducir si fuera preciso. La presencia de estos voluntariosos asistentes, en ocasiones, ejercía el efecto de control sobre la información transmitida a los investigadores.¹³ Además de los requisitos burocráticos exigidos para la tramitación de permisos y el acceso a los informantes, las especiales condiciones para la recogida de datos cualitativos distaban del modelo ideal del trabajo de campo. Una de las consecuencias de este “ritual etnográfico pre-trabajo de campo” característico de la China de la época era la limitación de los temas a estudiar y, sobre todo, la ausencia o reducción de la espontaneidad de los informantes. Esta situación favorecía la transmisión de imágenes de una realidad permanente y llamadas a la autenticidad inmóvil y no cambiante, por no citar los juicios sobre los resultados de la revolución socialista. Este panorama se alejaba mucho de la eferescente vida urbana y los profundos cambios en las ciudades más grandes del país. La actividad intelectual y cultural de la época ha quedado reflejada en títulos tan descriptivos como *High Cultural Fever* (Wang 1996).

12. Como el affaire de Steve Mosher expulsado del programa de doctorado de la Universidad de Stanford a comienzos de los años ochenta por su “conducta fuera de la ley y falta de ética”, al violar durante su trabajo de campo en el medio rural chino los principios de la ética de la antropología (Pieke 1987).

13. Un ejemplo se encuentra en el trabajo de campo de principios de los años noventa de Beltrán que se analiza en su contribución a este mismo número monográfico de *Quaderns*.

Así pues, la situación parecía imponer otras formas de acercamiento al objeto de estudio que pudieran captar tanta actividad y dinamismo, algo imposible de conseguir siguiendo el protocolo institucional habitual.

En este contexto surgieron nuevas propuestas metodológicas como la “guerrilla de entrevistas”, que se utilizó para captar las actitudes, pensamientos, puntos de vista y planes de futuro de los *getihu*, emprendedores que iniciaron pequeñas actividades comerciales privadas en las ciudades chinas durante los años ochenta. Thomas Gold es el responsable de este “activismo antropológico” que define como “...unchaperoned, spontaneous but structured participant observation and interviews as opportunities present themselves” (1989: 180). Nuevamente, las circunstancias y los sujetos a estudiar, imponían una metodología diseñada específicamente en función de las posibilidades que la realidad envolvente (¡serendipia!) permitía.

Resumiendo: el bagaje metodológico adquirido a partir de mis lecturas para diseñar un proyecto de investigación adecuado me sugería que para acceder a la cotidianidad china, el mundo rural era el territorio más interesante donde observar la evolución de la sociedad socialista y, las mujeres, el grupo a estudiar. Mi presencia allí daría paso a una etnografía realizada desde el espacio más femenino y social de la zona. Emulando a las periodistas occidentales de los años treinta en el frente, me imaginaba –¿invisible?– compartiendo conversación, experiencias y comida con las mujeres en las cocinas, estancias de uso comunitario en zonas urbanas y rurales de la época. Siguiendo la lógica de la “desterritorialización metodológica”, pensaba que podría analizar las relaciones familiares y comunitarias del lugar de estudio elegido a partir de los recuerdos, los discursos y la mirada de las mujeres, es decir, llevar a cabo un estudio de comunidad sin tener en cuenta a una parte de la comunidad, una nueva versión de la dialéctica de la presencia/ausencia desarrollada por otros antropólogos y antropólogas al investigar la organización social china.

Nivel II. Gestión política de las instituciones

Los primeros años de la década de 1990 no fueron los mejores para los científicos sociales chinos u occidentales en China. Una de las consecuencias de los trágicos acontecimientos de 1989 fue un mayor control político de la cotidianidad. La vuelta de las sesiones de estudio de política, desaparecidas en la década anterior, es un ejemplo. El ambiente era tenso. Algunos amigos chinos se distanciaron porque no querían que se les asociara con extranjeros. Recordaban cómo, en épocas pasadas, ésta había sido una razón

—excusa— para la represión política y no descartaban su regreso. Ante mi escepticismo —o ignorancia, según se mire— sobre tal posibilidad me explicaban un movimiento de *taiji* y recalaban que el final del mismo —brazo extendido con el puño abriéndose y cerrándose— era la mejor metáfora posible de los vaivenes de la tolerancia política de la China maoísta. Amigos chinos más pesimistas especulaban con la ruptura del país y las consecuencias nefastas que su consumación supondría para el pueblo. Pese a que esta visión me parecía infundadamente alarmista, lo cierto es que se impuso la cautela en el quehacer y qué decir cotidianos.

Los y las investigadoras extranjeras en China durante este periodo, fuimos testigos —e incluso protagonistas— de cómo se materializaba lo que habíamos leído que sucedía en otras latitudes geográficas: comprobar el peso de las decisiones políticas en la labor académica. Ni yo ni muchos de mis colegas estábamos preparados para esto. No hay más que ver cómo describen su trabajo de campo investigadoras como Rofel (1999) o Yang (1994), por citar sólo algunos ejemplos. En mi caso, quizás no tan comprometida con el deber científico y menos dispuesta a sacrificar mi salud mental, la negociación personal entre lo que deseaba investigar y lo que resultaba más fácil y menos comprometido se saldó con una propuesta muy diferente a la inicialmente pensada. Y en este punto, la experiencia acumulada sobre el estudio de la cotidianidad china me sirvió para (re)dirigir mi nuevo destino.

Mi investigación en China fue sufragada mediante una beca del Ministerio de Asuntos Exteriores gestionada por la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI). Eran unas becas de intercambio entre el gobierno español y el chino y por aquel entonces bastante codiciadas por las pocas personas interesadas en estudiar en China, especialmente por los y las doctoras en medicina que pronto fueron excluidos como posibles solicitantes. La beca ofrecía distintas posibilidades, como estudiante de grado o de postgrado. Yo pertenecía a la segunda categoría y para conseguirla debía de presentar un proyecto de investigación y manifestar mis preferencias por la institución académica que me acogería en China. En la convocatoria se especificaba que para la aprobación era necesario el beneplácito de España y de China, por ello, si la AECI aprobaba la solicitud, la enviaban al Ministerio de Educación chino, nuestro primer anfitrión, para su confirmación final.

Cuando salió la convocatoria ya llevaba residiendo en China más de seis meses. Durante ese tiempo me había familiarizado con la lengua y aspectos de la cultura e historia contemporánea del país y había asistido a mi propio proceso de adaptación al mismo. Tras comprobar cómo poco a poco mi mente se iba abriendo y familiarizándose con un trazado urbano concreto, un paisaje humano hasta entonces impensable, un con-

junto envolvente de olores, sabores y sonidos sugerentes por su diversidad y diferencia, además de todo eso, también fui consciente de que cuanto más tiempo pasaba allí más débil resultaba mi criterio a la hora de interpretar los acontecimientos cotidianos. De la búsqueda constante de referencias culturalmente conocidas para explicar lo que veía, fui pasando a hacerme preguntas sobre cómo y por qué sucedían las cosas. El cambio en la manera de afrontar la comprensión del medio es uno de los procesos personales de adquisición cultural más fascinantes de la adaptación. Sin él es posible que se puedan conseguir los objetivos profesionales prefijados, pero si el propósito es explicar(se) el cómo y el por qué de las dinámicas sociales, este proceso ayuda.

Durante mi estancia previa a la obtención de la beca fui testigo de las relaciones administrativo-políticas en China. Frente a la extendida concepción del gobierno chino como totalitario y centralista, mi experiencia indica que las relaciones de la administración central con los gobiernos provinciales y locales no son unívocamente jerárquicas. En política interna cada uno de los niveles administrativos tiene intereses contrapuestos y negocian para defenderlos, en otras palabras, el sistema tradicional *fengjian* (Schreker 1991; Duara 1995) persiste. Para ilustrar este punto relataré dos ejemplos.

Como ya se ha señalado era el Ministerio de Educación quien aprobaba los proyectos propuestos en la solicitud de beca en función de su viabilidad, académica e institucional. Debido a las circunstancias de mi estancia fui testigo de las estrategias de los distintos niveles de gobierno implicados en el cumplimiento de un proyecto de investigación aprobado. El gobierno local elegido para recibir al investigador occidental no estaba dispuesto a ser su anfitrión y presionó al gobierno provincial para que se aliara con su decisión. Por su parte, el investigador apeló al centralismo gubernamental –lógica jacobina– confiado en que pudiera imponer su criterio para llevar a cabo su cometido. La respuesta del gobierno provincial fue la misma: una delegación fue a la capital china para explicar las razones y motivos por las que no se podía hacer trabajo de campo en el lugar elegido. Las negociaciones consumieron gran parte del tiempo de beca asignado, las instancias implicadas utilizaron la dilatación temporal como estrategia para “no perder la cara” ante la Embajada del investigador, dada la implicación diplomática de las becas de intercambio.¹⁴ Finalmente el investigador pudo llevar a cabo su trabajo de campo pero con una reducción de estancia en el lugar y un control considerable, y con un inesperado compañero de viaje: un cuadro de ansiedad que tardó en desaparecer. Es decir, el

14. Por aquel entonces pocas eran las oportunidades para los estudiantes chinos de pasar temporadas financiadas fuera del país y una de ellas eran estas becas de intercambio internacional.

gobierno local anuló las *dificultades administrativas* que habían surgido de la aprobación del estudio por parte del Ministerio de Educación chino, dejando muy claro qué esperaban del antropólogo.

Este episodio tuvo repercusiones sobre mi decisión del proyecto de investigación a presentar. Llegué a la conclusión de que las zonas rurales no eran receptivas a la presencia de investigadores e investigadoras occidentales, y además las instituciones anfitrionas desconfiaban de la imagen que los residentes rurales pudieran transmitir(nos).¹⁵ Como ya he comentado, no estaba dispuesta a sacrificar mi salud mental en esta aventura china por lo que decidí cambiar radicalmente de tema de investigación para poner(me)lo fácil a mis anfitriones –incluidos los que creía y los que imaginaba. En lugar de mujeres campesinas, ahora me centraría en el estudio de las estudiantes universitarias, la futura elite del país. El acceso a la Universidad en China se hacía mediante una exigente selección en la prueba de acceso y recompensaba a los y las mejores alumnas, pues a principios de los años noventa eran muy pocas las plazas universitarias disponibles. De este modo, el sitio del trabajo de campo se trasladó de las cocinas a las aulas, un espacio –el universitario– discursivamente seguro porque las estudiantes –y más después de lo sucedido en la plaza de Tian’anmen– sabrían componer la imagen adecuada de la nación que ofrecer a los investigadores extranjeros.¹⁶

En la solicitud de la beca había que consignar la institución que se prefería para llevar a cabo la estancia de investigación. Al estar ya viviendo en Hangzhou, pensé que tendría más posibilidades de obtenerla si conseguía previamente la aceptación directa de la Universidad de Hangzhou, especializada en Ciencias Sociales y Humanidades. Gracias a los conocimientos sobre la lógica de la cotidianeidad adquiridos, logré que, por primera vez en su historia, esta universidad aceptara a una estudiante becada por el gobierno chino –los estudiantes extranjeros de esta universidad constituían una buena fuente de ingresos ya que seguían programas especiales a precios también especiales, y ese no era mi caso. Sin embargo, cuando el gobierno provincial descubrió mi estancia en ella –con proyecto de investigación aprobado por el Ministerio de Educación chino y la propia universidad– me asoció con el incómodo investigador del caso anteriormente relatado, y me “exiló” a la Universidad de Beijing, donde finalmente hice mi trabajo de campo.

15. La incultura e ignorancia es uno de los estereotipos que recae sobre los y las campesinas en China.

16. Aunque no en lo que respecta al discurso de género. Para más detalles véase “Las universitarias. Educación e identidad de género” (Sáiz López 2001). La primera versión de este estudio se recogió en mi informe *Chinese Women in Higher Learning Institutions. Analysis of their Values and Attitudes. A Case Study*, Centro de Estudios de Mujeres de la Universidad de Beijing, 1994.

Nivel III: Gestión humana. (Por fin) El trabajo de campo

El Centro de Estudios de Mujeres de la Universidad de Beijing aceptó con entusiasmo mi propuesta de investigación. Asociada al Departamento de Historia, se me asignó una estudiante para que me ayudara a contactar con compañeras que quisieran participar en el estudio. La muestra diseñada incluía estudiantes de grado y de postgrado de diferentes disciplinas.

En esa época los y las alumnas vivían dentro del campus universitario. El criterio de asignación de los dormitorios eran sexo, disciplina y curso. Así, con frecuencia las compañeras de clase también lo eran de dormitorio.¹⁷ Si cursaban estudios de grado, en cada habitación dormían y estudiaban hasta seis estudiantes. Si eran de postgrado, las habitaciones pasaban a tener entre cuatro y dos plazas, dependiendo de los recursos de cada departamento. En un edificio de estudiantes de grado compartían el baño las alumnas de distintas disciplinas, pero no de distintos niveles de estudio. Mi “contactadora” estaba realizando estudios de postgrado, por eso le resultaba fácil acceder a compañeras que quisieran hablar conmigo. Las entrevistas las hacíamos en *putonghua* bien en la habitación de las entrevistadas o en la mía –por mi categoría de estudiante extranjera de postgrado tenía derecho a una habitación individual, los de grado tenían que compartir la habitación entre dos. La elección del lugar dependía de las entrevistadas, algunas tenían curiosidad por ver cómo eran nuestras habitaciones y cómo vivíamos, pues en general su relación con los y las estudiantes extranjeras era nula. Otras no querían registrarse en la conserjería, requisito desde su punto de vista humillante. Cuando venían a mi habitación yo las esperaba en la puerta del edificio y mientras se registraban me sentía incómoda, tampoco me gustaba este requisito. Sin embargo, el conserje (*shifu*) era un hombre muy amable que las trató a todas con mucha consideración explicando el porqué de tal medida. Siempre se lo agradecí sonriente y silenciosa. Hasta que llegó el momento de agradecerse directamente.

En Beida –abreviatura para Universidad de Beijing– coincidí con una profesora que había conocido con anterioridad cuando todavía era estudiante en otra provincia china. Esta feliz coincidencia reforzó nuestra amistad. Mi amiga me visitaba cuando tenía tiempo. Pese a su estatus de profesora, también tenía que registrarse para entrar en el edificio de estudiantes extranjeros. Al entrar tenía que dejar el carnet en la conserjería y a cambio le

17. Los estudiantes extranjeros, sin distinción de sexo, nacionalidad o estudios, vivíamos en pabellones específicos, donde las visitas de personas chinas tenían que registrarse. Las condiciones de habitabilidad eran mejores y la privacidad mayor que las de nuestros compañeros y compañeras chinas. Para ellos la estancia era gratuita. Por su parte, los extranjeros no becados por el gobierno chino pagaban una considerable tarifa de alquiler y matrícula.

daban un recibo. Al abandonar el edificio se intercambiaban. Un día mi amiga abandonó la habitación sobre las ocho de la noche pero olvidó el ritual del intercambio. A las once de la noche –hora límite para la presencia de personas chinas en los dormitorios de extranjeros– el *shifu* llamó a la habitación. Sorprendida, bajé para hablar con él y un tanto alterado preguntó por ella. Le dije que ya se había ido, pero su documento de identidad todavía estaba allí. Ante el temor de que ese pequeño olvido tuviera *consecuencias administrativas* para ambos, decidí ir a por el recibo a la residencia de mi amiga sita fuera del campus. Cuando llegué se sorprendió al verme pero, por suerte, no había olvidado dónde puso su recibo. Volví a mi edificio y se lo entregué al conserje, a cambio me dio el carnet de ella. El también me lo agradeció, con una gran sonrisa y muchas frases de agradecimiento. Cuando mi amiga vino a recoger su identificación, también fue muy expresiva en su agradecimiento por un gesto que nunca hubiera esperado de una extranjera, pues para el imaginario chino somos individualistas y, por tanto, ajenos a la suerte de otras personas que no seamos nosotras mismas, y mucho menos si se trata de personas chinas. Desde este incidente, las relaciones entre el *shifu* y mi amiga mejoraron.

Al cabo de dos meses, la hasta entonces fluida cadena de informantes, se paralizó. Los contactos de mi ayudante se habían agotado y mi preocupación iba, lenta y progresivamente, en aumento. Con la información obtenida hasta ese momento no cubría todas las líneas de análisis inicialmente planteadas. Un día mi amiga me preguntó cómo me iba el trabajo. Le expresé mi preocupación y vi como su rostro se iba endureciendo poco a poco; francamente, no sabía qué estaba pasando y temí haberla ofendido. En cierto modo, lo hice. Me preguntó, “¿por qué no me lo has dicho antes? Yo te puedo ayudar”. Sentí alivio y le contesté con toda sinceridad que no se me había ocurrido. Pero ella siguió dándole vueltas al tema y yo no sabía cómo hacerme perdonar por un comportamiento que no juzgaba errado. Mi amiga se guiaba por la ideología china de la amistad y yo por una versión de la occidental. Para mí, una muestra de amistad era no reportar complicaciones o problemas a los amigos y amigas, pero para ella lo importante era poder demostrar mediante la acción esa amistad, por ejemplo, ayudando si surgen necesidades, cosa que yo ya había hecho, como quedó demostrado en el episodio del carnet antes mencionado: con mi “buena” acción demostré mi sentido de la amistad, fácilmente traducible a las coordenadas chinas. Pero aún me faltaba entender que también se ha de procurar ofrecer la posibilidad de devolver el favor para equiparar la relación entre ambas partes, una relación no jerarquizada según el canon confuciano. Cuando lo entendí supe finalmente por qué tenía que disculparme. Días después de esta conversación, sus alumnas vinieron a visitarme para averiguar las características de las alumnas que deseaba entrevistar. Buscaron en sus dormitorios las que se ajustaban a las

necesidades de la muestra y pude completar la recogida de datos mediante las entrevistas en profundidad. Mi amiga se alegró mucho cuando le dije que ya había terminado el campo, y yo, de poder seguir siendo su amiga.

No es ninguna novedad el papel y el peso de los amigos y amigas nativas en el transcurrir del trabajo de campo y de sus resultados, a pesar de lo poco que se reseña en los estudios de la época. Su contribución va mucho más allá de la que llevan a cabo los ayudantes de campo, una figura, por el contrario, muy presente en los relatos etnográficos. Los y las amigas pueden resolver cuestiones prácticas del trabajo de campo; y aún siendo esta ayuda muy importante, desde mi punto de vista no es su mayor virtud. La naturaleza de la investigación social en el terreno conlleva una implicación personal. En este sentido, el nivel emocional es tan necesario e importante como el intelectual y el reflexivo a la hora de analizar y comprender los fenómenos sociales que estudiamos. Si las lecturas y las conversaciones con colegas e informantes son básicas para el estudio de la (otra) cultura, la amistad es su manifestación empírica personal y nos ayuda a significar códigos éticos distantes para ordenarlos en ese marco interpretativo cultural que componemos para explicar(nos) las distintas formas y experiencias de ser humanos.

Epílogo

A mi regreso a España me sentí saturada de la aventura china. Necesité un tiempo de “des-compresión cultural” para sobreponerme a los costes emocionales de mi estancia y resintonizar con “mi” universo cultural, uno que ya no era el mismo al de antes de mi paso por China. Ahora “mi universo” estaba también compuesto por ideas, sensaciones, emociones, saberes y valores que superaban, en el sentido de traspasar, los márgenes convencionales de “nuestra cultura” (Catarini, 2013). Precisamente por ello, las personas que como yo se habían sumergido en el estudio de los otros, fuimos solicitadas como expertas o mediadoras, durante los años en que la llegada a España de personas de todos los continentes ha conformado una de las mayores olas migratorias en tiempos modernos recibidas en un país.

Debido a mi formación en la enseñanza pública española, la beca recibida para investigar en China y lo que aprendí allí sobre su sociedad y cultura, me he dedicado durante muchos años a estudiar la presencia china en España,¹⁸ con el fin de facilitar la compren-

18. Devolución a la sociedad por la inversión formativa realizada en mi persona, una práctica de servicio público, también deudora de la lógica confuciana de la reciprocidad social.

sión mutua –entre la sociedad diversa del Estado español y las diferentes comunidades chinas aquí presentes– sobre las prácticas sociales de cada uno de los grupos sociales implicados en esta ecuación intercultural. Contrariamente a lo esperado, el trabajo de investigación realizado resultó ser un activo importante para la aplicabilidad social.

Mi objetivo profesional ha sido explicar el cómo y el por qué los grupos integrantes del colectivo chino residente en España proceden de la manera en que lo hacen, revelando la lógica inherente de sus prácticas sociales. Esta línea de trabajo considero que es la más adecuada para aproximarse a la diversidad y al estudio de “los otros” en nuestro territorio, un objeto de estudio que, creo, homogeneiza a todas las personas que en un momento dado convivimos en un mismo espacio social. Una perspectiva que mantiene la continuidad con el trabajo realizado en China, donde el grupo eran las estudiantes universitarias y el objetivo comprender la lógica de su discurso acerca de su lugar en la sociedad china. Sin embargo, durante estos años he olvidado que “mi universo cultural” no es totalmente compartido con el resto de mis con-ciudadanos, quienes están mucho más interesados en informaciones generalistas, culturalistas y esencialistas sobre cómo son los chinos –como si fuera una respuesta fácil y única– que en realmente comprender los procesos personales y colectivos de adaptación a un nuevo entorno, las estrategias familiares y comunitarias de acomodación desarrolladas, o sus vinculaciones emocionales transnacionales, por citar sólo alguno de los aspectos que nos conforman como personas.

Mi experiencia como trasmisora cultural ante la sociedad civil ha sido ambigua y, hasta cierto punto, frustrante. Mis esfuerzos por comunicar el talante y las características de la humanidad de las personas chinas no siempre ha sido bien entendido ni recibido. Habitualmente el público esperaba la confirmación de sus presunciones sobre la cultura china en un ejercicio de cosificación de las personas de ese origen. Un ejercicio que convierte la diversidad en un eufemismo colorista del control social.

Bibliografía

- APTER, D.E. (2005) "Bearing Witness: Maoism as Religion", *The Copenhagen Journal of Asian Studies* 22, pp. 5-37.
- BARLEY, N. (1989) *El antropólogo inocente: notas desde una choza de barro*, Barcelona: Anagrama.
- BRADY, A.M. (2003) *Making the Foreign Serve China: Managing Foreigners in the People's Republic*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- CARATINI, S. (2013) *Lo que no dice la Antropología*, Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- CHAN, A., MADSEN, R. y UNGER, J. (1984) *Chen Village. The Recent History of a Peasant Community in Mao's China*, Berkeley: University of California Press.
- DUARA, P. (1995) "The Genealogy of fengjian or Feudalism: Narratives of Civil Society and the State", en *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago: Chicago University Press, pp. 147-175.
- GOLD, T. B. (1989) "Guerrilla Interviewing among the *Getihu*", en Link P., Madsen, R. y Pickowicz P. (eds) *Unofficial China. Popular Culture and Thought in the People's Republic*, San Francisco: Westview Press, pp. 175-192
- HINTON, W. (1977 [1966]) *Fanshen. La revolución en una aldea china*, Barcelona: Editorial Laia.
- HODGE, B. y LOUIE K. (1998) *The Politics of Chinese Language and Culture. The Art of Reading Dragons*, Londres: Routledge.
- MYRDAL, J. (1974 [1969]) *Una aldea de la China Popular*, Barcelona: Seix Barral.
- PIEKE, F.N. (2000) "Serendipity: Reflections on Fieldwork in China", en Dresch, P. James W. y Parkin, D. (eds), *Anthropologists in a Wider World: Essays on Field Research*, Nueva York, Oxford: Berghen Books, pp. 129-150.
- PIEKE, F. N. (1995) "Witnessing the 1989 People's Movement", en C. Nordstrom y A.C.G.M. Robben (eds), *Fieldwork Under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley: University of California Press, pp. 62-79.
- PIEKE, F. N. (1987) "Social Science Fieldwork in the PRC: Implications of the Mosh-er Affair", *China Information* 1(3): 32-37.
- PRUITT, I. (1945) *A Daughter of Han. The Autobiography of a Chinese Working Woman*, New Haven: Yale University Press.
- ROFEL, L. (1999) *Other Modernities. Gendered Yearnings in China after Socialism*, Berkeley: University of California Press.

- SÁIZ LÓPEZ, A. (1994) *Chinese Women in Higher Learning Institutions. Analysis of their Values and Attitudes. A Case Study*, Beijing: Centro de Estudios de las Mujeres, Universidad de Beijing.
- SÁIZ LÓPEZ, A. (2001) “Las universitarias. Educación e identidad de género”, en Sáiz López, A., *Utopía y género. Las mujeres chinas en el siglo XX*, Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 213-251.
- SCHRECKER, J.E. (1991) “Appendix: The traditional understanding of the concepts of fengjian and junxian”, en *The Chinese Revolution in Historical Perspective*, New York: Praeger.
- SNOW, E. (1937) *Red Star over China*, Londres: Left Book Club, Victor Gollancz.
- SNOW, E. (1972 [1974]) *La larga revolución*, Madrid: Alianza
- THØGERSEN, S. y HEIMER, M. (2006) “Introduction”, en Heimer, M. y Thøgersen, S., eds, *Doing Fieldwork in China*. Copenhagen: NIAS Press. pp. 1-23.
- WANG, J. (1996) *High Cultural Fever. Politics, Aesthetics, and Ideology in Deng's China*, Berkeley: University of California Press.
- WOLF, M. (1972) *Women and the Family in Rural Taiwan*, Stanford: Stanford University Press.
- WOLF, M. (1985) *Revolution Postponed. Women in Contemporary China*, Stanford: Stanford University Press.
- WRIGHT, D.C. (s.d.) “The American Romance of Revolution: American Women Observers of the Chinese Communists, 1920s-1940s”.
http://www.motifakademi.com/uploads/articles/public/7334EVA124115170912_article_ready.pdf
- YANG M.M.H. (1994) *Gifts, Favors, and Banquets: The Art of Social Relationships in China*, Nueva York: Cornell University Press.

EL DIÀLEG ENTRE EL RELAT RELIGIÓS TRADICIONAL I LA
RECERCA EN ELS ESTUDIS TIBETANS
*THE DIALOGUE BETWEEN TRADITIONAL RELIGIOUS ACCOUNTS
OF BUDDHISM AND TIBETAN STUDIES RESEARCH*

Oriol Aguilar

Resum

Aquest article descriu alguns aspectes de una recerca personal durant els darrers vint anys. A partir de la Història i l'Antropologia de les Religions, especialment en el camp del budisme i dels estudis tibetans, s'ha desenvolupat una tasca que ha combinat la traducció de textos tradicionals tibetans, el treball de camp a l'Àsia i la observació participant a seminaris d'ensenyaments dispensats per mestres espirituals tibetans. Aquesta interdisciplinarietat aporta una visió més amplia que si fos només un d'aquests mètodes el emprat. La veu de la visió tradicional, *emic*, expressada en els textos i pels mestres quan dispensen els ensenyaments, es veu complementada pel treball de camp i els coneixements acumulats per la Història de les Religions, tot i que de vegades no sempre

Abstract

Over the past twenty years, the author's research on the history and anthropology of religions, concretely in the field of Buddhism and Tibetan studies, has combined the translation of traditional Tibetan texts, fieldwork in Asia, and participant observation in seminars offered by Tibetan spiritual teachers. This interdisciplinary approach enables a broader vision than would result from the application of only one of these methods. The emic voice of the traditional vision, as expressed in the traditional texts and by Tibetan spiritual masters, is complemented by fieldwork and by scholarship in the history of religions, even if in some cases these different sources of knowledge do not come together into a

el tot conforma un marc coherent. Es aquí on rau la tasca de l'investigador, ampliant una visió composta per les diferents informacions aportades pels diversos mètodes i disciplines. La veu tradicional no és, en el cas present, una veu morta, sinó que és una expressió que dona forma i context a una sèrie de experiències espirituals que al mateix temps estan íntimament lligades a la realitat social, històrica i política del poble tibetà.

Paraules clau: Budisme tibetà, traducció, tantra, Dzogchen, observació participant, treball de camp, biografia, interdisciplinarietat, tibetologia.

coherent whole. The researcher's task is to create a broader vision composed of different elements originating in diverse methods and disciplines. The traditional voice is not, in this case, a dead voice. On the contrary, it provides form and context for many spiritual experiences that are closely linked to the social, historical and political reality of the Tibetan people.

Keywords: Tibetan Buddhism, translation, tantra, Dzogchen, participant observation, fieldwork, biography, interdisciplinary, Tibetology.

Molt s'ha escrit sobre l'abast del relat interpretatiu que estudia altres cultures i societats, sent un tema de cabdal importància per a l'antropologia. En aquesta disquisició s'hi troben inclosos els aspectes de l'observació –especialment si pot ser o no objectiva–, els condicionants i prejudicis que arrossega l'observador, els problemes de traducció, la percepció de l'antropòleg per part dels integrants de la societat estudiada, els obstacles circumstancials a la recerca –moltes vegades polítics o religiosos–, la correcta avaluació d'esdeveniments històrics, religiosos o socials, i un llarg etcètera que pot arribar a vessants filosòfiques sobre la natura de les cultures i la universalitat –o no– dels seus fonaments, i per tant sobre la possibilitat d'una veritable comunicació o traducció.

En el present article desenvoluparé el tema que ha esdevingut el centre de les meves recerques, i més concretament de la tesi doctoral que vaig realitzar (Aguilar 2005). Es tracta d'una corrent religiosa que va evolucionar dins de la cultura tibetana dels darrers mil dos-cents anys, i tot i que la tradició li adjudica un origen indi, ha marcat profundament el pensament espiritual del sostre del món. Aquesta tradició de coneixement espiritual és coneguda com la Total Perfecció o Dzogchen,¹ anomenada també pel seu nom sànscrit, Atiyoga. El Tibet va rebre, entre el segle VII i el XIII, la major part del gran llegat del budisme indi, el qual inclou les diferents evolucions que va tenir en el

1. Tib.: *rdzogs chen*. Les paraules tibetanes són escrites en transcripció fonètica en el cos de l'article, a diferència de les que apareixen a les notes que són transliterades amb el sistema Wylie.

subcontinent al llarg de molts segles, evolucionen que abasten tant aspectes filosòfics com de praxis espiritual. Tot i que no hi ha espai en aquest article per descriure els diferents corrents, s'ha d'indicar que el budisme que va arribar al Tibet és el del Mahayana, desenvolupat als centres monàstics del nord de l'Índia, i el tantrisme, el mètode soteriològic que va aparèixer a l'època medieval i que va ser integrat als centres monàstics. El Dzogchen pertany al moviment tântric.²

Camp tradicional de tibetòlegs i buddòlegs, els estudis sobre les diferents branques del budisme han estat dominats per la perspectiva filològica, la filosofia i la interpretació provinent de la història de les religions. Quan es tracta de la realitat actual d'aquestes tradicions i dels grups socials que les practiquen, òbviament l'aproximació sol basar-se en el suport de les dades etnogràfiques;³ trobem doncs estudis etnogràfics sobre grups religiosos concrets, sobre els lligams entre societat i institucions monàstiques, també sobre les relacions entre política i religió, o que s'endinsen en les transformacions a les creences i estructures religioses sofertes a l'exili o situacions similars, especialment en el marc de la religiositat tibetana. Sobre els llocs sagrats o els pelegrinatges hi ha etnògrafs i tibetòlegs que s'hi dediquen plenament. També hi ha estudis sobre l'expansió del budisme a Occident, tant des d'una òptica antropològica com merament descriptiva. S'han d'afegir, a totes aquestes variants, els estudis provinents de camps de les ciències cognitives i psicològiques, que en els darrers decennis s'han interessat per les experiències d'estats de consciència obtinguts mitjançant la meditació i el ioga. Tot i això, la major part dels estudis budistes està fortament arrelat en el camp de la traducció de textos antics i la seva interpretació en el marc de la història de les religions.⁴

Dins d'aquesta varietat interdisciplinària, la meua aproximació –tot i haver estudiat antropologia– està principalment sostinguda per la disciplina de la traducció de textos i la seva interpretació basada en el bagatge general de la història de les religions, i concre-

2. Aquest sistema soteriològic va ser introduït al Tibet a l'època imperial (ss. VII-IX d.c.), entre d'altres corrents religioses del budisme. Les corrents tântriques, dividides primerament en tantres externs i interns, tenen una visió filosòfica depenent en part de la filosofia desenvolupada en el budisme clàssic, concretament els sutres del Mahayana, però també en una revelació pròpia, els tantres. És en el mètode on els tantres aporten un nou sistema de praxis meditativa totalment nou respecte al budisme dels sutres, tractant-se d'una nova via basada en la praxis de la transformació (*bsgyur lam*). En aquesta praxis, els elements psicofísics són transformats en un procés que es podria definir d'alquímia interna, menant a la unificació dels oposats que caracteritzen la realitat aparent. El Dzogchen, per la seva banda, posseeix tant una visió ontològica pròpia com una praxis contemplativa original que parteixen de l'accés a la realitat fonamental de l'ésser, de natura no-dual. Aquesta praxis es basa en l'autoalliberament (*rang grol*), i està exposada en els tantres del Dzogchen.

3. Un bon exemple d'un estudi cultural de la religiositat tibetana des d'una òptica etnogràfica és Samuel (1993); per al fenomen concret dels pelegrinatges i els llocs sagrats, veure Huber (1999).

4. Sobre aquest tema, i sobre la preponderància dels estudis literaris en el budisme en contrast amb una certa negligència cap a altres disciplines com la epigrafia o les dades arqueològiques, veure Schopen (1997).

tament en els coneixements acumulats sobre l'espiritualitat tibetana. Tot i així, també des de l'inici, vaig començar a assistir a ensenyaments budistes impartits per mestres tradicionals. Amb aquesta observació participant vaig poder captar la realitat viva dels ensenyaments budistes i, molt concretament, dels ensenyaments del Dzogchen. Més tard, quan amb la meua tesi doctoral⁵ vaig anar a fer treball de camp al Tibet, vaig poder observar la realitat d'aquesta tradició tal com és en el seu lloc d'origen.

En conseqüència, des de l'inici de les primeres recerques i traduccions que vaig dur a terme sobre aquest tema, vaig trobar-me amb tres fonts d'informació sobre les quals he treballat:

- 1) Les fonts textuals tradicionals, principalment textos doctrinals, litúrgies meditatives i rituals, textos revelats, tractats filosòfics i hagiografies.
- 2) El treball d'observació participant durant la dispensació d'ensenyaments a països occidentals.
- 3) L'acurada observació de la tradició vivent al seu lloc d'origen, el Tibet.

