

Heike Behrend

La humanización de un mono

Una autobiografía
de la investigación antropológica

Traducción de
Almudena Otero

Herder

Título original: Menschwerdung eines Affen. Eine Autobiografie der ethnografischen
Forschung

Traducción: Almudena Otero

Diseño de portada: Toni Cabré

© 2020, Matthes & Seitz Berlin Verlag, Berlin

© 2022, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-4794-5

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Imprenta: XXXXXXXXX

Depósito legal: B - XXXX - 2022

Printed in Spain - Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

Para mis nietas Hanna, Lili y Emma

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	II
I. LA HUMANIZACIÓN DE UN MONO	25
En las montañas Tugen del noroeste de Kenia (1978-1985)	
II. LA REBELIÓN DE LOS ESPÍRITUS	91
Trabajo de campo en una zona de guerra en el norte de Uganda (1987-1995)	
III. EN EL CORAZÓN DE LA POSCOLONIA	135
La Iglesia católica en el oeste de Uganda y la figura del caníbal (1996-2005)	
IV. FOTOGRAFÍA COMPARTIDA	213
Prácticas fotográficas en la costa oriental de África (1993-2011)	
EPÍLOGO	275
Regreso al mono	
BIBLIOGRAFÍA	285
AGRADECIMIENTOS	293

INTRODUCCIÓN

¡Vuestra simiedad, señores míos, en tanto que tuvierais algo similar en vuestro pasado, no podría estar más lejana de vosotros de lo que de mí está la mía. Sin embargo, le cosquillea los talones a todo aquel que pisó sobre la tierra, tanto al pequeño chimpancé como al gran Aquiles.

FRANZ KAFKA¹

1 Franz Kafka, «Informe para una academia» en *id.*, *Bestiario. Once relatos de animales*, trad. de María Rosa Oliver, Barcelona, Anagrama, 1990, pp. 39-50, aquí, p. 40.

I

El mono que quiere convertirse en ser humano soy yo, una etnóloga (berlinesa). «Mono» me llamaron los habitantes de las montañas Tugen en el noroeste de Kenia cuando llegué allí en 1978. «Mono», «bufona» o «payasa», «espía», «espíritu satánico» y «caníbal» fueron otros de los nombres que también se me dieron en posteriores investigaciones en África Oriental. Sobre estas investigaciones etnográficas me gustaría hablar aquí. Por tanto, mi texto se puede adscribir al género del informe de trabajo de campo, y sigue a «antecesores» etnológicos como Hortense Powdermaker, Laura Bohannan, Claude Lévi-Strauss, Paul Rabinow, Alma Gottlieb, Harry West o Roy Willis, por nombrar solo a algunos. Pero mientras en ellos el etnógrafo aparece en el campo la mayor parte de las veces como heroico científico y maestro de la investigación, yo en este libro trato sobre todo de la historia de enredos más bien poco heroicos y malentendidos culturales, los conflictos y fallos que tuvieron lugar durante mis investigaciones de campo en África Oriental. Lo que interesa son las irritaciones, las casualidades, las experiencias desafortunadas y los puntos ciegos, hasta donde soy consciente de ellos, que casi siempre se dejan fuera en las monografías publicadas.² Sin embargo,

2 Los libros de Nigel Barley constituyen una excepción, igualmente la etnografía de Nápoles de Ulrich van Loyen, *Neapels Unterwelt. Über die*

las situaciones de fracaso forman parte de un modo esencial de la práctica etnográfica. Duelen y obligan a la etnógrafa a modificar el curso de su investigación, a buscar otro «informante» o también otro campo del saber. Pero en los textos publicados el fracaso se ha borrado la mayor parte de las veces; la etnógrafa cuenta sobre todo una historia de éxito. La productividad que también puede hallarse en el fracaso rara vez es reconocida y sometida a reflexión.

Pero, de hecho, irritaciones, malentendidos y casualidades determinaron de forma fundamental mi proceso de investigación, pues me obligaron a pensar de maneras no previsibles y a formarme una y otra vez una nueva idea del objeto de la investigación.

