

Endémicos y Mutantes Frente a la Globalización: Imaginario, comunidad e inmanencia en dos islas del Pacífico¹

Guillermo Brinck P.²

1. Metafísica de la insularidad

Las islas siempre han ejercido una profunda atracción y han estimulado la imaginación de los pueblos. Las comunidades insulares han sido también el campo de estudio privilegiado de la antropología sociocultural clásica, proveyendo el escenario para la mítica iniciación del explorador-etnógrafo (Malinowski en las Trobriand) y la metáfora del objeto de estudio: comunidades aisladas, autosuficientes, mínimas, arcaicas, prístinas... Pero las islas y la metáfora antropológica de la insularidad presentan una complejidad mayor a la que la antropología clásica suponía. La insularidad presenta al menos una dimensión geográfica y una dimensión imaginaria, y en ambos aspectos es siempre relativa: por una parte, tal como lo revelan las investigaciones arqueológicas actuales, ninguna isla geográfica parece haber estado culturalmente³ aislada de otras islas y regiones del mundo⁴, y por otra, la etnografía muestra que la insularidad es un aspecto cultural de toda sociedad -sea isleña o continental- que tiene relación con el establecimiento consciente de límites sociales que la hacen ser una sociedad diferente de las otras⁵.

La diferencia entre las sociedades isleñas y las continentales sería de grado y no de naturaleza, en la medida en que todo grupo humano debe relacionarse con otro para constituirse. De este modo, la «identidad» es un asunto relacional, de significación y comunicación entre individuos y grupos. Frederik Barth ha planteado que su constitución no depende sólo de características objetivas y propias sino de los elementos que se «eligen» para expresar pertenencia a un grupo y exclusión de lo diferente:

“Solamente los factores socialmente importantes pueden ser considerados diagnósticos para los miembros, no así las diferencias «objetivas» y manifiestas generadas por otros factores. Por distintos que puedan parecer tales miembros

¹ Publicado en: Bilbao, Alejandro (Dir.) Creación, Identidad y Mundo en los Estados de la Globalización. Campo Psíquico y Lazo Social. Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso, 2011. Pp. 59-80

² Antropólogo, Magíster en etnopsicología, Dr. © en Psicoanálisis. Escuela de antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano

³ La insularidad no es una cosa en sí, no es meramente un hecho geográfico (aislamiento), es ante todo un hecho social que debe ser analizado en sus dimensiones tecnológicas, económicas, políticas, simbólicas, religiosas, entre otras. Es a todo aquello que nos referimos con cultural y no a una dimensión específica de la condición humana.

⁴ Ver ERIKSEN, Thomas Hylland “Do Cultural Island Exist?”, en *Social Anthropology*, no. 1, 1993; FITZPATRICK, Scott M. “Synthesizing Island Archaeology” en FITZPATRICK, Scott M. (Editor) *Voyages of Discovery. The Archaeology of Islands*. Westpoint, EEUU, Praeger Publishers, 2004; LAPE, Peter V. “The Isolation Metaphor in Island Archaeology” en FITZPATRICK, Scott M. (Editor) *Voyages of Discovery. The Archaeology of Islands*. Westpoint, EEUU, Praeger Publishers, 2004; TERREL, John E. “Island Models of Reticulate Evolution: The “Ancient Lagoon” Hypothesis” en FITZPATRICK, Scott M. (Editor) *Voyages of Discovery. The Archaeology of Islands*. Westpoint, EEUU, Praeger Publishers, 2004; TERREL, John E., Terry L. Hunt, and Chris Gosden “The Dimensions of Social Life in the Pacific. Human Diversity and the Myth of the Primitive Isolate.” En *Current Anthropology* Volume 38, Number 2, April 1997 pp. 155-195. (Terrel et al. 1997; Terrel, 2004; Lape, 2004; Fitzpatrick, 2004)

⁵ Ver ERIKSEN, Thomas Hylland “Do Cultural Island Exist?”, en *Social Anthropology*, no. 1, 1993.

en su conducta manifiesta, si afirman que son A, en contraste con otra categoría análoga B, esperan ser tratados como tales, y que su propia conducta sea interpretada y juzgada como A's y no como B's; en otras palabras, están confirmando su adhesión a la cultura común de los A.”⁶

En este modelo, la etnia es una categoría de adscripción, cuya continuidad está dada por el mantenimiento de los límites, lo que se lleva a cabo por medio de una constante renovación en la interpretación de las diferencias culturales entre los grupos vecinos. Así, queda asentado el carácter histórico, relacional y situacional de la «identidad», revelándola como proceso de diferenciación e integración, en oposición a una concepción de la misma como una esencia autosuficiente y pura.⁷

Claude Lévi-Strauss planteó a lo largo de toda su obra la supremacía de la perspectiva relacional para dar cuenta de las configuraciones culturales. Como reza la máxima estructuralista: las relaciones son anteriores a los términos que entran en relación. Según el estructuralismo de Lévi-Strauss, el mundo está orientado por un principio estructurante que opera por medio de la oposición: esa forma de relación particular que remite los elementos unos a otros y que los constituye en ese mismo movimiento. Esto opera en relación al principio del don desarrollado por Marcel Mauss, en una lectura particular donde la relación de reciprocidad funda y asegura la circularidad del don: ya al nivel de lo simbólico estaba prefigurada la alianza, figura cultural por excelencia de la antropología estructuralista --la función simbólica que gobierna la economía, el parentesco y la mitología: el intercambio de bienes, de mujeres y de signos. Este principio también opera en el análisis de los mitos y la comprensión de su génesis. Así como para entender un mito es necesario conocer cómo opera la estructura en ellos (las oposiciones internas) y entre ellos (los grupos de transformación), y como para entender un mito bororo es necesario recurrir a toda la mitología del continente americano y de Alaska, las culturas están todas vinculadas unas a otras de diversas formas, oponiéndose y cobrando existencia y sentido en esa oposición. La distancia (la diferencia) es fundamental en la concepción de la estructura de Lévi-Strauss, tal como lo es en su concepción política y ética.

La predominancia teórica de la relación de oposición -fundamento interno y externo de toda cultura- ha llevado a Lévi-Strauss a desconfiar de la noción de identidad cultural, prefiriendo abordar la temática a partir del concepto de etnocentrismo, racismo y relativismo cultural. Claude Lévi-Strauss ha tratado el tema del racismo en dos notables conferencias pronunciadas en la ONU, *Raça e Historia* (1952) y *Raça y Cultura* (1971). En ambas plantea la necesidad de la existencia de un "óptimo de diversidad" que posibilitaría la contribución de las culturas entre sí, estimulándose mutuamente, definiéndose unas a otras, pero manteniendo una distancia suficiente para no perder su especificidad. En este sentido, el etnocentrismo (función cultural universal) tendría un valor positivo toda vez que no se transforme en fuente de desigualdad de derechos y sobre todo en violencia racista. Para

⁶ BARTH, Frederik. "Introducción" en: *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*. La Organización Social de las Diferencias Culturales. México, F.C.E., 1976. Pp. 16-17.

⁷ Planteamientos como estos ya estaban prefigurados en las investigaciones de los antropólogos británicos sobre la estructura social y política de los pueblos africanos y asiáticos. Ejemplos claros son Edmund Leach y especialmente E. E. Evans-Pritchard con su clásico estudio sobre los Nuer, el pueblo Nilótico sin poder centralizado que, según el autor, mantenía la cohesión social mediante un doble movimiento de fusión y fisión, donde los grupos sociales (territoriales y de linaje) eran virtuales y el principio que articulaba este sistema era la llamada distancia estructural, que definía cuales eran los grupos pertinentes que se conformaban ante una situación determinada de conflicto entre dos personas cualquiera. Louis Dumont ha resaltado la modernidad de este enfoque que se acercaría más al estructuralismo de Claude Lévi-Strauss que al funcional-estructuralismo de A.R. Radcliffe-Brown.

Lévi-Strauss no hay culturas superiores a otras, no hay culturas más evolucionadas que otras. El progreso se define según diferentes parámetros (relativismo) y sólo es posible en la medida en que exista una diversidad cultural que estimule la creatividad y que no se funde en una homogeneidad cultural más amplia. En este sentido, lo que tiene que ser preservado no son tales o cuales contribuciones o elementos culturales determinados, sino el hecho mismo de la diversidad: la diferencia cultural.

