

## Hitos del devenir antropológico y de la trayectoria etnográfica: el niño que imaginaba mundos subterráneos. Entrevista a Jacques Galinier

Jacques Galinier es doctor en Antropología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París (1985). Se desempeña como Director de Investigaciones de Primera Clase Emérito en el Centro Nacional de la Investigación Científica de Francia (CNRS) y como miembro de tiempo completo del Laboratorio de Etnología y de Sociología de la Universidad de París Nanterre. Es co-responsable del programa de investigación transdisciplinario "Antropología de la noche" (CNRS- Universidad de París Nanterre). Ha impartido clases en el Departamento de Etnología de la Universidad de Burdeos (1973-1975 y 1980-1981), en el Departamento de Etnología de la Universidad de París X (1978-2004), en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (1987, 1995, 2003, 2016), en el Programa de Estudios de Posgrado de la Universidad Federal de Rio de Janeiro (1987), en el Departamento de Antropología de la Universidad Eötvös Lorand de Budapest (1992), en el

\* Doctora en Antropología, Universidad de Buenos Aires. Investigadora Asistente del CONICET, con sede en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires (ICA-UBA). CV: [https://www.conicet.gov.ar/new\\_scp/detalle.php?keywords=&id=37030&datos\\_academicos=yes](https://www.conicet.gov.ar/new_scp/detalle.php?keywords=&id=37030&datos_academicos=yes)



Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Natal, Brasil (1998, 2003, 2015) y en la Universidad Complutense de Madrid (2003, 2004, 2005). Asimismo forma parte del consejo editorial de las revistas *L'Homme* (Paris), *Journal de la Société des Américanistes* (Paris), *Journal of the Southwest* (Tucson, Universidad de Arizona), *Recherches Amérindiennes au Québec* (Montreal), *Dimensión Antropológica* (México DF), y de *Anales de Antropología* (México DF). Ha realizado estudios etnográficos pioneros sobre las poblaciones otomí, en México Oriental.

## **¿Cuáles fueron las bases para decidir escoger la población con la realiza su trabajo de campo?**

Ciertamente no fue una elección mía. Tuve la oportunidad de trabajar durante seis años, desde 1969, en la Misión Arqueológica y Etnográfica Francesa en México (MAEFM). Allí comencé a hacer trabajo de campo en la zona otomí oriental, un área aislada de la Sierra Madre. El director de la Misión, Guy Stresser-Péan, eligió ese territorio porque allí no había hasta entonces investigaciones realizadas por colegas de mi país de origen. En aquel momento había una especie de división tácita en áreas geográficas, que determinaba la participación de distintos países. Los norteamericanos hacían sus investigaciones en Chiapas y los alemanes e italianos en Puebla y Tlaxcala. A nosotros (los franceses) nos correspondía la Huasteca, una amplia zona de tierra caliente del piemonte de la Sierra Madre oriental, donde cohabitan pueblos teenek (antiguamente conocidos como Huastecos), nahuas, totonacos, tepehuas y otomíes. Era una zona inmensa que tuve que recorrer a pie durante esos años, cambiando de comunidad cada vez para hacer una suerte de recorrido completo. Fue un trabajo etnográfico y museográfico como se entendía en aquel entonces, destinado a preservar testimonios de la cultura material a punto de desaparecer.

## **Dado que la muerte en las sociedades amerindias (en Mesoamérica precisamente) ha sido como uno de los puntos centrales de su investigación durante medio siglo: ¿Cuáles son las bases para este interés?**

Este es un tema muy complicado de responder en pocas palabras. La muerte ha sido una preocupación constante en mi imaginario desde niño. ¿Cómo puedo explicar este "mito etiológico"? Mi padre era director de un colegio. En aquel entonces el director y su familia vivían dentro de la institución. Allí pasé veinte años. En este colegio había un sótano enorme con muy poca luz donde se almacenaba el carbón que servía para las estufas en invierno. Yo pasaba mucho tiempo en ese sitio porque me encantaba el olor al carbón. También, porque tenía la certeza de que detrás de la pila del carbón había como una especie de corredor que permitía llegar al mundo de los muertos. Pasé mucho tiempo excavando con pico y pala, buscando el pasaje. Eso lo hacía a escondidas por supuesto, y nadie se daba cuenta de lo que estaba haciendo. Sólo mi madre me regañaba cuando regresaba a casa cubierto de ceniza, pero en el fondo ella lo permitía.

Yo siempre he tenido la idea de que la meta de nuestra presencia en este mundo consiste en comunicarse con otra humanidad que ha ocupado esta tierra antes de nosotros.