2

Las investigaciones de campo toman cada una su propio rumbo, puesto que también las personas del lugar tienen intereses y proyectos en los que tratan de involucrar a la etnógrafa. «Mi» investigación no me pertenecía. Era determinada en gran parte, como mostraré, por los etnografiados, no se desarrollaba ni conforme al plan ni sin conflictos. Pues mi «voluntad de saber» (Foucault) chocaba no pocas veces con intereses locales y concepciones de cortesía, moral, poder, sexo y secreto. Justamente la aceptación, el exponerse a choques y la reflexión acerca de ellos, se evidenció como extraordinariamente productiva y abrió campos del saber que en casa no habría podido

Möglichkeit einer Stadt, Berlín, Matthes & Seitz, 2018; y el artículo de Shahnaz Nadjmabadi, «From “Alien” to “One of Us” and Back: Field Experiences in Iran», *Iranian Studies* 37/4 (2004), pp. 603-612.

imaginar. Pero esto significa también que postulo un otro que no surge en la relación con lo propio. Hay un afuera que va más allá del reflejo narcisista de lo propio en lo extraño y rompe el círculo de la autorreflexión.

Los errores y extravíos que se acumulaban «en el campo» adoptaban una forma espectral y anhelaban, como espíritus, así me lo parece, el reconocimiento. Llevaban a la conformación de un «objeto» que comúnmente se denomina tema de investigación. Este no era simplemente dado, sino que debía encontrarse primero en el intercambio —a veces también en el conflicto— con los hombres y las mujeres del lugar. En esto mis interlocutores eran, como me vi obligada a constatar, sumamente interactivos y en absoluto indiferentes; cambiaban ya mientras estábamos hablando. Y me cambiaban; también yo soy hoy eso que ellos hicieron de mí durante mi tiempo de investigación en África.

3

Un informe autobiográfico se funda en un único nombre. Puesto que yo soy la autora, narradora y protagonista del texto, cumplo con el «pacto autobiográfico»³ y respondo de él. Pero al mismo tiempo hago saltar su marco, pues le añado al nombre que garantiza el pacto otros nombres ajenos. En el centro de mi autobiografía de la investigación etnográfica pongo los nombres que los sujetos de mi investigación me dieron en África. No son nombres halagadores, y no me reconozco necesariamente en ellos. Intento elevar y ampliar mi subjetividad hasta el ex-

3 Philippe Lejeune, *El pacto autobiográfico y otros estudios*, Málaga, Megazul, 1994.

tremo, dejándome transformar en objeto de los etnografiados, y muestro cómo ellos me veían y llamaban. En este contexto me resulta difícil reforzar el «auto» en «autobiografía». ¿Acaso la verdadera signatura del texto no se rompe, fragmenta, amplía y enajena cuando se colocan en el centro nombres ajenos? ¿Sigue siendo un texto autobiográfico cuando se esfuerza en proporcionar elementos de una descripción etnográfica de lo ajeno?

En efecto, mi texto es el intento de entender cómo, en el intercambio con los sujetos de mis investigaciones, surgen numerosos «yos» muy insólitos e inquietantes, que me hacen preguntarme qué verdad, qué crítica, qué promesa y qué fracaso esconden estos nombres ajenos que se me dieron. Mi texto es al mismo tiempo un intento de convertir en objeto de una narración la producción etnográfica de conocimiento —a veces poco científica—. En este contexto, no pretendo tampoco producir un relato científico, pues algunas veces me aferro a las dos partes de una oposición y en numerosas afirmaciones me doy a mí misma, una y otra vez, una puñalada por la espalda.

Ocuparme críticamente de la tradición autobiográfica occidental, de nuestra «ilusión biográfica»,⁴ como la llamó Pierre Bourdieu, me indujo también a tratar de aclarar las ideas de (auto-)biografía, vida e itinerario vital de los sujetos de mi investigación y a incluirlas en este texto.

4 Pierre Bourdieu, «L'illusion biographique» en *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 62/63 (1986), pp. 69-72.