Amb aquests tres camps d'informació tinc com a objectiu clarificar aspectes del fenomen de la transmissió dels ensenyaments Dzogchen, sigui en la seva faceta tradicional com dins de les circumstàncies que es donen en la dispensació als països occidentals. Aquests aspectes estan directament relacionats amb el que representa l'essència i el significat d'aquest ensenyament, i de com aquesta essència es preserva a través de les èpoques i les cultures diverses a on arriba. La tesi doctoral ha esdevingut un pas important en aquesta direcció. Els següents paràgrafs expliquen aquestes tres fonts en relació amb la tesi.

Les fonts textuals tradicionals

Per entendre els textos a dalt esmentats cal un domini sobre el tibetà escrit que ha de ser prou acurat com per poder traduir textos de segles diversos. És necessària també una familiaritat amb les diferents interpretacions que el ric lèxic budista gaudeix a les vàries corrents del budisme, ja que es dona una considerable polisèmia depenent de si els conceptes són emprats per una tradició doctrinal o per una altra. La familiaritat ha de ser extensiva a la generalitat dels aspectes de la tradició estudiada, en el present

5. *El loto del Nyag rong. Un estudio sobre la transmisión del conocimiento en el budismo esotérico tibetano*. Tesi doctoral presentada en el Departament d'Antropologia de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2005. Extret de la tesi, he publicat un llibre centrat en la biografia del mestre tibetà del s. XIX anomenat Pema Dündul: *The Cloud of Nectar. The Life and Liberation of Nyagla Pema Dündul*, Arcidosso: Shang Shung Publications, 2013.

cas el budisme tântric, abastant tant les diverses evolucions al llarg del temps com les subtilitats doctrinals i exegètiques, sense menystenir les realitats històriques i socials que poden afectar els continguts.

La literatura tibetana és una de les més prolífiques, i els seus gèneres s'estenen des dels textos revelats –sutres i tantres– atribuïts al Buda Shakyamuni i a altres mestres posteriors, a la filosofia i les exegesis doctrinals, la litúrgia i el ritual, la història, la medicina, l'astrologia, les biografies, etc. Una bona part de la literatura en llengua tibetana està integrada per traduccions, principalment del sànscrit i altres llengües índies, però també del xinès i d'antics idiomes de l'Àsia Central. Aquestes traduccions, el conjunt de les quals va suposar un dels treballs interpretatius més importants mai dut a terme, es van efectuar entre els segles VIII i XIV, amb la finalitat de introduir al Tibet tot el bagatge del budisme i les seves arts i ciències secundàries. Durant els darrers mil anys, els tibetans han desenvolupat amb aquesta base, una riquíssima literatura en la qual han aportat les seves innovacions, les quals reflecteixen les evolucions del pensament –especialment religions– de l'últim mil·lenni.

Al llarg dels darrers vint anys, he traduït un cert nombre de textos tibetans relacionats amb la Total Perfecció pertanyents a diferents èpoques. Aquests textos expressen tant la visió filosòfica del Dzogchen com la seva via soteriològica. La praxis de la Total Perfecció es veu centrada en una visió ontològica diversa de les altres corrents budistes, i és duta a terme basant-se en sistemes iòguics i meditatis que li són propis. També he treballat en l'edició d'ensenyaments orals continguts a les gravacions de seminaris impartits per mestres de la tradició Dzogchen a diversos països occidentals.⁶ Aquesta darrera tasca ha comportat un aprofundiment en la comprensió del *modus operandi* en què aquesta tradició espiritual és transmesa fora de l'Àsia.

La traducció de textos revelats del budisme esotèric, de manuals de meditació o de textos filosòfics on es veu presentada la visió teòrica –moltes vegades ontològica– i la praxis meditativa, aporta sense cap dubte una gran informació sobre el contingut d'aquesta tradició espiritual, però no deixen de ser textos religiosos expressant la doctrina en el seu pur context. Per comprendre com la tradició espiritual s'integra en el mitjà social, hi ha un gènere literari especialment valuós: les hagiografies. A la tradició literària tibetana hi ha una gran quantitat de biografies i autobiografies, principalment de personatges religiosos, que aporten nombroses dades sobre la espiritualitat i la societat de diverses èpoques. En aquest sentit, el treball més significatiu que vaig efectuar consisteix en

6. Principalment seminaris del mestre Chögyal Namkhai Norbu, duts a terme per encàrrec del Shang Shung Institute de la Comunitat Dzogchen.

la traducció d'una hagiografia per a la tesi doctoral, traducció que constitueix la part central de la recerca.

Així doncs, l'elaboració de la tesi es va desenvolupar amb la traducció d'una hagiografia del segle XIX. Aquest text narra la vida d'un mestre del Dzogchen, anomenat Nyagla Pema Dūdul,⁷ que va esdevenir important per a aquesta tradició, especialment al país de Kham, al Tibet Oriental. L'hagiografia, que porta el títol *L'Alliberament espiritual del Mestre Trülzhig Lingpa. El núvol que conté el nèctar de felicitat per els afortunats*,⁸ va ser escrita per un dels seus principals deixebles, anomenat Yeshe Dorje.⁹ Aquest relat, deixant de banda els aspectes religiosos, conté una nodrida informació de circumstàncies socials i polítiques presents en el Tibet Oriental al segle XIX. Però el text narra sobretot el recull dels relats biogràfics d'un iogui del Dzogchen que esdevingué mestre de la tradició i que va viure una vida considerablement particular, de vegades heterodoxa, com explicaré més endavant. El relat és un mirall explícit del procés espiritual, procés inscrit en un medi social amb el qual interacciona constantment, malgrat la transcendència espiritual recercada, palesa a tot el text.

També, relacionat amb aquest personatge espiritual, he utilitzat una obra posterior a l'hagiografia. Es tracta d'un recull de dades naturals i històriques sobre la muntanya de Lhang Lhang (també coneguda com Lhang Drag),¹⁰ el lloc sagrat on Pema Dūdul va viure, meditar i construir el temple de Kalzang,¹¹ seu del llinatge espiritual que ell originà. Aquest assaig ha estat escrit per Sherab Özer,¹² la reencarnació de Rigdzin Sempa Dorje,¹³ un dels integrants del llinatge posterior de Pema Dūdul.¹⁴

L'hagiografia és utilitzada per fer una anàlisi sobre el tema de la transmissió del coneixement al budisme tibetà, i molt especialment al Dzogchen. És en aquesta part on vaig haver de fer valdre tots els coneixements en Budologia, en antropologia i història de la religió. També conté un estudi sobre les diverses doctrines i cicles textuals que aquest mestre va rebre, revelar i transmetre.

7. Nyag bla Padma bdud 'dul (1816-1872).

8. *rje bla ma 'khrul zhig gling pa'i rnam thar skal bzang dga' ba'i bdud rtsi'i sprin tshogs*.

9. Ye shes rdo rje (dades desconegudes).

10. Lhang lhang i Lhang brag.

11. sKal bzang.

12. Shes rab 'Od zer (1922-2006).

13. Rig 'dzin sems dpa' rdo rje.

14. Es tracta de l'assaig *Shar rgyal ba bskal bzang dgon gyi byung ba rag bsdus*, publicat per Si khron mi rigs dpe skrun khang, Chengdu, 1996. Basant-me amb les dades de aquest assaig i d'aquelles que aporta l'hagiografia, vaig publicar l'any 2007 l'article "La Roca Blanca de Lhang lhang. Un santuari en Nyag rong", en la *Revue d'Etudes Tibétaines* 12.

A més del pes de la biografia com a font textual que aporta una gran quantitat de dades, hi trobem una característica implícita a aquest gènere literari: el valor que tenen les hagiografies dins de l'espai religiós tibetà. Les biografies de mestres i ioguis suposen una estratègia important de legitimació, ja que validen i consoliden el lloc obtingut dins l'arena religiosa pel protagonista. Les biografies religioses expliquen el procés de maduració espiritual, les relacions amb els mestres i el llinatge, els ensenyaments rebuts, els obstacles trobats, les realitzacions obtingudes i un llarg corpus de realitats i experiències que exposades en un grau de successió, legitimen al biografiat. Constitueixen, doncs, l'equivalent de les nostres antigues "res gestae" com a compilació de fites i accions exemplificatives. I contribueixen, així mateix, a la consolidació del llinatge al qual pertany el biografiat.

L'observació participant a occident

L'observació que he dut a terme de la realitat viva dels ensenyaments, sovint arrelada en els textos però condicionada per la contingència de ser actual i viscuda, s'emmarca en gran mesura dins d'un context occidental. Les diferències entre el desenvolupament d'una tradició budista en un medi cultural aliè a les societats on tradicionalment ha existit, i la seva realitat en el seu propi context tradicional poden ser grans o subtils, i en tot cas pertanyen a nivells diferents de la gran estructura humana que anomenem religió. Quan es tracta de doctrines com el Dzogchen, a certs nivells aquestes diferències són mínimes, pràcticament inexistent, especialment pel que respecta als continguts essencials de la transmissió i de la doctrina. En altres aspectes, les diferències poden ser enormes, com és el cas del tipus de practicant que rep els ensenyaments i les actituds devocionals, rituals i litúrgiques que acompanyen la dispensació d'aquests ensenyaments. Al Tibet, és clara la divisió de categories d'ensenyaments, dirigides a públics diversos, diferenciats segons un marc tradicional on és coneguda la formació i capacitat de comprensió de cada col·lectiu –laics, monjos, ioguis, deixebles formats en la tradició, meditants, etc. A Occident, el contingut i l'aspecte –més o menys tradicional– de la dispensació depenen principalment del caràcter i la visió del mestre que imparteix els ensenyaments, i també de la seva valoració dels deixebles que l'escolten. Aquests aspectes determinen també el tipus de matèria escollida.

Durant anys he participat en nombrosos seminaris arreu del món¹⁵, en els quals diversos mestres de la tradició Dzogchen han exposat els principis doctrinals i meditatis d'aquesta

15. A Itàlia, França, Espanya, Portugal, Veneçuela, China, Nepal i Austràlia.

corrent. Principalment, es tracta de dos eminents representants d'aquesta tradició: Chögyal Namkhai Norbu, un mestre laic que ha sigut un dels principals introductors de la Total Perfecció a Occident –va començar a ensenyar-la als anys setanta– i possessor de diversos llinatges i transmissions. És, a més a més, un gran erudit en la història i la medicina tibetanes. He seguit els seus seminaris durant els darrers vint i set anys, principalment a Itàlia, on va establir el seu primer centre d'ensenyaments¹⁶. L'altre preceptor de Dzogchen del qual he rebut nombroses instruccions és el Lobpön Tendzin Namdak, un dels més eminents representants vius del Dzogchen de la tradició Bön. Vaig seguir els seus ensenyaments a França, on resideix temporalment cada any. He rebut també transmissions d'altres mestres, però essent situacions puntuals no m'estendré a citar-les.

Si bé una bona part dels assistents en aquests seminaris són occidentals que practiquen el budisme, la realitat social i la manera de viure la recepció d'aquests ensenyaments és molt diferent a la dels auditoris tradicionals que trobem al País de les Neus. En el tema de l'observació als països occidentals, és tant pertinent l'estudi dels perfils personals dels participants, per comprendre entre quins sectors socials té més acceptació aquest tipus de doctrines, com les possibles modificacions que els mestres duen a terme per adequar-se a un públic divers al de les seves societats d'origen. He constatat que poden haver, en el primer tema, força diversitat segons els països; per exemple, certes característiques diverses entre els deixebles d'Europa Occidental i l'Europa de l'Est. En aquest darrer cas, hi ha una gran aflluència de gent, especialment jove, que denota una necessitat de recerca de valors espirituals sorgida després de la caiguda del comunisme. Però també, en el cas de Rússia –on hi ha un gran increment de l'interès pel budisme tibetà– es pot afegir el pes de l'antiga relació, originada a l'època tsarista, amb els territoris budistes de l'Àsia Central que van ser integrats a l'imperi. Ja fa més d'un segle, aquesta realitat va facilitar que les elits russes sentissin una certa fascinació pel budisme que es practicava a l'Àsia Central, especialment entre els pobles mongols.

Referent a la dispensació dels ensenyaments Dzogchen a Occident, ensenyaments que van començar a ser coneguts als anys setanta del segle XX, cal dir que no va estar exempt de polèmica entre els mestres tibetans. Una bona part dels mestres de l'orde Nyingma¹⁷

16. Es tracta de Merigar, primer centre de la Comunitat Dzogchen. Està situat a Arcidosso, província de Grossetto, a la Toscana.

17. Durant els mil tres-cents anys que el Budisme és present al Tibet són nombroses les ordes aparegudes al seu territori. Algunes van desaparèixer amb el curs de la història, i altres es fusionaren amb ordes més poderoses. Actualment, es considera que la religió oficial tibetana està composta per cinc ordes: el Bön (*bon*), la tradició que recull la religiositat prebudista tot i que profundament influenciada pel Budisme; els Nyingma (*nying ma*), la orde "antiga", ja que preserva les primeres doctrines que van arribar al Tibet, entre els segles VII i IX; els Sakya (*Sa skya*), que es van organitzar al segle XI; els Kagyu (*bka' brgyud*), que van sorgir a la mateixa època que els anteriors; i la més recent, la orde dels Gelug (*dge*

van ser contraris a revelar aquests ensenyaments als nous deixebles occidentals. Aquest rebuig inicial va ser degut al gran valor atorgat al Dzogchen en el Tibet, on era tradicionalment considerat que aquesta doctrina només podia ser transmesa als practicants iòguics més avançats. Al Tibet, aquest ensenyament està protegit per una tradició que la situa al pinacle de tots els ensenyaments espirituals, actitud que va perdurar al llarg del temps. Però és ben cert també que els mateixos ensenyaments porten implícita, dins de les directives de com han de ser transmesos, la necessitat de que aquesta dispensació sigui portada a terme només vers aquelles persones que reuneixin una sèrie de requeriments.

Respecte a l'objecte d'estudi de la tesi –l'hagiografia de Pema Dündul–, no va ser a l'Àsia on vaig saber sobre ell, sinó a Europa. Va ser escoltant els ensenyaments de Chögyal Namkhai Norbu i del Lopön Tenzdin Namdak on per primera vegada vaig tenir notícia de l'existència d'aquest mestre. Enormement valorat per la seva realització espiritual, Pema Dündul és sovint evocat com un dels lames relativament recents que van dur a terme el fruit del despertar espiritual. Al llarg d'aquests seminaris vaig recollir les primeres dades sobre aquest iogui.

L'observació al Tibet

He recorregut regions tibetanes en diverses ocasions, però la més significativa ve ser la que vaig realitzar a la primavera de 2005, amb la finalitat de recollir dades de treball de camp a la fase final de la tesi. Fins aleshores, a les diverses estades el meu interès era general, amb la intenció prioritària de conèixer de primera mà certes regions i llocs importants de la civilització tibetana, combinant el lògic interès d'aprofundir el domini de la llengua amb la observació directa de les tradicions encara existents. Evidentment, l'impacte de la invasió xinesa i les circumstàncies socials i polítiques –sempre canviants– han estat molt presents, pel fet evident de condicionar no tan sols l'estat de la cultura viva, sinó també les pròpies possibilitats d'accés a les persones i els llocs.

En aquesta darrera estada del final de la tesi, vaig recórrer el Nyarong¹⁸, la regió on Nyagla Pema Dündul va viure i desenvolupà la seva tasca espiritual. Recollint material fotogràfic, al-

lugs), nascuda de la reforma d'una orde anterior, la Kadam (*bka' gdams*). Totes aquestes ordes religioses, inclosa la tradició Bön, basen la seva aproximació espiritual en la filosofia dels sutra del Mahayana i en els mètodes continguts en els tantra.

18. El Nyarong (*nyag rong*), en xinès Xinlong, és una comarca situada a la Prefectura Autònoma Tibetana de Garze, a la província de Sichuan. Constituïda per la vall del riu Nyag Chu i els seus afluents, i situada al sud de la regió de Garze, és des de temps antics una regió remota i amb una forta identitat pròpia. La Prefectura Autònoma de Garze comprèn la majoria de territoris culturalment tibetans pertanyents a la província de Sichuan, i correspon aproximadament a la meitat oriental del Kham (*Khams*), la gran regió de l'est del Tibet.

hora vaig dur a terme diverses entrevistes amb l'objectiu d'obtenir dades sobre el protagonista de la biografia que havia traduït, i també amb la intenció d'observar fins a quin punt la seva memòria continuava present en aquella regió. Recorrent diverses regions del Kham –la província tradicional de l'orient tibetà– vaig apropar-me a alguns dels monestirs més importants de la zona, sobre tot aquells pertanyents a l'orde Nyingma del budisme tibetà. Aquesta orde religiosa és la que conté en el seu currículum d'estudis i de praxis les doctrines del Dzogchen. El fet que el Dzogchen sigui el vehicle espiritual més preuat per l'orde dels Nyingmapa no ha evitat que molts mestres d'altres ordes tibetanes hagin sigut –i siguin– practicants de la Total Perfecció, especialment entre els seguidors de l'orde Kagyu.

Constatant que la memòria de Pema Dündul entre la gent de la seva regió era encara viva, vaig efectuar algunes entrevistes amb religiosos de la zona que, per pertinença a la seva mateixa regió geogràfica o per afinitats doctrinals, podien ser informants òptims. Ells em van transmetre dades sobre el protagonista de l'hagiografia, dades que no es veien reflectides al text i que vaig incorporar a la tesi. Entre aquests religiosos, els més significatius van ser el *khenpo* (preceptor) de l'escola de filosofia del monestir de Kathog, Sönam Tenpa, i l'abat del monestir de Rinang, el lama Akha Kalzang Gyatso. Ells també em van explicar fins quin punt eren actius els llinatges espirituals de Pema Dündul, llinatges de mestres i deixebles que fins a l'actualitat han mantingut els seus ensenyaments. Però va ser especialment al monestir de Kalzang on vaig poder apreciar fins a quin punt és viu el seu llegat. Aquest temple, fundat per Pema Dündul vers l'any 1870 a mig camí del cim rocós de Lhang Lhang, manté avui en dia un gran dinamisme. Són nombrosos els mestres actuals que d'una manera o d'una altra mantenen lligams amb aquest temple, i durant la meua estada vaig poder observar que s'estaven fent reformes i treballs d'ampliació.

El fet de tenir coneixements de la seva cultura i llengua i d'haver fet la traducció de la biografia de Pema Dündul, em va afavorir una òptima acollida per part dels habitants d'aquests llocs, tant laics com monjos. S'ha de tenir present que es tracta d'una zona on molt rarament arriben occidentals. També el fet de ser estudiant de Chögyal Namkhai Norbu, un dels mestres actuals del Dzogchen més respectats, em va facilitar l'accés a certes persones, especialment al monestir de Kathog.

El lama Akha Kalzang Gyatso em va informar de l'estat de certs llinatges actuals que mantenen les doctrines de Pema Dündul, així com de la seva tasca particular de reeditar les seves obres. A més a més, vaig poder presenciar una cerimònia litúrgica amb tota la congregació dels monjos, presidida per ell mateix.

Però les dades que em va donar el preceptor de filosofia de Kathog, Sönam Tenpa, van ser més importants per complementar el treball biogràfic. Ell em va explicar tres fets

que no es veuen reflectits a la biografia, i que són transmesos per via oral. Aquests relats reflecteixen el carisma que Pema Dündul va assolir com mestre espiritual i taumaturg, constituint anècdotes de la seva vida carregades de significat oracular i màgic¹⁹. Sönam Tenpa, essent ell mateix del Nyarong, posseeix un bagatge important de coneixements sobre la vida d'aquell mestre, coneixements i dades que són transmesos oralment en els cercles monàstics, però que també són coneguts entre els laics.

En el temple de Kalzang, els monjos em van guiar fins a la base del cim rocós de Lhang Lhang, per visitar les petites coves on va meditar Pema Dündul i on va descobrir els seus Tresors Espirituals. En el temple mateix, em van mostrar les diverses obres d'art de diferents èpoques, i molt especialment les relíquies trobades per Pema Dündul com part del Tresors Espirituals, que són conservades en la capella més interna de Kalzang.

Un altre lloc on vaig poder observar la devoció popular envers aquest mestre va ser a la *stupa* construïda a l'emplaçament on va morir, a la vall de Nyin. Aquest monument-reliquiari ha esdevingut un indret de pelegrinatge, on diàriament desenes de devots visiten i pregunuen a Pema Dündul. La seva mort està cerclada de misteri, ja que els testimonis de l'època relaten que va dissoldre el seu cos en llum, un fenomen anomenat *jalü*,²⁰ "el Cos d'arc de sant Martí", i que és considerat un dels senyals d'haver obtingut la realització mitjançant els mètodes del Dzogchen. De fet, Pema Dündul és formalment mencionat pels mestres actuals com un dels pocs adeptes que en temps recents han realitzat aquest prodigi.

Alguns dels obstacles esperats, com per exemple les dificultats motivades per la situació política en el viatge de treball de camp, no es van donar. El Kham, com altres regions tibetanes, es veu periòdicament tancat als estrangers per motius polítics. De fet, la primera vegada que vaig anar, al 1994, els forasters hi tenien molt limitada la entrada, només possible de realitzar amb permisos difícils d'obtenir. En canvi, al 2005 la realitat per viatjar al Kham pertanyent a la província de Sichuan²¹ era oberta, sense

19. Aquests relats es troben a Aguilar (2013), pp. 57-58.

20. El "Cos de arc de sant Martí" (tib. *ja' lus*) constitueix un cas especial dins la fenomenologia religiosa del budisme. Si bé en altres tradicions d'aquesta religió es dona com a possible la dissolució del cos d'un realitzat en el moment de la seva mort, dissolució provocada per la total integració del practicant en la realitat última —es a dir, la vacuïtat—, en aquest cas el fenomen és diferent. Segons el Dzogchen, els seus mètodes condueixen a un progressiu alliberament de tots els factors constitutius de l'individu. Aquest alliberament, definit com autoalliberament pel fet de produir-se en el sí de la natura pròpia d'aquests factors, restableix en la seva natura els elements bàsics que estructuraven la realitat, i aquesta natura no és altra que llum i so. Al produir-se aquest alliberament, el resultat no és la dissolució de l'aspecte fenomènic en la vacuïtat, sinó l'obtenció d'un cos lluminós fruit del retorn a la natura pròpia i fonamental dels elements.

21. La província tradicional del Kham (*Khams*) està actualment dividida entre la Regió Autònoma del Tibet (TAR), i la província de Sichuan, amb petites parts pertanyents a les províncies de Yunnan i de Qinghai. La meua recerca es va realitzar sobretot al Kham del Sichuan.

traves. També l'accés físic als llocs havia millorat molt en comparació a l'estat de les carreteres al 1994.

Un altre obstacle era l'idiomàtic. Estant familiaritzat amb la llengua escrita, la qual va ser unificada ja fa molts segles, la comprensió de la llengua parlada és per a mi difícil, sobretot perquè el tibetà és una llengua amb grans diferències dialectals. Tot i així vaig poder comunicar-me i entendre les informacions sobre el que estava recercant, de vegades gràcies a la ajuda d'algun traductor²² que coneixia bé l'idioma del Nyarong.

L'obtenció d'un retrat general del personatge mitjançant les diverses dades

Entre tota la informació que aporten sigui la biografia, sigui el que vaig sentir en els diversos seminaris a Occident o les dades obtingudes al Tibet, de vegades he tingut la sensació de tenir un trencadís, amb peces que de vegades corresponien i d'altres no. Tot i així, poc a poc les peces van anar encaixant, al menys per tenir una imatge global del personatge.

El fet d'escoltar els fets de la seva vida explicats pels mestres tradicionals durant els seminaris, va ser la primera llavor del meu interès. La traducció de la biografia, portada a terme al llarg d'anys, va suposar un aprofundiment i un coneixement fins al detall de la vida d'aquest mestre. L'experiència de contactar amb la seva regió, els seus llocs i els seus "descendents", va ser quasi com trobar-lo personalment.

Però per entendre els diversos aspectes d'aquesta progressiva formació de la imatge d'aquest iogui, és necessari explicar alguns dels trets fonamentals de la seva vida i la seva evolució. Nascut en el sí d'una família rural benestant, el seu naixement fou rodejat d'auspícis, els quals indicaven l'arribada d'un reencarnat.²³ Els primers anys de la seva vida van transcorre plàcidament fins que, a l'edat de set anys, el seu pare va morir. Aquest fet va provocar la caiguda en una situació de pobresa, ja que la branca paterna va expulsar la mare i els fills de les possessions familiars. Durant llargs anys, el mitjà de supervivència va ser l'almoïna, agreujada aquesta situació per diversos robatoris on el

22. Com és el cas de Jann Ronnis, tibetòleg que em va ajudar durant l'entrevista amb el *Khen po* bSod nams brtan pa. El *Khen po* parlava en llengua del Nyag rong, molt difícil d'entendre per a mi.

23. En el budisme tibetà es va difondre, a partir del segle XIII, la institució dels mestres reencarnats (*sprul sku*). Inicialment apareguda a l'orde dels Karma bka' brgyud, es va estendre a totes les altres ordes. Basada en la teoria dels renaixements pròpia del budisme, i també en la tasca salvadora dels *bodhisattva* –els quals renuncien a l'alliberament total, el nirvana, per retornar al món i ajudar als essers vivents–, aquesta institució està principalment motivada per la enorme importància del vincle mestre-deixeble que és pròpia del budisme tântric.

poc que tenien era pres per lladres locals que, sovint, assaltaven els vianants. Ell mateix va haver de cometre petits furtus per sobreviure. En aquestes circumstàncies, dos germans van morir, un per la verola i l'altre de fam. La biografia narra amb forta cruesa les converses entre Pema Dündul i la seva mare, on el patetisme de les situacions es veu clarament reflectit. Paral·lelament a aquests fets, i ja durant la seva adolescència, Pema Dündul tingué diverses experiències espirituals que progressivament el van empènyer a una vida contemplativa. A la seva primera joventut va començar a establir vincles amb ioguis i importants mestres del Kham, rebent d'ells ensenyaments i iniciacions tântriques. En iniciar-se la seva vida dedicada completament a la meditació, les experiències negatives van anar minvant, i progressivament fou reconegut no tan sols com un bon practicant, sinó com algú capaç de transmetre el coneixement espiritual.

S'ha d'indicar que en el budisme esotèric —especialment tântric—, és indispensable la transmissió viva del coneixement. Les pràctiques rituals, iòguiques i meditatives no poden ser únicament apreses mitjançant un llibre, sinó que han de ser transmeses per un mestre qualificat. El mestre i la relació entre ell i el deixeble són aspectes bàsics del budisme tântric. És també el mestre espiritual, el guru, qui discerneix si el deixeble està capacitat per transmetre ensenyaments. En conseqüència, diversos lames van demanar a Pema Dündul que comencés a impartir ensenyaments i iniciacions. Entre els seus mestres va comptar amb nombrosos representants de totes les tradicions del budisme tibetà, inclosos els Bonpo. Els més destacats lames que li van transmetre ensenyaments van ser: Do Khyentse Yeshe Dorje,²⁴ Paltrul Rinpoche,²⁵ Mingyur Namkha Dorje,²⁶ entre d'altres. A la seva hagiografia, aquests lames gaudeixen d'una valoració especial, ja que eren contats entre els més eminents dins de la tradició Nyingma al segle XIX. Eren també grans exponents del Dzogchen, doctrina que Pema Dündul va assumir com a centre de la seva vida espiritual i també la que va transmetre als seus deixebles.

Pema Dündul va optar per una vida contemplativa, amb llargs períodes de retirs solitaris duts a terme a coves o ermitatges. En aquest context de solitud va començar a revelar els seus “Tresors Espirituals” o *terma*,²⁷ continguts en una obra de volum considerable. La part principal d'aquest “Tresor Espiritual”, anomenat *L'autoalliberament que abasta l'espai*,²⁸ la va descobrir físicament dins d'unes grutes a la muntanya de Lhang Lhang.

24. mDo mKhyen brtse ye shes rdo rje (1800-1866).

25. dPal sprul o rgyan 'jigs med chos kyi dbang po (1808-1887).

26. Mi 'gyur nam mkha'i rdo rje (1793-1870).

27. *gter ma*.

28. *mKha' khyab rang grol*.

La tradició Nyingmapa atribueix la revelació d'ensenyaments mitjançant aquest sistema dels "Tresors" a l'acció de Padmasambhava, gran mestre tântric que protagonitza, junt a altres gurus de l'època, la introducció d'aquestes doctrines al Tibet durant l'època imperial tibetana (segles VII-IX d.c.). Segons la tradició, aquest mestre del segle VIII, gran *mahasiddha* del esoterisme budista, va sembrar dins l'essència mental dels seus deixebles una sèrie de coneixements i sistemes meditatis que ells, en el futur i en posteriors reencarnacions, haurien de descobrir. Des del segle XI fins als temps actuals, un considerable nombre de mestres tibetans, especialment de l'orde Nyingma, han anat descobrint "Tresors Espirituals" que abasten diferents tòpics de la via soteriològica del tantrisme. Els ensenyaments continguts, sigui de matèria filosòfica, meditativa o ritual, pertanyen sempre a les classificacions doxogràfiques d'aquesta orde religiosa. Aquestes classificacions difereixen de les proposades per les altres ordes del budisme tibetà en diferents aspectes, un dels més importants és sens dubte el posicionament del Dzogchen com a vehicle espiritual més elevat i la preeminència dels tantres interns.

Respecte al modus en que Pema Dëndul va desenvolupar la seva activitat, s'ha de dir que estem front a un personatge heterodox, però formant part d'una heterodòxia plenament integrada a l'espiritualitat tibetana. En el budisme tântric –i molt especialment en els anomenats tantres interns²⁹– el model representatiu del practicant òptim no és el monjo, sinó el iogui. Aquesta realitat, molt present a l'Índia a l'època de floració de la corrent tântrica (segles VII-XIII d.c.), va ser "domesticada" pels grans centres monàstics budistes, que van integrar el tantrisme a les seves corrents filosòfiques i les seves litúrgies. Aquesta situació és la que es va trasplantar al Tibet, on el budisme va ser introduït a la mateixa època. No obstant el fet de que gran part de la religiositat tibetana està protagonitzada per monjos, la presència de practicants i mestres laics –tant homes com dones– és una constant en el budisme tibetà, i molt especialment a l'orde no-reformada dels Nyingmapa. Pema Dëndul era un d'aquests adeptes laics, no va gaudir mai una posició jeràrquica a cap monestir, i malgrat això va assolir un gran reconeixement entre els lames més importants del moment, esdevenint ell mateix un d'ells. El seu perfil com a especialista religiós s'emmarca en els models de l'antiga tradició dels *mahasiddas* i *vidyadhara*s, els possessors dels coneixements i de la realització dels tantres. Tot i que

29. Els corrents tântrics van ser classificats pels doxògrafs tibetans en tantres externs i interns. Els primers, menant a una identificació progressiva amb la deïtat que simbolitza la saviesa, van ser elaborats principalment en cercles monàstics. Els segons, més directes en la identificació entre la deïtat i el practicant, contenen a més elaborades tècniques iòguiques aplicades a les energies internes del practicant, destinades a la transmutació de la visió ordinària en una visió il·luminada. Aquests tantres interns van sorgir dels cercles iòguics dels *mahasiddas*, els místics taumaturgs del budisme esotèric.

els exegetes monàstics de fa mil anys van tenir que fer considerables esforços per integrar la literatura tântrica en l'ortodòxia budista, molts dels comportaments antinòmics dels protagonistes d'aquest moviment són considerats mostres de la genuïnitat de la seva realització espiritual. L'hagiografia recull nombrosos aspectes que el situen en aquesta tipologia, aspectes que inclouen tant el modus abrupte en què de vegades donava els seus consells com la utilització de càntics i poemes espontanis promulgats com ensenyaments, o bé la manifestació de capacitats supramundanes obtingudes per la seva contemplació, o el comportament personal que manifestava, de vegades antinòmic. Però al capdamunt de totes aquestes característiques, el que defineix amb més solidesa aquest perfil iòguic és el repertori d'ensenyaments transmesos per aquest lama. Les pràctiques meditatives i rituals que transmetia als seus deixebles pertanyen, en la seva majoria, als cicles doctrinals de l'Anuyoga i del Dzogchen. El sistema tântric de l'Anuyoga és una especialitat de l'orde Nyingma, consistent en un vehicle soteriològic on els mètodes tântrics són essencialitzats i portats a la seva expressió més directa. Malgrat que es tracta d'un vehicle tântric i per tant el mètode meditatiu emprat és el de la transformació, conté una visió filosòfica idèntica al Dzogchen. Per aquesta raó és utilitzat sovint com a sistema meditatiu per mestres que també transmeten el Dzogchen, ja que ambdós sistemes comparteixen la visió teòrica sobre la realitat.

El Dzogchen és l'ensenyament més valorat dins la seva transmissió, tant respecte als ensenyaments que va rebre d'altres mestres com aquells que ell mateix va dispensar. Hi ha una forta presència de doctrines i mètodes que rarament són transmeses, i que en tot cas eren –i són– considerades secretes per la necessitat de ser ensenyades a practicants molt qualificats. Es tracta d'aquells cicles de la Total Perfecció relacionats amb les pràctiques contemplatives més elevades, sovint destinades a posar de manifest les realitats espirituals mitjançant visions. En tot cas, sembla que el seu cercle de deixebles més íntim estava format per ioguis i ioguinis amb gran experiència meditativa, atesos els cicles transmesos. S'ha d'assenyalar que alguns dels lames més importants de l'època al Kham van ser deixebles seus, rebent aquest tipus de preceptes. Entre aquests deixebles eminents cal destacar grans jerarques monàstics com el XIV Karmapa Thegchog Dorje³⁰ o Kongtrül Yonten Gyatso,³¹ ambdós lames de l'orde Karma Kagyu amb qui Pema Dündul va intercanviar ensenyaments i iniciacions.

En relació amb el món religiós de l'època, Pema Dündul va coincidir amb un dels moviments espirituals més destacats que es van produir en el Tibet dels darrers segles.

30. Theg mchog rdo rje. (1798-1868).

31. Kong sprul blo gros mtha' yas (1813-1899).

Es tracta del moviment “Imparcial”, *Rime*,³² que des dels inicis del segle XIX es va estendre entre la intel·lectualitat religiosa, especialment al Tibet Oriental com resposta a un dels mals crònics de la societat tibetana: el sectarisme. Debut a aquest sectarisme i a la vinculació d'església i poder eren freqüents els conflictes entre ordes, de vegades motivats per diferències doctrinals i d'altres per motius polítics. Aquest moviment va aportar una visió global, on cada tradició havia de ser respectada en la seva genuïnitat. L'actitud de Pema Dūdul respecte a ordes i llinatges es pot emmarcar dins d'aquesta visió, ja que ell mateix ve rebre ensenyaments de mestres de totes les tradicions i va tenir deixebles de totes les ordes. A Kalzang, el temple que va construir seguint els seus propis ensenyaments, tots els llinatges de transmissió espiritual de la India i del Tibet foren representats en les seves pintures murals.

