

ENTREVISTA A JAKUES GALINIER

POR MARÍA EUGENIA OLAVARRÍA Y CARLO BONFIGLIOLI

Desde 1969 Jacques Galinier ha realizado estudios etnográficos entre los otomíes de la Sierra Madre Oriental de México, con quienes ha vivido en dos largas estancias (1969-1972 y 1975-1977) seguidas de visitas regulares. En un primer momento, sus investigaciones lo llevaron a interesarse en la técnica; más tarde, en las estructuras del hábitat y la organización política. Sin embargo, el aprendizaje progresivo de la lengua vernácula le permitió llevar a cabo el estudio sistemático del ritual, en particular en lo que respecta al isomorfismo entre la imagen del cuerpo y la del cosmos, puesto en evidencia por la propia exégesis nativa.

A la luz de estos datos, Jacques Galinier se volcó progresivamente hacia una búsqueda de las teorías indígenas del aparato psíquico, más aún, una búsqueda de su analogía frente a los grandes principios de la metapsicología freudiana, así como de las diferencias radicales entre ambos sistemas de pensamiento. Entre sus logros se puede mencionar el haber llegado a una mejor comprensión de los presupuestos fundamentales de la ontología nativa otomí y, en una perspectiva más amplia, de una epistemología indígena mesoamericana.

Actualmente, Jacques Galinier es director de Investigaciones del Centro Nacional de Investigaciones Científicas de Francia (CNRS), miembro del Laboratorio de Etnología y Sociología comparada e imparte docencia en Paris X Nanterre, la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Complutense de Madrid.

Se citan algunas obras de Jacques Galinier:

El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica. México: INAH/CDI/CEMCA, 2009.

Les néo-indiens: Une religion du IIIe millénaire (en colaboración con Antoinette Molinié). París: Odile Jacob, 2006.

Anthropologie et psychanalyse: Regards croisés de Bidou, P.; Galinier, J.; Juillerat, B. (eds.). París: de l'Ecole, 2005.

La moitié du monde: le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomí. París: PUF, 1997.

La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes de Silva, H. y Ochoa, Á. (trads.); Lopez Austin, A. (préf.). México: UNAM, 1990.

María Eugenia Olavarria y Carlo Bonfiglioli: Desde la publicación en 1909 y 1936 respectivamente, de los ensayos clásicos de Marcel Mauss, el cuerpo se ha convertido en un objeto de estudio privilegiado para los antropólogos y estudiosos de disciplinas afines. Sin embargo, es posible afirmar que se presencia un resurgimiento de este interés en los últimos veinte años. ¿Cuáles considera usted que serían las razones de dicho resurgimiento?

Jacques Galinier: En efecto, el tema del cuerpo ha sido parte del programa de la antropología desde sus inicios. Puede decirse que ha habido un interés constante incluso en sus formas más “eufemizadas” o “mimetizadas”, como por ejemplo el estudio de los rituales, de ciertas instituciones o de las técnicas. Sin embargo, el interés de la antropología para con el cuerpo humano no ha generado un esfuerzo suficiente de teorización.

No se deben descartar las numerosas monografías que, de una manera u otra, confieren un papel simbólico a ciertos elementos focalizadores; además, en ciertas áreas culturales como en el África subsahariana —entre los bambara, los dugomo, los bali—, donde hay ejemplos muy espectaculares, la geometrización del cuerpo y su réplica cósmica han sido una de las claves para comprender la ubicación del hombre en el mundo.

En América, a través de la cuestión del sacrificio, de la tortura, del dolor, paulatinamente se han dado pasos hacia una visión más amplia del cuerpo y su función en la representación del mundo. En Mesoamérica, a partir, entre otros, de los trabajos de López Austin a finales de los años setenta, sabemos que se ha ampliado dicha perspectiva a partir de una preocupación derivada de las conexiones entre anatomía, fisiología corporal y su réplica cósmica. Mi trabajo se ubica justamente en esa perspectiva, pero considero que debe darse un paso más allá, que consiste en introducir la dimensión psíquica.

En lo que se refiere a su pregunta ¿por qué un resurgimiento?, debemos recordar que el sociologismo triunfante de Durkheim, acompañado de un desprecio total por la psicología, había desanimado cualquier tentativa de conciliar la etnografía con una investigación del aparato psíquico y de su posible conexión con el universo de las representaciones. Este rechazo a la psicología ahora está totalmente superado y la antropología de la emociones es hoy en día uno de los campos más fértiles de la antropología.