Este encuentro con la muerte ha permeado toda mi percepción del trabajo de campo. Hasta la fecha sigo escribiendo sobre la oposición entre lo explícito y lo tácito, lo visible y lo invisible, lo consiente y lo inconsciente, etc. en una sociedad donde esas oposiciones funcionan de manera explícita.

La cultura otomí expone una omnipresencia de la muerte. Es una población realmente muy pobre. En términos generales se caracteriza por la falta de recursos económicos, desigualdades sociales impresionantes, violencia endémica, alcoholismo generalizado, brutalidad de la dominación masculina, y creencias epidémicas sobre las potencias de la noche que saturan literalmente todo el universo. Incluso de día se siente la presencia de esas fuerzas de la noche que son como emisarios, como una representación diplomática de los ancestros. A nivel local, los ancestros dirigen toda la vida pública y privada mediante normas de aplicación de un sistema de tributos, que instala a los vivos de manera permanente en una situación de negociación totalmente desigual dentro de una economía de prestigio y de ostentación que obliga a los vivos a deshacerse de sus riquezas a favor de los difuntos.

Es decir, mi interés por la muerte se vincula con mis angustias personales y también, como lo ha comprobado a lo largo de mi trabajo de campo etnográfico, con los fundamentos de la cultura otomí.

### **¿Qué reflexiones despiertan en usted esta primera aproximación al contexto otomí, específicamente en los comienzos de su trabajo?**

Lo que me llamó la atención desde el principio de mis investigaciones, es un sentimiento de intensa frustración, al descubrir que las exégesis externas (dirigidas por mis interlocutores de manera abierta) no presentaban más que una versión del funcionamiento de la sociedad otomí, y que la parte nocturna permanecía protegida por una envoltura de secretos. Estos secretos tenían que ver in fine con la muerte y la necesidad de mantener una serie de actos sacrificiales, lo que me fue confirmado por las exégesis internas (es decir las que pude captar durante momentos de trance ritual o de ebriedad).

A partir de esta orientación que me fue impuesta literalmente por mis anfitriones, entendí que mis pesquisas tenían que tomar en cuenta una división central en la organización mental de los otomíes: la oposición entre lo visible y lo invisible, y sus declinaciones mayores como lo explícito y lo tácito, lo diurno y lo nocturno, con la celebración de los "antiguas" en tanto instancias reguladoras de la vida social.

En paralelo, puede parecer paradójico pero el descubrimiento de la cultura otomí a lo largo de este medio siglo de mi presencia en la Sierra Madre no ha sido más que la lenta asimilación de un sistema de pensamiento que finalmente me parece en sintonía completa con el modo en que yo mismo había llevado mi religión privada. Es decir, una visión del mundo en la cual el cuerpo humano aparece como la medida de todos los aspectos del universo. Como decía el filósofo griego Protágoras, el hombre es la medida de cualquier cosa. Pero aquí es el cuerpo humano el que explica la orientación, la clasificación social, el sistema de parentesco, el simbolismo, la ambivalencia de los afectos en los humanos, los antepasados y también los animales. Por ejemplo, el alter ego animal, llamado nahual, parte de la constricción de la



persona, que incluye no sólo elementos propios intercorporales sino también extraterritoriales, como el alma o sombra, que se puede caer, salir del cuerpo, y que el shamán tiene que regresar. El doble animal posee un ciclo de vida paralelo al del hombre. Si matan al nahual se muere el hombre y viceversa. La ambigüedad de los preceptos en oposición entre todos los planos de la realidad, el mundo diurno, de la vigilia, y el mundo del sueño, de la muerte, poseen una importancia crucial en el imaginario de la noche que contamina toda la vida social e incluso las relaciones entre hombres y mujeres, la concepción del amor y del sacrificio.

## **¿A lo largo de su trabajo implementó cambios en sus estrategias de investigación? ¿En qué consistieron?**

Mi estrategia de investigación se ha transformado considerablemente a lo largo de los años. Durante mis primeras investigaciones en la Sierra Madre, hasta finales de 1972, me dediqué únicamente al trabajo de campo, sin ninguna herramienta conceptual. Durante este periodo no me sentía capaz de armar una teorización de mi material a partir de las dos corrientes intelectuales que dominaban el campo académico en la Francia de los años sesenta: el estructuralismo de un lado, y el marxismo del otro. Tal vez por no compartir durante esos largos meses de soledad la compañía de alguien con quien discutir de la pertinencia de esas problemáticas, me contenté con la construcción de una "monografía de cajón" al estilo de los volúmenes del Handbook of Middle American Indians.