En Alemania y en Francia hay una pequeña tradición que se puede describir como «etnografía inversa». Antes y después de la Segunda Guerra Mundial, Julius Lips, Hans Himmelheber, Michel Leiris, Jean Rouch, Fritz Kramer y Michael Harbsmeier y otros se interesaron por la cuestión de cómo la confrontación con la experiencia ajena de lo extraño podía sacudir la autopercepción europea y —sobre todo— colonial. Ellos invertían la perspectiva, cambiaban las posiciones coloniales de observador y observado, y tematizaban en distintos medios cómo los colonizados convertían en objeto de sus propias etnografías a los colonizadores, su modo de vida y sus tecnologías. Esta figura de la inversión, de la mirada inversa del etnografiado a la etnógrafa y su investigación, está también en la base de este relato y lo impulsa. ¿De qué categorías se servían los sujetos de mi investigación para designarme a mí y mi trabajo? ¿Qué posibilidades de inclusión se me ofrecían como alguien, en principio, extraño? ¿Cuándo y bajo qué condiciones fui aceptada o rechazada como persona? ¿Qué límites me impusieron? ¿Hubo momentos en los que sus perspectivas y la mía se encontraron o incluso llegaron a coincidir? ¿Con qué conocimientos, con qué conceptos y teorías me obsequiaron? ¿Qué alianzas contrajimos y qué resistencias se conformaron tanto en ellos como en nosotros? ¿Pudieron reconocerse en mis textos? ¿Y cómo lidié con los nombres que ellos me dieron? Mono, bufona o payasa, bruja, espía, mal espíritu y caníbal, estos irritantes calificativos que se me dieron durante mis estancias en África me desconcertaban, confundían y herían. ¿Qué fuerza y dinámica adquirieron estos nombres durante la investigación y al escribir sobre esta?

Como constaté más adelante en mi trabajo etnográfico, los nombres tenían ya una larga historia. Eran más o menos este-

reotipos clásicos de la extrañeza que aparecen en encuentros interculturales, descritos ya en el siglo XIX (a veces, incluso mucho antes) en diarios de viaje, y que eran representados por los implicados —colonizadores y colonizados— alternativamente. La «alterización» es una práctica que no solo han realizado etnólogos coloniales, los sujetos de su investigación también han «alterizado» a los extraños —incluidos los etnólogos—, los han descrito como caníbales, los han hecho danzar como espíritus extraños en rituales de posesión, los han colocado como figurillas de colonos en altares o ridiculizado con nombres.

Los nombres que se me dieron ofrecen así una visión de la experiencia ajena de lo extraño y muestran cómo los sujetos de mi investigación tomaron posesión de mí en sus categorías. Contra la autopercepción, las intenciones y los planes de investigación propios, multiplicaron versiones de mí que no me habría imaginado ni en sueños. Pero quizás sean justamente estas experiencias más bien destabilizadoras las que posibiliten una comprensión de la diferencia.⁵

Me presento así al lector no tanto como sujeto autónomo y como observadora, sino más bien como objeto muy cuidadosamente observado en un campo de casualidades, inseguridades, conflictos y equilibrios de poder sumamente distintos. No obstante, yo soy la que escribe y describe. Yo soy la que, como sujeto que recuerda, se encuentra en una relación de diferencia con muchas versiones ajenas de mi yo. Y soy yo la que sigue el género de la literatura de viajes y de investigación —esa «literatura de pacotilla», como la llamó Lévi-Strauss—,

5 Richard Rottenburg, «Marginalität und der Blick aus der Ferne», en Heike Behrend (ed.), *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen*, Berlín, Philo Verlag, 2001, pp. 37-44.

pero también rompe o parodia algunas veces sus convenciones. Yo soy ambas cosas, víctima y actriz, en comedias y dramas ajenos, y desciendo, como mono o caníbal, a géneros cada vez más bajos —sin un grandioso regreso al final.