O y B: La segunda cuestión es la relación entre las nociones cuerpo, persona, sujeto, ser. Usted ha planteado la necesidad de redefinir o deshacer la relación entre estas categorías. ¿Podría decirnos algo al respecto, cómo se inserta en este panorama la ontología que usted propone?

JG: Paradójicamente, este retorno epistémico al cuerpo ha generado una gran confusión terminológica, si nos podemos poner de acuerdo acerca de lo que es un cuerpo físico, o social o metafórico, si abordamos la cuestión de la definición de la persona, la infinidad de sus variantes en las culturas exóticas, las sociedades “ex primitivas”, es un hecho que no podemos encontrar correspondencias término a término de una cultura a otra, y en parte esto se debe a que ciertos elementos constitutivos de la persona tienen un estatus de extra-territorialidad, es decir, no están ubicados en el mismo cuerpo físico.

Ahora bien, ¿cuál es la diferencia entre persona, sujeto, individuo o actor si queremos hablar de un sujeto etnográfico? ¿Por qué no? Porque de inmediato se impone la referencia al sujeto freudiano, el sujeto del inconsciente, que no tiene nada que ver con la persona y, menos aún, con el sujeto lacaniano, ni siquiera con el cuerpo. Se acepte o no el diálogo con el psicoanálisis, resulta imperativo hacer estas aclaraciones.

Vayamos un paso más, alcancemos “las brumas metafísicas del ser”. Mi opinión es que no se puede negar a las sociedades ex primitivas la posibilidad de construir una ontología al mismo nivel que las grandes filosofías de la historia occidental, a pesar de que el peso de la creación personal de un escolástico y las representaciones colectivas que recopilamos siguen siendo problemáticas, me parece muy fructífero ver cómo, desde hace décadas, los estudiosos de los pueblos de las tierras bajas sudamericanas, los amazonistas, han incorporado las ontologías y su propia etnografía.

Lo que me llama la atención es la búsqueda de una nueva versión fenomenológica; por ejemplo, los estudios recientes sobre el Gran Chaco. Cómo podemos hacer eco de la concepción de la filosofía analítica, de las ontologías como paquetes de relaciones, cómo esta concepción parece estar en sintonía con los casos mesoamericanos y del noroeste de México. Esto me parece importante más allá de la lógica estructural focalizada en la circulación de los significados a través de los procesos de transformación. Dicha perspectiva excluye toda la base empírica de las ontologías que son los cuerpos, los aparatos psíquicos y la materia compacta, que es una comunidad física de agentes. No sé trata de generar otro concepto, sino de conciliar la cuestión del sujeto empírico, de su ontogénesis como sujeto social y, ¿por qué no?, de su “ser”, entre comillas, a través de una recapitulación de todos sus componentes múltiples somáticos, psíquicos, sociológicos, etcétera.

O y B: Su idea del cuerpo como una suerte de mediador entre el “adentro” —aparato psíquico— y el “afuera” —organización social— cuestiona los principios durkheimianos —y de otros autores como Mary Douglas— de correspondencia entre micro y macrocosmos. ¿Cómo opera esta mediación?

JG: Esa idea no es tan nueva si nos referimos al modelo de Freud en *Psicopatología de la vida cotidiana*, no sé si el cuerpo o, mejor dicho, la envoltura corporal, permite definir correspondencias sistemáticas entre la representación de un mundo de adentro con sus instancias nombradas, poderes, jerarquías y su proyección en el mundo de los dioses, esa perspectiva completa la idea de Paracelso sobre las correspondencias hombre-cosmos; microcosmos-macrocosmos. Puede ser que cuestione la vulgata durkheimiana, en el sentido de que una articulación directa entre la vida psíquica y los sistemas de representaciones rebasa las aporías del sociologismo durkheimiano y permite reintegrar, como lo decía, la psicología.

O y B: Usted ha planteado que para comprender el cuerpo en una sociedad alterna es necesario comprender la relación entre el “adentro” y el “afuera”. ¿Sería válido plantear esta necesidad en la sociedad occidental?