Una altra peculiaritat va ser la seva relació amb la política del moment. Pema Dūdul va coincidir amb l'ascensió de un cabdill local anomenat Gönpo Namgyal, el qual va organitzar un fort exercit basat al Nyarong des d'on va conquerir moltes regions del Tibet Oriental, dominant una enorme extensió. Això va dur a un llarg conflicte tant amb l'imperi xinés com amb el govern tibetà, el qual va enviar un exercit que finalment derrotà a Gönpo Namgyal, causant-li la mort. Pema Dūdul va ser mestre personal d'aquest cabdill, tema que es veu clarament reflectit a l'hagiografia sense cap intent de maquillatge menant a la correcció política, tenint en compte que Gönpo Namgyal ha perdurat a la historiografia tibetana com un guerrer ferotge i un delinqüent. En diversos passatges de la biografia, es veu evidenciat el temperament bel·licós d'aquest cabdill, el qual no va dubtar d'intimidat a Pema Dūdul a l'inici de la seva relació, al posar en dubte les seves capacitats taumatúrgiques cercant de humiliar-lo. Tot i així, va esdevenir deixeble seu, i quan el cabdill es va veure cercat pels exercits tibetans, Pema Dūdul va intentar intervenir per posar fi al conflicte bèl·lic. Quan Gönpo Namgyal va morir durant el setge al seu castell, Pema Dūdul va mediar per protegir tant els sobrevivents com la progènie del cabdill. Aquest paper de mediador entre conflictes és un rol sovint exercit pels mestres budistes, i Pema Dūdul ho va fer en varies ocasions. No és casualitat que actualment, per a la majoria dels habitants del Nyarong, els dos personatges històrics més rellevants de la seva memòria siguin precisament Pema Dūdul i Gönpo Namgyal.

Aquest aspecte polític és present en diferents moments de la biografia, degut principalment a la indefinició de les fronteres entre el territori administrat pel govern tibetà i el xinés, aquest últim en una fase expansiva cap al Tibet que no finalitzaria fins a la invasió completa del territori tibetà a la dècada de 1950. Tot i que els conflictes bèl·lics i les

32. *Ris med.*

relacions amb el poder polític marquen períodes de la seva vida, són fets extemporanis al veritable tema de la biografia, centrada en la evolució espiritual del personatge. Les relacions humanes centrals del relat –deixant de banda la seva mare– són les que estableix amb els diversos llinatges espirituals. En aquest marc, el nom de Pema Dündul ja no és una referència regional o anecdòtica, sinó que és reconegut com a mestre eminent i originador d’una corrent de ensenyaments –els seus Tresors Espirituals– molt valorats a l’orde dels Nyingma. Aquest fet es fa palès tant per les referències que he escoltat a Occident fetes per mestres que expliquen el Dzogchen, com per les explicacions que he rebut al Tibet, parlant amb lames sobre la pervivència dels seus ensenyaments.

El llegat viu de Pema Dündul

L’herència que ha deixat aquest mestre es pot dividir en dos fenòmens ben diferenciats, però no excloents. Per una banda, la seva memòria i els seus ensenyaments com elements importants de diferents llinatges de transmissió del Dzogchen, i, per l’altra, la seva condició d’heroi cultural al Nyarong, on els relats entorn la seva santedat i els seus prodigis continuen vius després d’haver transcorregut més d’un segle des de la seva mort.

Respecte a la pertinença i rellevància de Pema Dündul als llinatges del Dzogchen, es pot afirmar que es basa en tres aspectes que, per diferents raons, constitueixen factors de validació del carisma espiritual. Aquests són:

– La seva pertinença com a component de diversos llinatges de la transmissió de cicles tântrics i del Dzogchen. El seu cicle de Tresors Espirituals, *L’autoalliberament que abasta l’espai*, continua essent transmès per mestres de l’orde Nyingma i altres mestres que imparteixen ensenyaments Dzogchen. Jo mateix he rebut algun d’aquests ensenyaments per part del mestre Chögyal Namkhai Norbu. Aquests constitueixen tant cicles de pràctiques meditatives i rituals pertanyents als seus Tresors, com aspectes de la seva biografia que són valorades com a instruccions precises sobre la via d’alliberament segons el Dzogchen.

– El fet d’haver assolit, segons la tradició, el “Cos d’arc de sant Martí”, és a dir, la dissolució del cos físic en llum. Aquest fet és comunament acceptat pels mestres actuals, que l’evoquen com un exemple de iogui que obtingué aquesta realització en temps recents.

– El perfil del personatge, emmarcat en una heterodòxia que és plenament acceptada com una de les fonts genuïnes del budisme tântric. Coincident amb característiques considerades fruit d’una espontaneïtat nascuda de la saviesa, aquests comportaments carismàtics –de vegades antinòmics– poden ser valorats com indicis de genuïnitat espiritual.

Aquests tres factors són la causa de que sigui citat amb una certa freqüència juntament amb els noms d'altres ioguis i realitzats del passat, evocació que ressalta la seva part en la cadena continua de transmissió que arriba fins als nostres dies. Aquesta importància atribuïda al llinatge espiritual és cabdal, ja que el requeriment reposa en que aquest llinatge sigui sense interrupció, i els components han d'haver assolit les realitzacions del que transmeten, almenys de la seva essència. En aquesta remembrança del llinatge, la vida de cada un dels components és especialment valuosa, i és explicada amb els detalls que, entre d'altres, apareixen a les biografies. Però és especialment evocada la interrelació iniciàtica entre els components de la successió històrica del coneixement, és a dir, quins van ser els seus mestres i els seus deixebles, donant així un protagonisme al llinatge de transmissió en sí mateix. Aquest modus operandi de la memòria sacra és una constant en tot el budisme esotèric.

La seva memòria popular al Kham –i molt especialment a la seva comarca, el Nya-rong– és similar a la d'un heroi cultural, encarnant per les gents de la regió les característiques tant del sant asceta com les del taumaturg. Aquesta idiosincràsia es veu mantinguda per un llegat de rondalles i memòries transmeses al llarg del temps, algunes de les quals he recollit a la tesi doctoral. El pes de la biografia dins la configuració d'aquesta memòria és sense dubte gran, però s'ha de circumscriure als cercles religiosos o iòguics, tot i que no s'ha d'excloure que fos llegida també per laics practicants, devots d'aquest mestre. Valorar quina és la importància de la biografia dins de la memòria popular no és fàcil, però sens dubte hi ha també un transvasament de l'informació continguda a la biografia per part dels monjos a la població laica, gran part de la qual era –i és encara– analfabeta. Per altra banda, tenint en compte que algunes de les rondalles que vaig sentir no eren a la biografia, és evident que hi ha una tradició purament oral que es va transmetent de generació en generació.

Els llocs on ell va desenvolupar les seves activitats són especialment reverenciats. Aquests indrets són principalment el temple de Kalzang i la muntanya on està situat, Lhang Lhang. Prop del cim rocós es troben les coves on va meditar i on va descobrir els seus Tresors Espirituals, alguns visionaris i altres formats per objectes sacres. Aquests darrers es conserven al monestir de Kalzang. L'altre lloc important és l'indret on va realitzar el “Cos d'arc de sant Martí”, a la vall de Nyin.

Aquesta actitud reverencial cap els llocs sagrats s'emmarca en la relació que els tibetans tenen cap els llocs de gran poder espiritual, anomenats *ne*³³, i que són considerats especialment adients per la meditació i les pràctiques rituals. Gran part de l'activitat religiosa

33. gNas.

i dels establiments monàstics es troben en aquests indrets, i en el cas de la muntanya de Lhang Lhang, la seva fama com a lloc sagrat precedia a Pema Düdul, essent coneguda des de temps antics³⁴. Realitzant gran part de les seves activitats en aquest indret, Pema Düdul sens dubte va afermar la sacralitat del lloc.

Conclusió

Llibres, persones i llocs, creences que es remunten a temps molt antics i que encara perviuen, transmissions de coneixements que no s'han perdut i que continuen sent viscudes i ensenyades. I tot això arribant a un Occident en un procés incert de transformació. Hi ha qui ha assenyalat els paral·lelismes entre la nostra època i la de l'imperi romà³⁵, quan l' influx de les idees vingudes d'orient van transformar i capgirar els diversos segles d'hegemonia del pensament hel·lenístic. No m'atreveixo a jutjar fins a quin punt el paral·lelisme és adient, però el cert és que els influxos de les tradicions orientals tenen, actualment, un pes específic en alguns sectors intel·lectuals i socials del món occidental.

Per obtenir una comprensió àmplia de l'abast d'aquesta realitat, és necessària la correcta comprensió de les línies de pensament que estant arribant, amb tots els seus matisos filosòfics, religiosos, estètics, socials i com portadores de nous enfocaments sobre el coneixement humà i la seva contingència. Per tot això, la traducció dels textos i de les tradicions orals en què es basen és de notòria importància, com també ho és la recerca etnogràfica per capçar la realitat social i cultural on s'han format i s'han atribuït de valors, conceptes i símbols, així com la observació i comprensió de la transformació que experimenten a Occident i a quines necessitats i expectatives responen.

Com ja he aclarit a l'inici de l'article, el meu interès principal és la natura de la transmissió del coneixement contingut en la tradició del Dzogchen. Dins d'aquest camp de recerca, constitueixen elements de similar importància tant la correcta comprensió dels continguts doctrinals, filosòfics i soteriològics de la tradició, com la seva contingència pràctica en el modus operandi de la transmissió, sigui aquesta realitzada en el marc tradicional de les societats tibetanes o en el marc de les societats occidentals. De fet, aquests dos elements no són realitats independents, sinó tot el contrari, són indissolubles. En

34. De fet, la biografia de Pema Düdul comença amb una lloança a aquesta muntanya, destacant la seva sacralitat i enumerant tots els antics mestres i iniciats que la van freqüentar. A Aguilar (2013), pp. 77-79.

35. Sobre el tema dels influxos orientals al món religiós i filosòfic de l'imperi romà, veure Jonas (1991).

el Dzogchen, com en tot el budisme tântric, l'essència del coneixement va lligada a la transmissió d'aquest i dins d'aquesta realitat, el fet de qui la dispensa, a qui és transmesa i quins són els mètodes emprats constitueixen els elements fonamentals. Això queda ben manifest a les hagiografies dels mestres, on la remembrança dels integrants del llinatge de mestres i deixebles, els continguts textuals, meditatis i rituals transmesos, així com els contextos i mètodes per efectuar la transmissió, es revelen com els veritables protagonistes del relat.

Bibliografia

- AGUILAR, O. (2005) *El Loto del Nyarong. Un estudio sobre la transmisión del conocimiento en el budismo esotérico tibetano*. Tesi Doctoral presentada a la Universitat Autònoma de Barcelona.
- AGUILAR, O. (2007) “La Roca Blanca de Lhang lhang. Un santuario en Nyag rong”, *Revue d'Études Tibétaines* 12, pp. 11-23.
- AGUILAR, O. (2013) *The Cloud of Nectar. The Life and Liberation of Nyagla Pema Düdul*, Arcidosso: Shang Shung Publications.
- DORJE, Yeshe (Ye shes rdo rje) (1998) *Nyag bla padma bdud 'dul gyi rnam thar dang mgur 'bum*. Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang.
- DORJE, Yeshe (Ye shes rdo rje). *Nyag bla padma bdud 'dul gyi rnam thar dang mgur 'bum*, en *The Collected Revelations of Nyag bla Padma bdud 'dul (Nyag bla padma bdud 'dul gsung 'bum)*, vol. 0780. Scanned from the Nyag rong redaction. Cambridge: Tibetan Buddhist Resource Center (TBRC).
- HUBER, T. (comp.) (1999) *Sacred Spaces and Powerful Places in Tibetan Culture. A Collection of Essays*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.
- JONAS, H. (1991 segona edició ampliada) *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press.
- ÖZER, Sherab y GYATSO, Jangchub (Shes rab 'od zer, Byang chub rgya mtsho) (1996) *Shar rgyal ba bskal bzang dgon gyi byung ba rags bsdus*. Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang.
- SAMUEL, G. (1993) *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- SCHOPEN, G. (1997) *Bones, Stones, and Buddhist Monks. Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*. University of Hawai'i Press, Honolulu.

TOT OBJECTE ÉS POLÍTIC.
REFLEXIONS SOBRE UN TREBALL DE CAMP AL JAPÓ¹
*ALL OBJECTS ARE POLITICAL:
REFLECTIONS ON FIELDWORK IN JAPAN*

Blai Guarné
Universitat Autònoma de Barcelona

Resum

El títol del clàssic de la literatura etnogràfica *Reflexions sobre un treball de camp al Marroc* de P. Rabinow (1977) serveix d'inspiració per revisar l'experiència del treball de camp al Japó realitzat per l'autor de l'article entre els anys 2004 i 2006. El temps previ al treball de camp, el seu desenvolupament, i l'experiència del retorn es relaten a través de l'exposició d'un conjunt de vinyetes etnogràfiques que ressegueixen la configuració d'una recerca centrada en la pràctica cultural de l'escriptura *katakana*. En aquest procés, la transliteració dels estrangerismes al japonès revela l'escriptura com a lloc de reflexivitat per a la deliberació de l'experiència cultural dels interlocutors i el propi antropòleg.

Paraules clau: etnografia, Japó, reflexivitat, escriptura, transvaloració

Abstract

The title of Paul Rabinow's classic work *Reflections on Fieldwork in Morocco* (1977) inspired a review of the author's fieldwork experience in Japan between 2004 and 2006. The time prior to this fieldwork, the research itself, and the experience of returning from the field are described through ethnographic vignettes that explore how a research project focused on *katakana* script as a cultural practice took shape. In this process, the transliteration of loanwords in Japanese reveals writing as a site of reflexivity for a consideration of the cultural experience of both the ethnographer's interlocutors and the anthropologist himself.

Keywords: ethnography, Japan, reflexivity, writing, transvaloration

1. Aquest treball s'emmarca en el projecte de recerca MINECO I + D "El impacto de Asia oriental en el contexto español" (FFI2011-29090) del Grup de Recerca InterÀsia de la Universitat Autònoma de Barcelona.

All ethnographical descriptions are homemade [...] they are the describer's descriptions, not those of the described
Clifford Geertz (1988)

Quan a finals del 2008 vaig arribar a la Stanford University, una de les coses que més em van cridar l'atenció va ser un magnífic mapamundi exhibit al passadís principal del Departament d'Antropologia. Hi havia anat per realitzar una estada postdoctoral que m'ocuparia els dos anys següents, i la presència d'aquell planisferi em situava instantàniament davant la recerca doctoral en curs. El mapa estava travessat per línies que connectaven els indrets més remots del planeta amb la fotografia i un breu perfil investigador dels estudiants que estaven fent treball de camp. Aquell mapa no sols explicava la recerca dels doctorands sinó que mostrava orgullós els tentacles formatius del Departament pel món, d'un mode força llunyà al que havia viscut quan estudiava el doctorat a la Universitat de Barcelona. Abans d'això, durant els cinc anys de la llicenciatura en Geografia i Història (especialitat Antropologia Cultural), sols en un parell d'ocasions es va esmentar el Japó com a camp etnogràfic i sempre en relació al treball a distància fet per Ruth Benedict cinquanta anys abans. Segurament per aquest motiu, vaig apressar-me a adquirir *L'imperi dels signes* (1970) quan una tarda vaig trobar-ne un exemplar a la paradeta de llibres de segona mà que s'instal·lava cada dijous al vestíbul de l'antiga Facultat de Diagonal. Recordo la delicada edició de Mondadori amb les fotografies en blanc i negre reproduint la cal·ligrafia de Barthes en l'anotació de passatges fugissers que aleshores veia com a llambregades genials en la descripció del Japó.

És difícil copsar l'extraordinària habilitat de Barthes per penetrar, no tant les textures culturals del Japó, com el nostre imaginari (Intel·lectual/Europeu/Occidental) sobre la seva societat, traçada en una imatge consistent que esdevé plenament significativa. No deixa de ser irònic que l'autor que fou capaç de revelar a les *Mitologies* (1957) els mecanismes representacionals que traven en jocs entre el *denotatiu* i el *connotatiu* les imatges del consum, teixís un relat que ens sedueix i subjuga a parts iguals, com si fes del Japó la seva pròpia versió de la publicitat de *Pastas Panzani*. En la millor tradició de les lletres franceses, Barthes s'inscriu en una línia de continuïtat tan crítica com complaent amb d'altres "mags" de l'Orientalisme com Pierre Loti. Un cop hem entrat a *L'imperi dels signes* difícilment podrem concebre un Japó diferent al descrit a les seves pàgines, atrapats pel reconeixement constant dels buits significatius que componen el relat sobre un fictici "Allà" al que Joseph J. Tobin (1992:7) caracteritza com "an offensively or a satirically naïve ethnography of Japan".

1) Allà

Si recupero aquests records és per exposar fins a quin punt uns dels principals reptes, si no el principal, que cal afrontar com a estudiant de doctorat és la configuració d'un criteri intel·lectual propi; un corpus de referents teòrics que permeti construir un lloc des del qual pensar, en el projecte de bastir un discurs original en la interpretació de la realitat. Inevitablement, els primers referents són els apresos a classe, els transmesos pels professors en un gest que l'estudiant assumeix com a propi, com si el discurs que el docent articula s'hagués traçat sense esforç en un tot coherent i no fos el resultat d'un feixuc itinerari intel·lectual fet de provatures i temptatives, que ho té tot de personal i molt de degut.

En el meu cas, quan endegava el doctorat en antropologia a mitjans dels noranta, la manca de referències antropològiques sobre el Japó anava aparellada a la falta d'un criteri per moure-m'hi, que em donés certa confiança per saber on posava els peus i per on podia passar de puntetes. A la biblioteca eren accessibles els clàssics de Ruth Benedict *The Chrysanthemum and the Sword* (1946), i de Chie Nakane *The Japanese Society* (1970), però tot i que podia contextualitzar el primer com un encàrrec de la intel·ligència militar dels EEUU per preparar l'administració del país durant la postguerra, valorant-ne els trets més relativistes gràcies a la revisió de Geertz (1988), en el cas del segon desconeixia que el Ministeri d'Exteriors japonès l'havia triat per explicar el Japó al estrangers, amb el propòsit de donar a conèixer les bondats del seu model social i econòmic. Les obres del psicoanalista Takeo Doi (1971, 1985), amb la seva identificació d'estructures profundes de la psique japonesa com l'*amae* ("co-dependència"), constituïen el contrapunt psicològic al model sociològic de Nakane, actuant com el *psychological glue* –en l'afortunada expressió de Roger Goodman (2005: 62)– de l'empostissat funcionalista formulat per aquesta autora. Encara no n'era conscient però aquell era un moment força significatiu per apropar-se al Japó. Les conseqüències de l'esclat de la bombolla econòmica a principis de la dècada havien fet entrar en crisi l'articulació política del model que des dels anys setanta caracteritzava la seva realitat com una societat culturalment homogènia i socialment uniforme. El Japó pretesament harmònic i estable descrit per Nakane i Doi encarava així a principis dels noranta el repte de reconciliar el relat hegemònic sobre les bondats i fortaleces del model social japonès amb la inestabilitat econòmica del moment. No és aquesta l'ocasió per entrar a considerar els matisos d'aquest procés però sí que es necessari que esmenti aquest substrat a fi i efecte d'entendre les implicacions polítiques del context intel·lectual al qual, des de la distància i sense un criteri especialitzat, m'havia d'enfrontar.

Aquest context es trobava en plena transició del que podríem anomenar el *paradigma de la homogeneïtat*, en la descripció d'un Japó monoètnic i uniforme, al de la *complexitat*, en l'aproximació cultural a una societat multiètnica i estratificada on la diferència (cultural, social, individual) reclamava un lloc constitutiu. Amb els precedents dels treballs sociològics de Yoshio Sugimoto i Ross Mouer (1986, 1989), aquest gir ecllosionaria des de finals dels noranta amb la publicació de l'estudi de Tessa Morris-Suzuki, *Re-inventing Japan* (1998), i amb l'aparició a l'inici de la dècada següent del llibre *Multietnic Japan* (2001) de John Lie, pocs anys abans d'endegar el meu treball de camp. Aquestes obres, juntament amb d'altres (Befu 2001; Befu i Guichard-Auguis 2001) que veuriem la llum en aquell moment o pocs anys més tard (Graburn et al. 2008; Willis i Murphy-Shigematsu 2008), contribuirien d'un mode substantiu a la interpretació cultural d'una societat en què la definició essencial de la idea mateixa d'*identitat japonesa* començava a posar-se en qüestió, en un context de multiculturalitat creixent que seria paulatinament fagocitada pel discurs polític oficial.

Tot i que algun viatge a Londres m'havia permès accedir a les reflexions de camp de Joy Hendry (1999), la manca d'accés als debats en curs sobre l'antropologia del Japó constituïa un problema a afrontar al qual s'hi sumava la dificultat de trobar finançament per al meu projecte doctoral. La necessitat de dedicar un temps a explorar i construir un corpus teòric sòlid, i de continuar formant-me en l'estudi del japonès, m'esperonaren a la professionalització en un camp en el que aquesta idea esdevenia gairebé una quimera. Recordo perfectament la primera vegada que em vaig donar d'alta com a autònom, a les dependències municipals de la Torre Mapfre, al districte de Vila Olímpica de Barcelona. Mentre buscava un epígraf d'IAE en el que encabir-me, vaig poder constatar el reconeixement professional real que tenia l'antropologia. L'epígraf número 881 "d'astròlegs i similars" despertava la meua enveja davant el fet d'haver-me d'assignar al número 821 com a suposat "personal docent d'àmbit superior", paradoxalment, sense institució d'àmbit superior en la que trobar finançament pel meu projecte. Beques i encàrrecs investigadors per a diverses institucions, desenvolupaments de materials didàctics per a universitats a distància i docència discontinua, em van permetre anar trampejant durant uns anys en els que em formava per encarar, amb certes garanties, l'estada de camp. Totes les experiències són significatives i la vivència d'un recorregut en què la inestabilitat d'aquell que s'ha de traçar un camí sense un mapa a l'abast, va conformar en mi una imatge de solitud i estrangeria que esdevindria força significativa en el treball etnogràfic que havia de portar a terme.

A principis dels dos mil vaig sol·licitar i guanyar una beca per a investigadors estrangers del Programa Monbukagakushō (Ministry of Education, Science, Sports and

Technology) del Govern del Japó, i el dia del meu aniversari del 2004 marxava al Japó per embarcar-me en un projecte de camp (2004-2006) que canviaria la meva experiència de l'antropologia.

2) *On és la Sra. Geertz?*

El fet d'haver destinat un temps a preparar-me per a la recerca al Japó implicà que la meua vida a Barcelona hagués anat creixent durant aquells anys. En el moment de marxar això tenia pros i contres, si és possible encapsular en els termes d'una dicotomia d'aquest tipus la complexitat del dia a dia. Per una banda, havia crescut intel·lectualment i marxava amb un conjunt de publicacions que em resultarien força útils per entrar en contacte amb d'altres investigadors. En aquell moment no era conscient de com els recorreguts intel·lectuals traçats durant aquest temps resultarien fonamentals per reconèixer el que esdevindria el meu objecte d'estudi: la pràctica de la escriptura *katakana* en la transliteració dels estrangerismes al japonès, concretant així el projecte sobre discursos representacionals que portava entre mans. A la recerca intel·lectual s'hi sumava una condició necessària per emprendre el treball de camp: el coneixement del japonès. Com assenyalen Bestor et al. (2003: 9) rememorant les seves primeres passes etnogràfiques al Japó, si és ben cert que la competència lingüística és bàsica, no ho és pas menys que "the ability to do fieldwork and linguistic fluency are by no means the same thing".

A tots aquest "pros" s'hi oposaven uns "contres" tant professionals com personals pels que difícilment trobava un referent sobre com actuar. En el nivell professional, la vida s'havia anat complicant amb compromisos laborals que havien fet possible finançar la preparació que requeria l'estada de camp, i als que havia de posar fi o, si menys no, deixar en suspens amb les incerteses que això plantejava de cara a la tornada. En l'àmbit personal, la manca de referents era encara més punyent. Portava uns anys amb la meua parella i la recerca al Japó comportava una separació que, volgués o no, es faria present en els moments més difícils. Les primeres setmanes al Japó, a l'habitació de la residència d'estudiants del districte de Setagaya-ku (Tòquio) on vivia, em venia tot sovint al cap la imatge de la "desaparició" inexplicada de la Sra. Geertz amb que el seu marit ens confronta a "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight" (Geertz 1973). Si a l'inici del text, Geertz ens explica que la seva dona l'acompanya en les penúries de la febre palúdica i la desconfiança natural per un indret desconegut, poc després la Sra. Geertz desapareix del seu relat, com ens fa notar hàbilment Vincent Crapanzano (1986).

No em podia treure del cap la idea que la meua vida es trobava en suspens, perseguint un projecte teixit a l'ombra de la imatge romàntica de l'antropòleg al camp i les evocadores paraules de Barthes descobertes durant la llicenciatura. És a dir, la idea que tot allò que fins aleshores havia estat la meua circumstància ingressava en una suspensió temporal que imaginava com la pitjor de les característiques possibles per endegar la recerca etnogràfica. Haver deixat enrere les certeses d'una vida força establerta es conciliava malament amb la narració heroica del treball de camp malinowskià i, precisament per això, suposo que em reconfortava pensar que fins i tot el mestre havia estat incapaç de resistir episodis recurrents de debilitat (vid., Malinowski 1967). En certa manera, la imatge de la Sra. Geertz, més ben dit, de la seva desaparició textual, evidenciava els silencis sobre l'experiència de camp que componen les etnografies, i que ara esdevenien més eloqüents que mai al confrontar-me amb la meua presència solitària i diletant. La complexitat que planteja el desenvolupament de la recerca etnogràfica, sobretot als seus estadis inicials, unida a la solitud personal i la càrrega per la responsabilitat que sentia afrontar, expliquen que el primer any perdés gairebé deu quilos de pes. Tot i l'interès que la meua presència despertava entre els companys del Departament d'Antropologia de la Universitat de Tòquio i la generositat del meu mentor, l'adscripció a la que els japonesos consideren la universitat més prestigiosa del país, no feia sinó elevar encara més el meu grau d'insatisfacció pel poc partit que era capaç de treure als primers mesos de l'estada.

L'exposició d'aquestes circumstàncies pot semblar un exercici d'exhibicionisme innecessari, fins i tot un gest de narcisisme etnogràfic a destemps, però tinc interès en plantejar-la perquè, sense saber-ho, el que aleshores em semblaven incapacitats resultarien fonamentals per establir una relació més profunda amb la gent que a poc a poc anaven convertint-se en els meus interlocutors al camp. Tot i no haver-ho previst, mostrar les pròpies debilitats no va ser una mancança en una societat com la japonesa en la que, per una banda, el discurs de la homogeneïtat al que abans m'he referit havia imposat fermament la idea que els estrangers experimenten un sentiment d'alienació a l'instal·lar-s'hi i, per una altra, en la que la construcció cultural de l'esforç troba en fórmules com l'expressió *ganbatta!* (“ànim”, “força”) la valoració no tant dels assoliments com de la perseverança a l'hora d'enfrontar els propis límits. He d'agrair el gest càlid i respectuós d'aquelles persones que al trobar un ressò entre el que jo veia com les meves limitacions i la seva pròpia circumstància, em van permetre traçar més llocs de contacte dels que podia haver imaginat, establint un entorn de confiança per assumir els reptes (personals, intel·lectuals, lingüístics, etc.) del treball. L'experiència d'aquells primers moments de dubte em confrontaria més tard amb l'evidència de que potser el més preciós de la meua vivència de camp hauria de romandre entre nosaltres, a les pàgines del meu diari.

Quan ara reviso les anotacions preses aquells dies recupero una altra imatge poderosa, la de la meua presència al camp com la d'un adolescent que intenta fer-se un lloc en un grup del que cerca l'aprovació. En certa manera, la marginalitat que integra la presència de l'antropòleg al camp no és del tot aliena a aquesta imatge. Sovint els gestos de l'antropòleg són tan maldestres com els de l'adolescent que, de la nit al dia, ha crescut un pam i ensopega amb les seves pròpies passes, que s'equivoca contínuament en les formes i les interpretacions, que sense renunciar a la pròpia experiència no deixa de barrinar què és el que fa malament quan no aconsegueix l'acceptació i confiança dels altres. La solitud de l'adolescent no era pas aliena a la meua pròpia vivència, com tampoc ho era el que Kulick i Willson (1995) exposen com el tabú dels antropòlegs al camp: el sexe, en un retorn a una sexualitat adolescent que pensava haver deixat enrere reclosa, precisament, en aquells anys de canvi.

Aviat em vaig adonar que, certament, fer treball de camp a un entorn urbà no implica les dificultats dels entorns heroics en què el cànon consagra l'experiència de l'antropòleg. Recordava la crítica que als anys vuitanta es feia dels mediterraneïstes a l'acusar-los de sobre intensificar les seves troballes etnogràfiques per excusar que aquestes tinguessin lloc allí on els seus col·legues anaven de vacances. De fet, en un entorn urbà la consigna canònica de "viure la vida dels nadius" no té tampoc massa sentit. L'antropòleg no acompanya a la oficina als seus informants, a no ser que faci una etnografia de la seva pràctica laboral, no cuina amb ells, llevat d'ocasions concretes ni, en el meu cas, porta els nens a les seves escoles. Sens dubte, en segueix les rutines, els acompanya en el metro, menja als mateixos llocs i comparteix amb ells tot el que aquests li deixen de les seves vides, però tot sovint es descobreix preguntant-se si quan es diverteix al *karaoke* fa el que d'ell s'espera o simplement es deixa emportar. Tot i així, pot experimentar el que Rabinow (1992: 50) caracteritza amb ironia com la sensació de sentir-se en un entorn "immensament etnogràfic". Per altra banda, a un entorn urbà els reptes a afrontar no són pas diferents dels clàssics, quelcom que en certa mesura em conferia la tranquil·litat d'estar fent un treball de camp substantiu: trobar interlocutors, anar construint relacions amb prou recorregut, observar, passejar, conversar, i fer de la seva pràctica eines de recerca que permetin recollir experiències significatives.

Va ser així com un dissabte a la tarda vaig rebre una trucada a l'interfon que comunicava la meua habitació amb el vestíbul de la residència on vivia. La Sra. Miyamoto m'urgia a passar per la sala d'usos comuns i assistir a l'exhibició de *kimono* que havia preparat l'associació de veïns del barri. Al Japó, les associacions de veïns (*chōnaikai*) juguen un paper central en la vertebració de la comunitat i el manteniment de la seva estructura, encarregant-se de serveis tan bàsics com la neteja dels carrers després de treure

la brossa, l'arranjament dels jardins, o l'organització d'esdeveniments comunitaris. Encara que m'havia apuntat a l'exhibició, em va sorprendre la urgència de la trucada de la Sra. Miyamoto, una de les membres més actives de l'associació, sempre a punt per acompanyar a un nouvingut a fer els tràmits necessaris d'empadronament a l'ajuntament del barri, o oferir unes lliçons de *shodō* (cal·ligrafia tradicional) mentre cridava teatralment *yukkuri, yukkuri, yukkuri!* (“lentament, lentament, lentament”), tot assegurant-se que el pinzell lliscava sobre el paper amb la cadència adequada. Quan hi vaig arribar, la Sra. Miyamoto m'esperava amb un *kimono* preparat per posar-me'l, juntament a un reporter del diari *Yomiuri shinbun* que volia fer-me una entrevista sobre l'experiència. Davant meu, feien cua uns companys procedents de Xina, Vietnam i Myanmar que, tot i haver arribat abans, no semblaven tan interessants periodísticament com per ser objecte d'un reportatge. El fet de ser l'únic occidental que participava a l'activitat em va fer pensar en l'interès del reporter i dels membres de l'associació a l'hora de fer-ne la crònica.

El diumenge de la setmana següent la meua imatge apareixia a la pàgina de la secció local del diari i al cap d'uns dies el Sr. Nishimura, president de l'associació, en penjava el retall al tauler d'informacions de la residència, proporcionant-me un estatut singular durant les setmanes posteriors. Més enllà de l'anècdota i de la visibilitat que em va conferir entre els membres de l'associació, i per extensió al barri, aquesta experiència em confrontà amb la meua imatge com estranger “experimentant la tradició japonesa” i enaltint-ne el seu sentit estètic, *à la* Barthes. El meu nom escrit en *katakana*, l'escriptura emprada per transcriure els estrangerismes en japonès, comprenia d'un mode totalitzant i essencial la meua estrangeria, registrant-la en un pla representacional que, des d'aquell mateix moment, em vaig decidir a explorar.

3) Lloc de reflexivitat

És gairebé un lloc comú en la recerca etnogràfica parlar del paper que hi juga la *serendipia* en la conformació atzarosa de recorreguts que esdevenen significatius en el decurs de l'experiència de camp. Joy Hendry (2003) exposa el paper clau que la *serendipia* va jugar en l'establiment del seu treball al Japó. En el meu cas, la obvietat del *katakana* en la caracterització de la meua presència feia que es revelés com un objecte etnogràfic tan imprevisit com suggeridor. El *katakana* integrava tot allò que havia estat treballant abans d'arribar al Japó: una pràctica d'escriptura (Guarné 2006) que significava plenament a un nivell representacional (Guarné 2004). M'endinsava així en una anàlisi que, en darrer terme, m'acabaria portant a la revisió de les idees de *llengua japonesa* (*kokugo*) i

estrangerisme (*gairaigo*), i el seu paper en la conformació cultural i identitària del Japó modern. Tot i que el record no és res més que un relat de derives finalistes escrit en clau de present, conservo força viu el moment precís en què el *katakana* es mostrà com un objecte significatiu per a l'anàlisi etnogràfica que em permetria endinsar-me en l'estudi cultural del Japó.