En este paradigma, la existencia de una verdadera isla cultural es no sólo una aberración sino un imposible: la función simbólica generaría un mundo completo de diferencias en esa parte de la humanidad que quedara de pronto separada, como el famoso Wilson, la pelota de vóleybol que encarna al alter ego de Chuck Noland (Tom Hanks) en la película *El Naufrago*⁸. En la graciosa y desgarradora relación entre Chuk y Wilson se presenta toda la metafísica de la insularidad: una ontología del límite, el éxtasis y el vacío que estaría detrás de toda antropología posible.

Porque la misma desconfianza epistemológica, teórica y política de Lévi-Strauss hacia la noción de origen e identidad (podríamos decir insularidad) puede ser llevada al plano metafísico u ontológico, como lo hace Jacques Derrida en su texto “La Estructura, el Signo y el Juego en el Discurso de las Ciencias Humanas”, donde realiza una deconstrucción del estatus ontológico de la noción de estructura pensando con Lévi-Strauss y contra él, siguiendo su argumento a contra pelo. Porque Derrida nos muestra que lo que el gran antropólogo del siglo XX ha hecho, sin quererlo ni darse cuenta, es romper con la episteme occidental al pensar una estructura sin centro:

“ [...] siempre se ha pensado que el centro, que por definición es único, constituía dentro de una estructura justo aquello que, rigiendo la estructura, escapa a la estructuralidad. Justo por eso, para un pensamiento clásico de la estructura, del centro puede decirse, paradójicamente, que está *dentro de* la estructura y *fuera de* la estructura. Está en el centro de la totalidad y sin embargo, como el centro no forma parte de ella, la totalidad tiene *su centro en otro lugar*. El centro no es el centro. El concepto de estructura centrada — aunque representa la coherencia misma, la condición de la *episteme* como filosofía o como ciencia— es contradictoriamente coherente. Y como siempre, la coherencia en la contradicción expresa la fuerza de un deseo. El concepto de estructura centrada es, efectivamente, el concepto de un juego *fundado*, constituido a partir de una inmovilidad fundadora y de una certeza tranquilizadora, que por su parte se sustrae al juego. A partir de esa certidumbre se puede dominar la angustia, que surge siempre de una determinada manera de estar implicado en el juego, de estar cogido en el juego, de existir como estando desde el principio dentro del juego.”⁹

Y Lévi-Strauss ha pensado a la cultura como un sistema de diferencias y transformaciones siempre en movimiento, donde para entender un rasgo cultural, sea un mito o un plato de comida, debe comprendérselo en relación con los otros rasgos con los cuales se presenta, pero también con los de los pueblos vecinos, en una red de relaciones de oposición que no tiene fin. Y Lévi-Strauss forma parte de un movimiento mayor¹⁰, de un acontecimiento en

⁸ *Cast Away*, Robert Zemeckis, USA, 2000.

⁹ Derrida, Jacques. “La Estructura, el Signo y el Juego en el Discurso de las Ciencias Humanas” en *La Escritura y la Diferencia*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1989. Página 384.

¹⁰ Bien podríamos tomar el ejemplo de Ferdinand de Saussure, a partir del cual Derrida opera una deconstrucción similar.

la historia de la estructura que permite comprender este juego más allá del límite del centro o de la relación determinada sino a partir de la pura diferencia, del acontecimiento puro de un juego infinito:

“A partir de ahí, indudablemente se ha tenido que empezar a pensar que no había centro, que el centro no podía pensarse en la forma de un ente-presente, que el centro no tenía lugar natural, que no era un lugar fijo sino una función, una especie de no-lugar en el que se representaban sustituciones de signos hasta el infinito [...] es decir, un sistema en el que el significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias. La ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación.”¹¹

Así, haciendo explotar el argumento estructuralista desde dentro, Derrida nos enfrenta con el éxtasis, con la radical apertura de la cultura, que es pura diferencia, la *différance*, que en rigor no es, pero que da al ser en su efecto de espaciamiento y temporalización:

“La *différance* es lo que hace, que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado «presente», que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca [marque] del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca [marque] de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca [tracé] menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados. Es preciso que le separe un intervalo de lo que no es él para que sea él mismo, pero este intervalo que lo constituye en presente debe también a la vez decidir el presente en sí mismo, compartiendo así, con el presente, todo lo que se puede pensar a partir de él, es decir, todo ente, en nuestra lengua metafísica, singularmente la sustancia o el sujeto.”¹²

Es la *différance* la que abre el espacio, da la posibilidad del ser, no una estructura trascendental, un ente, un arquetipo, sino esa nada, ese vacío silente e invisible que hace posible el ritmo, la melodía, el sistema de la lengua (el sonido requiere del silencio para adquirir no sólo sentido sino existencia). Y esto no se aplica sólo a los sistemas de significación: a la lingüística, la semiología, la etnología o cualquier otra ciencia. Se trata sobre todo de nuestra experiencia en el mundo, de nuestra existencia. Porque “se pone así en tela de juicio la autoridad de la presencia o de su simple contrario simétrico, la ausencia o la falta.”¹³ Habrá que aprender a pensar de nuevo, más allá o más acá de la episteme del origen y la finalidad, formular un pensamiento de la insularidad sin esencias ni principios trascendentales.

La isla está fuera de sí. La isla, entendida como lo separado, completamente aislado y cerrado sobre sí mismo, es un imposible. Sea cual sea la isla de la que estemos hablando: el

¹¹ *Ibíd.* Pág. 385.

¹² DERRIDA, Jacques. “La *Différance*” en DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*, Ed. Cátedra, Madrid, 1998. Pág. 15

¹³ *Ibíd.*

concepto, la esencia, el sujeto, el individuo, la nación, la etnia o la comunidad; la isla Robinson Crusoe, o Puerto Gala, encuentran su verdad fuera de sí. La isla está hecha del mar que la rodea, de ese vasto vacío que el navegante llena de viajes, de trazas, de mapas, de historias, de aventuras, de amistades, de luchas, rivalidades, guerras, regalos, de gozo, de deseo,... Sólo para el continental el mar es un obstáculo, pero los continentes sólo son islas más grandes, como también lo es el planeta. No hay obstáculo, sólo límite, y, como ha planteado Martin Heidegger,

“el límite no es aquello donde algo acaba, sino, como conocieron los griegos, el límite es aquello donde algo *comienza su ser*. Por eso el concepto es ὄριμος, esto es, límite. Espacio es esencialmente lo espaciado, introducido en su límite. Lo espaciado, en cada caso, es localizado y así tramado, esto es, recolectado por medio de un lugar, esto es, por medio de una cosa de tipo puente. *Según eso, reciben los espacios su esencia de lugares y no de «el» espacio.*”¹⁴

Para un isleño el océano no es donde termina su isla y su comunidad, es la vía que comunica, un sistema de diferencias y lugares que dan espacio a su ser. Según lo anterior, las sociedades isleñas debieran ser comprendidas en su orientación excéntrica, considerando su maritorio¹⁵:

“En vez de ver cada isla como una «unidad de estudio» en sí misma, podemos explorar los *earthscapes*, de las islas –algunos los llamarían *seascapes*- como campos estructurados por «puntos de referencia» geográficos relativamente estables en la historia humana. Podemos estudiar el desarrollo y las transformaciones de los campos sociales extensos que los isleños construyen rutinariamente en estos *earthscapes* abarcantes que incorporan (i.e. comprometen) a otra gente *más allá* de su vida inmediata y cara-a-cara, *más allá* de su propia comunidad local, definida por la isla.”¹⁶

Si esto es cierto para las islas geográficas, las islas imaginarias deben ser consideradas desde la misma óptica. Proponemos pensar la insularidad no a partir del aislamiento sino desde una economía del límite y de la diferencia. Esta perspectiva puede ser potenciada por lo que Jean-Luc Nancy llama el pensamiento de la comunidad. En su libro *La Comunidad Inoperante* (2002) Nancy plantea la necesidad de pensar la comunidad hoy, figura central de la política contemporánea dominada por una nostalgia de lo comunitario a la cual se responde muchas veces mediante el totalitarismo: la Alemania nazi, las limpiezas étnicas en África y la ex Yugoslavia, la violencia israelita hacia palestina, todas las reivindicaciones políticas

