

Lévi-Strauss, el individualismo jíbaro y el Musée du quai Branly. Un diálogo con Anne-Christine Taylor

Bacchiddu, Giovanna; González Gálvez, Marcelo

Lévi-Strauss, el individualismo jíbaro y el Musée du quai Branly. Un diálogo con Anne-Christine Taylor

Iconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 59, 2017

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50952702007>

DOI: <https://doi.org/https://dx.doi.org/10.17141/iconos.59.2017.2869>

Copyright 2017 FLACSO Ecuador

Copyright 2017 FLACSO Ecuador



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-SinDerivar 3.0 Internacional.

Diálogo

Lévi-Strauss, el individualismo jíbaro y el Musée du quai Branly. Un diálogo con Anne-Christine Taylor

Lévi-Strauss, Jíbaro individualism and the Musée du quai Branly. A dialogue with Anne-Christine Taylor

Lévi-Strauss, o individualismo jíbaro e o Musée du quai Branly. Um diálogo com Anne-Christine Taylor

Giovanna Bacchiddu¹ gbacchiddu@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

Marcelo González Gálvez² magonzalezg@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

Iconos. Revista de Ciencias Sociales,
núm. 59, 2017

Facultad Latinoamericana de Ciencias
Sociales, Ecuador

DOI: <https://doi.org/>
[https://dx.doi.org/10.17141/
iconos.59.2017.2869](https://dx.doi.org/10.17141/iconos.59.2017.2869)

Redalyc: [https://www.redalyc.org/
articulo.oa?id=50952702007](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50952702007)

Anne-Christine Taylor –directora emérita de investigación del Centro Nacional de Investigación Científica de Francia (CNRS, por sus siglas en francés)– es una destacada antropóloga francesa, especialista en etnología amerindia. Se doctoró a finales de la década de 1970 bajo la supervisión de Claude Lévi-Strauss, con una investigación sobre los achuar de la Amazonía ecuatoriana. Sus investigaciones más recientes han abordado la noción de persona y la experiencia del sí, el chamanismo, los ritos funerarios, la experiencia de la historia en la sociedad indígena y los objetos artísticos y rituales producidos en estos pueblos. Ha trabajado como directora de investigación del CNRS y como directora del Departamento de Investigación y de la Enseñanza del *Musée du quai Branly* de París, entre los años 2005 y 2014. Anne-Christine Taylor ha publicado más de 80 artículos, editado varios libros, y ha sido invitada como profesora y conferencista a diversas instituciones académicas tanto en Francia como en otros países. El diálogo que se presenta a continuación tuvo lugar en el contexto de la visita de la profesora Taylor al Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR) de la Pontificia Universidad Católica de Chile¹ en diciembre de 2016.



Los entrevistadores junto a Anne-Christine Taylor.

Fuente: Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR), Chile.

¿Cómo fue la experiencia de formar una mirada científica y antropológica bajo la guía intelectual de Claude Lévi-Strauss y desarrollar durante décadas una cercanía con una figura tan crucial para la historia de la antropología y el pensamiento occidental del siglo XX? ¿Cuál fue la enseñanza más significativa que le transmitió?

Con respecto a Lévi-Strauss, a pesar de que fuésemos sus estudiantes de doctorado (Anne-Christine Taylor y Philippe Descola, su esposo), las relaciones con él eran muy formales y bastante escasas. No era un hombre que facilitara la intimidad, el establecimiento de una amistad informal. Para nosotros era un semidios y estábamos terriblemente impresionados cada vez que teníamos que ir a verlo. Siempre fue enormemente afable y nos ayudó discretamente, de manera crucial, al momento de salir al campo o a obtener becas, etc. De algo sí me acuerdo muy bien: fuimos a verlo justo antes de salir al campo para despedirnos y la primera cosa que nos dijo fue: “Abran el oído para mitos de huesos grandes de dinosaurios”. Nunca nos explicó por qué tenía esta curiosidad... El hecho es que nunca oímos esto en ningún mito.

Cuando lo fuimos a ver en principio teníamos un plan muy ambicioso de lo que íbamos a hacer durante el trabajo de campo. Nos escuchó pacientemente y nos dijo: “Sí, todo eso está muy bien, pero por favor déjense llevar por el terreno y no se preocupen demasiado por seguir un plan”. Tenía toda la razón. Una cosa que se olvida mucho de Lévi-Strauss es que era un etnógrafo excepcional, hizo poco trabajo de campo pero tenía un gran instinto para descubrir lo más importante para cualquier sociedad que visitaba. Eso inmediatamente lo llevaba a centrarse en el elemento más substancial para un grupo cualquiera. Sabía muy bien que es la gente donde uno va la que determina el tema de investigación, son ellos y no el antropólogo. Mejor dicho, el mejor trabajo del antropólogo es el que se produce por solicitud implícita –en la mayoría de los casos– del grupo en el cual investiga.