Explicat a grans trets², el *katakana* és un dels tres sistemes que integren l'escriptura japonesa en una combinació d'elements semàntics (els caràcters sino-japonesos del *kanji*) i fonètics (els sil·labaris del *kana*: *hiragana* i *katakana*). Mentre que les grafies del *hiragana* s'empren per a l'escriptura dels elements lingüístics japonesos, el *katakana* s'aplica principalment a la transliteració dels estrangerismes així com a la emfasització de paraules, la representació de formes onomatopèiques, la transcripció de la onomàstica i d'altres usos científic-tècnics especialitzats. A l'escriure una veu estrangera, el *katakana* desplega una dinàmica ambivalent i contradictòria articulant un procés dual que, alhora que l'adapta a la fonètica i ortografia japoneses, la consigna en una escriptura singular. Una escriptura que, al no aplicar-se a veus japoneses i sino-japoneses excepte en condicions especials, mai deixa de referir l'ombra d'una diferència. En certa mesura, el *katakana* reproduïx aquesta diferència sols quan ha desaparegut, quan ha deixat d'existir, a partir de l'adaptació d'una veu al japonès i, per tant, de la seva (re)significació (socio)lingüística en aquesta llengua. La seva pràctica ens situa així davant d'una escriptura incerta i elusiva que accentua la diferència des de la seva pròpia extinció, testimoniant el lloc fonamental que ocupa en la producció cultural identitària. En aquesta pràctica ortogràfica resulten instrumentals, per una banda, les característiques d'una llengua com el japonès amb un alt grau d'homofonia i, per una altra, l'entitat híbrida de la seva escriptura, un sistema logo-sil·làbic integrat per elements semàntics i fonètics amb una ortografia que no separa les unitats que componen una frase. L'alternança en el tipus de grafia (*kanji/hiraganakatakana*) actua així com un índex que permet delimitar les paraules. Podríem dir que opera com un marcador del sentit, possibilitant el reconeixement d'una paraula a partir de la seva adscripció al conjunt ideal del lèxic japonès i sino-japonès (en *kanji* i *hiragana*), o al conformat per les veus estrangeres i aquelles que sense ser-ho expressen una diferència particular (en *katakana*). Una derivada emergeix d'aquesta diferenciació: la substantivació del lèxic estranger en la seva escriptura en *katakana*, traçant una dinàmica d'implícacions profundes en la configuració d'universos lingüístics i culturals que adquireixen tot el seu sentit a un nivell representacional.

2. Per a una explicació detallada, veure Guarné (2014)

En un primer moment l'aplicació crítica de les nocions *emic* d'*uchi/soto* (“interior/ exterior”), desenvolupades com categories analítiques en aproximacions antropològiques precedents³, resultava plenament significativa en l'estudi de la pràctica cultural del *katakana*, encaixant perfectament amb les impressions dels meus interlocutors. Tanmateix, en el decurs de l'observació directa aquest encaix s'anà revelant com massa perfecte, esbossant un camí que escorava l'anàlisi cap a una interpretació sotmesa a un solc essencialitzador. Així, si per una banda la idea de *soto* semblava ajustar-se precisament a l'expressió dels estrangerismes en *katakana*, per una altra, comprometia qualsevol intent d'explicar la dimensió híbrida que caracteritza una pràctica d'escriptura en què la diferència esdevé sols un rastre, una empremta, (re)produïda en el gest mateix del seu reconeixement. A poc a poc, el *katakana* es revelava com una escriptura que tant incorpora i integra, com aliena i diferencia, en una pràctica ambivalent i aparentment contradictòria que esdevenia significativa en relació a la caracterització homogeneïtzadora d'una societat on la diversitat interna s'invisibilitza en un grau sols proporcional a l'emfasització de les seves diferències amb l'exterior. En aquest sentit, les inconsistències que plantejava l'aplicació de la polaritat *uchi/soto* en la seva interpretació anaven més enllà de la mera crítica, confrontant-me amb la qüestió de fins a quin punt el valor descriptiu de les seves categories resultava proporcional al seu interès analític. Anys més tard, Takami Kuwayama (2009: 40-42) ens incitaria a reflexionar sobre aquest tema al preguntar-se d'un mode tan elemental com agut: “whose emics are they?”, fent-nos notar que a tota comunitat conviuen interpretacions diferents d'una mateixa categoria que sols adquireixen sentit en funció d'una multiplicitat de variables (classe, edat, gènere, etc.), la totalitat de les quals difícilment podem abastar.

No és aquesta l'ocasió per considerar en detall la construcció teòrica que vaig desenvolupar en la interpretació de les dades. Si esmento aquestes qüestions és per exposar en quin sentit la recerca de camp em va confrontar amb la necessitat imperativa de revisar les eines conceptuals apreses i, per tant, amb el repte d'aprofitar l'estada no sols per a la tasca etnogràfica sinó també per reformular assumpcions teòriques prèvies. La multiplicitat d'una pràctica com la del *katakana*, articulada des de la intersecció i el marge, m'obligava a plantejar un treball de camp en què la metodologia fos capaç de resseguir un objecte tan polièdric com l'escriptura, present arreu. En aquest repte, la configuració creativa d'imatges i caracteritzacions tan plàstiques com efímeres del món

3. L'estudi cultural de les classificacions *emic* japoneses ha virat de les aproximacions més substantivistes i estatificadores de les dècades dels setanta i vuitanta, a d'altres que refereixen la seva articulació com punts cardinals en relació als que es regulen i ajusten interessos, motivacions i comportaments individuals i col·lectius en funció d'un ideal social comú. Sobre aquestes qüestions, veure Guarné (2013)

del consum es revelà com un àmbit especialment fèrtil per a l'observació de la seva pràctica. L'aplicació d'un enfocament etnogràfic multisituat –en la línia de les anàlisis de Joy Hendry (2000) i Ted Bestor (2004)– va configurar un recorregut etnogràfic en què transitaria per entorns circumstancialment localitzats de l'àmbit del consum a la ciutat de Tòquio, en un intent per copsar com l'experiència quotidiana es conforma en un entramat continu de veus, mots i escriptures.

He de referir, com una música constant en la meua aproximació als móns del consum, les reflexions sobre la fugacitat i la suspensió temporal que implica l'acte fotogràfic formulades per Berger i Mohr (1997), així com la curiositat netament etnogràfica del deambular de Franz Hessel (1997) pel Berlín de Weimar, que inspiraria a Walter Benjamin en el seu projecte de les arcades a París⁴. Vaig desenvolupar així el treball de camp en els àmbits més diversos de la interacció social, a floristeries i taules de restaurants, en vagonets de tren i centres comercials, en grans magatzems, parcs, i cases particulars. És a dir, a tots els àmbits de la experiència que m'eren accessibles, deixant-me portar per itineraris personals que, a poc a poc, ampliaven el meu cercle més immediat (l'associació del barri, els companys de la facultat, els antics alumnes de la universitat, les seves famílies), a través de contextos en els quals la circulació de mots, objectes i persones definia el marc de la pròpia interpretació. Vaig anar traçant així un recorregut, temptatiu i obert, en què no sols intentava regular preguntes sinó que emprava silencis com una eina de recerca per propiciar que passessin coses, que emergissin percepcions, que s'expressessin impressions, comicitats, ironies i dissentits en l'experiència cultural. En aquest recorregut, algunes persones van esdevenir clau i es van anar singularitzant com interlocutors principals per la seva capacitat d'objectivar, reflexivament, la pròpia experiència. Unes vinyetes relatives a dos d'ells, el Sr. Tanaka, i qui esdevindria el meu amic Hama-chan, em permetran exposar això.

En una societat atrafegada i veloç com la japonesa, el fet que el Sr. Tanaka estigués jubilat jugava al meu favor per a que pogués dedicar-me gran part del seu temps. El vaig conèixer a través de l'associació d'antics alumnes de la Universitat de Tòquio i de seguida es va mostrar receptiu i col·laborador. Els passejos amb ell em van permetre accedir al que contínuament m'explicava com una presència excessiva de mots estrangers en el japonès. Veus que no sempre acabava d'entendre, quan el llenguatge es tornava massa nou, massa específic, massa opac, en expressions comercials que considerava prescindibles i que, en realitat, s'adreçaven a un públic consumidor del que es trobava massa

4. En aquesta tasca partia també de la consideració d'anàlisis prèvies que, en el cas de l'antropologia del consum al Japó, cristal·litzarien principalment a partir dels anys noranta. Exposo aquests referents a Guarné (2014)

lluny. Recordo una situació, no exempta de certa comicitat, quan a la secció de roba dels grans magatzems Tōkyū, al centre urbà de Shibuya (Tòquio), vam veure la fórmula *onsutairu* (*on style*) en l'etiqueta d'una americana. Decidit, el Sr. Tanaka va preguntar el seu significat a la dependenta, una noia impecablement vestida amb un uniforme blau marí. Convençut que entendria el seu significat al tractar-se d'algú d'una generació més jove que la seva i posterior a la meua, em va sorprendre veure com s'enrojolava mentre s'ho mirava del dret i del revés, tot intentant trobar una resposta. Entre mitjos somriures va cercar l'ajut d'una companya que des de feia estona observava la situació fent veure que no veia el que passava. Vam comentar el cas entre somriures forçats que intentaven treure pressió a una escena que començava a fer-se incòmode. Finalment, va quedar clar que cap de nosaltres entenia el que hi deia mentre les dependents convenien que, malgrat això, els resultava molt *sutairisshu* (*stylish*). El Sr. Tanaka em mirava satisfet al veure corroborada l'argumentació que s'havia esforçat a transmetre'm, la superficialitat dels mots *katakana-go* (“veus *katakana*”) com una part prescindible i secundària, un mer abillament de consum que comprometia la llengua japonesa. Quan dies més tard vaig comentar la situació amb en Shō, que havia crescut a un país de parla anglesa i retornà de nen al Japó, em va fer notar el malentès que l'havia provocada al tractar-se, segons ell, d'una errada en l'escriptura de l'etiqueta que en lloc de dir *oun sutairu* (*own style*) deia *onsutairu* (*on style*). Per a en Shō, que havia estat un *kikokushijo*⁵ (infant que retorna al Japó després d'haver crescut en un altre país), la situació resultava tan còmica com per al Sr. Tanaka però, al contrari que per a aquest, per la manca de competència en anglès que mostraven els japonesos. Poc després, comentant el cas amb en Tomohiro vaig rebre una nova explicació. Per a ell, lluny de tractar-se d'un error causat pel desconeixement de l'anglès, *onsutairu* havia d'entendre's com *on style*, és a dir, com a roba per anar a treballar (*on*) i no pas per descansar (*off*). Situacions tant anecdòtiques com aquesta, de suposats entesos i constants malentesos, feien visible l'articulació política de la diferència que plantegen els mots en *katakana*, registrant als meus interlocutors en una experiència de llunyania que ressonava en la meua pròpia vivència de camp.

El darrer mes abans de marxar, vaig fer-me plenament conscient del munt de llibretes amb anotacions i capsos amb materials que havia acumulat. Mentre pensava en com donar-li sentit, vaig deixar-ho tot aparcat per acomiadar-me pausadament d'aquells que m'havien ajudat. Fou en aquest moment quan en Hama-chan em convidà a visitar el lloc on havia crescut, la ciutat de Tachikawa (a l'oest de Tòquio), atret pel fullató d'un edifici d'apartaments que es començava a construir a prop d'on passà la infància. Vaig

5. Sobre aquesta noció, veure Goodman et al. (2003) i Pang (2000).

poder copsar així una nova dimensió del *katakana* que revelaria un altre aspecte de les dades recollides. Amb en Hama-chan havíem compartit alguns viatges pel país i sobre tot moltes converses. A la frontera dels trenta anys, era un home culte i reflexiu, dotat d'una fina ironia que el feia caracteritzar Tachikawa com la seva *furusato* ("terra natal"). He d'assenyalar que, des de la dècada dels vuitanta, la noció de *furusato* constitueix un lloc central en la construcció cultural del paisatge japonès (vid., Ivy, 1995; Kelly 1986; Robertson, 1991). Un lloc que, com ens recorda Jennifer Robertson (1991), sols significa plenament en la seva intersecció representacional amb la noció de *kokusaika* ("internacionalització"), en una dialògica imaginària que essencialitza la tradició japonesa alhora que intensifica i reforça la representació cosmopolita de la seva societat.

Però a banda de ser la seva *furusato*, Tachikawa era i és coneguda arreu del Japó per haver albergat des del final de la guerra fins la dècada dels setanta la principal base militar nord-americana al país. Aeroports, oficines, casernes, zones d'entrenament, vivendes del personal, economats, escoles i centres recreatius feien de les seves instal·lacions una autèntica ciutat militar dins de Tòquio, passant a ser coneguda amb el sobrenom de *bēsu taun* (*base town*). A principis dels anys setanta, les seves activitats van ser transferides a una altra base aèria i, progressivament, les instal·lacions van ser desmantellades fins el retorn dels terrenys al govern japonès. El tancament de la base implicà un repte econòmic alhora que una oportunitat urbanística inaudita en un indret a poc menys d'una hora en tren dels principals centres de la capital. En aquest context, el fulletó de la immobiliària que guiava les nostres passes ens convidava a participar de l'orgull de ser els primers de viure en allò que qualificava com a *mirai toshi* ("ciutat del futur"). L'immoble promocionat, *Sankutasu Tachikawa* (*Sanctus Tachikawa*), abreujat com *T-1*, constituïa el primer edifici residencial d'un projecte municipal de reconfiguració urbanística que definia la ciutat com a *torio shiī* (*trio city*), una fórmula política que integrava tres valors fonamentals: *karuchā* (*culture*), *neichā* (*nature*) i *fyūchā* (*future*). El *fyūchā* dels nous edificis en construcció, la *neichā* del gran parc commemoratiu del cinquantè aniversari del regnat de l'emperador Shōwa (1983), i la *karuchā* de les obres d'art disseminades pels carrers, construïen la imatge oficial d'una nova ciutat que es monumentalitzava a marxes forçades, deixant endarrere qualsevol vestigi del seu passat com a *bēsu taun*. La nova Tachikawa s'escrivia en *katakana* en edificis residencials com la *tawā manshon* (*tower mansion*) que ens atreïa, on els espais dels apartaments s'anomenaven *beddorūmu* (*bedroom*), *paudā rūmu* (*powder room*), *basurūmu* (*bathroom*), *kicchin* (*kitchen*), *ribingu-dainingu rūmu* (*living-dining room*)⁶, amb magnífics *barukonī* (*balcony*) que s'obrien

6. En front de les designacions autòctones: *shinshitsu* ("dormitori"), *daidokoro* ("cuina"), *senmenjo* ("lavabo"), *o'tearai* ("servei"), *yokushitsu* ("cambra de bany").

a una nova orografia traçada amb esquadra i cartabó sobre el que havia estat considerat un territori sense urbanitzar, sense vida ni història prèvia. La difícil conciliació entre el passat recent del municipi, marcat per la postguerra, i la realitat del present es revelava d'un mode indirecte, com un record espectral, fantasmagòric (vid., Ivy 1995), en petits vestigis encara per demolir i sobre tot en l'escriptura d'un paisatge que escapava del passat a través dels mots en *katakana*, projectant-se en un futur que s'imaginava a tocar dels dits.

En aquest context, l'evocació nostàlgica d'en Hama-chan per una *furusato* no sols urbana sinó conformada per les runes d'una base militar nord-americana donava compte d'una pèrdua real i profunda, d'un trencament personal de ressonàncies col·lectives en què la intersecció paròdica amb la seva caracterització com a *hōmu taun* (*home town*) desafiava la representació d'un passat tradicional, tan fictici i imposat, com la base militar demolida. En certa manera, l'escriptura dels estrangerismes en *katakana* jugava un paper similar al descrit per la dinàmica *furusato/kokusaika* en integrar les dinàmiques polítiques –aparentment contradictòries però en realitat complementàries– del proteccionisme i la internacionalització, actualitzant la tensió entre les operatives culturals del nacionalisme i l'occidentalització que integren l'experiència japonesa de la modernitat. (Guarné 2014). El *katakana* esdevenia així un objecte d'articulació política del qual configurava un espai intermedi des d'on es transgredien les certeses del *passat* i el *futur*, la *identitat* i la *diferència*, el *japonès* i l'*estranger*. Altrament dit, un lloc de reflexivitat en la deliberació de l'experiència cultural que explicava alhora la meua pròpia experiència etnogràfica.

4) *Transvaloració*

En el meu cas, el retorn del camp va requerir cert temps. Seré breu en aquesta exposició però no vull pas deixar de referir en la seva interpretació la noció de *transvaloració* desenvolupada per Tzvetan Todorov (1986). Per a Todorov, la *transvaloració* constitueix un valor que, emanat del creuament de cultures, implica una mirada crítica cap a la pròpia particularitat cultural, una “vuelta sobre sí mismo de la mirada previamente informada por el contacto con el Otro” (Todorov 1988: 23). Es tracta d'una mirada que a partir del coneixement de l'Altre, pren consciència de la pròpia realitat cultural descobrint en ella una expressió universal. És a dir, un exercici que comporta el desenvolupament de la sensibilitat del revisitar la pròpia cultura des d'una perspectiva externa, sacejant la seva consideració a través d'un enfocament relativista i distant (Buxó 1994: 256). De fet, en el retorn, la mirada renovada cap a la meua pròpia realitat em feia des-

cobrir arreu l'empremta d'un *katakana* inexistent però tanmateix significatiu, com en l'ús de la cursiva en els plafons d'informació del transport metropolità que ara veia sobre intensificant la diferència d'una mateixa indicació escrita en català i a rengle seguit, en un castellà cursivitzat i un anglès en negreta. Tot objecte es revelava polític, referint sota una aparença tan lògica com la de l'escriptura en *katakana* dels estrangerismes pels meus informants, una dimensió (ideo)lògica subjacent a la seva pràctica cultural.

En el pla més anecdòtic, recordo com les primeres setmanes després de tornar van ser pausades encara que no per això, exemptes d'algunes característiques que les persones del meu entorn més immediat observaven amb delit. La gestualitat marcada de reverències subtils i cops de cap afirmatius era sols la part visible d'altres sensacions que em travessaven a un nivell més íntim. Recordo que mentre desfeia les maletes i pensava on encabir els materials que havia enviat per correu, em vaig descobrir col·locant-ho tot ben endins dels prestatges, no fos cas que un terratrèmol ho fes caure. M'apropava a la gent guardant certa distància que percebia contínuament vulnerada, llençava llambregades de censura a aquells que alçaven la veu, i el soroll m'atabalava com si mai hagués estat envoltat de l'atmosfera eixordadora de sintonies i músiques dels districtes comercials de Tòquio. Els ulls em ploraven afectats d'una mena de conjuntivitis que em dificultava "enfocar" la mirada, encara que vist retrospectivament potser no fos sols per això.

Tanmateix, els efectes físics i emocionals no van ser els únics a afrontar. La meua amiga Milena, que havia fet de cooperant a Madagascar mentre jo era al Japó, se'n reia de la imperícia que mostrava i em recordava que, si no m'apressava "a tornar", la manca d'assertivitat no jugaria al meu favor a l'hora de cercar nous ajuts per continuar amb la redacció de la tesi. En aquella època, la metàfora del "not being invited to the party" formulada per Susan DiGiacomo (1997: 92) en l'exposició de la seva vivència de les jerarquies i desigualtats acadèmiques esdevenia una imatge precisa de la meua pròpia realitat⁷, mentre començava a escriure l'etnografia tot intentant retenir la consigna de l'"objectivació participant" (Bourdieu 2003) i l'aforisme antropològic del "no vulguis agradar als teus informants, acontenta't en no ofendre'ls".

Finalment, l'exercici de reflexivitat que tot just començava a reflectir en el paper intentava seguir el fil traçat per altres autors sobre l'experiència de camp al Japó (Allison 1994; Bernstein 1983; Fowler 1996; Hendry 1999; Kondo 1990; LeBlanc 1999; Moeran 1985) i trobaria, més endavant, en les gairebé cinc dècades de treball etnogràfic de Keith Brown a Mizusawa (al nord-est del Japó), narrades a *Can't Go Native* (Plath 2010), un testimoni inspirador per prosseguir la recerca.

7. Exposo aquesta experiència a Guarné (2012).

Bibliografía

- ALLISON, A. (1994) *Nightwork: Sexuality, Pleasure, and Corporate Masculinity in a Tokyo Hostess Club*, Chicago: University of Chicago Press.
- BARTHES, R. (1999) [1957] *Mitologías*, Madrid: Siglo XXI.
- BARTHES, R. (1991) [1970] *El imperio de los signos*, Madrid: Mondadori.
- BEFU, H. (2001) *Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of "Nihonjinron"*, Melbourne: Trans Pacific Press.
- BEFU, H. i S. GUICHARD-AUGUIS (eds.) (2001) *Globalizing Japan. Ethnography of the Japanese Presence in Asia, Europe, and America*, London; New York: Routledge.
- BENEDICT, R. (1946) *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese culture*, Boston, Houghton Mifflin company.
- BERGER, J. i J. MOHR (1997) *Otra manera de contar*, Murcia: Mestizo.
- BERNSTEIN, G.L. (1983) *Haruko's World: A Japanese Farm Woman and Her Community*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- BESTOR, T. (2004) *Tsukiji: The Fish Market at the Center of the World*, Berkeley: University of California Press.
- BESTOR, T. et al. (2003) "Introduction: Doing Fieldwork in Japan" a T. Bestor et al. (eds.) *Doing Fieldwork in Japan*, Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 1-17.
- BOURDIEU, P. (2003) "Participant Objectivation", *Journal of the Royal Anthropological Institute* (NS), 9(2), 281-294.
- BUXÓ, M.J. (1994) "Sensibilidad antropológica en la reflexión transcultural. Esencias, problemas y estéticas" a J.A. Fernández de Rota (coord.) *Las diferentes caras de España*, La Coruña: Universidad de La Coruña, pp. 233-262.
- CRAPANZANO, V. (1991) [1986] "El dilema de Hermes. La máscara de la subversión en las descripciones etnográficas" a J. Clifford i G.E. Marcus (eds.) *Retóricas de la antropología*, Madrid: Júcar, pp. 91-122.
- DIGIACOMO, S.M. (1997) "The New Internal Colonialism", *Critique of Anthropology*, 17(1), 91-97.
- DOI, T. (1971) *The Anatomy of Dependence*, Tokyo; New York: Kodansha International.
- DOI, T. (1985) *The Anatomy of Self: The Individual Versus Society*, Tokyo; New York: Kodansha International.
- FOWLER, E. (1996) *San'ya Blues: Laboring Life in Contemporary Tokyo*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- GEERTZ, C. (1988) *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.

- GEERTZ, C. (1973) "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight", a *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, pp. 412-453.
- GOODMAN, R. (2005) "Making Majority Culture" a J. Robertson (ed.) *A Companion to the Anthropology of Japan*, Malden, MA; Oxford: Blackwell Pub., pp. 59-72.
- GOODMAN, R. et al. (eds.) (2003) *Global Japan: The Experience of Japan's New Immigrant and Overseas Communities*, New York: Routledge Curzon.
- GRABURN, N., J. ERTL i R.K. TIERNEY (eds.) (2008) *Multiculturalism in the New Japan: Crossing the Boundaries Within*, New York: Berghahn Books.
- GUARNÉ, B. (2004) "Imágenes de la diferencia. Alteridad, discurso y representación" a E. Ardèvol i N. Muntañola (coords.) *Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea*, Barcelona: UOC, pp. 47-127.
- GUARNÉ, B. (2006) "Oralidad, escritura y tecnologías modernas de la comunicación" a A. Gil (coord.) *Tecnologías sociales de la comunicación*, Barcelona: UOC, pp. 43-138.
- GUARNÉ, B. (2012) "The World is a Room: Beyond Centers and Peripheries in the Global Production of Anthropological Knowledge", *Focaal—Journal of Global and Historical Anthropology*, 63, 8-19.
- GUARNÉ, B. (2013) "Configuraciones socio-espaciales japonesas: una aproximación tentativa a la polaridad *uchi-soto*", *Anales del Museo Nacional de Antropología*, XV, 102-119.
- GUARNÉ, B. (2014) "La escritura de lo ajeno. Ambivalencia e hibridación en el *katana* japonés", a G. Orobitg i R. Canals (coords.) "Imatges, Mirades i Representacions" (Dossier I), *QuAderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 19(1), 122-139.
- HENDRY, J. (2000) *The Orient Strikes Back: A Global View of Cultural Display*, Oxford; New York: Berg.
- HENDRY, J. (2003) "From Scrambled Messages to an Impromptu Dip: Serendipity in Finding a Field Location" a T. Bestor et al. (eds.) *Doing Fieldwork in Japan*, Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 55-70.
- HENDRY, J. (1999) *An Anthropologist in Japan: Glimpses of Life in the Field*, London; New York: Routledge.
- HEssel, F. (1997) [1929] *Paseos por Berlín*, Madrid: Tecnos.
- IVY, M. (1995) *Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan*, Chicago: University of Chicago Press.
- KELLY, W. (1986) "Rationalization and Nostalgia: Cultural Dynamics of the Middle-Class Japan", *American Ethnologist*, 13 (4), 603-618.
- KONDO, D.K. (1990) *Crafting Selves: Power, Gender, and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*, Chicago: University of Chicago Press.

- KULICK, D. i M. WILLSON (1995) *Taboo: Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*, New York: Routledge.
- KUWAYAMA, T. (2009) "Japan's Emic Conceptions" a Y. Sugimoto (ed.) *The Cambridge Companion to Modern Japanese Culture*, Melbourne: Cambridge University Press, pp. 38-55.
- LEBLANC, R. (1999) *Bicycle Citizens: The Political World of the Japanese Housewife*, Berkeley: University of California Press.
- LIE, J. (2001) *Multiethnic Japan*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- MALINOWSKI, B. (1967) *A Diary in the Strict Sense of the Term*, New York: Harcourt, Brace & World.
- MOERAN, B. (1985) *Ōkubo Diary: Portrait of a Japanese Valley*, Stanford, Calif.: Stanford University.
- MORRIS-SUZUKI, T. (1998) *Re-inventing Japan: Time, Space, Nation*, Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe.
- MOUER, R. i Y. SUGIMOTO (1986) *Images of Japanese Society: A Study in the Structure of Social Reality*, London; New York: Kegan Paul International.
- NAKANE, C. (1970) *The Japanese Society*, Berkeley: University of California Press.
- PANG, C. L. (2000) *Negotiating Identity in Contemporary Japan: The Case of Kikokushijo*, London; New York: Kegan Paul International.
- PLATH, D.W. (2010) *Can't Go Native*, Media Production Group [56 minuts].
- RABINOW, P. (1992) [1977] *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Madrid: Júcar.
- ROBERTSON, J. (1991) *Native and Newcomer: Making and Remaking a Japanese City*, Berkeley: University of California Press.
- SUGIMOTO, Y. i R.E. MOUER (1989) *Constructs for Understanding Japan*, London; New York: Kegan Paul International.
- TOBIN, J.J. (1992) "Introduction: Domesticating the West" a J.J. Tobin (ed.) *Remade in Japan: Everyday Life and Consumer Taste in a Changing Society*, New Haven: Yale University Press, pp. 1-41
- TODOROV, T. (1988) [1986] "El cruzamiento entre culturas" a T. Todorov et al. *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid: Júcar, pp. 9-31.
- WILLIS, D.B. i S. MURPHY-SHIGEMATSU (eds.) (2008) *Transcultural Japan: At the Borderlands of Race, Gender, and Identity*, London: Routledge.

LA CONSTRUCCIÓN DE YUSOF BIN ABDULLAH. VICISITUDES
DE UN ANTROPÓLOGO EN MALAYSIA.
*THE CONSTRUCTION OF YUSOF BIN ABDULLAH:
THE VICISSITUDES OF AN ANTHROPOLOGIST IN MALAYSIA*

*Hugo Valenzuela García
Departamento de Antropología Social y Cultural
Universitat Autònoma de Barcelona*

Resumen:

La casualidad, lo anecdótico y la improvisación suelen ser parte inherente del trabajo de campo antropológico, aunque esta no sea una temática metodológica habitual. El autor expone a través de un correlato de anécdotas y eventos más o menos inusuales su propia experiencia como etnógrafo en Malaysia. El texto, en clave irónica, trata de capturar las sutilezas, la densidad, la complejidad y la emotividad de un trabajo de campo en un lugar prácticamente inexplorado por la Antropología Española. Mediante esta narrativa se intercalan los detalles técnicos, logísticos y formales de un trabajo de campo solitario, señalando los fracasos y éxitos relativos a medida que se va construyendo al etnógrafo: desde la búsqueda, pasando por el acceso, la adopción, la estancia y la distancia de un trabajo de campo en una zona costera y tra-

Abstract:

Although chance, anecdote and improvisation are elements inherent in anthropological fieldwork, they are rarely seen as central methodological issues. In this article the author discusses, through a series of anecdotes and unusual events, his own experience as an ethnographer in Malaysia. The text uses irony to capture the subtlety, density, complexity and emotional quality of fieldwork in a distant place largely unexplored in Spanish anthropology. The technical, formal and logistical details of solitary fieldwork (and their relative successes and failures) are interwoven into this narrative recounting the construction of the ethnographer: the initial search for and access to a field site, adoption into a local world, and fieldwork in a distant place: a traditional area in coastal Malaysia. This

dicional malaya. Asimismo el texto desea ofrecer un tributo a aquellas gentes, sin las cuales nada de todo esto tendría sentido, y una autocrítica relativista a la propia actividad etnográfica, que lucha por desprenderse (con o sin éxito) de orientalismos, etnocentrismos y prejuicios que rodean pero también encumbran al tan celebrado, aunque no tan frecuente como podría imaginarse, trabajo de campo a la Malinowski.

Palabras clave: Malaysia, trabajo de campo, anécdotas, serendipia, metodología, introspección, auto-crítica.

article is also a tribute to those people, without whom none of this would have made sense, and an exercise in relativistic ethnographic self-criticism that struggles to avoid (successfully or not) the pitfalls of Orientalism, ethnocentrism and all the prejudices that surround but also distinguish the celebrated (but less common than imagined) practice of Malinowskian fieldwork.

Keywords: Malaysia, fieldwork, anecdotes, serendipity, methodology, personal introspection, self-critique.

The days of Malinowski are over, as far as fieldwork is concerned. The era in which a fieldworker simply decamped from a steamer, pitched a tent near 'the natives' and unproblematically got on with filling notebooks is finished and, indeed, may never really have existed. The publication of Malinowski's diary revealed that even a founding father had foibles and weaknesses (Perry 1989: 5).

Introducción: levantando la alfombra y mostrando el cuerpo desnudo

Cuando me propusieron escribir sobre mi experiencia de trabajo de campo en Malaysia, acepté encantado, pensando que sería un ejercicio sencillo y consolador: ¿qué hay más fácil que hablar de la propia experiencia? Pero subestimé la tarea. No sólo es complicado ordenar datos fragmentados de una vivencia lejana; sino que resulta inevitable sentir cierto rubor. Finalmente, tras darle muchas vueltas, decidí abordar el reto con ironía y relativismo: lo primero para hacer más grata la lectura y, de paso, poner el dedo en algunas yagas que apuesto encuentran otros etnógrafos/as cuando se enfrentan al campo. Y lo segundo para poner de manifiesto la rareza de los *antropólogos* (Bohannan 1996) ¿Qué clase de persona, en su sano juicio, abandona su entorno para incrustarse en una sociedad advenediza?, ¿qué oscuro nexo hay entre la antropología y el masoquismo?

Aunque hay excepciones,¹ el trabajo de campo no es objeto de debate metodológico (Thøgersen y Heimer 2006: 4; Johly Renganathan 2010). Es, usando una metáfora cognitiva, una parte pudorosa del cuerpo, una ortodoncia vergonzante, que hay que ocultar. Aquí encontramos ya una doble ironía: primero porque la legitimidad del saber antropológico se basa en la estancia *in situ*, en el *presencialismo* del “yo estuve allí” –y uno puede añadir, “y sufrí lo mío...”. Pero, ¿cómo es posible poner a prueba algo si no había nadie más allí para rebatirlo?, ¿no es esto científicamente contra-intuitivo? Segundo, porque por arte de birlibirloque toda esa experiencia se convierte en conocimiento “aséptico”. A pesar de la revolución etnográfica postmoderna (con sus espejos, su reflexividad polifónica, etc.) el proceso no deja de ser de un mecanicismo espeluznante: como una X, lo experiencial se despeja de la ecuación, desaparece, y destilamos el saber científico.² Algún antropólogo británico de relumbrón, cuyo nombre no recuerdo, decía que por lo general el antropólogo reservaba su experiencia de campo para amenizar fiestas y cenas con colegas –quizás la chanza y el vino sean efectivos enseres para anestesiar la añoranza y penurias del campo.

Nadie suele prevenir del balazo emocional del campo. Según Jean Michaud,

In the French anthropological tradition in which I was educated, discussing fieldwork in detail prior to the task was considered trivial by many of my professors (...). During my training years, I especially remember the lectures of a professor who argued with unshakable poise that being in the presence of the subjects in their exotic locale, becoming accepted by them and extracting the relevant data from their daily life was simply a matter of showing *the* right amount of personal moral fiber. Learning more precisely *how* to do that was not actually a subject matter; what really counted was to hold the right kind of character (from birth? From God? He did not tell) (Michaud 2010: 220).

No todo el mundo tiene madera de etnógrafo. El trabajo de campo es una fórmula brutal de poner a prueba el temple y la paciencia (Perry 1989: 6). Primero, porque la empresa tiene una importante carga introspectiva: “We learn about others the better to understand them and ourselves” (Delyser y Starrs 2001: 1). Y segundo porque el proceso de construcción del conocimiento etnográfico depende, hasta cierto punto, de la casualidad (Cf. Lomnitz-Adler, comunicación personal). Así es, el evento inédito es un

1. Las reflexiones de Rabinow sobre Marruecos, Raybeck en Malaysia, Barley y su *inocencia*, o Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos*.

2. Mi producto destilado puede hallarse en Valenzuela García, Hugo (2009) *Etnografía de un kampong malayo: Pesca, subdesarrollo y multiculturalismo*. Edwin and Mellen Press.

ingrediente central en este tipo de saber, porque emerge de la interacción cotidiana en un contexto sociocultural ajeno y revela las inconsistencias entre el sistema de pensamiento del antropólogo y los esquemas de significación local –a lo que Agar (1980) denominó *queiebras epistemológicas*. Lo casual no es sólo producto del particularismo cultural –estar en Malaysia–, sino también del contexto especial en el cual se da esa interacción –el trabajo de campo. Por supuesto, sólo a través de una experiencia prolongada uno se expone a eventos *casuales* y va descubriendo e interpretando cuestiones aparentemente arbitrarias. En otras palabras: el conocimiento etnográfico implica enormes dosis de *serendipia*.³ Pero esto no debería escandalizarnos tanto: la tan celebrada metodología antropológica, el trabajo de campo clásico y la observación participante, fue producto de un casual encuentro entre la Segunda Guerra Mundial y un señor polaco (Malinowski) que quedó atrapado en una isla del Pacífico.

Estas cuestiones no suelen escudriñarse metodológicamente, pero en su fuero interno todo etnógrafo sabe que el factor de la experiencia es primordial en el desarrollo de su empresa. Este texto desea reflexionar en clave irónica sobre la naturaleza de mi trabajo de campo en Malaysia, sin pudor: levantemos la alfombra y mostremos, metafóricamente, el cuerpo desnudo.