De hecho, se trata de algo más que una inversión. Pues los nombres que me dieron expresaban no tanto el otro de los otros —como yo suponía, al menos durante mi primer trabajo de campo—, sino más bien los reflejos recíprocos de imágenes propias y extrañas. En la larga historia de los encuentros y confrontaciones coloniales, el mono saltaba como alborotador de aquí para allá entre los distintos actores. Era al mismo tiempo insulto y figura subversiva, insertada en una jerarquía de alteridades dentro de un mosaico colonial de atracción y rechazo. Cuando los más ancianos en las montañas Tugen me llamaban «mono», esta denominación no se refería a mi conducta grosera, salvaje y simiesca, como yo había supuesto inicialmente, sino que era también una réplica a la propia discriminación y humillación colonial que habían sufrido. Al parecer, los nombres ya no tienen solo una relación unívoca con lo que nosotros llamamos «su propio contexto cultural». La división aparentemente clara entre ellos y nosotros, y entre sus ideas del otro y las nuestras, se vuelven inestables. La simple inversión de la perspectiva, tal y como la abordé al inicio de este texto, debe, por tanto, a la vista de una larga historia de procesos de globalización, intercambio y apropiación, hacer sitio más bien a una variedad de alteridades entretejidas unas con otras, que se rompen, reflejan y arremolinan como en un caleidoscopio, pero no son fáciles de aislar y producen una y otra vez nuevas diferencias.⁶

6 Michael Taussig, *Mimesis and Alterity. A particular History of the Senses*, Nueva York, Routledge, 1993, pp. 144, 249.

Bronisław Malinowski, el héroe fundador de la moderna etnografía, exigía de sus discípulos una estancia de al menos dos años en el extranjero. Mis estancias de investigación en África Oriental duraron mucho más tiempo; con interrupciones, regresé en un período de siete a ocho años una y otra vez al mismo lugar. Por lo general solo me quedaba en África de dos a cuatro meses seguidos, porque no quería dejar demasiado tiempo solos a mi marido y a mi hijo. La estancia en casa me permitía ganar distancia, leer y reflexionar para trasladarme de nuevo a África con nuevas preguntas. La desaparición y el regreso repetido al lugar de la investigación resultaron medidas inesperadas para crear confianza. Yo no desaparecía para nunca más volver, sino que regresaba; el regreso no era una promesa vacía, pues traía también los regalos que había prometido. Por lo que se refiere a la vuelta, resulté de fiar. De hecho, este ir y venir entre Europa y África le dio a mi vida un ritmo constante de desgarramiento.

Mientras que la investigación etnográfica de campo puede describirse también como una especie de obsesión —la cultura ajena toma posesión de mí y las relaciones sujeto/objeto se disuelven parcialmente—, la escritura de la monografía en casa va acompañada de una recuperación del poder perdido en el campo. Esa escritura la ha calificado Michael Harbsmeier como «ritual de regreso a casa»,⁷ a través del cual el retorno es

7 Michael Harbsmeier, *Heimkehrrituale: Prolegomena zu einer Weltgeschichte des Reiseberichts als globaler literarischer Gattung*, manuscrito no publicado que el autor puso amablemente a mi disposición. Véase también Michael Harbsmeier, «Spontaneous Ethnographies. Towards a Social History of Traveller's Tales», *MESS* (Mediterranean Ethnological Summer School 1994/95), Liubliana, 1995, pp. 23-39.

purificado y se reintegra. Mientras que en el campo, en una situación ideal, etnógrafa y etnografiado se acercan e inventan conjuntamente la cultura que debe ser etnografiada,⁸ en el proceso de escritura se lleva a cabo un exorcismo, que con bastante frecuencia hace pasar a un segundo plano a los amigos e interlocutores en el extranjero. En lugar de ellos, en el centro se sitúan los compañeros de profesión a favor o en contra de los cuales se escribe. En la supresión parcial de los interlocutores en el campo, la etnóloga se afirma como autora; vuelve a entrar por entero en el discurso científico, que nunca había abandonado totalmente. Queda presa en el género de los informes de investigación y con ello en el discurso escrito, con sus órdenes jerárquicos coloniales y poscoloniales, también, o precisamente, en la inversión.