¿Por qué se esperaría que la enseñanza levistraussiana estuviese más relacionada con cuestiones teóricas?

Muy poco; en realidad nunca daba direcciones teóricas. Incluso muy raras veces sus colegas, los miembros de su laboratorio, tenían conversaciones teóricas con él. Le gustaba mucho tener conversaciones

sobre puntos etnográficos muy recónditos y puntuales, pero hablaba muy poco de teoría. La teoría la dejaba para sus cursos formales en la *École des Hautes Études* y después en el *Collège de France*. Incluso se ve eso en sus escritos; pasado el gran período de polémicas con Jean-Paul Sartre, Jacques Derrida y otras figuras, él raras veces polemizaba a nivel teórico. En algún momento fue atacado por Marvin Harris, quien le hizo una serie de críticas de índole teórica, pero él nunca respondió a estas críticas directamente. Escribió un artículo de respuesta muy duro sobre un punto específico de la crítica que se refería a la identificación de un tipo de concha mencionado en un mito; esta crítica sí lo afectó realmente porque se lo había acusado de una identificación zoológica errónea y él daba muchísima importancia a la precisión etnográfica.

Su trabajo aborda la construcción colaborativa del sí y la relación entre cuerpo y alma entre los achuar. Estos tópicos iluminan dos elementos de la ontología occidental: la idea de la persona como individuo y la distinción entre esencia y apariencia. ¿Cómo se contraponen las ideas amerindias a las occidentales en estos ámbitos?

¡Esa es una vasta cuestión! El tema del individuo, como lo apuntan, es una categoría central en el pensamiento europeo, sobre todo a partir del siglo XVIII, y va a la par con la noción de sociedad; las dos nociones están íntimamente vinculadas. Tenemos la tendencia –Louis Dumont, por ejemplo, trabajó mucho sobre esto– a pensar el individualismo como algo típico de las sociedades occidentales modernas y contemporáneas. Lo interesante en el mundo jíbaro, en general, es que en esas sociedades hay una forma de “individualismo” fuertísima, pero es totalmente distinta a la del individuo occidental. Este es un rasgo muy desarrollado entre los grupos jíbaro y muchos otros grupos amazónicos. En realidad, todavía no hemos logrado caracterizar exactamente ni definir a nivel analítico esta forma tan curiosa de “individualismo” que encontramos en las sociedades amazónicas. Hay un esfuerzo hacia la singularización de cada persona, a forjarse un destino absolutamente único, distinguirse de todos los demás y, al mismo tiempo, ser ejemplar. Se trata de ser –parafraseando a un famoso historiador de la antigüedad clásica– “el más grande de los jíbaros”.

Todo el impulso de la vida, sobre todo –pero no únicamente– entre los hombres, es forjarse esta posición de ser el “jíbaro ejemplar”. Ello tiene consecuencias sobre el tema de la memoria que he trabajado en varias publicaciones y va a la par con el tema del olvido de esta singularidad por parte de los sobrevivientes, cuando muere una persona. Mientras más distinguida, más ejemplar ha sido la persona durante su vida, más insistente y profundo tiene que ser el trabajo de olvido, hasta que queda solo una especie de “halo de memoria” sobre la persona. Los detalles de su biografía se olvidan entre sus familiares, que ya no vuelven a hablar de él y hacen esfuerzos deliberados por no recordar mentalmente a la persona desaparecida. Esto empieza en el momento de la muerte de una persona, en que se frotan los ojos con jugo de tabaco verde para provocarse ceguera durante algunas horas o tal vez días. No hay que ver a esta persona, no hay que representarla mentalmente. Haciendo este esfuerzo, poco a

poco olvidan la apariencia física singular y la trayectoria biográfica de esta persona. Este trabajo de olvido lo realizan los familiares del muerto.

Al mismo tiempo, los enemigos del difunto conservan los detalles biográficos, la memoria y el nombre del individuo ejemplar. Los enemigos hacen todo lo que sus familiares no hacen: hablan de él, recuerdan sus actos de agresión que justifican la guerra y la venganza. Esta división de la memoria entre los jíbaros es muy intrigante y tiene vínculos con los “regímenes de historia”, las formas de historicidad particular de los jíbaros. Cuando incluí ese tema en mi investigación, a inicios de la década de 1980, fue en el principio del gran auge de la etnohistoria que coincidió con el inicio del movimiento de organización política de los grupos indígenas, sobre todo en el mundo andino. Se decía que, para obtener reconocimiento como sujetos políticos, estos grupos minoritarios que habían sido estigmatizados y oprimidos tenían que recuperar su historia. Todo el surgimiento de la etnohistoria está muy vinculado con esta coyuntura.