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. “Construir Habitar Pensar” en HEIDEGGER, Martin *Filosofía, ciencia y técnica*. Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2007. P.219

¹⁵ Ver CHAPANOFF, Miguel “La Invención del No Lugar: El Maritorio en la Noción de los Navegantes del Archipiélago de Chiloé” ponencia presentada en el simposio: Etnografías del Siglo XXI, en el Cuarto Congreso Chileno de Antropología (19 al 23 de Noviembre de 2001, Santiago). <<http://rehue.csociales.uchile.cl/antropología/congreso/s0311.htm>>

¹⁶ “Hence, instead of seeing every island as a “unit of study” unto itself, we can explore earthscapes of islands –some would call them seascapes- as structured fields of fairly stable geographic “reference points” in human history. We can study the development and transformations of the wider social fields that islanders routinely construct in these encompassing earthscapes that incorporate (i.e. engage) other people *beyond* their immediate, face-to-face lives, *beyond* their own island-defined local island communities. We can use this domesticated island earthscapes as arenas for examining the comings and goings, influences and activities, givings and takings between people here, there, and elsewhere down through history in ways that may be difficult to achieve on larger continental landscapes.” Terrel, 2004. Pp. 206-207

basadas en la esencia, el origen y la pureza que dan lugar a la violencia y el exterminio. Es la figura de la comunidad perdida:

“[...] siempre se trata de alguna edad perdida en que la comunidad se tejía con vínculos estrechos, armoniosos e irrompibles, y en que sobre todo se daba a sí misma, en sus instituciones, en sus ritos y en sus símbolos, la representación, o mejor la ofrenda viviente de su propia unidad, de su intimidad y de su autonomía inmanentes. Distinta de la sociedad (que es una mera asociación y distribución de las fuerzas y de las necesidades) y opuesta a la expropiación (que disuelve a la comunidad sometiendo los pueblos a sus armas y a su gloria), la comunidad no sólo es la comunicación íntima de sus miembros entre ellos, sino también la comunión orgánica de sí misma con su propia esencia.”¹⁷

Pero Nancy nos enseña a desconfiar de esta visión de la comunidad -en la cual podemos reconocer el imaginario insular del aislamiento-, debido a que sería constitutiva de la modernidad, instaurando ella misma una falta ficticia a partir de la cual fundarse. Además esa comunidad inmanente nunca existió, por lo tanto nada se ha perdido. Más aún, esa comunidad esencial es un imposible porque entendida como totalidad, bajo la figura del círculo perfecto, la comunidad encierra la misma paradoja que la figura del individuo:

“Su lógica siempre será la misma, en la medida en que es sin relación. Será esa lógica simple y temible que implica, si puede decirse, que aquello que está absolutamente separado encierra en su separación algo más que lo meramente separado. Vale decir la separación misma debe ser encerrada, la clausura no sólo debe clausurarse sobre un territorio (quedando no obstante expuesta, por su borde externo, al otro territorio, con el cual de este modo se comunica), sino sobre la clausura misma, para realizar la absolutez de la separación. Lo absoluto debe ser el absoluto de su propia absolutez, so pena de no ser. O bien: para que yo esté absolutamente solo, no basta con que lo esté, todavía hace falta que sea el único que está solo. Lo que justamente es contradictorio. La lógica de lo absoluto violenta lo absoluto. Lo implica en una relación que él rechaza y excluye por esencia. Esta relación fuerza y desgarrar, desde el interior y desde el exterior a la vez, o desde un exterior que sólo es la rechazo de una interioridad imposible, el «sin relación» con el que el absoluto quiere constituirse.”¹⁸

El estar-en-común no es una operación ni una obra que realicen los individuos, pues éstos no pueden comunicarse. Ellos no pueden salir de sí para crear aún otro imposible más: una colectividad entendida como un sujeto más amplio que comprende a todos sus miembros:

“El estar-en-común no significa un grado superior de sustancia o de sujeto, que carga con los límites de las individualidades separadas. En cuanto individuo, estoy cerrado a toda comunidad, y no será excesivo decir que el individuo —si por lo menos un ser absolutamente individual pudiera existir— es infinito. Su límite, en el fondo, no lo concierne —lo cierra solamente (y, tal como lo he venido indicando, se sustrae a la lógica del límite: mas, porque no es posible sustraerse a esta lógica, porque resiste, y porque la comunidad resiste en ella, no hay individuo).”¹⁹

¹⁷ NANCY, Jean-Luc. *La Comunidad Inoperante*. Madrid, Editorial Nacional, 2002. Pp. 30-31.

¹⁸ *Ibíd.* Pág. 23

¹⁹ *Ibíd.* Pág. 56

La experiencia moderna de la comunidad es caracterizada por Nancy como “el espacio mismo, y el espaciamento de la experiencia del afuera, del fuera-de-sí.”²⁰ Porque hace falta un *clinamen* para el cual no hay lugar en el individuo, es la singularidad la que va a constituir comunidad justamente en este éxtasis que la constituye, esa es la comunidad inoperante. La singularidad es ya comunidad en el nivel ontológico, previo a la sociabilidad, al vínculo social, a la institución:

“[...] no hay original ni origen de la identidad: lo que tiene lugar como «origen», en cambio, es el reparto de las singularidades. Esto significa que el «origen» —el origen de la comunidad o la comunidad originaria— no es otra cosa que el límite: el origen es el trazado de los bordes sobre los cuales, o a lo largo de los cuales, se exponen los seres singulares. Somos semejantes porque estamos, cada uno, expuestos al afuera que somos *nosotros para nosotros-mismos*. El semejante no es el parecido. No *me* encuentro, ni *me* reconozco en el otro: padezco la, o su, alteridad, y la, su, alteración, que «en mí mismo» pone mi singularidad fuera de mí, y que la finaliza infinitamente. La comunidad es el régimen ontológico singular en el cual el otro y el mismo son el semejante: vale decir, el reparto de la identidad.”²¹

La insularidad, la identidad, la etnia, la comunidad se dejan aprender más allá de lo relacional en un pensamiento del éxtasis, del vacío, del límite. La singularidad, el ser es ya ser-en-común en la medida en que el ser singular existe en su enfrentamiento con otras singularidades que le dan su límite. Pero la singularidad no existe en forma previa a esa exposición: he ahí el reparto de las singularidades. Toda esa reflexión, filosófica, ontológica, es previa a la reflexión antropológica y la hace posible. Hemos querido desarrollar esta metafísica de la insularidad para poner en perspectiva los desarrollos de la etnografía de la insularidad. Así, sugerimos que lo que el antropólogo T.H. Eriksen dice sobre las islas en clave etnográfica es una expresión concreta e institucionalizada de la comunidad inoperante: toda sociedad isleña está en una “lucha contra el aislamiento”:

“La autoconciencia generalizada de su potencial aislamiento, y la propuesta de superarlo, es característica de Mauricio y de muchas otras sociedades insulares o remotas, tanto en el sentido literal como en el metafórico. En este sentido, la insularidad es relativa. Por ejemplo, mientras los habitantes de la isla Trinidad miran hacia Nueva York y Toronto como rutas de escape de la insularidad y el aislamiento, los habitantes de las pequeñas islas de St. Vincent y Granada, pueden mirar hacia la isla de Trinidad de una manera similar. Es indudable que en Isla Mauricio y en otras sociedades insulares, existe una resistencia muy fuerte contra varias formas de insularidad cultural y social.”²²

Para Eriksen el aislamiento no constituye un elemento que se utilice de manera central en la construcción de la identidad insular, y se remite a plantear que los habitantes de la isla

²⁰ *Ibíd.* Pág. 44

²¹ *Ibíd.* Pág. 66

²² “The widespread self-awareness of its potential isolation, and the bid to overcome this, is characteristic of Mauritius and many other societies which are insular or remote either in a literal or a metaphorical sense. In this sense, insularity is relative. While, for example, Trinidadians look towards New York and Toronto for escape routes away from insularity and isolation, small-islanders from St. Vincent and Grenada may look towards the larger island of Trinidad in a similar way. There is doubtless a very strong resistance against various forms of social and cultural insularity in Mauritius and other island societies.” Eriksen, 1993. P. 142.

multicultural y multiétnica de Mauricio, como su caso ejemplar, tienden a relacionarse como mauricianos y no como musulmanes, creoles o hindúes cuando se encuentran fuera de su isla, en Francia u otra parte de Europa. Y agrega que,