JG: Me parece obvio que las interacciones adentro-afuera son válidas para cualquier tipo de sociedad, en el espacio y en el tiempo, y permiten articular definitivamente la cuestión de la diversidad cultural y de la universalidad del hombre. Necesariamente, si aceptamos esa hipótesis, debe ser también el caso en la sociedad occidental, la gran diferencia entre las concepciones exóticas y las de tipo occidental es que estas, las occidentales, están mediadas por toda una serie de, no encuentro la palabra exacta en español, bueno, por una serie de relevos y de artefactos culturales que no encontramos en las sociedades exóticas, por eso es más difícil investigar desde el punto de vista antropológico. No obstante, los psicoanalistas pueden, gracias a su experiencia clínica, darnos claves de entendimiento, nos pueden ayudar a descifrar esos códigos y entender las relaciones entre representaciones idiosincrásicas y colectivas, que son en realidad las dos caras de una sola moneda.

O y B: ¿Considera usted que, tal como en el caso de los otomíes de México, quienes han desarrollado una teoría paralela del aparato psíquico análoga al psicoanálisis freudiano, existirían una o varias teorías *folk* en el seno de las sociedades individualistas occidentales?

JG: Todas esas sociedades tienen su propia teoría del aparato psíquico, ya sea formalizada a manos de expertos locales o difundida en el saber compartido. Por supuesto, si aceptamos ese concepto abierto de teoría contemplando las epistemologías de esas sociedades no occidentales o a partir de su tradición histórica propia, por ejemplo todo el campo de la brujería en Europa, se ajusta en parte con esas teorías *folk*, incluso como lo propone Carlo Ginzburg en *Historia nocturna* con cierta audacia, ciertos elementos chamánicos. Ahora, lo que llama mi atención en el mundo mesoamericano es la invención de un concepto del inconsciente, en muchos aspectos comparable al de

la metapsicología freudiana, se trata de dos epistemologías perfectamente paralelas, y no veo, por ejemplo, en el occidente europeo, ninguna *form of psychology* que haya elaborado una concepción tan sofisticada del inconsciente, de los procesos de represión, del levantamiento de la represión, de la interpretación de los sueños mediante dos niveles: el sentido explícito y el sentido latente, etcétera.

No considero la teoría freudiana como una matriz explicativa, sino como un horizonte epistemológico que nos puede ayudar a entender construcciones indígenas del aparato psíquico con herramientas que no competen a la antropología estándar, por lo menos a la de tradición antipsicológica, en una palabra, a la antropología durkheimiana.

O y B: ¿En qué medida la antropología contemporánea ha encarado o evitado el estudio del cuerpo en un contexto occidental? Y ¿en qué medida es necesaria la confluencia de otras disciplinas como el psicoanálisis?

JG: La antropología contemporánea, incluso la urbana, está saturada de estudios que se refieren de una manera u otra al cuerpo humano, sea a través de una semiología, las nuevas costumbres, los tatuajes, el *piercing*, la moda, rituales de iniciación, etc., o de la antropología de los afectos: el dolor, por ejemplo, o las teorías del *embodiment* de Czordas o de Lakoff y Johnson, entre otros. Sobre todo el cognitivismo ha introducido nuevos parámetros. Actualmente, el cognitivismo está en una fase de auge; lo interesante es que la vieja concepción representacionista focalizada sobre un mecanismo de tipo computacional ha sido reemplazada por una concepción más amplia del *embodiment*.

Me parece muy impactante un punto en particular es que la frontera entre externo e interno es más permeable de lo que se suponía. Desde la primera generación de cognitivistas, que corresponde a la tradición objetivista del cartesianismo, puede afirmarse que el formalismo y el mentalismo, como reflejo del individualismo epistemológico, ya no son la doxa dominante. La segunda generación de cognitivistas antinaturalistas se ha dado cuenta de que las neurociencias no pueden dar cuenta por sí solas de la dimensión cultural que orienta las acciones de los individuos, creo que habría espacio para una colaboración más pacífica con el psicoanálisis, en particular alrededor de la cuestión de la causalidad psíquica, como lo hace André Green, discusión en la cual nosotros, los etnógrafos *à l'ancienne*, de las sociedades exóticas, debemos seguir afirmando el papel indispensable del trabajo de campo.