Como muchos antropólogos de esta generación, yo también me sentía involucrada y me interesé por la etnohistoria, dedicándome a un largo trabajo de archivo en Europa, en Ecuador, en archivos misioneros, etc. Los shuar ya desde mediados de la década de 1960 habían comenzado un movimiento. Fueron uno de los primeros grupos que creó una organización política, la Federación Shuar, con la ayuda de sacerdotes salesianos progresistas. Ellos conocían bien el papel de la historia en la conciencia política de la sociedad dominante y apoyaban este trabajo de documentación de la historia jíbaro. Sin embargo, me di cuenta rápidamente de que por otra parte los achuar no tenían interés alguno en esta historia, lo cual era una cuestión también intrigante, y se veía muy bien, por ejemplo, en la forma de relato histórico de los achuar. Se trataba consistentemente de autobiografías fundamentalmente guerreras, contadas por hombres guerreros. Los indígenas de América del Norte tienen también tradición de narrativas orales de actos heroicos marciales o guerreros. Estos relatos jíbaros nunca mencionaban enfrentamientos con el mundo blanco, aunque han existido muchos. Ellos tienen una historia de resistencia fuerte y respetable que perfectamente podría ser material para una narrativa histórica de gloriosa resistencia y supervivencia cultural. Pero nunca mencionaban este tipo de enfrentamientos. Es como si el único tipo de guerra que les interesara contar fueran los conflictos con otros grupos jíbaro.

Una colega norteamericana, Janet Hendricks,² recopiló una larga narración autobiográfica de un famoso guerrero shuar, Tukup, quien era el terror de los mestizos del cercano pueblo de Macas (Amazonía ecuatoriana). Los habitantes de este lugar tenían una tradición oral que ahora casi ha desaparecido, era una rica tradición legendario-histórica sobre los enfrentamientos con los shuar y sobre los ocasionales viajes de Tukup a Macas, quien llegaba con todas sus armas y acampaba fuera del pequeño poblado. La voz inmediatamente corría: “¡Tukup está aquí!” Las mujeres se escondían, los hombres salían a la calle, mientras Tukup se paraba con todos sus adornos frente al Municipio y esperaba que

el alcalde saliera para hablar con él. Todos miraban aterrorizados, no obstante, nada de eso aparece en el relato de Tukup tal como lo narra Janet Hendricks. Hay una interesante bifurcación: aparentemente para ellos los enfrentamientos con los *apach* (el nombre que daban a los blancos/mestizos) y los homicidios cometidos en tales ocasiones no cuentan como actos de guerra y, por ende, no son dignos de ser contados. Son únicamente los actos de homicidios cometidos contra otros jíbaros los que son dignos de ser relatados.

Hay mucha documentación sobre la resistencia y oposición de los shuar al trabajo de los misioneros. Existe un sinnúmero de crónicas sobre su escepticismo voltaireano irreductible y total. Fueron considerados la misión más difícil del mundo. Hay muchos documentos dado que están en una zona fronteriza y por ello existe una enorme documentación diplomática e indirecta con mucha información; es bastante fácil en este caso reconstruir la historia desde los primeros años de la colonización. Desde 1536 ya existen los primeros relatos, hasta más o menos el presente. Es notable la total indiferencia de ellos con respecto de esta historia de enfrentamiento con el mundo blanco. Por esta razón, trabajé sobre los regímenes locales jíbaros de narratividad histórica y sobre sus formas de experimentar la historia.

En su artículo “Des fantômes stupéfiants”,³ se reflexiona sobre la figura del iniciando/testigo y su obligación de aislarla de la comunidad. Esto inaugura una forma de comunicación que sería definida como de negación de la comunicabilidad, pasando por varios niveles de realidad, ficcionalidad y disociación del signo intercambiado con su contenido. ¿Podría esto ser una metáfora del trabajo de campo? ¿Tiene alguna recomendación para los estudiantes que se preparan para iniciar su inmersión etnográfica?