“como regla general, las identidades insulares dependen del contraste con el continente. Lo que va a ser conceptualizado como el continente y lo que va a ser considerado como la isla, varía con el contexto social. En el contexto local, el continente es, con frecuencia, el total de la multiétnica sociedad mauriciano. Cuando uno está en el exterior, el continente es Francia, Inglaterra o el mundo completo —y en estas situaciones, Isla Mauricio como tal va a ser el punto focal insular de autoidentificación.”²³

Ahora, a pesar de que toda existencia esté abierta a otra (de que sea pura exterioridad), las comunidades suelen elevar imaginarios sociales que buscan establecer la inmanencia de las comunidades. C. Lévi-Strauss ha resaltado lo extendida de esta actitud que busca clausurar el mundo anulando todo aquello que sea desconocido:

“Esta actitud de pensamiento, en nombre de la cual se echa a los “salvajes” (o todos los que se eligen considerar tales) fuera de la humanidad, es precisamente la actitud más señalada y más distintiva de esos salvajes precisamente. [...] La humanidad cesa en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico, a veces hasta del pueblo; al punto de que gran número de poblaciones llamadas primitivas se designan a sí mismas con un nombre que significa «los hombres» (o a veces —¿diremos que con más discreción?— los «buenos», los «excelentes», los «completos»), implicando así que las otras tribus, grupos o pueblos no participan de las virtudes o aun de la naturaleza humana, sino que a lo más se componen de «malos», de «perversos», de «monos de tierra» o de «liendres». A menudo se llega a privar al extranjero de ese último grado de realidad, haciendo de él un «fantasma» o una «aparición».”²⁴

El típico etnocentrismo de las “«sociedades de la inmanencia» donde ni la causalidad ni lo desconocido tienen su lugar y porque todo se explica a partir de un orden existente”²⁵, comprometiendo las libertades individuales en pos de asegurar el sentido de un mundo cada vez más incierto, no se restringe a las sociedades llamadas primitivas y es la expresión de este deseo por la inmanencia descrita por Nancy:

“La inmanencia, la fusión comulgante, no encierra otra lógica que la del suicidio de esa comunidad que se regula con ella. Así también la lógica de la Alemania nazi no fue solamente la de la exterminación del otro, del sub-hombre exterior a la comunión de la sangre y de la tierra, sino también, virtualmente, la lógica del sacrificio de todos quienes, en la comunidad «aria», no satisfacían los criterios de la *pura* inmanencia, de modo que —tales criterios eran desde luego imposibles de detener— una extrapolación plausible del

²³ “As a general rule, island identities depend on a contrast with the mainland. What is to be conceptualised as the mainland and what is to be regarded as the island, varies with the social context. In the domestic context, the mainland is frequently the entire, multi-ethnic Mauritian society. When one is abroad, the mainland is France, England or the whole world - and in these situations, Mauritius as such may be an insular focal point for self-identification.” Eriksen, 1993. P. 143.

²⁴ LEVI-STRAUSS, Claude “Raza e Historia” en *Antropología Estructural. Mito, Sociedad, Humanidades*, Siglo XXI Editores, México, 1991. Pág. 309-310

²⁵ AUGÉ, Marc. *El oficio de Antropólogo. Sentido y Libertad*. Barcelona, Editorial Gedisa, 2007. Pág. 36

proceso habría podido ser representada por el suicidio de la propia nación alemana[...]²⁶

Y las sociedades isleñas, a pesar de su lucha contra el aislamiento, también experimentan este movimiento de cierre sobre sí mismas en busca del goce fusional de la comunidad. Peter Lape enfrenta la forma en que la insularidad geográfica influye en la conciencia que los isleños tienen sobre su propia identidad proponiendo que el concepto de las islas como realidades completamente aisladas parece ser universal, considerando, según la investigación etnohistórica del archipiélago Banda, que tanto los observadores javaneses, árabes y chinos incurrieron en el error de considerar a las islas como unidades culturales (cosa que el registro arqueológico desmiente).²⁷ De este modo, el supuesto de la insularidad absoluta no es prerrogativa del pensamiento occidental. Pero

“uno puede llevar este concepto de insularidad imaginado al próximo paso lógico y considerar si los habitantes de las islas pueden haber estado conscientes del poder de la metáfora de la isla (como ciertamente estaban los habitantes que conocí en las islas Banda), y haberlo usado de forma estratégica para crear y dirigir la identidad social. Puede que aquellos de nosotros que vivimos en islas no vivamos de una manera del todo insular, pero la metáfora insular es una herramienta conveniente para la acción social.”²⁸

En apoyo de esta hipótesis, Lape presenta un ejemplo arqueológico que lo lleva a plantear que

“la isla pasa a ser una metáfora poderosa y orientadora que provee a la formación de una nueva identidad isleña al mismo tiempo que iba aumentando el contacto con otros lugares. En este caso, irónicamente, la insularidad es una construcción social resultante de la disminución del aislamiento antes que de su aumento.”²⁹

Aunque esto no puede establecerse como hipótesis general de la insularidad –y el caso de la sociedad multiétnica de Mauricio, donde las diferencias internas parecen ser más significativas en la situación actual que sus semejanzas, lo demuestra-, es interesante resaltar el hecho de que, como dice J. Robb, las islas pueden ser “accidentes geográficos que proveen una metáfora convincente de la separación y lo delimitado.”³⁰ De este modo, en términos subjetivos, la isla puede ser vista como la metáfora de una identidad que emana desde un centro que, al estar perfectamente delimitado por el agua, no se confunde con los otros y se mantiene puro y auténtico. Estas apreciaciones relativizan y hacen más aceptable la proposición de Colin Renfrew cuando afirma que para un isleño su isla ciertamente constituye el centro del mundo:

²⁶ Nancy, Pp. 34-35

²⁷ Lape, 2004. Pág. 226

²⁸ “One can take this imagined insularity concept to the next logical step and consider whether island dwellers themselves may have been aware of the power of the island metaphor (as the Banda dwellers I met certainly were), and used it in strategic ways to create and navigate social identity. Those of us who live in island may not live in an insular way at all, but the insularity metaphor is a convenient tool for social action.” Lape, 2004. Pág. 226

²⁹ “The island became a powerful orienting metaphor that provided for new island identity formation at the very time there was increased contact with other places. In this case, ironically, insularity is a social construction resulting for less rather than more isolation.” Lape, 2004, Pág. 227

³⁰ “[...] accident of geography which provides a magnetic metaphor for separation and boundedness.” Citado en Lape, 2004, Pág. 226

“Para un isleño, las interacciones con otros miembros de la comunidad isleña, entran inevitablemente en la categoría de “nosotros”, a diferencia del “ellos” correspondiente a aquellos que se encuentran más allá de los mares, en un mundo aparte.”³¹

Más allá de proponer un modelo aplicable a todas las realidades, lo que intentamos sugerir con estas notas, es que en las islas la relación entre identidad y espacio puede adoptar características especiales debido a la posibilidad de un ajuste estructural en la representación de ambos, y que las condiciones de comunicación y contacto (distancia estructural o diferencia) operan en términos de límites sociales y ontológicos. El pensamiento de la insularidad que hemos planteado aquí es un pensamiento de la trascendencia no trascendente que resiste al deseo de inmanencia, a nuestro parecer, la cuestión política central del mundo contemporáneo:

“La comunidad nos está dada con el ser y como el ser, bastante más acá de todos nuestros proyectos, voluntades y empresas. En el fondo, nos es imposible perderla. La sociedad puede ser lo menos comunitaria posible, pero no se logrará que en el desierto social no haya, ínfima, inaccesible incluso, comunidad. No podemos no com-parecer. A lo más, la masa fascista tiende a aniquilar la comunidad en el delirio de una comunión encarnada. Simétricamente, el campo de concentración —y de exterminación, el campo de la concentración exterminante— es en su esencia voluntad de destruir la comunidad. Pero sin duda nunca, hasta en el propio campo, la comunidad deja completamente de resistir a esta voluntad. Ella es, en cierto sentido, la resistencia misma: vale decir la resistencia a la inmanencia. Por consiguiente, la comunidad es la trascendencia: mas la «trascendencia», que ya no posee significación «sagrada», no significa otra cosa, justamente, que la resistencia a la inmanencia (a la comunión de todos o a la pasión exclusiva de uno o de algunos: a todas las formas y a todas las violencias de la subjetividad).”³²

Analizaremos aquí dos estrategias sociales insulares cuyos límites *juegan* en el contexto de la economía mundial y la globalización, enfrentándose a la difícil tarea de luchar contra su aislamiento sin que sus fronteras se borren en una comunidad universal total que podría significar la muerte ontológica, la única muerte verdadera.