En la segunda fase, hasta el principio de los años ochenta, fue la exploración del sistema ritual otomí lo que más me llamó la atención. Durante este periodo, sentí la necesidad de movilizar un marco teórico para entender lo que me parecía totalmente enigmático en aquel entonces, es decir el funcionamiento de una lógica simbólica que admite juicios de verdad contradictorios (lo feo significa lo bello, lo bello lo vacío, lo femenino lo masculino, etc.). La solución la encontré descubriendo el papel rector de la imagen del cuerpo como modelo de explicación del mundo, lo que me obligó a abandonar el recurso de las exégesis externas (las respuestas de mis interlocutores a las preguntas del observador) a favor de las exégesis internas (los comentarios de los actores entre sí, de manera espontánea, en situaciones críticas, en particular en contextos de transe ritual o de ebriedad). A nivel teórico, la obra de Freud me permitió entender mejor los aspectos nucleares de la cosmovisión otomí, en particular su noción de un inconsciente universal, de los procesos de represión, de la onirocrítica, que señalan homologías profundas con el psicoanálisis, pero también los límites de lo que he llamado una "metapsicología indígena". La teoría nativa otomí, es decir el conjunto de ideas y nociones que caracterizan el mundo otomí, se puede considerar como una metapsicología porque incluye algunos elementos centrales de la concepción freudiana, como la noción del inconsciente, de la represión, y los dos niveles de interpretación de los sueños. Yo agrego el término "indígena" porque es una distorsión del pensamiento de Freud, en el sentido de que excluye radicalmente la idea de un inconsciente personal, individual. Todas las imágenes pertenecen a un pool colectivo. No se puede hablar de un sujeto en el sentido occidental.

Esta orientación hacia las concepciones nativas del aparato psíquico me incitó a explorar las ideas otomíes sobre el sueño (sleep and dream), que no se pueden separar de una



antropología de la noche. Es decir, comencé a indagar cómo las normas culturales organizan las percepciones y el segmento nocturno de la vida social, que se confunde en gran parte con la problemática de la muerte. Esta fase de mi recorrido profesional me ha dirigido hacia una investigación colectiva pluri y transdisciplinaria entre la antropología, la lingüística, la historia, la psicología y la biología del sueño. Actualmente, esta orientación, que implica nuevas experiencias del trabajo de campo, postergadas por la pandemia de la COVID-19, se relaciona con lo que Pedro Pitarch ha designado atinadamente como una “etnografía teórica”, es decir una epistemología que, a partir de un consistente material de campo, permite alcanzar un nivel de comprensión de la realidad suficientemente sofisticado y capaz de sostener discusiones sobre sociedades complejas que remiten a las “altas culturas” de Mesoamérica, que sea la maya o la mexica.

**Para regresar a la relación entre el observador y la cultura observada, la relación entre la noche y los muertos no ha dejado de acompañarlo durante toda su vida profesional y sigue siendo en el centro de sus preocupaciones. ¿Cómo se expresa este interés en el estado actual de su trabajo?**

El inicio de mi trayectoria profesional, marcado por las exploraciones del inframundo otomí, se ha redireccionado en la actualidad hacia su metafísica, mi tema actual de investigación. Este se sustententa en el trabajo pluridisciplinario que mencioné, y tiene por objeto entender la fascinación histórica de los otomíes con los “antiguas”, así como las articulaciones entre la nocturnidad y la muerte.

**Principales publicaciones del autor**

Becquelin, A. M. & Galinier, J. (coord.) (2016). *Las Cosas de la Noche: Una mirada diferente*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Galinier, J. (2016). *Una noche de espanto: Los otomíes en la oscuridad*. México: UIHE.

Galinier, J. & Molinié, A. (2013). *The Neo Indians: A religion for the Third Millennium*. Boulder: University Press of Colorado.

Galinier, J. (2011). *Une nuit d'épouvante: Les Indiens Otomi dans l'obscurité*. Nanterre: Société d'ethnologie.

Galinier, J. et al. (2010, december). Anthropology of the night: Cross disciplinary investigations. *Current Anthropology*, 51(6), 819-847.

Galinier, J. (2009). *El Espejo otomí: De la etnografía a la antropología psicoanalítica*. México: CEMCA.

Galinier, J. (1997). *La moitié du monde: Le corps et le cosmos dans le rituel otomi*. Paris: Presses Universitaires de France.