Malaysia: en busca de la muerte

La elección de Malaysia fue en cierto sentido arbitraria. Un producto de un acto de fe –creer en lo que me recomendó un antropólogo británico– y de cierta tozudez teórica –obcecarme con una vía, finalmente *muerta*, de investigación teórica: la antropología de la tecnología. En la década de 1990 la atención a la tecnología gozó de un feliz, aunque pasajero, apogeo al recuperar las obras de Leroi-Gourhan y Mauss. Dada la ubicuidad de lo tecnológico y su impacto, barajé algunas posibilidades etnográficas que, al final, descarté por una u otra razón –Argentina, polo Norte, Amazonía brasileña, Ecuador, Mozambique y Atlas marroquí. La inspiración vendría más tarde, durante una estancia de investigación en Aberdeen bajo la supervisión de Tim Ingold, precursor de esa línea teórica. Recuerdo bien el solemne momento del, como diría T.S. Kuhn, *contexto del descubrimiento*: ambos apoltronados ante la chimenea del salón de su casa victoriana, somnolientos tras dar buena cuenta de un succulento cabrito escocés con patatas y

3. Del inglés, *serendipity*: hallazgo inesperado que surge cuando se está buscando otra cosa distinta. Esta casualidad o coincidencia posee un valor central en el contexto de la investigación. Pieke (2000, en Tøgersen y Heimer 2006: 17), insta incluso a incluirla en el propio diseño de investigación.

vino, mientras conjeturábamos posibilidades relajadamente. Ingold me hizo notar dos importantes vacíos etnográficos: el análisis del desarrollo del arado en las regiones pre-andinas y el impacto tecnológico en los arrozales del sureste asiático. Lo pre-andino no me excitaba demasiado. En cambio Malaysia, sumida en plena reconversión económica, presentaba un sugerente contraste. Su vasta población campesina convivía con una arrolladora modernización donde los trenes de alta velocidad, las torres gemelas o los microchips abanderaban la efervescencia nacional. Ya imaginaba, incluso, el título de mi tesis: *Malaysia, del arroz al chip...*

Pero cuando pisé el país la tecnología no era precisamente lo más llamativo: cualquier cosa (desde la pobreza, las religiones o las tensiones étnicas) me resultó más sugerente que la fría tecnología. Qué le íbamos a hacer: recular, corregir, desechar... son procesos inherentes a la investigación. Al fin y al cabo el revés no era tan dramático porque contaba con una beca de investigación de 4 años –¡qué tiempos aquellos!

Pero en mi decisión tuvo también un peso lo emocional. Sentía ansiedad por saltar ahí fuera y experimentar, de una maldita vez, aquel proceso tan manido y encumbrado en las aulas: el mito malinowskiano por el cual uno, armado con un triste lápiz y una libreta de notas, se enfrenta a la Otredad y salía victorioso. En la toma de decisión, el idealismo y la temeridad hicieron el resto. La suerte estaba echada. Recuerdo bien (como para olvidarlo...) que mi suegra –que no es antropóloga ni muy optimista– sentenció: “¡vas a Malaysia a buscar la muerte!”

El enigmático Doctor Chong

Era 24 de diciembre del 2002, un día antes de la Navidad, y volaba alegremente rumbo a Asia, tras varios meses de prospección. Apostar por lo *exótico* tiene un precio. Recuerdo que en el departamento de medicina tropical de Drassanes, parada obligada para todo viajante avezado, imperó la ley de *ante la duda vacuna*, y fui inoculado incluso contra males inexistentes en Malaysia, como la *encefalitis japonesa*. La cosa no fue mejor en embajadas y consulados: “¿hacer qué y para qué?”, solía ser la respuesta cuando anunciaba mi proyecto. No neguemos la evidencia: en nuestro país la antropología es una disciplina minoritaria y fundamentalmente de *puertas adentro*, hecha en casa (Ron-zón 1991). En realidad pocos estaban en condiciones de darme consejos, al margen de mi directora de tesis, con su apoyo incondicional, y de dos antropólogos locales que, excepcionalmente, conocían bien China: Amelia Sáiz y Joaquín Beltrán. Tenía ante mí un desierto informativo e institucional; no había otra alternativa que empezar a cavar

cortafuegos.

Escribí a varios etnógrafos que trabajaron en la zona (A. K. Larsen, J. Carsten...) con éxito desigual y visité todas las instituciones relacionadas con Asia. La lista era corta. Lo más relevante era la recién inaugurada Casa Asia en Barcelona. Fui a la sede, en el suntuoso palacio del Barón de Cuadras, donde me recibió una mujer que vivió en China. Le expuse mis planes y, a cambio, recibí un trozo de papel con un nombre (Dr. Chong) y una dirección en Kuala Lumpur —como en las películas de la Guerra Fría. Me despidió con un par de palmaditas y una alentadora expresión que todavía, a día de hoy, no entiendo (*¡espabila gorila!*). Eso fue todo.

Cumplí escrupulosamente un amplio inventario de requisitos, pero el *campo* es caprichoso. La embajada me extendió un visado en tiempo récord, pero cuando llegué a Malaysia la aduana me informó de que era erróneo y tuve que volar de urgencia a Singapur para formalizarlo y evitar la deportación. Por fin aterricé en el fastuoso aeropuerto de Kuala Lumpur. Es asombroso cómo 10 horas de vuelo pueden marcar una diferencia sociocultural *tan distante*. Recuerdo bien la primera sensación: aquel calor sofocante, húmedo y pesado que, más tarde, transformaría mi pequeño ordenador portátil en un mini-huerto. En su teclado empezó a cultivarse un musgo sospechoso que destruyó en solo dos meses el disco duro. Al final los clásicos tenían razón: la libreta y el lapicero eran infalibles.

Me fumé un par de cigarrillos en la salida, saboreando el momento. Y abandoné el aeropuerto con mi pesada maleta —aquello era muy metafórico. Tomé un taxi que me condujo a la dirección anotada en el papel. Cuando llegué y puse el pie en el suelo se me acercaron dos tipos y me arrebataron la maleta. No pude reaccionar siquiera, estaba confuso. Pero aquellos hombres no eran chorizos callejeros, ¡trataban de ayudarme! Me guiaron a lo que resultó ser un *college* chino privado, donde me atendió una administrativa india. Cuando me presenté, murmuró con sorpresa (reproduzco aproximadamente):

Ah...mmm, sí, hola..., es la primera noticia que tenemos de usted... ¿Cómo dice que se llama...? Nadie le esperaba... ¿Y dice que tiene que ver al Dr. Chong? ... Es que el Dr. Chong está en París y no llega hasta dentro de dos meses...

A pesar del aire acondicionado, que está en todas partes y siempre a todo trapo, noté cómo un sudor frío y pesado recorría mi espinazo. La secretaria no era demasiado amable, estaba claro que le estaba ocasionando un problema. Pero tras suplicarle ayuda salió del despacho y regresó al instante acompañada de una simpática pareja de estudiantes chino-malayos. Casualmente alquilaban una habitación y me instalé sin más dilación en

aquella versión asiática de piso Erasmus. Pero los sonrientes estudiantes no resultaron ser tan cordiales. Al cabo de unos días trataron de extorsionarme, dándome a elegir entre irme a la calle o adelantar la renta de varios meses. No cedí y me vi en la calle.

Aquel aparente fiasco fue sin embargo una bendición. Malaysia es, por antonomasia, un país multicultural, *gracias* a los británicos que crearon una vasta amalgama de malayos, chinos, indios y minorías étnicas. La situación multiétnica se sustenta en el frágil equilibrio de un Estado fuerte que practica la discriminación positiva hacia los malayos, el *laissez faire* en relación a la economía china y la indiferencia hacia las minorías. Lo malayo es garantía de éxito en términos burocráticos y mi visado dependía del visto bueno de mi proyecto, responsabilidad de una agencia estatal: el *Economic Planning Unit* (EPU), un filtro burocrático, censor y pro-malayo. Haber optado por el *college* hubiese sido probablemente una estrategia nefasta, al aliarme con los socios equivocados: los chinos.

Mi proyecto burló el filtro, posiblemente porque la burocracia no es tan fiera como dicen o quizás porque era tan inoperante como en muchas otras partes del mundo –de hecho, mi trabajo trataba directamente sobre los temas sensibles y no recomendables: desarrollo, relaciones étnicas, clientelismo, nepotismo, etc. Aunque el primer ministro Dr. Mahathir Mohamad vociferase que su agenda política emulaba a sus exitosos vecinos asiáticos (China, Singapur, Corea...), el temido control burocrático no era más que un espejismo: la burocracia era pesada, pero ineficiente, y el funcionario malayo, aunque podía ser recalcitrante como el que más, solía ser jovial, desarreglado e inexperto. Al fin y al cabo la mayoría no estaba allí por su eficiencia, sino por beneficiarse de la política de marginación positiva que había “malayizado” el esqueleto público hasta la médula (Gómez 1995, Jomo 1986).

Cuando me vi en la calle fui a la embajada española con la esperanza de volver a dar lástima. Me recibió Pilar, una administrativa catalana, atenta y dinámica. Su marido, Rob, trabajaba en la embajada británica. Quedamos para tomar unas cervezas. Mi conmovedora historia les pareció tan desafortunada y risible que aquella misma tarde me ofrecieron su casa. Su apoyo y amistad fueron decisivos. Gracias a ellos conocí la mega-urbe capitalina, Kuala Lumpur, y el mundo de los *expatriados*. Los *expats* estaban allí por distintas razones y eran, por lo general, abiertos y sensibles a las culturas ajenas. Pero existía un núcleo duro que, apuesto, añoraban un pantalón bombacho, un rifle y un gorro de explorador... Pasaban horas quejándose, ridiculizando a los malayos y suspirando por jamón de Guijuelo y vino de la Rioja. No parecía haber nada en aquel país que les interesase y su hermetismo les llevaba a amplificar estereotipos. Pensé, para mis adentros, que a ciertas personas deberían negarles el pasaporte.

Marcas de guerra: el hoyo, costillas rotas y SARS

Desde la capital, campamento base, recorrí casi toda la península. Me impactó el norte islamizado (tengo grabado en la memoria aquellos atardeceres rojizos que se iban adormeciendo con el canto del muecín), Penang (y su industriosa concentración china), el interior indígena (hundido en la selva) y, sobre todo, la costa y sus pescadores. La obra de Sir Raymond Firth parecía atemporal: allí estaban los pescadores malayos, resistiendo impertérritos a los embates del tiempo.

Las prospecciones, sin embargo, no fueron siempre tan evocativas. Durante un viaje al Parque Nacional de Taman Negara (Pehang) sufrí uno de los capítulos más dramáticos. Había pasado la tarde en un cibercafé contestando e-mails, y se había hecho de noche. Bajaba unas escaleras sinuosas y oscuras para incorporarme a la calzada cuando, sorpresivamente, caí de bruces en un foso profundo, encharcado y maloliente. Un seco golpe en el tórax paró mi respiración. Mientras resoplaba y trataba de salir a rastras, los transeúntes, impávidos, contemplaban el espectáculo sin ayudarme. Taman Negara es un lugar turístico donde es común ver a visitantes europeos con algunas copas de más, por lo que interpreto que, para los transeúntes, yo era otro extranjero borracho haciendo el ridículo. Aquella noche, angustiado por un intenso dolor, pensé en abortar el viaje. Pero antes de hacer las maletas decidí dar una última oportunidad al docto saber médico. Visité un hospital local y tras unas *meticulosas* pruebas médicas –apenas me palpó con los dedos la zona afectada– el médico afirmó con rotundidad: “No-lahhh! Nothing broken! You are alright!”. Dolorido, aunque persuadido de que la cosa no podía ser tan grave, decidí seguir adelante.

En el avión, regresando del viaje prospectivo, empecé a sentir el malestar típico de la gripe, pero con altas fiebres e incluso alucinaciones. Al llegar fui directamente a urgencias. El personal sanitario se mostraba inusualmente nervioso y tras explorarme se me informó, con cautelas, de que presentaba un cuadro médico similar al de la neumonía atípica (SARS) –brote epidémico que causó pánico global. Aunque nunca me quedó claro, pareció tratarse de una falsa alarma. Lo inquietante del asunto es que uno de los brotes europeos de SARS se detectó en Frankfurt, donde hice el trasbordo aéreo... En fin, los antibióticos funcionaron y me dieron de alta. Antes de irme a casa, un médico me mostró una de las radiografías. Señalando el tórax con el dedo dijo: “fíjate, qué curioso, estas dos costillas están soldadas... ¿cómo te las rompiste?”

Tras todo aquello el libro de Barley, *El antropólogo inocente*, dejó de parecerme cándido o exagerado. Tampoco yo me había quedado corto en la lista de desventuras: la caída al foso, las costillas fracturadas, el ataque de unos macacos enfurecidos durante

una excursión al norte, el intento de extorsión de los estudiantes, mi experiencia como indigente, un naufragio tentativo durante una visita a las islas, el asedio de dos lady-boys en un autobús y un centenar de horas *arruinadas* luchando con la burocracia...

Por suerte, la mala racha, como los rayos del sol en los amaneceres tropicales, fue desvaneciéndose paulatinamente. Pude vincularme al *Institute of Environment and Development* (LESTARI) de la Universiti Kebangsaan Malaysia, bajo la supervisión del Dr. Hood Salleh, un renombrado antropólogo local doctorado en Oxford. Y, justo antes de partir, di con el lugar etnográfico idóneo. Tras descartar la tecnología me decanté por las sociedades pesqueras. Probé suerte con los *oranglaut* (“gente del mar”) oriundos de la costa de Johor (Dentan et al. 1997), pero resultaron ser pocos, nómadas y difícilmente accesibles. Releyendo a Firth pensé que los pescadores malayos tradicionales bien merecían un estudio. Mientras que en la costa oriental dominaba la pesca de altura, en la occidental se encontraban núcleos de pescadores artesanales desperdigados. Recorrí la costa, de sur a norte, y llegué al archipiélago de Langkawi, tocando a Tailandia. Langkawi era, desde 1980, un destino turístico internacional por virtud de su riqueza ecológica y la concesión de especiales prerrogativas fiscales. Al desembarcar allí se hizo evidente el contraste entre los suntuosos hoteles y la periferia rural empobrecida. Di con un grupo de pescadores; hablé con ellos y convenimos que regresaría más tarde para quedarme un tiempo. Me prometieron una pequeña casa en su *kampung* (poblado) y se despidieron sonrientes exclamando *jumpalagi!* (¡hasta pronto!).

La fase prospectiva se siguió de ocho meses de trabajo de campo y, luego, de otros seis meses de trabajo de campo y administración de técnicas de análisis más sistemáticas.

Un plan funesto y Dj Ray

Regresé a Langkawi, ansioso por comenzar, pero el pescador había desaparecido de la faz de la tierra. Lo busqué durante un par de días, con angustia. Finalmente lo encontré en la terraza de un bar, plácidamente sentado, y se desdijo: no tenía nada que ofrecerme. ¿Había recorrido 14.000 kilómetros para *nada*? Tomé aire, pensé que el pescador estaba en su derecho y, con el tiempo, entendí que los malayos, como otros asiáticos, poseen una lógica particular: nunca dicen *no* abiertamente. Afrentar o enfrentarse al otro significa perder estatus o respetabilidad (*lose face*). Un *sí*, por lo tanto, podía significar, según el contexto, un *¡claro!*, un *depende*, un *más bien no*, o un *ni en sueños*. En definitiva, la posibilidad de analizar su comunidad se esfumó y me vi obligado a *improvisar*

otra estrategia. La realidad me brindó otra lección: ser flexible y la improvisación son peculiaridades necesarias del etnógrafo (O'Brien 2000: 29).

Alquilé una motocicleta y patrullé la isla, en busca de opciones etnográficas. Inicialmente me albergué en una barata *cabaña turística*. Así le llamaban. Se trataba de un chamizo de troncos y paja elevado sobre la playa. Era un zulo ecosistémico que compararía con mosquitos, iguanas y cucarachas; cucarachas gigantes, voladoras, que mientras dormía se estrellaban contra mi cara como si hubiesen planeado boicotear mi estancia. Y se salieron con la suya.

Al cabo de unos días decidí buscar algo más digno: un camarero malayo me dirigió a su pariente, hermano de una joven representante de una inmobiliaria, que me puso en contacto con la radio local, donde trabajaba un tal Dj Ray. Raizam, o Ray, era un malayo menudo, de 40 años, soltero, de rasgos finos, cuya homosexualidad le creaba continuos conflictos personales en una sociedad profundamente musulmana y conservadora. Alardeaba de ser un cosmopolita multifacético: profesor, contable, mánager de hotel, guía turístico, relaciones públicas y *metre* de conferencias. Cuando lo conocí malvivía como disc-jockey en la radio local y dando clases de una lengua exótica –él lo llamaba francés– que aprendió en Gabón cuando trabajaba en un hotel malayo, hasta que lo despidieron.

Pensé que, si me hospedaba con él, podría aprender malayo. Pero él también vio en mí una oportunidad empresarial, una de esas *win-win situation* (que posiblemente extraería de algún DVD de *management* agresivo) por la cual, pensó, si aprendía español podría establecer una floreciente academia de lenguas insular. Realmente era un tipo divertido, soñador, risueño..., y algo chapuzas. Al final, ni yo aprendí malayo ni él montó la academia. Pero los caminos del trabajo de campo son inescrutables. Gracias a Ray logré ampliar las redes sociales, algo que en Malaysia –y seguramente en el resto del mundo– resulta muy valioso.

Pasábamos tardes enteras en los puestos de comida callejeros, frecuentados por la población local. Allí conocí desde camareros tailandeses a la flor y nata local (maestros, burócratas, políticos, etc.). Uno de esos individuos, Dato' Haji Fuhan,⁴ me sugirió otra isla del archipiélago⁵ para efectuar mi investigación: Pulau Tora. Se trataba de una isla de unos 17 Km² con unas 1300 almas –bien, posiblemente algunas más porque aseguraban que estaba plagada de espíritus y fantasmas. La población era fundamentalmente malaya y dedicada a la pesca de gamba –comer-

4. Dato es un título social de prestigio y Haji indica que ha realizado la peregrinación a la Meca.

5. El archipiélago de Langkawi cuenta con 101 islas, de las cuales sólo tres están habitadas.

cializada luego por población sino-malaya, como era característico de prácticamente todas las esferas económicas del país. Fuhan tenía algunos parientes allí, así que me puse en sus manos.

Pollos picoteando a mi alrededor y una barbacoa explosiva

Visité Tora acompañado de Fuhan y una amplia comitiva. Decenas de pobladores esperaban en el embarcadero para custodiarnos. No podía dejar de pensar en Berlanga y su *Bienvenido Mr Marshall*. Las barcas de transporte, como el resto de las infraestructuras, eran reliquias del pasado y la población era ostensiblemente pobre. Una carretera “asfaltada” bordeaba la isla. En el interior una densa selva dibujaba tenues senderos hasta los *kampung*s (vecindarios) y sus casas de madera desperdigadas entre jardines infestados de flores, árboles frutales, algún búfalo de agua y gallinas. Campos de arroz y cultivos de caucho en desuso morían en las playas, costas y acantilados. Llegamos a una casa grande cuyo espléndido porche frontal quedaba suspendido sobre el mar. A mano derecha se vislumbraba un fondeadero pesquero, a la sombra de un acantilado calizo que se hundía en las aguas color rubí. Nos recibió un matrimonio de mediana edad y, mientras la mujer nos servía té, el marido conversó con mis acompañantes.

Ilustración 1. Visión frontal y lateral de mi casa



Mi papel se relegó a la *observación no participativa*, a ser un espectador mudo y sordo. La negociación se zanjó en pocos minutos. Estrecharon las manos y me informaron, en inglés, de que a partir de aquel momento me llamaba *Yusof Bin Abdullah*.

Bin Abdullah es un apellido que solía darse a los hijos ilegítimos y Yusof, me dijeron, era más bonito que Hugo. Con aquel nombre me presentaron formalmente a la pareja y al resto de la comunidad. Nadie llegó a preguntarme nunca cuál era mi verdadero nombre. Aquel hombre, me explicaron, sería a partir de aquel momento mi *bapa* (padre), la mujer mi *emak* (madre) y sus hijos e hijas mis hermanos y hermanas... Después de este trámite expeditivo mis acompañantes se marcharon. Me dejaron en el magnífico porche, con mis pertenencias y varios polluelos que picoteaban el suelo a mi alrededor, mientras las furgonetas se alejaban dejando tras de sí una tenue estela de polvo.

Había comenzado oficialmente mi trabajo de campo. Pero seguía sordo y mudo: no podía articular ni una sola palabra en *bahasa melayu*⁶ más allá del saludo. Los isleños tampoco hablaban inglés. Teóricamente los chicos aprenden inglés en la escuela, pero el centro educativo de la isla ocupaba el primer puesto, por la cola, en el ranquin de calidad nacional, según las estadísticas oficiales. Por lo general, enviaban a los maestros menos aptos a los lugares más recónditos, reproduciéndose así el círculo vicioso entre marginación y analfabetismo.

Al día siguiente, para darme la bienvenida, realizaron un *kenduri*, o fiesta ceremonial. Para cocinar, instalaron unos fogones de gas conectados, a través de una manguera de goma vieja y agrietada, a dos grandes bombonas oxidadas. Empezaron a cocer el arroz y el pescado, mientras algunos vecinos curiosos se acercaban dibujando una sonrisa. De repente la manguera se desprendió de la bombona, incendiándose, y comenzó a lanzar enormes llamas a diestro y siniestro. Mi primera reacción fue, por supuesto, la supervivencia: salí corriendo, me alejé del lugar y salté tras unos fardos para ponerme a cubierto. Alguien roció con agua el fuego y el efecto fue peor. Las llamas alcanzaban varios metros. Finalmente alguien cerró el grifo del gas y cesó la pesadilla. Las dos cocineras –mi madre adoptiva y su hermana– no podían parar de reír al ver mi reacción. La percepción del riesgo es también cultural, pero mi imagen inicial tardaría en borrarse del imaginario colectivo.

El primer día fue el más duro. La isla no disponía de línea telefónica ni de corriente permanente –no hablemos ya de Internet...– y tenía cierta sensación de extrañamiento. Día tras día, no obstante, las cosas que consideraba imprescindibles empezaron a desdi-

6. Lengua perteneciente a la familia malayo-polinesia (hablada en Madagascar, Indonesia, Filipinas, Taiwán, Camboya, Vietnam, Polinesia o Nueva Zelanda), que retiene términos indígenas, chinos, árabes, indios, portugueses e ingleses. Hace 1200 años su grafía (como el javanés) derivaba del sánscrito, pero fue substituida en el 1500 por el alfabeto árabe (*jawi*), y luego por el románico (*rumi*). Cuenta con unos 190 millones de hablantes y es la lengua nacional indonesia.

bujarse en mi escala de necesidades (el teléfono, Internet, la luz...) y la comunicación gestual logró atenuar el aislamiento. Decidí quedarme y, con mi decisión, la familia, patentemente feliz, no escatimó esfuerzos para integrarme. Haberme marchado, sin más, hubiese significado un profundo desprecio por lo que, aprendí, en ciertos momentos es preferible dejar el *ego* al margen.

La familia estaba liderada por Shaidan Bin Sidek, un hombre de cincuenta años, polígamico, reputado y temido *bomoh* (chamán) que se había erigido como exitoso empresario rural mediante la compraventa de gambas (*taikong*). La esposa, mi *madre*, era una mujer afable y atenta. La pareja tenía cinco hijos, tres varones y dos mujeres, una de ellas adoptada. Yo era, por orden de nacimiento, el hijo mayor. Mis hermanos adoptivos se referían a mí como *abang Yusof* (hermano mayor Yusof). No cabe duda de que, siendo antropólogo, esa forma de acceso a la comunidad no tenía precio. La relativa simplicidad con la que se me acogió no era del todo mérito mío, tenía que ver con la cultura rural malaya, en la que la adopción es una situación normalizada (Valenzuela 2011).⁷

Aquel rol de *anak-angkat* (“hijo adoptado”, literalmente) incorporaba obligaciones y prerrogativas. Pero la condición de hijo mayor, varón, blanco y occidental me situaban en una situación de cierta ventaja –respecto a mis otros hermanos y hermanas– nada trivial, teniendo en cuenta que me hallaba en una sociedad musulmana, tradicional, androcéntrica y donde el prestigio es una categoría vertebral. Sin duda, ser adoptado me permitió acceder con cierta facilidad a casi todo el universo de la comunidad: a los parientes, vecinos, eventos rituales, actividades productivas (pesca, cultivos de arroz, caucho, caña de azúcar, recolección, etc.), etc.

Metamorfosis y la claustrofobia insular

Mis días, pasados unos meses, eran rutinarios y agradables. Solía levantarme temprano y realizar el registro de los pescadores que salían a la mar. En ocasiones iba a pescar con ellos, o paseaba por la isla observando el quehacer local. Siempre me paraba algún vecino y conversábamos sobre alguna cuestión cotidiana. A pesar de esta aparente monotonía, siempre surgía algún fenómeno nuevo: un *kenduri*, la visita de algún pariente o dirigente político, una boda u otra ceremonia, el mercado de noche, el nacimiento de algún niño o una lucha de gallos furtiva.

Ilustración 2. Lucha de gallos furtiva en el interior de la selva

7. De hecho, la adopción de antropólogos en Malaysia no es una práctica extraña (Larsen 1993; Carsten 1997; etc.).



Por la tarde solía visitar a algún vecino, me acercaba a tomar un café a la taberna local (donde se reunían todos los hombres), o me dejaba caer por la casa de Wahid para hacerle algunas preguntas concretas. Wahid era el único anciano que hablaba mínimamente inglés y, puesto que era soltero y prácticamente indigente, devino mi guía, mi amigo y mi traductor durante los primeros tres o cuatro meses, mientras trataba de aprender aceleradamente la lengua local. Era entrañable, pero también representaba un vivo ejemplo de la dependencia malaya derivada del proteccionismo político –absolutamente todo lo que tenía se lo habían dado las instituciones malayas– y de un pasado marcado por el alcoholismo y el fracaso. Mi compañía y mi ayuda económica ocasional lo situaban en una posición menos marginal, mientras hacía de lazarillo en la isla. Una pareja de chinos, instalados en la isla con el objetivo de evadirse del mundo exterior, era mi otra compañía ocasional y no insular.

Ilustración 3. Mi amigo y guía Wahid, con sus mejores galas, en su casa



Al principio, me dediqué a recopilar sistemáticamente datos sobre economía, parentesco, creencias y política, con el objetivo de entender los rudimentos de la pequeña comunidad. Los datos procedían de la interacción y de la observación participante cotidiana. Estar 24 horas vigilante y atento al contexto etnográfico puede ser al principio

extenuante. El tratamiento de cuestiones sensibles (animismo, clientelismo político...) requirió más tiempo. A parte de entrevistas semi-estructuradas apliqué un cuestionario a 40 unidades domésticas y otro a 35 alumnos de la escuela local. Particularmente útil resultó un censo-cuestionario administrado, con ayuda de dos estudiantes, a un total de 1349 individuos repartido en 329 unidades domésticas y el seguimiento de una flota de 6 pesqueros durante 77 días con entrevistas en profundidad a 43 pescadores. Visité a burócratas y funcionarios de Langkawi y Kedah. Y todos aquellos datos primarios se contrastaron con literatura secundaria, etnografías, etc.

Ilustración 4. Una jornada de observación



Viviendo allí se hizo evidente que si no aprendía la lengua, y rápido, mi investigación no llegaría a ningún lugar. Me impuse la autodisciplina de memorizar al menos 25 nuevos términos diarios, que extraía de diversos manuales de auto-aprendizaje. El *bahasa* no es una lengua tonal, su fonética se asemeja a las lenguas románicas y su sintaxis y

gramática no son muy complejas, razón por la cual no fue una tarea tan imposible. Me lancé cuanto antes a practicar la lengua para comunicarme con los habitantes locales. Estoy seguro que lo mío, al principio, no era mero *broken malay* sino un batiburrillo abominable. Pero no importaba, me hacía entender y entendía bien a mis interlocutores y, además, el mero intento de hablar malayo era para ellos un orgullo, quizás debido a un no muy distante pasado colonial. Los ancianos estaban encantados y me invitaban continuamente a sus hogares para charlar o celebrar cualquier cosa. De hecho, en alguna ocasión –después de varias horas de compañía– era yo el que tenía que excusarse y pedir *tiempo muerto*. Muchos aldeanos manifestaban tanta curiosidad por mí como yo por ellos e, irónicamente, más bien solían ser ellos los que acribillaban a preguntas al antropólogo. Su vida insular les había segregado de muchos cambios y procesos propios del mundo moderno.

Al cabo de un tiempo empecé a sentir verdadera solidaridad grupal. No se trataba de una falsa conciencia de cohesión. Realmente, cuando entendieron que estaba allí para quedarme, mi presencia comenzó a normalizarse a medida que me metamorfoseaba adaptándome a un nuevo rol, a nuevos alimentos, al clima, a la lengua, o las normas de etiqueta. Tras varios meses deambulaba como pez en el agua vestido con mi *sarong* y balbuceando un malayo medio comprensible. Con la dieta a base de arroz y pescado, el moreno intenso del sol tropical y la asimilación de la cultura local, me había convertido prácticamente en un isleño más. En una ocasión una pareja de antropólogos canadienses, que debieron perderse, aparecieron en la isla mientras yo conversaba animadamente en el bar local con unos ancianos. Contento por ver extraños los invité a unirse a tomar un *té tarik* con nosotros. Transcurrido el tiempo, el hombre me preguntó si yo era malayo... ¡Había engañado incluso a un antropólogo!

Poco a poco, empezaron a revelarse ante mí claves del complejo entramado de significados culturales: las normas de prestigio y estatus que atravesaban edad, género y posición social; un profundo sincretismo religioso; un sistema político denso donde imperaba el clientelismo y el nepotismo; una urdimbre de relaciones endogámicas de parentesco y, por supuesto, todo un lastre de complejas influencias asiáticas (hinduismo, budismo, etc.) que se manifestaban no sólo en el vocabulario o el arte, sino también en la misma noción de individuo o de privacidad. Podría haber estado allí diez años más y no hubiese llegado a entender a fondo la cultura malaya.

Todo parecía maravilloso... pero en ocasiones no podía escapar del aburrimiento – algo de lo que poco se habla en las experiencias de campo. Leyendo allí mismo descubrí que detrás de todo gran antropólogo siempre había una gran mujer, la esposa, que a menudo era antropóloga o asistente: son conocidos los casos de los Firth, los Geertz,

Raybeck o Perry (aquí citados). Mi esposa sólo me visitó unas semanas de agosto, no hubo más posibilidades. Además, tras varios meses en la isla, empecé a experimentar lo que algunos denominan *island fever*, una intensa sensación de claustrofobia derivada de estar circunscrito a un reducido área insular con perseverante interacción social. Por si fuera poco, el *deporte nacional* de los varones, a parte de la pesca, consistía en la sana costumbre de aniquilar el tiempo: podían permanecer horas, tardes enteras, sentados en el mismo bar, haciendo simplemente *nada* —o eso era lo que a mí me parecía. Si uno lanzaba una piedra al aire, antes de que tocara el suelo todo el mundo ya sabía que había tirado una piedra al aire... así corrían las noticias. El ocio, más allá de las luchas de gallos o jugar al fútbol, era inexistente, lo cual hace pensar a uno cuál enraizadas, y socialmente construidas, están ciertas costumbres en nuestra cultura, como las *vacaciones*. Por todo ello, cada dos o tres meses, tenía la necesidad terapéutica de evadirme, visitar tierra firme, pasear e, incluso, devorar una grasienta, poco saludable y gigantesca hamburguesa en un McDonalds. ¿Era yo un incorregible inadaptado? ¿Se trataba, como diría Said, de añoranza *occidentalista*? O, siguiendo a Marvin Harris, ¿acaso sufría carencia de proteína animal? Es cierto que en la isla todo el mundo tenía en su jardín uno o dos rollizos búfalos de agua; y confieso que soñé en más de una ocasión con asar uno a la barbacoa⁸ —pues la dieta a base de pescado, gambas y arroz se me hacía algo monótona. Pero no se trataba de carencia proteica, sino de la inevitable tensión entre dos culturas bastante alejadas. Sólo forzando todavía más la implicación en la vida cotidiana, logré hacer remitir la sensación de aburrimiento. Al fin y al cabo me contaminé de la sensación de que en aquel entorno lo que más me sobraba era tiempo libre. Y cuando me relajé y abandoné el *síndrome del reloj*, la estancia se hizo más agradable. No cabe duda de que la impaciencia no es una buena aliada en el trabajo de campo.

Topless, marihuana y un cierre inacabado

La responsabilidad con las personas que uno estudia trasciende la estancia en su comunidad. Se crea un vínculo especial, que no exclusivo, con aquellas gentes. Compartir ayuda a forjar apegos y afectos. Explicaba toda esta densa experiencia en una

8. El consumo de estos animales era ocasional y su función —al no ser ya útiles como animales de tiro a falta de cultivo de arroz— casi ornamental. Corrijo: más que ornamental su presencia era accidental: eran uno de los principales causantes de accidentes —algunos graves y mortales— de los motociclistas isleños. En Tora todo el mundo se movía en motocicleta: sin casco, ni licencia, ni luces por la noche y a menudo transportando más de cuatro personas. El búfalo de agua es un animal lento de más de una tonelada cuyo color, al anochecer, no se distingue del asfalto...

clase de licenciatura, un par de años después, y al final de la clase se me aproximó una estudiante con ojos chispeantes, aparentemente interesada por lo explicado. Me dijo que planeaba viajar por Tailandia aquel verano y que, si no me importaba, le podía revelar el nombre de “mi preciada isla”. Por supuesto le dije el nombre, se acabó el semestre y olvidé aquella conversación.

Meses más tardes, un día de agosto, al abrir mi correo electrónico recibí un mensaje de Albert, mi amigo chino de la isla. Recibir un correo electrónico desde allí era algo inusual, pues la línea telefónica era precaria y la conexión a Internet casi imposible. El título del mensaje era inquietante: *trouble*. Me explicaba Albert que en la isla apareció una pareja de españoles, que afirmaron ser alumnos míos. Toda la isla estaba convulsionada porque la chica practicaba topless en la playa y su novio, un tipo con prótesis por todo el cuerpo derivado de un accidente grave, se dedicaba a la venta de marihuana... Quizás la pareja se había tomado muy en serio la película *The Beach*. Pero lo cierto es que aquella situación no tenía nada de graciosa: no sólo el topless es una provocación inaceptable en una sociedad musulmana tradicional, sino que la venta y consumo de drogas en Malaysia se paga con la muerte. La lección estaba clara: *nunca subestimes la estupidez humana, es ilimitada*. Les envié un e-mail contundente mediante un contacto de Langkawi que se lo hizo llegar a Albert para que, a su vez, se lo entregase al par de malandrines. Les rogaba que abandonasen la isla antes de que me viese forzado a denunciarles a las autoridades.