2. El endemismo de Juan Fernández

El Archipiélago Juan Fernández está ubicado a 667 Km. al frente de las costas de San Antonio, en Chile central. Está compuesto por tres islas: Robinson Crusoe, Alejandro Selkirk y Santa Clara, pero la población se concentra en la primera. El Archipiélago fue nombrado Parque Nacional en 1935 y Reserva Mundial de la Biósfera en 1977 debido al alto porcentaje de especies vegetales y animales endémicas, lo que evidentemente transformó la forma de vida de los isleños a partir de la conservación del ecosistema en la década de 1990. La población, que data de 1877 aproximadamente, es de extracción

³¹ “There is no need here of center-periphery model, since for an islander his or her island does indeed constitute the center of the world. For an islander, the interactions with other members of the island community have inevitably a quality of “us” in distinction to the “them” of those in the overseas world beyond.” RENFREW, C “*Islands Out of Time?*” en FITZPATRICK, Scott M. (Editor) “*Voyages of Discovery. The Archaeology of Islands*” Praeger Publishers, Westpoint, EEUU, 2004. Pág. 287-288

³² Nancy, 2002. Pág. 68-69

continental y depende de la pesca artesanal de la langosta (*Jasus frontalis*), variedad particular y muy valorada en el mercado gastronómico internacional. Se trata de una pequeña comunidad de alrededor de 700 habitantes con estrechas relaciones de parentesco, donde está muy claro quienes son miembros históricos y quienes no lo son, lo cual se expresa en el vocabulario de los isleños por la oposición isleño / continental, y en el caso de los jóvenes (entre 10-35 años) entre “endémico” y “plástico”.

Esta distinción y diferenciación respecto del “plástico” (continental) se trata de una broma que les causa mucha gracia y de la cual alegan que no tiene una connotación despectiva o burlesca –a pesar de que a menudo se utiliza en forma de abierta agresión. De todas formas, creemos que el término y la broma adquieren pleno sentido al oponerlas (en su diferencia con) la identificación del joven isleño con lo endémico: decir “yo soy endémico” es una broma que apela a la pertenencia exclusiva de los isleños a las islas que componen el Archipiélago. Pero ¿qué nos dice esta oposición entre “plástico” y “endémico”? ¿Cuál es la gracia de estas bromas? En otro lugar hemos realizado un análisis componencial de estas categorías desde un doble punto de vista: a) exterior, a partir de lo que estos términos sugieren en el habla hispana, y b) interior, a partir de la utilización de estos términos en diferentes situaciones. No entraremos aquí en detalles porque esta vez intentamos develar el imaginario social asociado al espacio isleño más que profundizar en los discursos de identidad.³³

El etnocentrismo isleño define las características que estos términos distribuyen por connotación entre lo fernandeciano y lo continental, bajo una valoración estética y ética que reserva todo lo positivo para el Archipiélago y lo negativo para el Continente, y esto invirtiendo los términos clásicos de la dicotomía naturaleza/cultura. Si lo endémico³⁴ es lo natural-isleño, lo plástico es, por contraste, lo continental-civilizado. Juan Fernández se caracteriza por tener un paisaje natural con presencia de especies únicas y exclusivas que deben ser protegidas y conservadas (según el discurso conservacionista y las políticas

³³ Ver BRINCK, Guillermo. *Plástico / Endémico. Identidad y Aislamiento en el Archipiélago Juan Fernández. Etnografía de las Islas Robinson Crusoe y Marinero Alejandro Selkirk*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, 2005a.; BRINCK, Guillermo “Plástico Endémico. Notas sobre identidad y aislamiento en el mundo globalizado a partir del caso del Archipiélago Juan Fernández.” En: F. J. Morin, C.S. Stevenson, J.M. Ramírez, G. Lee y Norma Barbacci (Eds) *The Reñaca Papers. VI International Conference on Easter Island and the Pacific*. Los Osos, California, Easter Island Foundation, 2005b; BRINCK, Guillermo *Memorias Insulares. Archipiélago Juan Fernández*. Valparaíso, Puntángelos, 2006; BRINCK, Guillermo “Identificaciones y Estrategias Culturales en la Isla Robinson Crusoe. Análisis Componencial de Categorías Identitarias”, *Revue de Langues et Cultures Synergies Chili*, Volumen 6, año 2010. Pp. 15-46

³⁴ La RAE define endémico “por comparación con las enfermedades habituales, de actos o sucesos que se repiten frecuentemente en un país, que están muy vulgarizados y extendidos.” A su vez, endémico proviene de endemia, que se refiere a “cualquiera enfermedad que reina habitualmente, o en épocas fijas, en un país o comarca.” El diccionario de Geografía de Pierre George define *Endemia* en términos de geografía humana como “Presencia en una región de gérmenes de una enfermedad infecciosa: ej.: endemia malárica, de peste. Todo debilitamiento de la resistencia de los organismos infectados o incluso sanos, por ejemplo por hambre, corre el riesgo de un agravamiento de la enfermedad que toma el carácter de *epidemia*: generalización de los casos de afección seria y aumento rápido y considerable de la mortalidad.” (GEORGE, 2004:210) Sin embargo, más adelante define *Endemismo* en términos de biogeografía en el siguiente modo: “Característica de los organismos vivos cuya área está localizada sobre un solo territorio cualquiera que sea la extensión de este último (ciertas unidades taxonómicas inferiores –subespecie, variedad, etc.- se limitan a una sola estación mientras que ciertas unidades taxonómicas superiores –familia, orden, etc.- son endémicas en todo un continente). -*Paleoendemismo* o *endemismo reliquia*: sobrevivientes de antiguos taxones en curso de desaparición (retracción de área). Ej.: ciertas coníferas de la flora pliocena de Europa. -*Neo-endemismo* o *endemismo progresivo*: taxones recientemente formados y todavía muy localizados.” (GEORGE, 2004:211)

nacionales e internacionales). El plástico, en cambio, es artificial, está destinado a imitar otros materiales llamados nobles, a los cuales nunca logra igualar. El plástico es de bajo costo y los materiales que con él se construyen generalmente son desechables, por lo cual es un material potencialmente contaminante. Si lo endémico de Juan Fernández es lo más exclusivo de la naturaleza que debe ser resguardado, el plástico del continente es el desecho de la civilización que amenaza a la naturaleza.

Se presenta en este juego de bromas una incompatibilidad entre lo isleño y lo continental como dos polos opuestos que no deben mezclarse: en el polo isleño la vida, lo verdadero y auténtico, lo diferente (pero igual a sí mismo), distinguido y exclusivo; en el continental la muerte, lo falso y lo inauténtico, lo homogéneo, indistinto, ordinario y contaminante. Así se configura un imaginario isleño de tipo rousseauiano en el cual existe una comunidad ligada a la naturaleza en oposición a la sociedad industrial del continente. Es también la vieja dicotomía de las Ciencias Sociales Clásicas (F. Tönnies, M. Weber, E. Durkheim, K. Marx), reflejo de una modernidad que sueña con la inmanencia de una comunidad perdida.³⁵ De modo que en esta oposición se afirma la diferencia isleña justamente a partir de un criterio propio de toda la modernidad y no exclusiva de Juan Fernández (la nostalgia por la comunidad), reclamando su derecho soberano, que se fundamenta en la inmanencia de una identidad o una mismidad insular -de la cual el paisaje absolutamente delimitado de la isla geográfica provee una imagen fuerte para instituir imaginariamente una comunidad centrada en sí misma- que no necesita buscar su fundamento más allá de sí. Este imaginario encuentra su formulación más elaborada en las palabras de un joven isleño que explica por qué para entender a un robinsoniano un continental debe permanecer durante todo el invierno en la isla:

“... el viento fuerte, las olas, todas esas sensaciones de naturaleza súper fuerte, van quedando en ti y se transforman después en parte de tu mirada más fuerte, tus movimientos, tu forma de hablar. Todas esas sensaciones fuertes quedan a veces en las personas, y tu las miras y tienen una mirada súper profunda y súper fuerte; el movimiento de las manos, la forma de hablar, de pararse, la forma de caminar, y de saludarte, de moverte la cabeza, son súper fuertes. El invierno. Yo me voy a quedar este invierno y el otro año no me vas a reconocer; la mirada, te voy a mostrar hasta los colmillos, verdad. [Risas] Y eso te da una presencia de hombre rudo, de hombre que se las puede todas, acá en la isla. Y eso es por la naturaleza de acá de la isla; por el cerro que de repente andas en los cerros y sale lluvia, y aperras [le haces frente]. Y después

³⁵ Nancy plantea de una manera muy clara cómo Rousseau es el primer pensador de la comunidad: Para comprender lo que se halla en juego, la primera tarea consiste en despejar también el horizonte *que está detrás* de nosotros. Es decir, interrogar esta dislocación de la comunidad que supuestamente constituye la experiencia en la cual los tiempos modernos se han engendrado. La conciencia de esta dislocación es aquella de Rousseau: la *sociedad* conocida o reconocida como la degradación de una intimidad comunitaria (y comunicativa), y que produce desde entonces, a la vez, forzosamente, al solitario, mas por deseo y proyecto al ciudadano de una libre comunidad soberana. Mientras los teóricos políticos que lo preceden pensaron o bien la institución de un Estado, o bien la regulación de una sociedad, Rousseau — que por lo demás mucho les toma prestado— es acaso el primer pensador de la comunidad, o, más exactamente, el primero que siente la cuestión de la sociedad como una inquietud dirigida hacia la comunidad, y como la conciencia de una ruptura (tal vez irreparable) de esta comunidad. Esta conciencia será en lo sucesivo la de los Románticos, y la del Hegel de la *Fenomenología del espíritu*: la última figura del espíritu, antes de la asunción de todas las figuras de la historia en el saber absoluto, es la de la escisión de la comunidad (que es aquí la de la religión). Hasta nosotros, la historia habrá sido pensada sobre el fondo de una comunidad perdida —y que debe reencontrarse o reconstituirse. Nancy, 2002. Pág. 30

cuando llegas a la casa y te secas, todas esas sensaciones quedan en ti. Y ya para la próxima lluvia estas distinto.”³⁶

Este joven se refiere a la experiencia de vivir en la isla, a la transformación que ha sufrido el isleño (porque también llegó desde el continente) adaptándose a este entorno, pero más aún, pasando a ser uno con ese espacio, con ese entorno, ese paisaje, ese lugar y ese territorio. Ese espacio geográfico se carga de historia (la historia de la comunidad) y el isleño pasa a ser uno con la isla, un cuerpo-isla o un ser-en-la-isla. Pero esta forma extasiada del ser en el espacio, que abre la singularidad y la vuelca hacia un afuera sin interioridad, corre el riesgo de volver a ser cooptada por el sujeto colectivo de la comunidad donde recuperaría su inmanencia bajo esa totalización. Ese es el peligro de la naturalización de la identidad, la cual no es vista como diferenciación (o como *differance*) sino como una esencia que emana del centro mismo de la isla (de sus rocas, su vegetación, su clima...) para constituir los cuerpos y el ser colectivo de los isleños. Ese puede ser el paso de la risa al odio.

3. Lo endémico como categoría de análisis

Hemos visto como este imaginario isleño, que busca instituir su insularidad social a partir de la representación imaginaria de la geografía, propone una identidad centrada en sí misma y centrada en la naturaleza asegurando su inmanencia bajo el peso de lo natural. Proponemos rescatar la etno-categoría endémico como categoría de análisis para dar cuenta de un procedimiento o de un fenómeno que puede ser mucho más extendido que este caso particular.

Definiríamos así lo endémico como una visión de la comunidad basada exclusivamente en lo propio: la tierra, el cuerpo, la sangre (parentesco); lo puro y no contaminado que debe de ser resguardado. Y este endemismo se corresponde con un contexto espacial (entorno, paisaje, lugar y territorio) caracterizado –en términos relativos- como natural, bello, separado, privilegiado, rural y protegido. La referencia al imaginario ecologista (ambientalista, conservacionista) es evidente. La encontramos en la hipótesis Gaia (¿la analogía orgánica revisitada?), en Films como el del ex candidato a la presidencia de los EEUU Al Gore *Una Verdad Incómoda* (2006), o *Avatar* de James Cameron (2010), y predomina en nuestra cultura popular. Es fundamental preguntarse por el estatus de este imaginario que parece ser hegemónico. Podemos relacionar claramente este imaginario ambientalista con el desarrollo del ecoturismo, con la patrimonialización de la cultura y de los ecosistemas, con el desarrollo de dispositivos como la denominación de origen, fenómenos todos que asocian este imaginario inocuo con el mercado y la comercialización del mismo ecosistema (por actores que generalmente no son los que viven en ellos). Así, podemos plantear la hipótesis de la existencia de un fetichismo del medio ambiente o de una ideología ecológica. Como Slavoj Žižek nos recuerda,

“Hoy, como Frederic Jameson ha observado con perspicacia, ya nadie considera seriamente alternativas posibles al capitalismo, mientras que la imaginación popular es perseguida por las visiones del inminente ‘colapso de la naturaleza’, del cese de toda vida en la Tierra: parece más fácil imaginar el ‘fin del mundo’ que un cambio mucho más modesto en el modo de producción,

³⁶ Joven de sexo masculino, 24 años, Isla Robinson Crusoe, 25.02.03

como si el capitalismo liberal fuera lo ‘real’ que de algún modo sobrevivirá, incluso bajo una catástrofe ecológica global...³⁷

Con esto, más que reemplazar el concepto de imaginario por el de ideología, buscamos señalar la necesidad de pensar la existencia de un imaginario único que explica el que la afirmación de las diferencias se realice a partir de los mismos elementos, porque existe una dificultad para imaginar desde un lugar otro. Y, paradójicamente, es esta dificultad la que puede otorgarle su mayor fuerza a la nostalgia de la comunidad y a la inmanencia de lo colectivo por sobre las libertades de las singularidades.

4. La mutación en Isla Toto (Puerto Gala)

Puerto Gala es una localidad ubicada al este del Archipiélago de Los Chonos en los canales de la Región de Aysén, en el sur de Chile. Es una localidad compuesta de pequeñas islas con una población de alrededor 250 personas que viven exclusivamente de la pesca artesanal de merluza austral (*Merluccius australis*), muy cotizada en el mercado internacional. El poblamiento de estas islas es muy reciente. Fue a comienzos de los años 1980 que comenzaron a llegar muchos pescadores para extraer merluza y locos (*Concholepas concholepas*), debido al boom económico que experimentaron estos recursos marinos. La población actual se estableció luego de los bruscos vaivenes en los precios y de la merma del recurso por sobreexplotación, lo que hizo la actividad menos lucrativa y motivó el retorno de la mayoría de los pescadores trashumantes que habitaban los canales. En Isla Toto y sus alrededores quedaron unos pocos que persistieron y que lograron el reconocimiento oficial como pueblo el año 1999, el cual fue llamado Puerto Gala. Junto con Cristian Morales hemos analizado la historia de esta localidad y la relación entre las distinciones internas en relación con la ocupación del espacio.³⁸ Aquí rescataremos una de esas identificaciones, tal vez la menos representativa en términos numéricos y la menos seria (al igual que la oposición plástico/endémico se trata de un juego humorístico de los jóvenes), pero que es pertinente por ser muy similar al imaginario de los jóvenes fernandezianos, a pesar de no tener un contacto directo con ellos.