En lo sucesivo, sin embargo, contaré menos sobre el proceso de la escritura etnográfica que sobre la posterior vida de los textos etnográficos. Estos no circularon solo en el ambiente académico, sino que, como retribución, regresaron también —traducidos— a los etnografiados. Pues el diálogo y la confrontación no terminan tampoco tras la publicación de una monografía. Los textos, que están llenos del conocimiento de los etnografiados, encuentran el camino de vuelta hasta ellos; son (ojalá) también leídos por ellos, y entonces los sujetos de la investigación pueden, si quieren, vengarse, criticar, reescribir el texto, aceptarlo o también continuar escribiéndolo.

8 Roy Wagner, *The Invention of Culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981.

Desde hace tiempo informaciones y saberes mutuos alcanzan unos encima de otros las periferias de nuestro mundo. Todas las regiones en las que he trabajado etnográficamente habían sido ya visitadas y estudiadas por otros etnólogos. En las respuestas de mis interlocutores locales, por tanto, no me encontraba necesariamente con un saber supuestamente auténtico, sino algunas veces también con las huellas de mis compañeros. De este modo, los etnólogos y los sujetos de su investigación son *a priori* tanto conocidos entre sí como extraños. Sus historias y las de los etnografiados están ya desde hace tiempo estrechamente entrettejidas y se transforman mutuamente. Puede que en el futuro se trate sobre todo de determinar con tanta precisión como sea posible, en un proceso de reflexión incesante, más las similitudes y menos las diferencias entre las distintas versiones.

Con el informe sobre mis cuatro investigaciones etnográficas en Kenia y Uganda en un período de casi cincuenta años, este libro contiene también un trozo de la historia de la etnología, una historia de los cambios de las estructuras de poder y de los debates, así como de las confrontaciones con sus teorías, métodos, medios y la crítica de estos. Este es también un intento de descolonización del trabajo etnográfico. Si bien es cierto que las relaciones (pos-)coloniales han experimentado en el transcurso de estos cincuenta años un cambio radical, la «miseria del mundo»,⁹ como Pierre Bourdieu ha descrito la situación de globalización, no ha acabado. Por el contrario, se crearon y se crean nuevas formas de dependencia y colonización, que producen una miseria que en

9 Pierre Bourdieu, *La miseria del mundo*, trad. de Horacio Pons, Madrid, Akal, 1999.

algunas regiones es hoy quizás aún mayor que en la época del colonialismo clásico. Bajo estas condiciones, la descolonización sigue siendo un proyecto por concluir.

Aunque en adelante expondré cronológicamente en capítulos individuales las cuatro investigaciones de campo, los informes respectivos siguen siendo fragmentarios y dan saltos en el tiempo hacia adelante y hacia atrás, de tal modo que lo antiguo puede parecer algunas veces más próximo que el pasado más reciente. Los fragmentos individuales tienen el estatus de viñetas. Puesto que las monografías que he escrito sobre las distintas investigaciones —con una excepción—, se editaron en inglés (y francés), este texto es también una vuelta a mi lengua materna. Se basa fundamentalmente en textos ya publicados que, reescritos y ampliados, experimentan un nuevo enfoque.

Escribir una autobiografía significa llegar, en un movimiento de retroceso, al inicio. Por eso, en el epílogo el mono experimenta un regreso. Una vez más, se presenta en su ambigüedad, como «salvaje», como imitador, como investigador y como «mono académico», tal y como Franz Kafka lo hizo aparecer en su «Informe para una academia» de 1917.

I. LA HUMANIZACIÓN DE UN MONO

EN LAS MONTAÑAS TUGEN
DEL NOROESTE DE KENIA
(1978-1985)

*El ser humano es también la suma de todos los animales
en los que se ha transformado a lo largo de su historia.*

ELÍAS CANETTI EN CONVERSACIÓN CON
THEODOR W. ADORNO¹

1 Elias Canetti, *Die gespaltene Zukunft*, Múnich, Carl Hanser, 1972, p. 97.