La amenaza (el farol) funcionó. Pero aquel evento tenía un significado más profundo. Subrayaba la existencia de un nexo, un punto de contacto, entre dos mundos y realidades muy distantes: la del trabajo de campo y la de mi vida cotidiana en la academia. La expansión de los medios de comunicación y transporte abre esas brechas y riesgos, cosa que nos devuelve al principio del texto: los tiempos de Malinowski se han acabado.

Al dejar la isla, tras mi tercera estancia allá por el año 2004, escribí lo siguiente en el diario de campo:

Habían transcurrido quince meses de intensa convivencia con los habitantes de Tora [...] a pesar de que no soporto las despedidas emotivas, mi familia me acompañó al ferry. Llovía intensamente y comenzaba a notarse el frío de la estación de las lluvias [...] el dichoso barco no zarpaba por falta de pasajeros y la espera se hacía agonizante [...] por fin embarqué con mi equipaje [...] me alejé de la isla en un escenario de lluvia y niebla, viendo cómo se desdibujaban las figuras de mis amigos y mi familia, mientras el barco se bamboleaba lentamente rumbo a Langkawi. Aquella misma mañana, Encik Wahid, exhibiendo sus

mejores galas, me condujo hasta la tumba de Tok Bagus.⁹ Se arrodilló, con ojos llorosos, para rezar por mi buena ventura. Ambos sabíamos que el reencuentro era incierto. Cuando se levantó, consternado, me preguntó: “¿Yusof, estás contento?” Con sensación ambigua –entre la liberación y el pesar– le contesté: “en parte sí..., he acabado mi trabajo y estoy contento con los resultados [...] pensé que sería una tarea imposible [...] por otra parte me siento muy triste por abandonaros”. Él me contestó: “deberías estar contento, has encontrado las respuestas a tus preguntas [...] pero no vas a regresar nunca más, ¿verdad?” (Langkawi, 22 de Julio de 2004).

El bueno de Wahid tenía razón: no regresé nunca ni tuve más noticias de aquella gente.

Me invade cierta tristeza, por qué negarlo, pero la realidad se impone. La falta de recursos hizo difícil volver a Malaysia; la distancia geográfica y académica imposibilitó crear o afianzar redes universitarias estables; y la ausencia de infraestructura –servicio postal, Internet, teléfono...– imposibilitaron mantener el contacto. Envié varias cartas manuscritas pero, como la botella lanzada al mar, nunca supe si llegaron a destino. Me queda esa sensación de no haber cerrado el ciclo; uno de esos temas pendientes que espero poder sellar en algún momento.

Apuesto que es posible ilustrar de modo más fidedigno la densidad y emotividad que entraña mi trabajo de campo en Malaysia, pero yo no he sabido hacerlo mejor. Recurrir a la ironía resulta un alivio ante ese denso clúster de experiencias. Algunos antropólogos/as consideran que la misma escritura etnográfica es terapéutica porque permite distanciarse de la emotividad del campo (Crick, 1988: 25).¹⁰ La frase usada y abusada de que *nuestro objeto* (de estudio) *es un sujeto* (en toda su complejidad) no es aquí una rima gratuita. En este tipo de trabajo de campo emergen todas las complejidades poliédricas de la naturaleza humana. A aquellas personas que dan sentido a todo esto les devuelvo, como el don de Mauss, un proverbio local: *Hutang emas boleh dibayar, hutang budi dibawa mati* (“uno puede devolver una deuda de oro, pero una deuda de gratitud se lleva a la tumba”).

9. Nombre del fundador mítico de la isla. Tras fallecer, cuenta la leyenda, se convirtió en un tigre de bengala para dar protección a los isleños. Su tumba, indicada con una piedra, yace en un prado de arroz.

10. “The need many anthropologists have to distance themselves from the intensive feelings about the field means that the simple expression ‘writing up’ distinguishes what can be an anxiety-provoking intellectual and emotional adjustment” (Crick 1989: 25).

Bibliografía

- AGAR, M. (1980) *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*. New York: Academy Press.
- BARLEY, N. (1983) *El antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro*. Barcelona: Anagrama.
- BOHANNAN, P. (1996) *Para raros, nosotros*. Madrid: Akal.
- CARSTEN, J. (1997) *The Heat of the Hearth. The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. Oxford: Oxford University Press.
- CRICK, M. (1989) "Shifting Identities in the Research Process: An Essay in Personal Anthropology", en Perry, J. (ed.) *Doing Fieldwork: Eight Personal Accounts of Social Research*. Deakin University Press, pp. 24-40.
- DELYSER, D. y STARRS, P.F. (2001) "Doing Fieldwork", *The Geographical Review* 91 (1-2), pp. iv-viii.
- DENTAN, R. K. et al. (1997) *Malaysia and the Original People. A Case Study of the Impact of Development of Indigenous Peoples*. Cultural Survival Studies in Ethnicity and Change. Boston: Allen and Bacon.
- FIRTH, R. (1966 [1946]) *Malay Fishermen: Their Peasant Economy*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- GOMEZ, T.E. (1995) *Political Business. Corporate Involvement of Malaysian Political Parties*. Centre for South-East Asian Studies. James Cook University of North Queensland.
- HEIMER, M. y THØGERSEN, S. (2006) *Doing Fieldwork in China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- JOHL, S.K. y RENGANATHAN, S. (2010) "Strategies for Gaining Access in Doing Fieldwork: Reflection of Two Researchers", *The Electronic Journal of Business Research Methods* 8 (1), pp.42-50.
- JOMO, K.S. (1986) *A Question of Class. Capital, the State, and Uneven Development in Malaysia*. Singapore: Oxford University Press.
- LARSEN, A.K. (1993) *Belief and Contradiction within the Malay World View. A Study of the Fishermen of Pulau Tuba, Langkawi, Malaysia*. Tesis doctoral presentada en la University of Trondheim.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1955) *Tristes trópicos*, Barcelona: Paidós.
- MICHAUD, J. (2010) "Research Note: Fieldwork, Supervision and Trust", *Asia Pacific Viewpoint*, 51 (2), pp. 220-225.
- O'BRIEN, K.J. (2006) "Discovery, Research (Redesign), and Theory Building", en Heimer, M. y Thøgersen, S., pp. 27-41.

- PERRY, J. (ed) (1989) *Doing Fieldwork: Eight Personal Accounts of Social Research*. Deakin University Press.
- RABINOW, P. (1977) *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: California University Press.
- RAYBECK, D. (1996) *Mad Dogs, Englishmen, and the Errant Anthropologist. Fieldwork in Malaysia*. Illinois: Waveland Press.
- RONZÓN, E. (1991) *Antropología y antropologías. Ideas para una historia crítica de la antropología española. El siglo XIX*, Oviedo: Pentalfa Ediciones.
- VALENZUELA GARCÍA, H. (2009) *Etnografía de un kampong malayo: Pesca, subdesarrollo y multiculturalismo / An Ethnography of the Impact of Politics and Globalization on the Malaysian Fishing Economy*. Edwin and Mellen Press.
- VALENZUELA GARCÍA, H. (2011) “Anak-angkat: adopción malaya como institución social flexible”, en Grau, J.; Rodríguez, D. y Valenzuela, H. (Eds.) (2011) *ParentescoS. Modelos culturales de reproducción*. Barcelona: PPU.

INTERSECCIONS: FER TREBALL DE CAMP EN UN QIAOXIANG
INTERSECTIONS: FIELDWORK IN A QIAOXIANG

Irene Masdeu Torruella¹
Universitat Autònoma de Barcelona

Resum:

El present article té com a objectiu reflexionar sobre l'especificitat de fer treball de camp a Xina en espais que s'erigeixen com a punts d'intersecció de diverses trajectòries, trànsits i identitats múltiples involucrades en el fenomen de les migracions. Concretament l'article presenta l'etnografia realitzada a Qingtian (Zhejiang, RP Xina), comarca d'on provenen la major part dels xinesos que resideixen a l'Estat Espanyol i on es condensa de manera paradigmàtica el significat de la migració i la mobilitat com a forma de vida.

A través de la descripció del transcurs de l'etnografia i de les perspectives metodològiques emprades, aquest text proposa reflexionar sobre el rol de la mobilitat en la creació

Abstract

This article reflects on fieldwork in China in places where diverse trajectories, paths, and multiple identities involved in the migration process intersect. Specifically, the article presents ethnographic work conducted in Qingtian (Zhejiang, People's Republic of China), which is the region where most of the Chinese people in Spain come from, and where the meaning of migration and mobility as a way of life is condensed in paradigmatic form.

Through a description of the ethnographic process and the methodological approaches used, this paper considers the role of mobility in the creation of

1. Aquesta recerca s'ha dut a terme gràcies a una beca de l'Institut Confucí "Confucius China Study Plan Joint Phd Program 2013" de la Universitat de Xiamen i forma part del projecte de recerca MINECO I + D "El impacto de Asia oriental en el contexto español" (FFI2011-29090) del Grup d'Investigació InterAsia de la Universitat Autònoma de Barcelona.

d'identitats i alteritats, i el paper que aquestes juguen en el desenvolupament de les relacions etnogràfiques. Finalment, l'article també té com a objectiu presentar les condicions i circumstàncies (personals, acadèmiques i financeres) sota les quals s'ha realitzat la recerca per tal de reflexionar sobre el rol i la situació de l'etnògraf/a en l'àmbit de la investigació sobre migracions i mobilitats en l'actualitat.

Paraules Clau: Migració i retorn, identitat i alteritat, mobilitat, pràctiques transnacionals, etnografia, Xina

identities and alterities, and their influence on ethnographic relationships. Finally, a discussion of the personal, academic and financial circumstances in which the research was carried out serves as the basis for reflection on the role of the ethnographer in the study of migration and mobility in the contemporary world.

Keywords: Migration and return, identity and alterity, mobility, transnational practices, ethnography, China

Etnografia en i del moviment

Un dels principals debats de l'antropologia en les darreres dècades ha consistit en la transformació de la naturalesa de l'àmbit d'estudi etnogràfic, és a dir, la definició i delimitació de l'espai on es concreta el treball de camp: des d'una perspectiva tradicional que pren com a àmbit de recerca una localitat ben delimitada geogràficament, al reconeixement de la porositat d'aquestes fronteres i les dificultats d'encapsular en una única localitat determinades realitats i pràctiques socials; especialment les que fan referència a les migracions.

En un moment com l'actual, en què des de les ciències socials la hiper-mobilitat i els fluxos globals es presenten com a fets distintius de les societats contemporànies, diversos historiadors i antropòlegs han emfasitzat repetidament com la mobilitat no és quelcom exclusiu de la contemporaneïtat sinó que constitueix un aspecte fonamental de les societats des d'un punt de vista diacrònic (McKeown 2001; Salazar 2011a). Els viatges, els fluxos migratoris i els vincles o l'intercanvi de productes i d'informació entre grups socials emplaçats en zones geogràficament distants no impliquen cap novetat intrínseca. En altres paraules, Salazar (2011a:586) ens indica com el problema rau en entendre la "normalitat" social des dels paràmetres del sedentarisme.

No obstant això, les articulacions que es donen entre allò local i allò global, així com la immediatesa, l'escurçament de les distàncies i la generalització d'aquesta mobilitat —és a dir, la seva multiplicitat i intensificació empírica—, han implicat transformacions i debats en la manera de desenvolupar la recerca sobre migracions. En un món cada

vegada més interconnectat, la migració està configurada per un seguit de moviments que van més enllà d'un simple acte de sortida i de retorn (Schiller 2004; Chiang 2011), erigint-se, d'aquesta manera, com una forma de vida i no tant com un esdeveniment aïllat trencador de la "normalitat" (Salazar 2011a).

Per tal d'explicar el moviment i les pràctiques socials que traspassen les fronteres locals, nacionals o internacionals, des de l'antropologia i les ciències socials s'han adoptat diverses solucions i perspectives metodològiques, especialment en l'àmbit d'estudi dels processos i les pràctiques migratòries: des de la focalització de la mirada en una localitat concreta on es materialitzen aquests moviments (Chu 2010), a la realització de treball de camp en diverses localitats involucrades en determinats fluxos (Tsuda 2003; Li 2013), fins a la possibilitat de retenir aquesta dimensió mòbil a través de l'anàlisi de diversos espais etnogràfics virtuals (Melo 2005; Cheong 2009; Chen 2006). Tanmateix, més enllà de la perspectiva metodològica i de la definició de l'àmbit de la recerca que cada investigació adopti, la mobilitat i la seva articulació en les localitats sembla ser un dels aspectes centrals en la reflexió i la tasca antropològica de les darreres dècades. No obstant això, és important recordar que l'èmfasi en la mobilitat no ha d'implicar un biaix metodològic que comporti l'oblit de la centralitat i la pertinença en localitats concretes.

Primers punts d'intersecció i el sorgiment de la recerca

La dialèctica i correlació d'espais, així com el seguiment de pràctiques socials que involucren diverses localitats geogràficament distants, han estat, des de l'inici, el leitmotiv de la investigació en curs sobre les pràctiques migratòries de retorn a Xina des de l'Estat Espanyol.²

L'any 2008 mentre estudiava xinès a Chengdu (Sichuan) l'atzar em va portar a conèixer diverses persones que retornaven a Xina després d'haver viscut a l'Estat Espanyol durant llargues temporades. Aquests encontres casuals es van produir en un restaurant català on, tant ells com jo acudíem quan ens venia de gust tastar aquells productes gastronòmics que expressaven algun element de la nostra identitat –construïda a base de pràctiques socials quotidianes arrelades a diferents espais socioculturals– i que ens

2. La meua experiència etnogràfica a Xina s'inicià el curs 2005-2006 en el marc del treball de recerca corresponent a la tesina de doctorat (DEA) sobre l'art dongba a Lijiang (Yunnan) (Masdeu 2006). No obstant això, va ser durant la meua posterior estada a Xina com a estudiant de xinès i professora de castellà a la Universitat de Sichuan (2008-2009), quan van sorgir les preguntes d'investigació que m'han portat a desenvolupar la recerca doctoral sobre les pràctiques de retorn a Xina des de l'Estat Espanyol (Masdeu, 2014a).

vinculaven d'una manera especial en aquell moment. Tal i com indica Kjellgren (2006: 227) l'elecció del tema de investigació és sovint fruit d'una sèrie de coincidències atzaroses, d'itineraris i encontres, de desitjos personals i potser fins i tot de *yuanfen*.³

Les converses amb aquests “retornats” es van efectuar en un espai en el qual hi confluïen realitats i pràctiques socials híbrides que sovint ens transportaven a altres indrets més enllà del lloc on ens trobàvem físicament emplaçats. Aquest espai d'interacció social localitzat a Xina –i la relació que amb aquest espai establien els retornats– es va perfilar com un punt d'intersecció de diverses trajectòries, moviments divergents d'anades i vingudes, de trànsits i d'identitats múltiples que constituïren el pòsit etnogràfic a partir del qual va sorgir el meu interès per comprendre la realitat social al voltant de les pràctiques vinculades amb el retorn a la societat d'origen.

Així doncs, encara que la investigació sorgís a Xina, ho va fer a un espai on s'expressaven pràctiques i estructures socials que van més enllà de les fronteres polítiques del país. El context de sorgiment de la recerca ja portava implícit l'intercanvi i la interacció d'escenografies, de pràctiques socials i d'expressions culturals que han anat guiant el desenvolupament de la investigació.

Quan vaig tornar a Barcelona per iniciar els estudis de doctorat em vaig adonar que, si bé des de Xina les converses amb els retornats em portaren a plantejar-me aspectes relacionats amb la societat espanyola, des de Barcelona es teixien pràctiques quotidianes que involucraven directament a la societat xinesa. Les referències em portaven concretament a la comarca de Qingtian (Zhejiang), lloc d'on provenen la majoria dels xinesos que resideixen a l'Estat Espanyol i on es circumscriu el gruix principal de l'etnografia que presento en aquest article.

La primera imatge que vaig veure de Qingtian va ser la fotografia panoràmica que presideix un petit restaurant de Santa Coloma de Gramenet (Barcelona) i els primers contactes amb qingtianesos, que em permetrien iniciar el posterior treball de camp a Xina, van sorgir de les passejades pels carrers de Fondo⁴ i de les aules dels cursos de català per a xinesos del barri.⁵ D'aquesta manera, els espais que vaig visitar a Barcelona i a Santa Coloma de Gramenet es presentaven –igual que el restaurant català de Chengdu– com a punts d'intersecció traspassats per diverses formes de mobilitat.

3. El terme *yuanfen* 缘分 es sol traduir com a “destí” i denota una sèrie d'afinitats més enllà de la lògica de les casualitats.

4. Fondo es un barri del municipi de Santa Coloma de Gramenet que destaca per l'alta densitat de persones d'origen xinès que hi resideixen.

5. Els primers sis mesos de la recerca (Setembre 2010-Febrer 2011) es van desenvolupar en el marc de la meua dedicació professional com a dinamitzadora cultural i professora de català per a xinesos al Centre de Normalització Lingüística de Santa Coloma de Gramenet. Aquest període va ser decisiu per dissenyar i desenvolupar l'etnografia que es realitzaria posteriorment a Xina.

El present article té com a objectiu reflexionar sobre l'experiència del treball de camp etnogràfic realitzat a Xina en espais que s'erigeixen com a manifestacions locals de relacions globals i pràctiques transnacionals i que, per tant, posen en dubte la pertinença d'agafar-nos amb fermesa a l'equiparació d'àmbits culturals i geogràfics específics –definitos a priori– per delimitar la recerca. Tal i com apunta Alessandro Monsutti (2010: 108) “we will gain by going beyond conceptions in which cultures and communities appear as spatially located phenomena”.

Fer treball de camp en un qiaoxiang

Els moviments contemporanis de retorn a Xina estan molt allunyats de la ideologia tradicional que s'orienta vers el binomi jubilació-retorn i que en el context de la migració xinesa es sol expressar a través del proverbi *yeluo guigen* (叶落归根).⁶ Les pràctiques de retorn contemporànies impliquen una diversitat de desplaçaments dirigides a diverses localitats que configuren el dinamisme dels processos migratoris més enllà d'un simple acte de sortida (migració) i de tornada (retorn). A través d'aquesta mobilitat els migrants qingtianesos han traçat un conjunt d'interseccions, localitzades en diferents indrets, que fa difícil la seva vinculació amb un sol lloc com a única unitat de pertinença.

La perspectiva en què s'enquadra aquesta recerca va més enllà d'una idea preconcebuda de les pràctiques de migració inversa com a retorn als orígens. Qingtian és un espai privilegiat per a l'estudi de la mobilitat en el conjunt d'indrets a través dels quals els qingtianesos socialitzen i teixeixen les seves llars. A Qingtian es condensa de manera paradigmàtica el significat de la migració i de la mobilitat com a forma de vida. No obstant això, aquest no és l'únic espai on s'expressen aquests vincles ni l'única localitat/destí dels moviments de retorn. Per això, més enllà del treball de camp centrat a Qingtian, la realitat empírica m'ha portat també a focalitzar la mirada en espais etnogràfics virtuals, que participen i estan involucrats en les pràctiques transnacionals, així com també a desplaçar-me i seguir als migrants en els seus itineraris de retorn a través de diverses ciutats xineses.

Tanmateix l'objectiu d'aquesta investigació no consisteix només en resseguir els itineraris i comprendre l'experiència dels migrants que retornen a Xina. Més enllà d'aquesta perspectiva unilateral centrada en el punt de vista dels “retornats”, aquesta etnografia pren una perspectiva relacional i s'endinsa en un context més ampli del procés de migra-

6. La traducció literal del proverbi *yeluo guigen* 叶落归根 és “quan les fulles cauen, tornen a les seves arrels”.

ció que engloba a diferents actors socials, diferents espais i diverses formes de mobilitat. Per tant, un objectiu important de la recerca ha consistit en l'observació de les diferents formes de mobilitat i les relacions que s'estableixen entre les persones que retornen a Xina amb els individus que no han emigrat.

La mobilitat localitzada: Qingtian com a espai transnacional

Des que vaig iniciar la investigació sobre les pràctiques de retorn he realitzat diversos viatges entre Barcelona i Xina. En cada ocasió, el propi viatge es perfila com un micro espai de trànsits i d'interseccions, de continuïtats i discontinuïtats on emergeixen diverses formes i lògiques de moviment. El treball de camp comença, doncs, als aeroports —a les sales d'espera, als restaurants i a les botigues—, així com a l'interior dels propis avions on jo sóc una més en aquests espais de trànsits protagonitzats per turistes i migrants que van i venen: xinesos i espanyols, estudiants, executius, petits empresaris, familiars que van de visita, etc.

En un d'aquests trajectes, tant bon punt la meua companya de viatge —una dona de Shanghai que viu a Barcelona des de fa més de 10 anys— va conèixer quin era el meu destí final, es va afanyar a expressar les particularitats de la relació entre Qingtian i Barcelona.

Jo no sabia absolutament res de Qingtian quan vaig arribar a Barcelona, no sabia ni que existís un lloc que es digués així. Qingtian? Ni idea! Però ara... i tant que sí que ho conec, fins i tot hi he estat un parell de vegades amb amics. Tothom coneix Qingtian aquí [a Barcelona] però no a Xina (Febrer 2012, fragment extret del diari de camp).

Aquesta zona rural que passa més aviat desapercibuda a Xina s'erigeix, en canvi, com a punt de referència per als xinesos que resideixen a l'Estat Espanyol, procedeixin o no d'aquesta localitat. A més, cal dir que aquest indret es perfila cada vegada més com un àmbit de “familiaritat i referència” per part dels espanyols que dirigeixen la mirada cap a Xina.⁷

Aquesta vinculació també es dona a la inversa i el coneixement de la realitat socio-cultural dels països on s'ha dirigit la migració internacional qingtianesa —d'entre els quals destaquen Itàlia i l'Estat Espanyol —és també present en la vida social a Qingtian.⁸

7. La presència, discreta però existent, d'estrangers a Qingtian es presentarà amb més detall al tercer apartat de l'article.

8. Per a una perspectiva històrica i antropològica de la lògica de la migració qingtianesa dirigida a Europa occidental veure Beltrán (2003).

Per això no és rar que a Qingtian els estrangers es vegin interpel·lats per un “hola” o un “ciao” en comptes del típic “hello”, més habitual en altres zones rurals de Xina on l’equiparació entre l’estranger i el món anglosaxó és encara predominant. La circulació d’informació i el coneixement d’altres realitats més enllà dels estereotips i els tòpics és fruit de l’agència de la migració i d’una intensa cultura migratòria que està fortament arrelada a la societat qingtianesa.

El binomi entre Qingtian i la migració internacional es veu reflectit en la seva classificació administrativa oficial. Qingtian pertany al grup de zones definides com a *qiaoxiang* 侨乡 per part del govern xinès. Aquest terme oficial delimita aquelles regions caracteritzades per una alta taxa d’emigrants, de retornats, així com també per la recepció de remeses i inversions procedents de l’estranger.

Tanmateix, aquest terme implica alguna cosa més que la diferenciació d’una àrea en funció de llistats estadístics. De fet, el concepte *qiaoxiang* fa referència a un espai antropològic crucial que integra –a mode de punt d’intersecció– la vida social que s’esdevé del moviment i les pràctiques transnacionals quotidianes protagonitzades per les persones que es desplacen físicament (migrants i retornats), així com també per aquelles persones que estan involucrades en aquesta mobilitat sense necessitat de moure’s.

Allò que fa que Qingtian esdevingui un espai transnacional és el flux de diversos moviments bidireccionals que es donen des de i cap a Qingtian: moviment de persones, d’informació, d’objectes i productes, de símbols i de capital econòmic i social. La mobilitat internacional és doncs un aspecte fonamental en l’estructura social de Qingtian i perfila la vida diària de la majoria de persones que hi resideixen habitualment.

A Qingtian ens trobem a migrants que tornen de visita, a persones que han retornat, d’altres que es mouen entre ambdós llocs. Tanmateix, els qingtianesos que no han emigrat i que no tenen cap intenció de fer-ho, també viuen una quotidianitat traspasada per moviments i pràctiques transnacionals que van d’allò més físic –circulació d’objectes, productes i capital econòmic– a allò més eteri i virtual –contactes i intercanvi d’informació a través de les noves tecnologies de la comunicació.

Així doncs, més enllà de l’impacte que puguin tenir les freqüents i reiterades visites dels migrants o la presència dels retornats, la vida dels qingtianesos que no han emigrat també s’orienta vers aquesta mobilitat a través de diverses pràctiques i vincles transnacionals. Tal i com expressa Julie Y. Chu en relació a la investigació realitzada en un *qiaoxiang* de la província de Guangdong: “Im/mobility not just concern people who travels overseas (...) It’s not need to physically leave China to be a subject emplaced within a larger global and transnational field” (Chu 2010: 11-12).

A través d’aquests forts vincles transnacionals la regió esdevé un node de moviments

bidireccionals i un espai d'encontre entre diferents realitats socioculturals on diverses persones, localitzades en diferents indrets, hi participen activament.

L'agència dels objectes: pràctiques socials materialitzades

En un article sobre els *qiaoxiang*, Poisson emfatitza la naturalesa transnacional del concepte i es pregunta com repercuteixen aquests vincles en la morfologia del lloc:

[The qiaoxiang] It is not necessarily defined in terms of numbers or boundaries, but as a link between the migrant and one or several people (friends, acquaintances, family, relatives....) who have remained in China. In other terms, does the qiaoxiang respond to a physical, morphological (economic or social) form? (Poisson 2000: 40).

Justament aquí és on rau un dels objectius de la recerca etnogràfica que implica una anàlisi del *qiaoxiang* i d'allò transnacional en la seva materialitat. A més d'examinar els motius i les característiques de les pràctiques de retorn, aquesta investigació ha focalitzat la mirada en la manera com la mobilitat s'expressa i es materialitza a Qingtian a través de la circulació d'objectes que comporten el trànsit de símbols, idees i pràctiques socials entre dos indrets aparentment llunyans i "desconnectats".

Tant els retorns com les visites són pràctiques transnacionals corpòries i tangibles en sí mateixes. Al costat d'aquestes pràctiques, la circulació d'objectes –productes gastronòmics, medicines, productes de cultura popular, objectes rituals, etc.–, el seu emplaçament en diferents espais –cases, bars i cafeteries, temples, escoles i museus– i la manera com les persones s'hi relacionen configura també una solidificació de les pràctiques transnacionals. La focalització de la mirada en els objectes i en els espais on aquests circulen, interactuen i expressen el seu valor d'ús i/o simbòlic –en especial les cases, els temples (Masdeu, 2014b), escoles i cafeteries– m'ha permès entendre els vincles i les relacions que s'estableixen entre els diferents actors socials involucrats en la mobilitat: retornats, migrants i no-migrants.

En aquest sentit, és crucial la perspectiva que proposà Appadurai sobre l'anàlisi dels objectes i els productes en la seva materialitat. Els productes, igual que les persones, tenen vides socials i és a través de l'anàlisi i el seguiment dels objectes que es poden explorar els "diferents règims de valor en l'espai i el temps" (Appadurai 1986: 4).

Ja fa més de 30 anys de l'inici significatiu de les migracions internacionals procedents de Qingtian i durant aquest temps la fisonomia i l'estructura social de la zona ha canviat

radicalment. La gent jove ja no es refereix a Qingtian com un lloc pobre caracteritzat per les dures condicions geogràfiques, sinó que descriuen el principal centre urbà de la comarca com un lloc d'oci, descans i entreteniment; un lloc de “regust europeu” (欧洲特色 *ouzhou tese*). Les botigues de productes importats, les cafeteries, els bars i els denominats “restaurants occidentals” (西餐厅 *xi canting*), que emergeixen un darrera l'altre a la petita ciutat de Hecheng (鹤城镇), són espais paradigmàtics per a l'estudi de la mobilitat i l'articulació entre els fluxos globals i allò local.

La materialització de les transformacions desencadenades a través de la migració no es circumscriuen només a Hecheng. Als pobles, les pràctiques transnacionals es materialitzen en les donacions per a infraestructures, per renovar temples i escoles, així com també en les grans “cases remeses” (López 2010) que introdueixen estils arquitectònics procedents de la tradició “occidental”. La presència de nous espais que fan referència al binomi modernitat i mobilitat a Xina són cada vegada més presents a les viles de la regió on comencen a aparèixer cafeteries regentades per retornats, noves tendències arquitectòniques que impliquen la recuperació de cases tradicionals, així com també proliferen petites botigues on es poden adquirir diccionaris, CD's, novel·les curtes i tot tipus de material per a l'aprenentatge d'idiomes.

L'anàlisi morfològica de diversos espais i de la vida que hi adopten diversos objectes ens informa d'aquesta mobilitat com a forma de vida que traspua per Qingtian, així com també de la relació que s'estableix entre diferents grups socials immersos en aquesta mobilitat.

Mobilitats, identitats i relacions etnogràfiques

Qingtian té una naturalesa polifacètica i és un espai de trànsits on les persones i els objectes circulen, arriben, marxen o hi resten. Durant les estades de treball de camp he pogut constatar com la pluralitat de trajectòries, direccions i experiències de mobilitat –dimensió, direcció, rol i intensitat– influeixen en la definició de les identitats i suscitaven la construcció d'alteritats.

El primer grup està format per les persones nascudes a Qingtian que no han emigrat i que es defineixen com a “locals” o “nadius” (本地人 *bendiren*). Dins d'aquesta categoria cal diferenciar aquelles persones que preparen el viatge migratori d'aquelles que no tenen cap intenció d'emigrar. Tanmateix cada vegada són més els familiars i amics dels migrants que viatgen a Europa per passar les vacances, assistir a rituals i altres tipus d'activitats com, per exemple, les reunions d'antics companys d'estudi. Aquesta

mobilitat física dels no-migrants mitjançant estades curtes a Europa demostra dos elements destacats. Per una banda, la consolidació i l'assentament de la comunitat xinesa a l'Estat Espanyol i, per altra banda, la millora de la qualitat de vida dels qingtianesos que romanen al lloc d'origen.⁹

Qingtian no es defineix únicament com un espai d'emigració, sinó que també és un lloc de destí i d'arribada; una zona cap on es dirigeixen diferents moviments tant de retorn com d'immigració interna.

Per una banda trobem els fluxos de retorn així com les freqüents visites realitzades per part dels qingtianesos que viuen a l'estranger. No és gens estrany trobar migrants (*huaqiao* 华侨) en les cafeteries i els restaurants de la ciutat o visitant els pobles i els principals centres rituals. Aquestes estades, visites o retorns estan motivades per diverses raons que van des de les responsabilitats familiars fins a les lògiques empresarials i econòmiques, passant per l'oci i el descans. Els fluxos d'arribada i de sortida de migrants es dona de manera continuada durant tot l'any però és durant les celebracions de l'any nou xinès i les vacances d'estiu quan s'intensifica aquesta presència de migrants i dels seus descendents (segones generacions) a la zona.

Per altra banda, cal tenir en compte que durant les darreres tres dècades la consolidació de la migració internacional i del model de *qiaoxiang* ha comportat canvis crucials en els fluxos migratoris de la regió. Mentre que Qingtian continua essent una de les principals zones de procedència de la migració internacional xinesa dirigida cap a l'Estat Espanyol, en els darrer anys aquest *qiaoxiang* s'està convertint també en un destacat destí de la migració interna. Bona part d'aquestes persones arriben a Qingtian per treballar en la indústria de serveis o de la construcció, en negocis regentats o fundats per retornats o per qingtianesos que viuen a l'estranger. A Qingtian doncs, com en moltes ciutats mitjanes de Xina que gaudeixen d'una certa prosperitat i que estan en procés de creixement, la presència de "forasters" o "persones de fora" (外地人 *waijiaoren*) és una realitat cada vegada més destacada que està comportant una creixent reacció acadèmica, institucional i política.

Finalment, i per tancar el grup de moviments dirigits cap a Qingtian, cal parlar de l'arribada –discreta però existent– d'estrangers (外地人 *waijiaoren*) procedents princi-

9. En aquest sentit cal dir que les dificultats per aconseguir visats de turista són cada vegada més destacades. En diverses ocasions els informants han expressat la seva frustració davant les traves administratives i polítiques per aconseguir visats. Segons expliquen, el fet de ser originaris de Qingtian afegeix dificultats al ja complicat procés per demanar visats Schengen per als ciutadans xinesos. Malgrat no tinguin cap interès de quedar-se al país, aquestes persones es troben supeditades a les polítiques de migració que, en aquest moment, "protegeixen" l'Estat Espanyol de l'arribada d'estrangers "susceptibles" de convertir-se en immigrants.

palment dels països on han emigrat els qingtianesos. Durant els tres anys que he estat realitzant extenses estades de treball de camp m'he trobat amb espanyols, italians, portuguesos i alemanys que arriben a la zona de la mà dels qingtianesos que els fan d'amfitrions i traductors. En la majoria dels casos aquestes persones es dirigeixen a Xina, a través de la connexió amb Qingtian, atrets per la possibilitat de realitzar negocis. Finalment, cal dir que la rellevància del fenomen transnacional de la regió també ha comportat una petita presència de periodistes estrangers, així com d'alguns investigadors que ens hi hem aproximat en diferents moments i circumstàncies.

Aquesta heterogeneïtat i multiplicitat de moviments impliquen un ús i una concepció diferent dels espais i propicien el sorgiment de diverses identitats i formes d'alteritat. Tal i com passa en altres contextos, la tendència vers la simplificació entre nadius (*bendiren*) i estrangers (*waiguoren*) o forasters (*waidiren*) compta a la Xina amb una llarga història (Kjellgren 2006: 225). No obstant això, l'especificitat de Qingtian en tant que espai d'interseccions i de trànsits, afegeix complexitat a aquesta dicotomia. Qui és considerat estranger i qui és considerat nadiu en un espai social caracteritzat per aquesta diversitat de formes de mobilitat?

La primera diferenciació es dona entre locals (*bendiren*) i els immigrants que arriben a Qingtian atrets per la demanda de mà d'obra en els sectors de la construcció i serveis. En aquest cas, la relació segueix els mateixos paràmetres que es poden trobar en altres societats caracteritzades per l'arribada d'immigrants.

Durant la primera estada de treball de camp el febrer del 2011, una dona que havia tornat a Qingtian des d'Oviedo em va explicar la seva percepció del seu propi procés migratori a través de la comparació amb la migració interna dirigida a Qingtian. Tal i com explicà aquesta dona, els motius de migració interna –aconseguir un millor nivell de vida per a la unitat familiar–, la manera com aquesta es desenvolupa –migració en cadena– i l'estatus social o la condició dels migrants en relació a la resta de la població, segueix la mateixa lògica que en els processos de migració xinesa a l'Estat Espanyol. D'aquesta manera expressà aquesta informant la relació entre ambdós fenòmens:

Moltes vegades penso que ells [els migrants interns] es deuen sentir com nosaltres quan som a Espanya, tot és treballar per poder enviar diners a casa i ajudar a la família, poder prosperar, no queda massa temps per sortir i divertir-se, és molt dur... Aquí la gent els tracta una mica com a nosaltres ens tracten els espanyols, no sempre eh?, però a vegades és com si fóssim menys, inferiors, només per ser de fora. La diferencia, és clar, és que ells estan a Xina, al seu país, amb una mateixa cultura, idioma... és diferent també.