Un par de hermanos que soñaban con vivir en una isla desierta de las cercanías fue la que nos expuso esta teoría galense sobre los “humanos” (continentales) y los “mutantes” (isleños). Al parecer, para ellos la vida buena y verdadera es posible sólo en Puerto Gala:

“La ciudad es la «matrix». Aquí aprendí herramientas para mi vida que me permitieron desenvolverme en la ciudad. Yo me identifico con esto, yo soy de acá y quiero volver a vivir acá cuando esté trabajando.”³⁹

“Esto es como un tatuaje, es como tu piel. Acá tienes tiempo para ser tú mismo, tienes tiempo para ser. Tienes tiempo para conocer a los demás. En la ciudad no conoces a nadie, estas rodeado de desconocidos y te cierras en tu círculo. Acá los conoces a todos y, si llega alguien de afuera, lo identificas al tiro y te dan ganas de conocerlo. Acá la gente es buena para conversar con gente de afuera y ver qué puede tomar de ella. La ciudad es la «matrix». Igual es necesario conocerla, y conocer cosas de allá que pueden ser un aporte. Esas

³⁷ ŽIŽEK, Slavoj. “Introducción: el espejo de la ideología” en: ŽIŽEK, Slavoj (comp.). 2004. *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004. Pág. 7

³⁸ BRINCK, Guillermo y Cristian Morales. “De la Movilidad a la Sedentarización. Procesos de Construcción del Espacio en Isla Toto/Puerto Gala.” *Revista Lider* Vol. 14. En prensa.

³⁹ Joven, sexo masculino, 22 años. Puerto Gala, febrero 2006.

cosas hay que tomarlas y tenemos que apropiarnos de ellas, usarlas para nosotros. Nosotros acá somos mutantes, pero nos estamos humanizando. Uno aquí se curte. El invierno, la lluvia te curte. Los niños aquí maduran más rápido. En Santiago todos viven en su propia burbuja, aquí en cambio todo es como una gran burbuja.”⁴⁰

Estas líneas provienen de una conversación casual, al pasar, en el camino, y fueron reconstruidas de memoria y anotadas en el cuaderno de campo. No se les dio mayor interés hasta un par de meses después, cuando se retomaba el material etnográfico para su análisis. No forman parte de una entrevista en profundidad ni de una entrevista dirigida, por lo que abren muchas preguntas más que resolver y permitir un análisis intensivo. Aún así plantearemos ciertas líneas que creemos están autorizadas tanto por la comparación con el caso de los jóvenes habitantes de la isla Robinson Crusoe como por el conocimiento del contexto de puerto Gala.

El primer párrafo parte con una referencia al cine: la película *The Matrix*,⁴¹ donde el espectador descubre a través de Neo, el protagonista, que el mundo en el que creía vivir es una simulación virtual generada por una supercomputadora que mediante robots mantiene a la humanidad conectada para extraer energía de sus cuerpos; son verdaderas granjas de humanos utilizados como pilas conectados a la *Matrix* (matriz), para mantenerlos en un sueño común, una realidad virtual, falsa, generada y controlada por la computadora.

Por lo tanto, estos hermanos galenses coinciden en que la vida en la ciudad es una vida falsa, inconsciente, cuyo control escapa a las personas, y donde no se es uno mismo. Pero además –porque la referencia a la película es un juego y una metáfora limitada–, para estos hermanos en la ciudad se vive una vida en que se han perdido los lazos comunitarios y donde la vida es tan poco satisfactoria que no merece ser considerada como tal, donde no es posible conocer a los otros y aprender de ellos. Es lo contrario de la vida en Isla Toto.

Por otra parte, encontramos en este juego simbólico, una identificación corporal con el espacio, en una metáfora que confunde ambas realidades en una misma: ‘esto es como un tatuaje, es como tu piel’; y ‘aquí uno se curte’. Es una especie de síntesis orgánica de la identidad local, que llega a su clímax en la propuesta de una mutación biológica y cultural (‘somos mutantes’). Es una identidad emanada de la naturaleza, y por lo tanto incuestionable en tanto se ha generado una consustancialidad, una identidad completa entre entorno, cuerpo y persona. Es un discurso que propone una identidad emanada de la naturaleza húmeda y abundante del sur de Chile, del verde del bosque valdiviano y de las constantes lluvias. Al igual que la vivencia fernandeciana del invierno, se trata de un cuerpo-isla, de un ser-en-la-isla, de una singularidad abierta, sin afuera. La semejanza con el imaginario fernandeciano es sorprendente⁴². Vemos cómo se presenta el endemismo cultural bajo la figura del “mutante” –figura que probablemente hayan tomado también del cine de ciencia ficción: X-Men⁴³, fil que adapta la historia y los personajes de la serie de cómics y de animación de Marvel donde una parte de la humanidad ha evolucionado desarrollando grandes poderes, convirtiéndose en superhéroes que a su vez son discriminados por la población “normal”. De modo que, en este imaginario insular, se

⁴⁰ Joven, sexo femenino, 19 años. Puerto Gala, febrero 2006.

⁴¹ *The Matrix*, EEUU, 1999. Escrita y dirigida por Larry y Andy Wachowski, y protagonizada por Keanu Reeves, Laurence Fishburne, Carrie-Anne Moss y Hugo Weaving

⁴² Otra semejanza interesante es que ambos imaginarios dejan de lado como rasgo diacrítico el hecho de ser comunidades de pescadores artesanales. En el caso de Juan Fernández, además se deja de lado la figura ingente de Robinson Crusoe, lo que tal vez se deba justamente a su incapacidad para articular el éxtasis.

⁴³ X-Men, EEUU, 2000. Dirigida por Bryan Singer.

trataría de una visión positiva y no patológica del mutante, vista como una evolución. De ser así, es interesante que el imaginario no proponga una visión de la comunidad tradicional volcada hacia el pasado (fetichismo antropológico) sino de una comunidad vuelta hacia el futuro que renuncia a los aspectos negativos de la modernidad y la ciudad (*matrix*).

Ahora, la mutación tiene connotaciones muy diferentes de lo endémico que podrían reflejar una actitud muy diferente hacia la condición de insularidad que no busca la inmanencia. El mutante es híbrido, es un ser liminal. La mutación es una alteración, el sí mismo como otro que no tiene lugar. La mutación es un cambio que ocurre una vez, un cambio súbito en la información genética que se hace estable en la medida en que se puede heredar; el mutante, en cambio, es el ser mutado o en mutación, el elemento perturbador en esencia (su esencia es no tener esencia); el mutante puede ser visto como el éxtasis, como un rizoma⁴⁴, como una figura de la comunidad inoperante. Aunque las palabras de estos hermanos no nos permiten decidir si este imaginario responde al deseo de inmanencia o a la inevitable trascendencia intrascendente (que resiste a la inmanencia) de la singularidad, la similitud y el contraste con el endemismo cultural podrían sugerir más lo segundo.

Por otra parte, en este imaginario galense, la “identidad local” también se expresa como completamente delimitada y separada a través de la metáfora de la burbuja. Ahora bien, en este discurso, la metáfora de la burbuja también es utilizada para criticar la vida individualista de la ciudad, la vida urbana oponiéndola a la vida comunitaria de Toto: “En Santiago cada uno vive en su propia burbuja, en cambio en Toto todos somos una gran burbuja.” Aquí hay una crítica de la totalidad cerrada del individuo, pero para reemplazarla por una totalidad mayor igual de cerrada, igual de inmanente, la comunidad fusional: la burbuja, la esfera, el círculo perfecto (figuras de la muerte). Lo que matiza este deseo de inmanencia –se trata de un imaginario metafórico, móvil, ambiguo, de un discurso vacilante– es el énfasis que estos jóvenes ponen en la necesidad de diálogo con el Continente, con el extranjero, con la “matrix”. Esta burbuja de la que hablan los jóvenes permite el diálogo –podríamos suponer que debido a su transparencia– en la medida en que el “mutante” se apropia de los elementos continentales (“humanos”) que le pueden servir sin que comprometan su particularidad.

“[...]si llega alguien de afuera, lo identificas al tiro y te dan ganas de conocerlo. Acá la gente es buena para conversar con gente de afuera y ver qué puede tomar de ella. La ciudad es la «matrix». Igual es necesario conocerla, y conocer cosas de allá que pueden ser un aporte. Esas cosas hay que tomarlas y tenemos que apropiarnos de ellas, usarlas para nosotros.”

En este discurso se hace evidente que la insularidad es un aspecto de la vida social: la identificación, el establecimiento de límites sociales mediante discursos de identidad, que en este caso se expresan mediante la oposición “mutantes” / “humanos”; el primero concentrando las características positivas de la vida comunitaria, verdadera y real, el segundo las negativas de falsedad y soledad que se sintetizan mediante la referencia a la *matrix*. Aquí volvemos a encontrar la amenaza de la totalización de la comunidad como sujeto colectivo sobre el ser-en-común, tal como en el caso fernandeciano, bajo la forma de la naturaleza local incorporada: el endemismo cultural. Pero también encontramos imágenes y metáforas de la *différance*, del éxtasis, de lo liminal que podemos comprender bajo lo que Jean-Luc Nancy llama comunidad inoperante: el reparto de las singularidades.