En el rerefons d'aquestes paraules rau el principal denominador comú de la migració a través del temps i l'espai. I és que per sobre de factors ètnics o nacionals (polítics), la desigualtat social esdevé un factor clau en la construcció de les identitats i les relacions socials en el context de la migració.

El segon tipus de diferenciació que s'esdevé de la mobilitat consisteix en les relacions que s'estableixen entre els migrants procedents de Qingtian i els qingtianesos que no han emigrat. Aquesta relació posa sobre la taula el caràcter relacional de la identitat i qüestiona la tradicional dicotomia entre estranger i nadiu en contextos de migracions.

La figura del migrant internacional té una forta connotació patriòtica i polític-institucional en el context xinès. L'èmfasi recau en la identitat ètnica compartida –el ser xinès– per part dels individus que resideixen a l'estranger (*huaqiao*), les segones generacions o els migrants que han adoptat la nacionalitat del país d'acollida (*huaren*) i els migrants retornats (*guiguo huaqiao*). No obstant això, aquests conceptes –que cada vegada es corresponen menys a la realitat dels actuals moviments circulars, flexibles i dinàmics– tenen un ús eminentment institucional.¹⁰

Els qingtianesos que no han emigrat no solen utilitzar el terme *huaqiao* per referir-se als amics o familiars que viuen fora de Xina però sí que utilitzen convencions lingüístiques per diferenciar-se'n. Durant el treball de camp em vaig adonar que la percepció de la diferència entre aquests grups s'expressava i s'indicava lingüísticament quan interactuaven amb mi.

Els qingtianesos es solien referir als familiars i amics que viuen a l'Estat Espanyol a través del pronom personal “ells” per diferenciar-los del “nosaltres” que englobava a les persones que no han emigrat. L'ús del terme “ells” per referir-se als migrants com a grup diferenciat emergeix principalment quan es referien als hàbits i costums, a les formes de vida, contradiccions i relacions socials que es perceben com a distants del “model xinès” i més propers als processos de socialització vinculats amb la societat espanyola. Per això, en alguns moments utilitzaven també el pronom “vosaltres”, que ens englobava a mi i als migrants, per diferenciar-se de les persones que han residit llargues temporades a Espanya.

Per altra banda, també vaig identificar aquesta diferenciació en les converses mantingudes amb retornats i migrants durant les seves estades a Qingtian. Si bé des d'Espanya els qingtianesos solen expressar la seva identitat a través dels aspectes ètnics i la seva vinculació amb el món cultural xinès, la presència física al lloc d'origen provoca l'emer-

10. Els conceptes *huaqiao*, *huaren* i *guiguo huaqiao* es trobem inserits en cercles associatius que tenen una forta vessant política. També apareixen com a emblemes identificatius d'infraestructures (hotels, hospitals, museus, restaurants, etc.) dedicats, gestionats o finançats per migrants internacionals que han aglutinat un important èxit i una destacada prosperitat econòmica.

gència d'una sèrie de percepcions latents relacionades amb la identitat que responen al seu periple migratori a través de diversos contextos socioculturals.

En les converses mantingudes amb retornats o migrants durant les seves visites, els propis informants utilitzaven sovint el pronom personal “nosaltres” –incloent-m'hi a mi com a persona socialitzada a l'Estat Espanyol– per explicar-me les diferències en l'estructura social, els costums i les lògiques socials tal i com ells les percebien. A través d'aquestes comparacions, els retornats i migrants expressen una identitat que els distanciacia dels xinesos que no han viscut l'experiència de la mobilitat a través de la migració internacional. En aquest cas, doncs, és la dimensió social –el procés de socialització a l'Estat Espanyol– el que emergeix amb força per definir la seva identitat.

Tal i com hem vist, Qingtian és un espai social transnacional en el qual entren en joc múltiples dimensions de la mobilitat; des del moviment físic dels cossos, fins a la participació en les pràctiques transnacionals materialitzades en el desplaçament d'objectes, de capital econòmic i d'informació que circula a través d'espais virtuals. No obstant això, el desplaçament físic de les persones –la pròpia experiència de la migració internacional– sembla jugar un paper destacat en la creació d'identitats. Tal i com expressa Salazar, la mobilitat pot esdevenir un aspecte clau en la producció de noves formes d'alteritat en la contemporaneïtat (Salazar 2011b: v).

La relació etnogràfica en un espai d'interseccions

La configuració d'aquests grups de persones en funció de les diferents dimensions que adopta la mobilitat i les múltiples maneres d'experimentar-la també ha estat un factor destacat durant la meua estada al camp i en la relació que he establert amb els informants. Amb això no vull dir que es tracti de dos grups separats i discrepans, sense punts en comú i que no comparteixin espais de trobada físics o ideològics. De fet, bona part de la interacció social a Qingtian es dona conjuntament entre migrants, retornats i persones que no han emigrat en els espais públics i privats que comparteixen. De totes maneres, és cert que la relació etnogràfica que he mantingut amb persones que han emigrat i els que no ho han fet ha tingut les seves especificitats. La percepció que els informants tenien de mi, la forma de relacionar-nos i els punts en comú i d'empatia han estat diferents en funció de la seva trajectòria vital i migratòria.

Davant meu tenia un espai i un camp “multi-mòbil” poblat de diferents actors socials que participen de manera diferent del transnacionalisme i la mobilitat. Com m'he situat jo en aquest espai? O encara més important, com m'han situat els informants en aquest camp d'interseccions? Com percebien els diferents actors socials la presència a Qingtian

d'una estudiant de doctorat, procedent d'uns dels principals països que integren les seves trajectòries transnacionals, al llarg de tres anys i en diferents estades?

En la seva etnografia sobre el retorn de japonesos *nikkeijin*, Tsuda expressa encertadament com aspectes vinculats amb la identitat ètnica, nacional, de gènere i de classe, són centrals en la realització del treball de camp (Tsuda 2003: 9). Durant les meves estades a Qingtian els factors de gènere i l'adscripció nacional oficial han determinat, en bona mesura, la percepció inicial que els qingtianesos tenien de mi. Gairebé en totes les ocasions acostumaven a identificar-me com a periodista però també com a “dona de negocis” –els pocs espanyols que han viatjat a Qingtian ho fan per aquesta raó– i fins i tot com a familiar d'algun migrant qingtianes a través d'un matrimoni mixt. El factor de gènere ha estat especialment destacat en determinats àmbits de la investigació, especialment pel que fa al món institucional relacionat amb la migració internacional –associacions i organitzacions polítiques– que a Xina està altament masculinitzat. La presència d'una dona estrangera i sola a Qingtian no era fàcilment comprensible per a bona part dels qingtianesos que no coneixien el detall de la meva condició de doctoranda i antropòloga.

Malgrat els moments de confusió inicial, quan explicava que era estudiant de doctorat i que estava realitzant una investigació sobre els processos de migració a Qingtian, la reacció solia canviar immediatament, responent al gran respecte i estatus social del que gaudeix l'educació superior a les zones rurals xineses.

El treball de camp realitzat a Xina m'ha demostrat que els informants sovint són tan curiosos com l'etnògraf i volen conèixer la realitat de la persona que els està observant. L'etnografia inversa, és a dir, el fet de donar a conèixer la pròpia situació, experiència vital i context sociocultural als informants, ha estat crucial durant la recerca. A través de compartir experiències, punts de vista, preocupacions i plans de futur, els informants van anar comprnent els meus objectius i les raons de la meva prolongada estada a Xina.

La primera vegada que vaig arribar a Qingtian l'any 2011, van ser els familiars d'una informant que vaig conèixer a Barcelona els que em van recollir a l'estació d'autobusos i em van acollir a casa seva. Des de l'estació, els meus amfitrions em van portar directament a dinar a un dels “restaurants occidentals” (*xi canting*) de la ciutat. Ells van demanar per a mi, com es fa habitualment a Xina, i quan vaig tenir els espagueti italians i el bistec sobre la taula em van explicar que ells no hi solen anar sovint a aquest restaurant, només quan acompanyen a les seves nebodes –socialitzades a l'Estat Espanyol– durant les visites d'estiu ja que “elles no estan acostumades al menjar i als restaurants xinesos”. La meva condició d'estrangera, que en aquesta ocasió compartia amb els migrants i els seus descendents, estava present com a teló de fons en la relació que mantenia amb els qingtianesos.

Tanmateix van ser els qingtianesos que no havien emigrat, més que no pas els migrants i retornats, els que millor comprenien el que jo volia observar a Qingtian i em portaven a espais i indrets que ells consideraven que podien ser interessants per la meua recerca. El fet de conuiuïre amb famílies de qingtianesos que no han emigrat em va permetre observar com circulaven els objectes entre Espanya i Qingtian, i com s'usaven aquests a les respectives llars. A més, els informants sovint em portaven a conèixer altres parents i migrants quan s'assabentaven que algú tornava d'Espanya. Aquest va ser el context ideal per iniciar la recerca, familiaritzar-me amb el lloc i observar de ben a prop la circulació d'objectes, l'enviament i la recepció de productes i els diferents valors simbòlics i d'ús que adquirien en diferents llars. De l'observació de les pràctiques transnacionals vaig acabar participant-hi activament i, en més d'una ocasió, vaig ser jo el vehicle de circulació de productes entre Qingtian i Barcelona –roba, menjar, fotografies i fins i tot la cua d'un drac xinès per usar en una escola de Barcelona.

En la segona estada al camp al 2012 vaig decidir instal·lar-me a un petit hotel regentat per una dona que té tota la seva família a Espanya. La majoria de clients eren migrants que tornaven a Qingtian de vacances. Aquest va ser un altre espai important per copsar un dels principals moviments físics d'anades i vingudes que conformen Qingtian com un espai de mobilitats.

A mida que em vaig anar eixamplant el cercle de contactes i que em vaig anar familiaritzant amb els espais d'interacció social, tant de la ciutat com dels pobles veïns, vaig anar coneixent a més retornats, de diferents edats i amb diferent capital social i cultural. Tots ells em van oferir de seguida la seva amistat i hospitalitat. De fet era habitual que mentre estava asseguda en un parc o en una cafeteria se m'acostessin persones que sentien curiositat per la meua presència a Qingtian i el propòsit de la meua estada. Gairebé totes les persones que se m'adreçaven amb aquesta espontaneïtat compartien experiències migratòries ja fos a Itàlia, Estat Espanyol, Portugal o altres països on haguessin emigrat.

En moltes ocasions, els retornats mostraven un gran interès per parlar amb mi i saber quina opinió en tenia de Qingtian, conversar en català o castellà, o senzillament compartir costums socials vinculades amb la societat espanyola –com àpats, música, coneixement, temes d'actualitat, etc. Els retornats o les persones que viatgen constantment entre ambdós països, es mostraven també molt oberts a explicar-me el seu periple migratori i a expressar les sensacions que –segons em comentaven– no eren sempre fàcilment compreses per part dels qingtianesos que no havien emigrat. Cal tenir en compte que, com en altres indrets caracteritzats per una forta cultura migratòria, els retornats estan sovint condicionats per una sèrie d'expectatives socials, econòmiques i culturals en la societat d'origen. Recordo una ocasió en què, després de finalitzar l'en-

trevista amb una retornada, aquesta va deixar anar un llarg sospir i em va expressar la satisfacció que sentia després de la nostra conversa ja que feia molt de temps que no parlava sincerament sobre la seva experiència i el seu periple entre l'Estat Espanyol i la Xina des de que va emigrar quan tenia 17 anys fins a la seva tornada als 33.

A mida que avançava la recerca i les diverses fases de treball de camp em vaig anar adonant que les relacions etnogràfiques es desenvolupaven més enllà del propi camp –en el seu sentit tradicional– i que s'ampliaven en un espai virtual a través dels programes de xat per a telefonia mòbil que gaudeixen d'una gran popularitat i d'un ús generalitzat a Xina.

Durant les converses mantingudes a través de la distància física anava seguint el periple dels meus informants, continuava recollint informació i profunditzant en el coneixement de la seva situació. Tanmateix els informants feien el mateix amb mi. Les preguntes “On ets? Quan tornes?” eren bidireccionals. A partir d'aquí vaig anar veient que allò que més m'apropava als migrants i retornats era l'alta mobilitat i les trajectòries transnacionals inverses que, encara que estiguessin motivades per diferents finalitats, tenien punts d'intersecció claus que responien a la meua experiència de viure a Xina més enllà de les estades de treball de camp.

Viure i fer treball de camp a Xina: el transnacionalisme de l'etnògraf

At the heart of anthropology is a notion of the migrancy of not just members of the discipline, but especially of ideas, perceptions, frameworks and worldviews (Wilding 2007 332).

Les realitats empíriques que responen a les nocions de moviment i migració són consubstancials al coneixement antropològic. Les relacions transnacionals no són només un objecte d'estudi de l'antropologia sinó que es troben inserides en el propi fer de la disciplina. Com moltes d'altres, aquesta recerca s'ha desenvolupat en un context altament transnacional que ha comportat una estada prolongada a Xina més enllà dels períodes de treball de camp. Per concloure aquest article exposaré de quina manera i sota quines circumstàncies aquesta recerca és en sí mateixa un experiència i una producció transnacional.

Les fonts de finançament –a través de beques procedents dels govern espanyol i xinès atorgades en diferents moments del procés de la recerca, així com la meua feina com a professora quan no he gaudit d'ajudes per la recerca– m'han portat a traslladar-me a Xina durant els quatre anys de la investigació doctoral.

Des de l'inici de la recerca he estat vinculada a la universitat de Xiamen com a estudiant visitant de doctorat. En aquest context, he entrat en contacte amb el món acadèmic xinès a través de la participació en seminaris, el seguiment de la recerca amb la meua tutora a Xina i he entrat en contacte amb doctorands xinesos que treballen també temes de migració. Aquesta experiència, a més d'oferir-me la possibilitat d'afegir un coneixement teòric i metodològic diferent al de la meua formació acadèmica, també m'ha proporcionat eines per aprofundir en el coneixement de la societat i la cultura xinesa que es troben immerses en la investigació.

Més enllà de les estades de treball de camp, aquesta recerca s'està realitzant vivint a Xina i a través dels desplaçaments continus entre Qingtian i Xiamen, ciutat que ha esdevingut la meua llar a Xina on he tornat per escriure i analitzar les dades que he anat recollint, per distanciar-me del camp quan ha estat necessari o per recuperar-me quan he estat malalta.¹¹

A aquests desplaçaments entre Xiamen i Qingtian cal afegir també els viatges i les estades a Catalunya durant les quals he participat en activitats formatives i investigadores, on he pogut contrastar i discutir els avenços de la recerca amb els directors de la tesi i continuar el contacte amb els migrants que resideixen a Barcelona. Tanmateix, més enllà d'aquests desplaçaments físics, en diverses ocasions les tutories, reunions d'investigació o els treballs conjunts que he realitzat amb professionals localitzats a Catalunya, s'han realitzat des de la distància i en un format transnacional a través d'aplicacions informàtiques que ofereixen les noves tecnologies de la comunicació.

De fet, durant el transcurs d'aquests quatre anys (2010-2013) m'he adonat que en la meua pròpia experiència quotidiana es posaven en marxa les pràctiques transnacionals que formen part de l'objectiu de la meua recerca. Així doncs, el contacte amb els informants, amb els meus amics i familiars a Catalunya, així com amb els directors de la tesi ha creat un espai transnacional virtual propi.

Viure a Xina més enllà de les estades de treball de camp, ha comportat la dissolució de les fronteres entre l'espai de generació de dades i l'espai d'anàlisi i redacció d'aquestes. També ha implicat un coneixement més profund de la societat xinesa i un reconeixement en la meua experiència de les pràctiques transnacionals. Però més enllà

11. El treball de camp demana sovint d'una immersió de l'etnògraf en circumstàncies que a vegades poden resultar dures i que poden tenir repercussions en la seva salut. Viure a Xina més enllà del treball de camp m'ha portat també a experimentar en la pròpia pell les dificultats que es poden trobar els xinesos que porten pocs anys a l'Estat Espanyol quan cauen malalts i han de ser hospitalitzats. La meua estada en un hospital a Xiamen durant més de dues setmanes a causa d'una infecció, m'ha demostrat que, més enllà dels problemes idiomàtics, també poden sorgir dificultats degudes a les diferents maneres de concebre la salut i el cos, així com les cures i el suport al malalt entre el context sociocultural xinès i espanyol.

d'això, “viure a Xina més enllà del treball de camp” m'ha servit per desenvolupar punts de trobada que han incrementat la comprensió i l'empatia vers els informants d'aquesta investigació, els “subjectes mòbils” que negocien quotidianament amb les virtuts i les dificultats dels trajectes vitals guiats per la flexibilitat del moviment i la transnacionalitat.

Bibliografia

- APPADURAI, A. (1986) “Introduction: Commodities and the Politics of Value”, en *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3-63.
- BELTRÁN, J. (2003) *Los ocho inmortales cruzan el mar. Chinos en Extremo Occidente*, Barcelona: Edicions Bellaterra.
- CHEN, W.H. (2006) “The Impact of Internet Use on Transnational Entrepreneurship. The Case of Chinese Immigrants”, en Law, P. et al. (eds) *New Technologies in Global Societies*, Singapur: World Scientific Press, pp. 197-220.
- CHEONG, P. et al. (2009) “Weaving Webs of Faith: Examining Internet Use and Religious Communication among Chinese Protestant Transmigrants”, *Journal of International and Intercultural Communication* 2 (3), pp.189-207.
- CHIANG, N. (2011) “Return Migration: The Case of the 1.5 Generation of Taiwanese in Canada”, *The China Review* 11(2), pp. 91-124.
- CHU Y. J. (2010) *Cosmologies of Credit. Transnational Mobility and the Politics of Destination in China*, Durham: Duke University Press.
- KJELLGREN, B. (2006) “The Significance of Benevolence and Wisdom”, en Heimer, M. i Thøgersen, S., *Doing Fieldwork in China*, Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies, pp. 225-244.
- LI, M.H. (2013) *Seeing Transnationally. How Chinese Migrants Make their Dreams Come True*, Hangzhou: Leuven University Press i Zhejiang University Press.
- LOPEZ, S. (2010) “The Remittance House: Architecture of Migration in Rural Mexico”, *Building & Landscapes* 17(2), pp. 33-52.
- MASDEU, I. (2014b) “Transnational Ritual Practices among the Chinese Migrants in Spain”, en Tan, C.B. (ed.) *After Migration and Religious Affiliation: Religions, Chinese Identities and Transnational Networks*, Singapur: World Scientific, pp. 329-349.
- MCCKEOWN, A. (2001) *Chinese Migrant Networks and Cultural Change. Peru, Chicago, Hawaii, 1900-1936*, Chicago: The University of Chicago Press.

- MASDEU, I. (2014a) *Mobilities and embodied transnational practices: An ethnography of return(s) and other intersections between China and Spain*, Tesis doctoral no publicada, Universitat Autònoma de Barcelona.
- MELO, S. (2005) "Cape Verdeans on the Internet: a Case Study of Transnational Practices", *International Conference on Cape Verdean Migration and Diaspora*, Lisboa, 6-8 de abril.
- MONSUTTI, A. (2010) "The Contribution of Migration Studies and Transnationalism to the Anthropological Debate: A Critical Perspective", en Audebert, C. et al. *Migration in a Globalised World: New Research Issues and Prospects*, Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 107-125.
- POISSON, V. (2000) "When does a Village Become a Qiaoxiang? Case Study in Southern Zhejiang Province", en Huang, C. et al. (eds) *New Studies on Chinese Overseas and China*, Leiden: International Institute for Asian Studies, pp. 221-238.
- SALAZAR, B. (2011a) "The Power of Imagination in Transnational Mobilities", *Identities* 18 (6), pp. 576-598.
- SALAZAR, B. (2011b) "Introduction. Anthropological Takes on (im)Mobility", *Identities* 18 (6), pp. i-ix.
- SCHILLER, N. et al. (2004) "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society", *International Migration Review* 38 (3), pp.1002-1039.
- TSUDA, T. (2003) *Strangers in the Ethnic Homeland. Japanese Brazilian Return Migration in Transnational Perspective*, New York: Columbia University Press.
- WILDING, R (2007) "Transnational Ethnographies and Anthropological Imaginings of Migrancy", *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33 (2), pp. 331-348.

“¿QUIÉNES SON LOS TAI?” NOTAS SOBRE ETNOGRAFÍA Y CATEGORIZACIONES EN UNA COMUNIDAD “BUDISTA” DE SIPSON PANNA (R. P. CHINA)
“WHO ARE THE TAI?” NOTES ON ETHNOGRAPHY AND CATEGORIZATION IN A “BUDDHIST” COMMUNITY IN SIPSON PANNA (PEOPLE’S REPUBLIC OF CHINA)

Roger Casas
Department of Anthropology
College of Asia and the Pacific
Australian National University

Resumen:

Sipsong Panna, en el sur de la provincia de Yunnan, alberga la mayor comunidad de budistas Theravada en la R. P. China, los Tai Lue. Tras la recuperación de la ordenación monástica que siguió a la violencia maoísta, la integración gradual de la zona en órdenes culturales y económicos nacionales, regionales, y en última instancia globales, ha hecho que la participación de los monjes Lue en prácticas consideradas habitualmente como incompatibles con la vida religiosa, pero que sin embargo sirven de núcleo a la identidad común del grupo, tales como tomar alimentos sólidos después de mediodía, beber alcohol, o cultivar el físico, haya sido puesta en tela de juicio.

Partiendo de la larga experiencia en la zona del autor y de su participación con-

Abstract:

Sipsong Panna, in southern Yunnan Province, is home to the largest Theravada Buddhist community in the People’s Republic of China, the Tai Lue. Following the end of Maoist violence and the recovery of monastic ordination, the gradual integration of the area into national, regional, and ultimately global cultural and economic orders has put into question the participation of Lue monks in practices normally considered incompatible with the pursuit of religious goals. Nevertheless, these practices – eating solid food after midday, drinking alcohol, and cultivating the body – serve as the core of a common identity for the group.

Based on the author’s long-term experience in the area and continued engage-

tinuada en dichas prácticas y en la “intimidad cultural” de los monjes Lue, este escrito enfatiza el valor de la etnografía a la hora de expandir los límites de lo que se reconoce normalmente como “práctica religiosa”, enfatizando la fluidez de las fronteras que supuestamente separan las experiencias monástica y laica, y cuestionando al tiempo diversas categorizaciones oficiales y perspectivas académicas relativas a la comunidad objeto de estudio.

PALABRAS CLAVE: China, Minorías étnicas, Tai Lue, Budismo, Etnografía, Observación participante

ment with these practices and participation in the “cultural intimacy” of the Lue monks, this paper emphasizes the value of ethnography in expanding the limits of what is conventionally understood as “religious practice”, emphasizing the fluidity of the boundary between monastic and lay experience, and questioning various official categorizations and academic perspectives regarding the community under study.

Keywords: China, ethnic minorities, Tai Lue, Buddhism, ethnography, participant observation

La Prefectura Autónoma Dai de Xishuangbanna (西双版纳傣族自治州, Xishuangbanna Daizu Zizhizhou), también conocida como Sipsong Panna, es una prefectura autónoma de la República Popular China perteneciente a la provincia de Yunnan, situada aproximadamente a 400 kilómetros de la capital provincial. Limita al norte con Pu'er, al sur con Laos y al oeste y sur con Birmania. El Jardín Botánico Tropical Xishuangbanna se encuentra al este. La capital es Jinghong, el asentamiento más grande de la región, y se extiende a ambos lados del río Lancang, en español, el río Mekong. Su área es de 19.700 km² y su población es de 993.397 habitantes. Es el hogar de trece etnias, con un tercio de la población de la etnia Dai siendo la más numerosa con un 30%.

En las últimas dos décadas, el turismo se ha convertido en la principal industria de la región, y es particularmente conocida por el turismo sexual. Las mujeres de la Etnia Tai [sic] son las de mayor incremento. El área es conocida localmente como *piaocheng* o la ciudad de la Prostitución.

Los párrafos anteriores están tomados de la página “Prefectura Autónoma Dai de Xishuangbanna” (PADX), en Wikipedia.¹ Pese a lo básico de la cita, me ha parecido oportuno tomarla como punto de partida para hablar de algunos de los estereotipos que

1. Véase http://es.wikipedia.org/wiki/Prefectura_aut%C3%B3noma_dai_de_Xishuangbanna. En adelante me referiré al nombre oficial de la región, traducción del chino, como “la Prefectura”, o la “PADX”.

representan la región; así, por ejemplo, la cita apunta a cómo la localización geográfica de la Prefectura convierte a la región para los habitantes del resto del país en sinónimo de exotismo sureño, una “pequeña Thailandia” considerada, como la “grande” por parte de los occidentales, como un paraíso sexual: una parte importante de la fascinación que Xishuangbanna ejerce sobre los chinos de la mayoría Han² la constituye, como indica la parte final de la referencia, la representación de las mujeres no-Han como sexualmente más liberadas que las de la mayoría.³

La cita hace referencia también a las numerosas “minorías étnicas” que habitan la región; la PADX, en efecto, contiene una enorme diversidad cultural. Sin embargo, el término chino “minorías étnicas” (少数民族 *shaoshu minzu*) al que hace referencia la mención a esas “trece etnias”, se refiere a las categorías creadas por el Estado chino durante el proyecto de “identificación étnica” (民族识别 *minzu shibie*) llevado a cabo en la década de 1950, proyecto que refleja una visión muy particular de la diversidad étnica.⁴ Baste aquí decir que la creación de dichas categorías se basó en ideas tomadas de la antropología occidental evolucionista del siglo XIX y la política étnica de la Unión Soviética, así como en diversas nociones tradicionales acerca de los pueblos que habitaban la periferia del Imperio chino, y no reflejan necesariamente categorías locales: en efecto, la diversidad étnica es mucho mayor –y más compleja– de lo que indica el número total de “minorías nacionales” (55) a nivel de la República Popular China (en adelante RPC).

La “etnia Dai” (傣族 *Daizu*) es una de las categorías que conforman este sistema de clasificación étnica; dicha categoría incluye diversos grupos que hablan dialectos encasillados por los especialistas dentro de la familia de lenguas “Tai-Kadai” (véase *infra*), y que en época imperial eran conocidos por los cronistas del Imperio como “*Baiyi*” (摆夷).⁵ Estos grupos, que habitan principalmente en la provincia de Yunnan, en el suroeste de la RPC, hablan dialectos muy diferentes entre sí, e incluyen tanto a poblaciones que practican el budismo, como a otras que no, y los contactos entre la mayoría de ellos fueron escasos hasta la llegada del “multiculturalismo” del Partido Comunista Chino (en adelante PCC).

Sipsong Panna, el nombre que la Wikipedia cita como “otro término” por el que se conoce a Xishuangbanna, es en realidad un topónimo Tai⁶ empleado históricamente

2. Voy a seguir en este texto la convención –que comparten el inglés y el pinyin, o transcripción fonética del mandarín– según la cual los etnónimos se escriben, como los nombres propios de personas, con la letra inicial en mayúscula.

3. Sobre esta representación, véase Gladney (1994) –con referencias también a Xishuangbanna–, Hyde (2001), o Davis (2006).

4. La bibliografía acerca de este problema es muy extensa; véase, por ejemplo, el reciente estudio de Mullaney (2010).

5. Véase el interesante trabajo del historiador Patterson Giersch (2006).

6. A partir de aquí voy a utilizar el etnónimo “Tai” en lugar de “Dai” para referirme a la población objeto de estu-

para referirse a un área más o menos coincidente con la de la actual Prefectura,⁷ y del cual el nombre chino es una transcripción fonética. Dicho territorio era gobernado de manera relativamente independiente respecto a los grandes reinos que lo rodeaban, el Imperio chino y el birmano,⁸ por el llamado *Chao Phaendin*, o “Señor de la Tierra”, en un sistema de soberanía previo al establecimiento de Estados-nación en la zona a finales del siglo XIX. Entonces, dentro del proceso de reparto territorial y de establecimiento de fronteras llevado a cabo en la zona por los Imperios francés, británico y chino, la región fue integrada dentro de las fronteras de éste último. A pesar de ello, y a diferencia de lo que ocurrió en las demás áreas periféricas del Imperio chino durante el período Qing (1644-1911), cuando los líderes locales (土司 *tusi*) fueron sustituidos por funcionarios imperiales, el *Tusi* (es decir, el *Chao Phaendin*) de Sipsong Panna fue mantenido como delegado del poder central hasta el triunfo del PCC y el establecimiento de la RPC en 1949.

“Dai” –de nuevo, una transcripción fonética derivada del “Tai”– o “Xishuangbanna” son por tanto términos recientes, que han venido a sobreponerse a, e interactuar con, los previos, en una amalgama de proyectos identificadores producidos por diferentes agentes a diferentes niveles, y a los que la región y las poblaciones que en ella habitan han sido sometidas históricamente.

En este artículo voy a reflexionar sobre algunas de dichas categorizaciones desde la perspectiva de mi propia experiencia en la zona –sea parte del “trabajo de campo” llevado a cabo dentro de un determinado programa académico, o no. Tras una primera estancia en la región en 2004, en 2005 comencé a trabajar como coordinador local para Sipsong Panna dentro del proyecto *Cultural Survival and Revival in the Buddhist Sangha*, financiado por la UNESCO; durante los tres años siguientes trabajé en una oficina situada en el principal templo y escuela budista de la región, Wat Pajie, en la capital de la prefectura, Jinghong (Tai, *Chiang Hung*). Desde allí ayudaba a coordinar la documentación sobre las distintas artes desarrolladas en los templos locales, así como a organizar talleres artesanales dirigidos a monjes y novicios. Tras la finalización del proyecto, a finales de 2007, he continuado residiendo en el área durante largos períodos de tiempo, tanto en Jinghong, capital de la PADX, como en diversos poblados del sur y del oeste de la región, primero como estudiante de posgrado en Chiang Mai University (Thailandia),

dio. También emplearé “Sipsong Panna” en lugar de “Xishuangbanna”; haré referencia a los términos chinos cuando el contexto así lo requiera.

7. A pesar de ello, áreas que en el pasado se incluían en la confederación de Sipsong Panna, pertenecen en la actualidad a la República Democrática de Laos, o a Myanmar.

8. Véase Hsieh (1989, 1995), o Grabowsky y Turton (2003).

y en la actualidad en estudios de doctorado en Antropología en la Australian National University (Canberra).

Los Tai de Sipsong Panna son identificados habitualmente tanto por el gobierno chino como por investigadores extranjeros como “budistas”, y más en concreto, como pertenecientes a la tradición “Theravada”, es decir, a la escuela del budismo supuestamente dominante en el Sureste Asiático, que emplea textos en lengua pali como base para sus rituales. Tradicionalmente era casi obligatorio para los varones Tai ordenarse como novicios o monjes, y pasar un número indeterminado de años en el monasterio durante su juventud, antes de colgar los hábitos para formar una familia, y trabajar en los campos de arroz. A pesar de los cambios sociales y la modernización, la tradición sigue vigente, en especial en las áreas rurales de Sipsong Panna.

Durante mis estancias en la zona he residido a menudo en templos, he participado en multitud de rituales, en ocasiones no sólo como observador desinteresado, y he establecido amistad con miembros y ex-miembros del Sangha, la comunidad de monjes y novicios que residen en los templos,⁹ y sus familias. Gracias a esta familiaridad, he llegado a aceptar casi como naturales prácticas monásticas que son normalmente consideradas heterodoxas en otras sociedades del Sur y del Sureste Asiáticos, pero que son comunes entre monjes tanto en templos rurales como urbanos de Sipsong Panna, incluso entre aquellos que estudian en el mayor templo-escuela de la región (véase *infra*).

Mi experiencia en esta región se relaciona por tanto no sólo con la “práctica budista” como tal, sino en especial con su problematización, lo que me ha hecho partícipe de la “intimidad cultural” Tai.¹⁰ Esta aportación desarrolla la idea de que sólo a través de la estancia prolongada y de una intensa interacción con la población local es posible familiarizarse con las peculiaridades de dicha intimidad, y entender su dinámica. Debido a la inclusión de Sipsong Panna en circuitos económicos y culturales nacionales y regionales en las últimas décadas, prácticas que eran y son vistas como parte fundamental de la “producción de localidad” (Appadurai 1996) entre los Tai se han visto cuestionadas tanto por diversos *insiders* –en particular aquellos que poseen experiencia monástica en Tailandia o en Sri Lanka–, como por grupos externos a la comunidad. Esta problematización articula en la actualidad las polémicas que giran en torno al budismo y determina de manera

9. En Sipsong Panna la comunidad monástica se conoce también como *tupha*, es decir, “monjes [y] novicios”. Los novicios reciben una ordenación limitada, que se puede convertir en plena si deciden ordenarse monjes, hacia los 20 años de edad.

10. Michael Herzfeld ha definido esta idea como “el reconocimiento de aquellos aspectos de la identidad cultural que se consideran como fuente externa de embarazo, pero que sin embargo proporcionan a los iniciados [*insiders*] la seguridad de una socialidad [*sociality*] común” (Herzfeld 2005: 3, mi traducción).

importante su práctica en la Sipsong Panna contemporánea. Aquí voy tan sólo a trazar las líneas básicas de esta “intimidad”, sin entrar a fondo en las complejas relaciones entre campo cultural y económico, o en la dinámica de la construcción de identidades a nivel local. Mi objetivo es simplemente ilustrar la relevancia de la perspectiva antropológica y, en particular, del trabajo etnográfico llevado a cabo entre los miembros de esta comunidad, a la hora de entender dicha problemática.

“¿Quiénes son los Tai?”

Mi trabajo de campo en Sipsong Panna comenzó en enero de 2004, cuando me dirigí allí por vez primera con la intención de investigar el budismo local. Con vistas a este fin, antes de partir visité en Beijing a expertos en la materia, y me armé además de diversas lecturas académicas acerca de los Tai; tal preparación resultó sin duda útil, aunque no lo suficiente para lo que iba a encontrar durante mis viajes por la región. Pero, ¿quiénes son esos “Tai” a los que me estoy refiriendo desde el comienzo del artículo? El problema preocupó ya hace años a antropólogos como Michael Moerman (1965), quien con su estudio de una comunidad originaria de Sipsong Panna en el norte de Tailandia protagonizó uno de los primeros debates académicos que puso sobre el tapete el elemento de la “auto-adscripción” como fundamental a la hora de establecer la identidad étnica de un grupo.¹¹ Moerman fue aparentemente el primero en darse cuenta de cómo los Tai Lue del norte de Tailandia se identificaban de manera diversa, dependiendo del contexto (local, regional, nacional, etc.) en que se encontraran.