⁴⁴ DELEUZE, G. y Félix Guattari ‘Introducción: Rizoma’ en: DELEUZE, G. y Félix Guattari *Mil Mesetas*. Ed. Pre-textos, Valencia, España, 1997

5. Consideraciones finales

Si lo que nos ocurre siempre, si lo que hay es la comunidad inoperante; si la comunidad comulgante, identidad esencial, el origen, el *arché* y el *telos*, la totalidad, son un imposible y la muerte, entonces ¿por qué hay también el deseo de inmanencia? Esta es una pregunta urgente que excede los límites y las pretensiones de este trabajo, pero es una pregunta que no se puede omitir.

Quisiera sugerir, a partir de estos dos casos etnográficos, cómo y cuándo surge o se intensifica el deseo de inmanencia. En ambos casos se trata de islas que están insertas en el mercado mundial mediante la exportación de los recursos marinos que extraen de manera artesanal. No son comunidades aisladas tardíamente descubiertas, son comunidades de colonos que tienen fresca en su memoria esa historia de colonización. Por lo tanto, el vínculo económico, político y simbólico con el continente es evidente para ellos y gran parte de su vida se desarrolla en ese ámbito extra-isleño. Ahora bien, los imaginarios insulares que hemos presentados se desarrollan fuertemente en oposición al extranjero continental chileno: el “plástico” y la “mátrix”. Hay aquí un movimiento diferenciador anterior a la identificación en búsqueda de la inmanencia. Queremos proponer aquí que la intensidad de este deseo de inmanencia depende del mantenimiento de los límites sociales de las comunidades en cuestión.

En el caso de Juan Fernández, el endemismo comienza a surgir en la década de 1990, cuando llega la televisión, la telefonía, la luz eléctrica, cuando se establece el cabotaje vía marítima mensual, cuando hay una explosión del turismo. Antes de eso no existían ni “plásticos” ni “endémicos”, y los isleños se consideraban hijos, nietos o descendientes de colonos. De hecho, ese es el imaginario que aún predomina en las generaciones mayores. Ahora, un colono es un enviado un emisario de Chile que hace soberanía por él, por lo tanto, ese discurso resalta la cercanía, la pertenencia, la identidad con el continente. Cosa muy distinta ocurre con el imaginario de lo endémico, que se cierra sobre sí mismo, resaltando las diferencias con el continental (sin dejar de sentirse chileno), para poder mantener el límite y enfrentarse con la diferencia en un momento donde esos límites se están viendo amenazados.

El caso de Isla Toto o Puerto Gala es diferente porque se acaba de constituir como unidad social y territorial delimitada. Antes de ser pueblo, Puerto Gala era un punto más dentro del vasto espacio de los canales de la Región de Aysén, por donde transitaban de manera nómada los pescadores artesanales de la merluza austral. De manera que los galenses se encuentran en la encrucijada de construir una singularidad, a partir de una corta pero intensa historia, que sea reconocida por el otro continental, de manera de exponerse a un límite. Por esa razón hay un doble movimiento vacilante de cierre y apertura que aún no cristaliza completamente.

Estos casos etnográficos insulares iluminan el proceso de globalización en la medida que indican, como se puede deducir del pensamiento de la comunidad, que no se puede crear una comunidad global homogénea. Claude Lévi-Strauss lo dijo hace muchos años en su conferencia sobre el racismo, “no se puede, a la vez, fundirse en el goce del otro, identificarse con él y mantenerse diferente.”⁴⁵

⁴⁵ Lévi-Strauss, 1996. pág. 141

Evidentemente este proceso tiene aristas políticas, económicas, prácticas, utilitarias, interesadas, que no hemos abordado aquí. Lo que queremos resaltar es algo anterior a eso y por esa razón hemos recurrido a la filosofía. Y es que sin límite no es posible ser, existir, ser-afuera, ser comunidad. Es esa dimensión la que nos interesa porque es la que hace posible todas las técnicas del vínculo social y de la supervivencia, de la reflexión de la economía, la sociología y la antropología.

3. Bibliografía

-AUGÉ, Marc. *El oficio de Antropólogo. Sentido y Libertad*. Barcelona, Editorial Gedisa, 2007.

-BARTH, Frederik. "Introducción" en: *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras. La Organización Social de las Diferencias Culturales*. México, F.C.E., 1976.

- BRINCK, Guillermo. *Plástico / Endémico. Identidad y Aislamiento en el Archipiélago Juan Fernández. Etnografía de las Islas Robinson Crusoe y Marinero Alejandro Selkirk*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, 2005a.

_____ "Plástico Endémico. Notas sobre identidad y aislamiento en el mundo globalizado a partir del caso del Archipiélago Juan Fernández." En: F. J. Morin, C.S. Stevenson, J.M. Ramírez, G. Lee y Norma Barbacci (Eds) *The Reñaca Papers. VI International Conference on Easter Island and the Pacific*. Los Osos, California, Easter Island Foundation, 2005b.

_____ *Memorias Insulares. Archipiélago Juan Fernández*. Valparaíso, Puntángelos, 2006.

_____ "Identificaciones y Estrategias Culturales en la Isla Robinson Crusoe. Análisis Componencial de Categorías Identitarias", *Synergies Chili*, Vol. 6, Año 2010. Pp. 15-46

-BRINCK, Guillermo y Cristian Morales. "De la Movilidad a la Sedentarización. Procesos de Construcción del Espacio en Isla Toto/Puerto Gala." *Revista Líder* Vol. 14. En prensa.

-CHAPANOFF, Miguel "La Invención del No Lugar: El Maritorio en la Noción de los Navegantes del Archipiélago de Chiloe" ponencia presentada en el simposio: Etnografías del Siglo XXI, en el Cuarto Congreso Chileno de Antropología (19 al 23 de Noviembre de 2001, Santiago).

<<http://rehue.csociales.uchile.cl/antropología/congreso/s0311.htm>>

-DELEUZE, G. y Félix Guattari 'Introducción: Rizoma' en: DELEUZE, G. y Félix Guattari *Mil mesetas*. Ed. Pre-textos, Valencia, España, 1997.

-DERRIDA, Jacques. "La Escritura, el Signo y el Juego en el Discurso de las Ciencias Humanas." En: DERRIDA, Jacques. *La Escritura y la Diferencia*. Barcelona, Editorial Anthropos, 1989.

_____ "La Différance" en DERRIDA, Jacques., *Márgenes de la filosofía*, Ed. Cátedra, Madrid, 1998.

-ERIKSEN, Thomas Hylland "Do Cultural Island Exist?", en *Social Anthropology*, no. 1, 1993

- FITZPATRICK, Scott M. "Synthesizing Island Archaeology" en FITZPATRICK, Scott M. (Editor) *Voyages of Discovery. The Archaeology of Islands*. Westpoint, EEUU, Praeger Publishers, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. "Construir Habitar Pensar" en HEIDEGGER, Martin *Filosofía, ciencia y técnica*. Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2007.
- LAPE, Peter V. "The Isolation Metaphor in Island Archaeology" en FITZPATRICK, Scott M. (Editor) *Voyages of Discovery. The Archaeology of Islands*. Westpoint, EEUU, Praeger Publishers, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude "Raza e Historia". en: *Antropología Estructural. Mito, Sociedad, Humanidades*. Siglo XXI, México, 1991.
- ___ *Raza y Cultura*. Cátedra, Madrid, 1996.
- NANCY, Jean-Luc. *La Comunidad Inoperante*. Madrid, Editorial Nacional, 2002.
- TERREL, John E. "Island Models of Reticulate Evolution: The "Ancient Lagoon" Hypothesis" en FITZPATRICK, Scott M. (Editor) *Voyages of Discovery. The Archaeology of Islands*. Westpoint, EEUU, Praeger Publishers, 2004.
- TERREL, John E., Terry L. Hunt, and Chris Gosden "The Dimensions of Social Life in the Pacific. Human Diversity and the Myth of the Primitive Isolate." En Current Anthropology Volume 38, Number 2, April 1997 pp. 155-195.
- ŽIŽEK, Slavoj. "Introducción: el espejo de la ideología" en: ŽIŽEK, Slavoj (comp.). 2004. *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.