Si de lo que se trata es de establecer categorías étnicas claras y bien delimitadas, hoy en día este criterio resulta también problemático: históricamente los Tai que habitaban Sipsong Panna eran conocidos como “Lue” –es decir, Tai Lue; véase Hsieh (1995). El término es todavía utilizado hoy en día tanto en Sipsong Panna como en el norte de Laos y de Tailandia, donde se encuentran también poblaciones compuestas por descendientes de emigrantes llegados desde la región hoy integrada en la RPC a lo largo de los dos últimos siglos –como los estudiados por Moerman. No es extraño escuchar a los lugareños de Sipsong Panna emplear este término, que en general puede decirse que está relacionado con el entorno “tradicionalista” de los Tai y con una identidad diversa e incluso desvinculada de la promovida por el gobierno del PCC.

11. Dicho elemento fue conceptualizado poco después por Fredrik Barth en su introducción a la recopilación *Ethnic Groups and Boundaries* (1967).

Sin embargo, sería un error pensar que la categoría “Dai”, “impuesta” por decirlo de alguna manera desde el Estado —el término y el carácter chino que lo representa fueron creados en los años cincuenta del siglo pasado—, y que conecta a los “Dai” de Sipsong Panna con otros grupos de lengua Tai que habitan en diversas regiones de Yunnan, es rechazada a nivel local: muchos Tai se identifican con dicha categoría oficial “Dai” —que llevan inscrita en sus carnets de identidad—, e incluso se refieren a otras categorías de división interna empleadas por la mayoría Han —como por ejemplo 水傣 “Shui Dai”, y 旱傣 “Han Dai”, “Tai de agua” y “Tai de secano”, respectivamente—, categorías que no reflejan las empleadas tradicionalmente a nivel local.

Para complicar más las cosas, la propia categoría “Lue” resulta también difícil de definir. De acuerdo con el estudioso taiwanés Hsieh Shih-chung, que visitó Sipsong Panna durante la segunda mitad de los años ochenta, aquello que identificaría a los Tai Lue y a los demás grupos Tai que habitan la región fronteriza entre Myanmar, Laos, Tailandia y la RPC, como tales, sería la obediencia a un determinado líder político —en el caso de los Tai Lue, el mencionado Chao Phaendin o “Señor de la Tierra” (Hsieh 1995). Sin embargo, el problema no es sólo que en la actualidad no exista ya el sistema político del cual el tal “señor” representaba la cúspide,¹² sino que la “alianza” de pequeños principados (*muang*) que componían Sipsong Panna en el pasado se caracterizaba por una importante atomización política, como demuestran los numerosos datos históricos referidos a enfrentamientos bélicos entre ellos.¹³

La solución dada por los etnolingüistas occidentales al problema de la adscripción es la de identificar a los Tai Lue como miembros de una rama específica (“Lue”) dentro de la familia Tai-Kadai, parte de los grupos Tai del curso medio del río Mekong (Lebar *et al.* 1964: 206 y ss.). Sin embargo, esta solución es también problemática, debido a la gran variedad de dialectos locales, variedad acentuada en ocasiones por la existencia de grupos que han permanecido relativamente aislados en áreas montañosas. He tenido ocasión de observar personalmente los problemas de comunicación entre jóvenes Tai originarios de distintas regiones dentro de la misma Sipsong Panna —aunque es necesario mencionar que los problemas no son tales para aquellos monjes y novicios que han pasado una temporada en el templo-escuela de la capital de la Prefectura, donde los religiosos se comunican en una especie de “lengua franca” Lue. En cualquier caso, la variedad dialectal es bastante alta en una región de tan sólo 20.000 km².

12. El último de los Chao Phaendin, miembro de una dinastía que se mantuvo en el poder durante más de 600 años, fue formalmente depuesto por el PCC hacia 1950, y vive todavía entre Kunming y Jinghong.

13. Sobre el concepto de *muang*, fundamental para entender la concepción de la “localidad” entre diversos grupos de habla Tai en el Sureste Asiático, véase Condominas (1990).

Mientras el sistema de escritura utilizado en los templos es prácticamente el mismo en toda la región, el *Tham*¹⁴ es uno de los diversos sistemas de escritura “minoritarios” reformado en los años cincuenta por el gobierno del PCC, con la intención declarada de facilitar el aprendizaje del idioma entre las “masas” –razón idéntica a la aducida para llevar a cabo la simplificación de los caracteres chinos. Sin embargo, el resultado en Sipsong Panna no podía ser otro que el de cortar, siquiera parcialmente, este importante vínculo cultural con otras poblaciones Tai al otro lado de la fronteras con Myanmar, Laos, y en el norte de Tailandia. Además, y a pesar de la proclamada intención de emplear el “nuevo Tai” (新傣文 *xin Daiwen*) en los documentos oficiales de la Prefectura, la reforma ha hecho que, debido al dominio del mandarín en la vida diaria y a nivel oficial, tanto el gobierno local como las escuelas públicas apenas empleen el nuevo sistema de escritura, mientras el tradicional queda relegado a la enseñanza en los templos y a una enseñanza basada en gran medida en la memorización, sin que se promueva el estudio de la escritura, ni de la rica literatura producida en ella. Por este motivo, y debido al escaso uso que de la escritura tradicional se hace fuera de los templos, la mayoría de novicios que abandonan el monacato antes de ser ordenados como monjes, olvidan rápidamente su aprendizaje textual. Por otra parte, el Tai hablado en los centros urbanos está también fuertemente influido por el mandarín, lengua de la que son adoptados la práctica totalidad de neologismos utilizados por el Tai –como sucede entre otras “minorías étnicas” en la RPC.

En definitiva, y a pesar de que el Tai continúa siendo la lengua más hablada entre los Tai de Sipsong Panna, particularmente en las áreas rurales, problemas como el uso simultáneo de dos sistemas de escritura, o la coexistencia del sistema de educación pública nacional junto a la institución tradicional de los templos, complica sobremanera la comprensión del contexto cultural e identitario en la región. En lo que respecta a mi propio trabajo en Sipsong Panna, la inexistencia de un estándar lingüístico, unida a la carencia casi absoluta de material especializado de enseñanza o de profesores preparados para la enseñanza de la lengua local –y de sus variantes–, ha dificultado en gran medida el aprendizaje del Tai.

14. Denominado así por el estudioso Hans Penth, recientemente fallecido, “por ser empleado principalmente como vehículo para transmitir las enseñanzas del budismo de una forma más accesible para los pueblos de lengua Tai” (Keyes 1995: 140). Este alfabeto era –y sigue siendo– también empleado por los Blang (布朗族, *Bulangzu*, *Bulang*), un grupo de habla Mon-Khmer relacionado con los Lawa o Lua del norte de Tailandia, que habita las tierras altas occidentales de Sipsong Panna, y practica también el budismo. Sobre las relaciones entre los Blang y los Lue, véase Hsieh (1989: 52). Sobre los sistemas de escritura Tai y el Tham, véase Keyes (1995: 139). Para una discusión del concepto de los grupos de habla Tai que emplean el Tham como una “comunidad imaginada”, véase *ibid.*, 141, 145 y ss.

El budismo

Lo que trato de enfatizar con lo expuesto hasta ahora no es el hecho de que categorías como “Dai” o “Tai Lue” sean meras entelequias, sino simplemente lo problemático de llevar a cabo investigación etnográfica partiendo de criterios puramente deductivos, de recoger información en base a categorías pre-establecidas. En realidad dichas categorías han de ser sistemáticamente cuestionadas, bajo peligro de malinterpretar problemas tan delicados como la construcción de identidades a nivel de grupo o del individuo, el efecto de las políticas estatales sobre discursos y prácticas producidos a nivel local, etc.

Lo mismo puede decirse respecto al objeto central de mi investigación en Sipsong Panna, el “budismo”. Y escribo “budismo” entre comillas porque la aplicación en este caso de dicho término puede llevar también a juzgar equivocadamente la especificidad de las prácticas locales. En seguida aportaré ejemplos de esto.

Como ya he mencionado, la práctica “budista” en Sipsong Panna se engloba habitualmente dentro de la rama Theravada –conocida en China como Hinayana o *Xiaocheng Fojiao*, 小乘佛教, el “budismo del pequeño vehículo”–, es decir, la tradición “del Sur”, que basa sus escrituras en textos escritos en lengua pali, y que es la tradición dominante también en los Estados contemporáneos de Myanmar, Tailandia, Laos, Camboya y Sri Lanka. En la actualidad, y debido a que visten hábitos importados de Tailandia, los monjes y novicios de Sipsong Panna son automáticamente categorizados como pertenecientes a la misma tradición y al mismo presente religioso que las comunidades monásticas de estos países, obviando la diversidad de prácticas a nivel local.

La fecha de entrada del budismo en Sipsong Panna es incierta y objeto de un intenso debate. Según Kang Nanshan, ex-monje y académico Tai, las prácticas textuales y rituales budistas fueron introducidas en la región por miembros de las sectas Suondok, la “Escuela del Jardín”, conocida en Sipsong Panna como *fai suon*, y Padaeng, la “Escuela del Bosque Rojo” (*fai pa*), provenientes de Chiang Mai, entonces capital de la confederación de principados Tai conocida como Lanna, en lo que hoy en día es el norte de Tailandia, vía Kengtung, un centro Tai en el este de Myanmar. El budismo fue adoptado como culto legitimador por las clases dirigentes locales entre los siglos XIV y XV de la era cristiana, cuando la región era conocida como Lue (Hsieh 1989: 332, n. 11). Dichos monjes habrían llevado consigo a Sipsong Panna la escritura Tham, y es por ello que el sistema de escritura utilizado tradicionalmente en los templos de esta región es prácticamente idéntico al

empleado hoy día en los monasterios de Kengtung, y al utilizado tradicionalmente en el del norte de Thailandia.¹⁵

El variado paisaje religioso de esta región transfronteriza se ha visto transformado durante el último siglo, en particular por la consolidación del Estado-nación thailandés: desde la segunda mitad del siglo XIX se ha desarrollado allí un intento de homogeneizar doctrinas y normas rituales, estableciendo un sistema formal de educación religiosa, con su sistema de exámenes –que incluyen el pali–, imponiendo en todo el país una jerarquía eclesiástica con centro en Bangkok, etc. Mientras el resultado de estas reformas puede ponerse en entredicho,¹⁶ resulta innegable que ciertas tradiciones locales han sido sustituidas por prácticas promovidas a nivel nacional. Por ejemplo, el empleo del alfabeto Tham en el norte de Thailandia se limita hoy en día a los monasterios en áreas rurales, debido a que en la actualidad la mayoría de textos empleados en los rituales o en la educación en escuelas y templos están escritos en el estándar nacional (central) thailandés.

Debido a diversas razones, el “budismo” en Sipsong Panna no ha sufrido ninguna reforma “modernizadora” semejante a la que ha tenido lugar en Thailandia, o en otros países dentro de la tradición “Theravada”, como Myanmar o, en menor medida, Laos. Aunque no puede decirse que el Estado de la RPC no se haya interesado o no haya intervenido en la práctica religiosa local,¹⁷ el cuidado extremo con que el gobierno del PCC trata los asuntos religiosos desde el fin de la violencia maoísta, hace que no se haya planteado siquiera una modificación de doctrina o práctica de importancia similar a la llevada a cabo en los países citados.¹⁸

Toda esta información puede encontrarse por lo general en fuentes secundarias. Sin embargo, no es extraño todavía hoy en día escuchar a los monjes de la zona relacionar el budismo de Sipsong Panna con el de la escuela del Suondok. Aquí, la vida y prácticas de los monjes se mantienen más cercanas a las poblaciones locales: los habitantes del monasterio no salen a pedir limosna al amanecer, como sucede en la mayoría de

15. Sobre el debate académico –y político– centrado en la fecha de expansión del budismo en Sipsong Panna, puede consultarse Davis (2003: 200 n. 6). Existen además datos que apuntan a la existencia de al menos una tradición budista previa en Sipsong Panna. Respecto a ella, será suficiente mencionar que los monjes adscritos a la misma no obtenían su comida mendigando, sino que la recibían de los habitantes del poblado, que bien ofrecían al templo arroz y otros productos de sus propias tierras, o bien cultivaban las tierras del monasterio a cambio de una parte de la cosecha.

16. Como hace McDaniel (2011).

17. Como afirma Borchert (2008).

18. Por supuesto la destrucción de templos causada durante la época maoísta puede verse como un ejemplo extremo de intervencionismo estatal en asuntos religiosos. Entre las razones de que dicho proceso no haya tenido lugar en Sipsong Panna puede contarse quizás la especificidad a nivel nacional de la región, cuyo sistema de escritura y disciplina monástica lo diferencian de la tradición dominante en China.

sociedades “budistas” del Sureste Asiático. En Sipsong Panna, bien los habitantes del poblado llevan comida ya preparada al monasterio –en especial al amanecer–, o bien los propios monjes cocinan a su gusto lo que compran con el dinero que obtienen de las ofrendas recibidas durante rituales y festivales celebrados a lo largo del año. Este dinero es repartido entre los miembros de la comunidad monástica por un consejo compuesto por varios ancianos –siempre varones–, que se responsabilizan de llevar la contabilidad del templo. Éste dispone también de tierras –normalmente de extensión muy reducida– que son consideradas comunales, y pueden ser dejadas en arriendo a otros campesinos particulares del pueblo.

También la disciplina dietética en los templos de Sipsong Panna es también mucho más relajada que en Tailandia:¹⁹ mientras en este país no se permite a los monjes tomar alimentos sólidos después del mediodía –al menos en público–, en Sipsong Panna los monjes toman regularmente una tercera comida al anochecer; no es raro encontrar monjes, entre ellos la máxima autoridad religiosa de la región, cenando en los restaurantes de Jinghong.

En relación con esto, existe en Sipsong Panna una permisividad mucho mayor en lo que respecta al consumo de alcohol entre los miembros de la comunidad monástica. Durante los festivales locales que marcan el calendario Tai los vecinos del pueblo tienen por costumbre invitar a comer y a beber a los monjes del templo local, miembros como ellos de la comunidad. Por supuesto, existen monjes que simplemente se pasan de la raya, pero lo importante es que ésta es una práctica aceptada por la comunidad. Durante los años que he pasado en Sipsong Panna he participado en numerosas veladas etílicas con monjes, brindando también con algunos de los de más elevada posición dentro de la jerarquía local,²⁰ algo visto como tabú en Tailandia, donde se considera que el mantenerse alejado del alcohol es un *sine qua non* para los monjes que quieran ser respetados dentro de la comunidad a la que pertenecen.

Dentro de la RPC todo esto no tiene demasiada importancia: como ya he comentado, los lugareños Tai son abiertos y permisivos en relación al comportamiento extramonástico de los monjes –hasta un límite, por supuesto–, y la población Han, que hoy son clara mayoría en todos los centros urbanos de la Prefectura, en general no se inmiscuye en lo que considera prácticas culturales ajenas. Sin embargo, siguiendo la apertura económica y política de la RPC desde comienzos de los años ochenta, y en correlación

19. Por razones de conveniencia, me refiero aquí a “Tailandia” como un todo homogéneo, obviando la enorme variedad de prácticas, actitudes, etc. que determinan lo que suele denominarse “budismo tailandés”. Para una introducción un tanto entusiasta a esta diversidad, véase McDaniel (2011).

20. Sobre la “intoxicación participante”, véase Fiskesjö (2010).

con el desarrollo del turismo en la zona, en la actualidad Sipsong Panna ha entrado a formar parte de lo que podemos denominar “comunidad imaginada internacional” del “budismo”, y el problema de la disciplina desborda hoy el ámbito local: desde principios de los años noventa, decenas de monjes Tai han viajado a Tailandia o a Sri Lanka para completar su educación en alguna de las muchas instituciones de educación superior budista que se encuentran en dichos países; por otra parte, son muchos los jóvenes Tai de ambos sexos que viajan para estudiar en centros educativos laicos de Tailandia, así como los comerciantes de Sipsong Panna que comercian con productos tailandeses —a menudo parafernalia budista. También los turistas tailandeses han incluido Sipsong Panna entre sus destinos favoritos en la región, y su número crece cada año.

El aumento de los contactos con Tailandia y otros países hace que se dé entre los Tai de Sipsong Panna una conciencia mayor que en el pasado hacia la particularidad de las prácticas monásticas locales. Los monjes que estudiaron en Tailandia a comienzos de los años noventa, por ejemplo, han jugado un papel muy importante en el establecimiento de una escuela para novicios y monjes con sistema mixto de enseñanza, laico y budista, que intenta adaptarse a las exigencias del competitivo sistema educativo y laboral chino.²¹

La disciplina que se intenta imponer en este templo-escuela resulta más conforme con el modelo tailandés. Precisamente por ello, el trabajo de los monjes “reformistas” es muy complicado: a menudo los estudiantes —en su mayoría novicios— abandonan el templo a escondidas por las noches para ir a comer y beber con amigos laicos de su misma edad; a pesar de la oposición de algún que otro monje, en el templo terminó por construirse una cancha de baloncesto, donde novicios y monjes, influidos por las retransmisiones televisivas de la NBA, así como por el énfasis puesto durante los últimos años por el gobierno del PCC en la educación física, practican dicho deporte a diario.

La preocupación entre la jerarquía budista local ante estas y otras prácticas no surge tan sólo del problema de imagen en relación al vecino tailandés: los monjes Tai viven en un ambiente cada vez más secularizado, marcado por la presencia dominante de emigrantes de la mayoría Han provenientes del este del país, lo que ha hecho que la cultura “budista” Tai, antaño dominante, se haya visto confinada casi exclusivamente a los zonas rurales de Sipsong Panna. La modernización de la región y la multiplicación de los lugares de recreo modernos, como salas de karaoke o de internet, etc., afecta de modo fundamental a la disciplina monacal: en la actualidad no es extraño encontrar

21. Para una introducción a la historia y funcionamiento de este templo-escuela, puede consultarse mi estudio del mismo (Casas 2010).

monjes en fiestas organizadas en alguna de las numerosas salas de karaoke abiertas por todo Sipsong Panna, una práctica que la propia comunidad local ve como excesiva y hacia la que se muestra poco comprensiva.

En cualquier caso, todo esto es a la vez causa y consecuencia de la manera en que los Tai se ven a sí mismos como integrantes de la “nación china” (中华民族, *Zhonghua Minzu*) y de la –imaginada– comunidad budista internacional. Por un lado, muchos Tai aceptan su papel como miembros de una minoría dentro de la jerarquía cultural que determina las políticas étnicas de la RPC, y en la cual la mayoría Han ocupa supuestamente el lugar más alto: dicho grupo se auto-representa todavía como portador de la ciencia y la civilización, como el “hermano mayor” que lleva a las minorías de la mano por la senda del progreso, y hacia un utópico futuro de igualdad en la abundancia. Esta imagen no pertenece tan sólo a la época de la “Liberación” (解放, *jiefang*) de China, o a los años del maoísmo, sino que se reproduce a diario en las regiones de “minorías” en la interacción entre los grupos designados como tales y los Han –que en la mayoría de los casos poseen el control de los recursos económicos de dichas regiones. No es raro escuchar a monjes y campesinos Lue decir “los Tai no tenemos cultura (文化, *wenhua*)”, en referencia a su deficiente participación en el sistema educativo público, que muchos entienden como causa de esa posición subordinada que el grupo ocupa en la jerarquía económica respecto a los Han.

Puede afirmarse que una cierta conciencia de inferioridad cultural se da también entre los Tai de Sipsong Panna en lo que respecta a su relación con Tailandia, país que se auto-representa como vanguardia de las virtudes budistas en el Sureste Asiático –y más allá de dicha región. Habría mucho que decir sobre esta imagen, pero baste por lo pronto enfatizar que son muchos los Tai que aceptan que la disciplina supuestamente más estricta de los monjes tailandeses los convierte en moralmente superiores. A la hora de recibir visitantes de aquel país, por ejemplo, los Tai se esfuerzan por ocultar cualquier atisbo de las prácticas que pueden poner en evidencia un supuesto atraso cultural, y menoscabar su prestigio a ojos de los tailandeses.

Sin embargo, además de provocar esa conciencia de inferioridad cultural, la especificidad de las prácticas monásticas locales sirve también para producir una especie de orgullo étnico entre los Tai de Sipsong Panna: por un lado, el budismo funciona también como factor de superioridad ética respecto a los chinos Han, y a la falta de moralidad que caracteriza la modernidad que éstos traen a la región; por otro, y en relación a la cultura religiosa tailandesa, los monjes Tai son conscientes de que también en los templos de Tailandia a menudo se come después del mediodía, y se bebe alcohol –pero nunca en público. Así, los monjes Lue se ven positivamente como miembros de una comunidad que en general acepta

la imposibilidad de alcanzar ideal religioso alguno y, por tanto, moralmente relajada, frente a la hipocresía de los thailandeses. En Tailandia he tenido ocasión de visitar a muchos de los monjes de Sipsong Panna que estudian en templos de dicho país; si son varios los que residen en un mismo templo, es normal que se reúnan por las noches para cocinar y cenar juntos, y ocasionalmente para beber alcohol –que como es de esperar resulta mucho más difícil de conseguir para los monjes en Tailandia que en la RPC. Al pasar gran parte del tiempo con sus “paisanos”, los monjes Tai ralentizan su adaptación al entorno tailandés y, por consiguiente, su propio aprendizaje, mientras la recreación de las prácticas que dan forma a la comunidad, tanto monástica como laica, reproduce continuamente dicha comunidad en un ambiente alejado de su lugar de origen y de su identidad como miembros de la misma, frente a la mayoría tailandesa y sus normas morales.

Conclusión: la perspectiva etnográfica

¿Son estos jóvenes monjes y novicios mal educados, y no los religiosos reformistas educados en Tailandia, los auténticos “guardianes de la tradición” entre los Tai de Sipsong Panna?²² Al menos aquellos insisten, siquiera de modo inconsciente, a través de sus prácticas “heterodoxas”, en preservar unas señas de identidad locales frente a los intentos de imposición de normas provenientes de ámbitos tales como la “nación china”, o vía Tailandia, de la comunidad budista global. Por supuesto, la situación es extremadamente compleja, y va más allá de cualquier sencilla división entre monjes díscolos y obedientes. Dentro y fuera del Sangha de Sipsong Panna una multitud de voces dispares, a menudo incoherentes e incluso contradictorias en lo que respecta a la relación entre doctrina y práctica, intenta definir cuál debe ser el modelo a seguir por la comunidad monástica. Para algunos, esta constante disonancia es precisamente lo que determina la falta de unidad entre los Tai, así como su subsiguiente subordinación económica y cultural a la mayoría Han.

En cualquier caso, entender estas pequeñas “guerras culturales” entre doctrina y práctica resulta fundamental para comprender la coyuntura de la práctica monástica en Sipsong Panna. Es por ello que mi investigación, derivada de mi experiencia bien como empleado de una ONG global, bien como estudiante de una institución académica, bien, sencillamente, como miembro un tanto peculiar de dicha comunidad, se centra

22. Borchert (2008) toma al pie de la letra la auto-presentación que la jerarquía monástica de Sipsong Panna hace de sí misma como “guardiana de la tradición”.

en la actualidad en la polémica levantada en torno a dichas prácticas. La relevancia de las mismas debería ser obvia para cualquiera que haya pasado tiempo en la zona y, sin embargo, ninguno de los estudios que han tratado sobre el “budismo” de Sipsong Panna menciona las prácticas heterodoxas de los monjes locales;²³ lo mismo sucede en el caso de los estudios centrados en el budismo de Tailandia, donde la atención prestada a la influencia de los elementos no-religiosos de la vida monástica es prácticamente nula. La razón de este silencio podría estar en los prejuicios morales o académicos de los especialistas —al fin y al cabo, se trata también de problemas delicados para las comunidades afectadas. Podría ser también que en el pasado estos “problemas” no hayan sido tan evidentes como hoy en día.

En cualquier caso, poner sobre la mesa estos problemas y las polémicas en torno a ellos no debe tener por objetivo el exponer a la opinión pública académica unas prácticas negativas y condenables. Éste parece ser también el temor de varios monjes y amigos Tai, que, informados del tema de mi investigación, me han recomendado siempre que al discutir la práctica monástica local me ocupe tan sólo de los “aspectos positivos”, y no de estos delicados problemas que, según ellos, afectan negativamente a la imagen actual del “budismo” de Sipsong Panna. Sin embargo, mi intención es tomar el interés, la preocupación de la comunidad local en lo que concierne a la disciplina monástica en Sipsong Panna, como un síntoma, si se quiere, de las relaciones que la región ha entablado en las últimas décadas tanto con el mundo chino, como con el del “budismo” del Sureste Asiático.

Mientras por un lado diversos procesos regionales y globales extienden e imponen prácticas homogeneizadoras relacionadas con usos lingüísticos, modos de producción y consumo, etc., por otro puede afirmarse que hasta cierto punto los locales hacen suyos dichos procesos, y los utilizan para sus propios fines: en el caso de los Tai de Sipsong Panna, los monjes no dudan en hacer uso del prestigio que confiere el pertenecer a la comunidad budista internacional como miembros de pleno derecho, o en beneficiarse de los privilegios del sistema educativo chino, al tiempo que reproducen lo específico de su identidad y su “localidad” (Appadurai 1996), adaptando prácticas tradicionales a nuevos marcos de referencia.

Una vez más, es necesario enfatizar que la complejidad de la situación a todos los niveles es muy grande, como en cualquier otro contexto. Precisamente uno de los problemas inherentes al enfoque antropológico es sin duda el de hallar un equilibrio, siquiera precario, entre la necesidad de generalizar con fines comparativos,

23. Por ejemplo Borchert (2005, 2008, 2011) o Davis (2003, 2006).

y la obligación de prestar la debida atención hacia los particularismos locales. En cualquier caso, dicho enfoque resulta en mi opinión necesario para aprehender las sutilezas de la interacción entre los distintos agentes implicados –incluido obviamente el propio antropólogo– en el juego de jerarquías de valor y estereotipos establecido a nivel local.²⁴

El método de la investigación determina el contenido de la misma, y en este caso el método etnográfico revela la necesidad de estudiar la comunidad monástica desde el punto de vista no de sus prácticas religiosas, o de aquello que por así decir los separa de la comunidad laica, sino de lo que une a ambas comunidades, con el fin de trascender la perspectiva que juzga la práctica local en base a criterios externos –tomados, por ejemplo, de una tradición textual budista descontextualizada. Es necesario dejar atrás los prejuicios, y aceptar que los datos más relevantes provienen no de los textos empleados en los rituales, o de las respuestas políticamente correctas que los monjes ofrecen a las preguntas formales del investigador, sino de la inmersión en un modo de vida y unas prácticas que trascienden la estricta disciplina monacal. En mi caso, el trabajo etnográfico ha consistido principalmente no en ordenarme monje, sino en participar en interminables sesiones nocturnas de karaoke o en copiosos banquetes comunitarios celebrados durante los festivales más importantes del calendario local. Mientras dicho trabajo puede ser visto por algunos como una pérdida de tiempo, en mi caso ha resultado fundamental para alcanzar la “iluminación” –aunque se trate de una diferente a aquella a la que se refieren los textos sagrados que narran la vida del Buda.

Referencias

- APPADURAI, A. (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- BORCHERT, T. (2005) “Training Monks or Men: Theravada Monastic Education, Subnationalism and the National Sangha of China”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 28 (2), pp. 241-272.
- BORCHERT, T. (2008) “Worry for the Dai Nation: Sipsong Panna, Chinese Modernity, and the Problems of Buddhist Modernism”, *The Journal of Asian Studies*, 67 (1), pp. 107-142.

24. Sobre la relevancia de una metodología que presta atención al uso de estereotipos culturales, véase Herzfeld (2005).

- BORCHERT, T. (2011) “Monastic Labor: Thinking about the Work of Monks in Contemporary Theravada Communities”, *Journal of the American Academy of Religion*, 79 (1), pp. 162-192.
- CASAS, R. (2010) *Wat Luang Muang Lue: Buddhist Revival and Transformation in Sipsong Panna*, Research Report 4, Chiang Mai: Regional Center for Social Sciences and Sustainable Development, Chiang Mai University.
- CONDOMINAS, G. (1990) *From Lawa to Mon, from Saa' to Thai. Historical and Anthropological Aspects of Southeast Asian Social Spaces*, Canberra: Australian National University.
- DAVIS, S. (2003) “Premodern Flows in Postmodern China. Globalization and the Sipsongpanna Tais”, *Modern China*, 29 (2), pp. 176-203.
- DAVIS, S. (2006) *Song and Silence: Ethnic Revival on China's Southwest Borders*, Chiang Mai: Silkworm Books.
- FISKESJÖ, M. (2010) “Participant Intoxication and Self-Other Dynamics in the Wa Context”, *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 11 (2), pp. 111-127.
- GLADNEY, D. (1994) “Representing Nationality in China: Reconfiguring Majority/Minority Identities”, *The Journal of Asian Studies*, 53 (1), pp. 92-123.
- GRABOWSKY, W. y TURTON, A. (eds) (2003) *The Gold and Silver Road of Trade and Friendship. The McLeod and Richardson Diplomatic Missions to Tai States in 1837*, Chiang Mai: Silkworm Books.
- HERZFELD, M. (2005) *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, London: Routledge (2nd ed.).
- HSIEH, S. C. (1989) *Ethnic-Political Adaptation and Ethnic Change of the Sipsong Panna Dai: An Ethnohistorical Analysis*, Tesis doctoral presentada en la University of Washington.
- HSIEH, S. C. (1995) “On the Dynamics of Dai/Tai-Lue Ethnicity. An Ethnohistorical Analysis”, en Harrell, S. (ed) *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle: University of Washington Press, pp. 301-328.
- HYDE, S. T. (2001) “Sex Tourism Practices on the Periphery: Eroticizing Ethnicity and Pathologizing Sex on the Lancang”, en Chen, N. et al. (eds) *China Urban: Ethnographies of Contemporary Culture*, Durham: Duke University Press, pp. 143-163.
- KEYES, C. F. (1992) “Who are the Lue? Revisited: Ethnic Identity within the Nations of Laos, Thailand and China”, Working Paper, Cambridge: Center for International Studies, MIT.
- KEYES, C. F. (1995) “Who Are the Tai? Reflections on the Invention of Identities”, en Romanucci-Ross, L. y de Vos, G. (eds.) *Ethnic Identity: Creation, Conflict and*

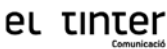


- Accommodation*, Walnut Creek: Alta Mira Press, pp. 136-170.
- LEBAR, F. M. *et al.* (1964) *Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia*, New Haven: Human Relations Area Files Press.
- MCDANIEL, J. C. (2011) *The Lovelorn Ghost and the Magical Monk: Practising Buddhism in Modern Thailand*, New York: Columbia University Press.
- MOERMAN, M. (1965) "Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who Are the Lue?", *American Anthropologist* 67 (5), pp. 1215-1230.
- MULLANEY, T. S. (2010) *Coming to Terms with the Nation: Ethnic Classification in Modern China*, Berkeley: University of California Press.
- PATTERSON GIERSCH, C. (2006) *Asian Borderlands: The Transformation of Qing China's Yunnan Frontier*, Cambridge: Harvard University Press.




GREENING BOOKS
www.bookdaper.cat
bDAP200

Quaderns 30
Institut Català d'Antropologia
ISBN: 978-84-86469-76-4
B 28064-2014
El Tinter SAL

GESTIÓ AMBIENTAL - Certificats ambientals de les empreses

<p>Edició i Impressió El Tinter SAL</p>		<p>EMAS ISO 14001 ISO 14006 FSC CoC</p>		
--	---	---	---	---

MATERIALS - Papers - Certificats ambientals dels papers emprats

<p>cartulina Geminis FSC® estucada mate 1/C 240 gr</p>	<p>TCF FSC® 100%</p>		<p>Paper totalment lliure de clor en el seu procés de fabricació (TCF - Totally Chlorine Free) Paper elaborat a partir de fibra que procedeix en la seva totalitat de boscos gestionats i certificats d'acord als principis i criteris de FSC®</p>
<p>Coral Book Ivory 80 gr.</p>	<p>FSC® fonts mixtes</p>		<p>Paper produït amb una barreja de fibres de boscos certificats per FSC®, de fonts controlades i/o de material reciclat</p>

BONES PRÀCTIQUES - Bones pràctiques ambientals verificades de les empreses

	El Tinter SAL
	- Edició, impressió -
Mida de pàgina ajustat al format del paper	■
Tintes amb olis vegetals	■
Ús de planxes de trama estocàstica	■
Minimització de residus	■

MOTXILLA ECOLÒGICA - Càlcul de la motxilla ecològica d'un exemplar de la publicació

Massa publicació (g)	Petjada de carboni (g CO ₂ eq.)	Residus generats (g)	Consum aigua (L)	Consum energia (MJ)	Consum matèries primeres (g)
261	239	37	4	5	138
Estalvis*:	276	2	16	17	239

* Impacte ambiental estalviat respecte a una publicació comuna semblant

QuAderns

de l'Institut Català d'Antropologia
Sèrie monogràfics

Amb el suport del programa de l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya (IPEC) de la Direcció General de Cultura Popular, Associacionisme i Acció Culturals del Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya



Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia és una revista de comunicació i debat científic adreçada als antropòlegs i antropòlogues socials. L'objectiu principal és crear un espai de discussió àgil i dinàmic sobre els temes d'interès en l'àmbit de l'antropologia.

BLAI GUARNÉ Y JOAQUÍN BELTRÁN ANTOLÍN

Introducción. Campos imprevistos: etnografías de Asia oriental en el contexto académico español.

FRANCISCO JAVIER TABLERO VALLAS

Japón y la antropología de ida y vuelta

JOAQUÍN BELTRÁN ANTOLÍN

Ir a investigar y ser investigado. El trabajo de campo en China post-crisis

AMELIA SÁIZ LÓPEZ

De las cocinas a las aulas. Reflexión sobre un trabajo de campo en China a principios de la década de 1990

ORIOI AGUILAR

El diàleg entre el relat religiós tradicional i la recerca en els estudis tibetans

BLAI GUARNÉ

Tot objecte és polític. Reflexions sobre un treball de camp al Japó

HUGO VALENZUELA GARCÍA

La construcción de Yusof Bin Abdullah. Vicisitudes de un antropólogo en Malaysia

IRENE MASDEU TORRUELLA

Intersecciones: fer treball de camp en un *qiaoxiang*

ROGER CASAS

"¿Quiénes son los Tai?" Notas sobre etnografía y categorizaciones en una comunidad "budista" de Sipsong Panna (R. P. China)

ISBN: 978-84-86469-76-4



9 788486 469764