Esta experiencia de dislocación, de no estar ni en un mundo ni en el otro, de ser una especie de *alien*, de perder todas las referencias temporales, espaciales y sociales es la base del trabajo de campo. Es la necesidad de volver a una especie de desnudez con respecto a esos arraigos implícitos que uno tiene al vivir en una sociedad y volverse vulnerable a otras formas de ser en el mundo. Esto es algo necesario en el trabajo de campo y obviamente es a veces difícil de vivir, es inquietante. Si uno no siente de vez en cuando que llega esta desesperanza, esta dificultad, esta sensación de aislamiento y dislocación, creo que hay algo que no funciona en el *field-work*⁴. No hay realmente modo de prepararse para esto, hay que encontrar las maneras de superarlo, aceptarlo y vivirlo. Generalmente es justo después de estos momentos de crisis que el trabajo de campo se vuelve más fructífero; de cierto modo, el grupo con el cual se trabaja empuja a esta posición y ciertamente fue el caso con los jíbaros, que pueden ser bastante duros con “sus” antropólogos. No se trata de algo deliberado, no es una prueba en el sentido banal del término, pero lograr este lapso de vulnerabilidad, tanto para ellos como para el antropólogo, es un asunto muy decisivo del campo. Aceptar esa posición de vulnerabilidad es el inicio de una relación de confianza, aunque creo que ésta realmente nunca se logra, sino una interlocución que puede resultar significativa

y que, sobre todo, interesará a ambas partes. Antes de ese momento, estamos en una posición donde podemos divertirlos hasta cierto punto –especialmente si uno está en pareja-.⁵ Por ejemplo, era interesante para ellos observar cómo nos relacionábamos, cómo funcionaba una relación conyugal entre blancos. Les encantaba cuando nos peleábamos porque vivíamos en sus casas; estábamos todo el tiempo bajo su mirada. Pero aún no éramos interlocutores con los que podían discutir de una manera interesante para ellos porque no sabíamos su lengua, tuvimos que aprenderla. Durante seis u ocho meses no pasó mucho, pero hay que pasar por este período. Los datos más interesantes empiezan a surgir cuando se instala esta forma de interlocución, que puede ser no realmente simétrica, pero que puede ofrecer puntos de interés para ambas partes.

¿Quizá surgió complicidad?

Había momentos de complicidad, sobre todo cuando pasaban misioneros evangélicos, o peor aún, pequeñas patrullas militares. Había momentos de complicidad porque claramente los militares sospechaban tanto de nosotros como de los achuar. Por ejemplo, los achuar iban todos a esconder sus armas y sabían perfectamente que nosotros sabíamos que las habían escondido, y el hecho de que siempre guardáramos silencio en estos casos creaba una forma de complicidad.

Si contrastamos la idea achuar frente a la muerte con la tendencia a pensar los objetos de museo en relación con construir recuerdos y memorias para el presente, ¿cómo pensar una museografía amerindia respetando el ideal achuar del olvido?

Los jíbaros se dieron cuenta, hace algunos años, que tienen “una cultura” y sobre todo que tienen que mostrar que esta existe por razones políticas. Este paso es imprescindible para que los grupos indígenas obtengan reconocimiento de sus derechos o para obtener atención de las organizaciones no gubernamentales (ONG). Por lo tanto, deben mostrar que viven una cultura, visible y preferentemente materializada, pero la patrimonialización es, para los grupos jíbaro, un proceso muy difícil. Ser jíbaro es, ante todo, una manera de construir modos de relacionarse con otros, principalmente formas de relacionamiento desde una posición simbólicamente superior. Por ejemplo, cuando jóvenes achuar iban a las pequeñas ciudades fronterizas, siempre se cuidaban de tener vestidos más limpios y más caros que los mestizos locales. Si se juega a ser blanco, hay que ser mejor que los blancos en ese juego. De cierto modo, ser jíbaro es precisamente encontrar modos de posicionarse en una situación de superioridad en las relaciones. No se preocupaban de su cultura pasada; si lograban coyunturas en las cuales demostrar su dominio y superioridad, la identidad jíbaro continuaba sin problemas. ¿Para qué se necesitaría un museo jíbaro? ¿Cómo patrimonializar modos de ser y de relacionarse con los demás? Ahora, la presión para manifestar una “cultura étnica” específica es muy fuerte y para ellos es un problema enorme.

Empezaron a discutir sobre esto a finales de la década de 1980 con varias ONG que estaban en su territorio. Ellas les decían que tenían que “defender su cultura”, sus cantos sagrados, sus rituales... ¿rituales? Había pocos, y los que tenían eran discretos, no se hacían en público y no se

debía hablar de ellos. Los que existen están generalmente vinculados con la guerra y desde el punto de vista de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), este tipo de manifestación no es bienvenida. Los diálogos ceremoniales eran impresionantes, agonísticos y espectaculares, hacer “copias” no tiene ningún sentido. Ellos lo saben perfectamente.

Otro problema es que casi el 60% de lo que nosotros llamamos “cultura” es compartida con todos los demás grupos vecinos: formas de cultivo, saberes etnobotánicos, formas de practicar el chamanismo, etc. En muchos campos, los kichwa vecinos tienen las mismas prácticas, en algunos casos, exactamente iguales. Incluso los famosos cantos chamánicos o los cantos llamados áñent los kichwas los hacen también. Las ONG los empujan siempre hacia al chamanismo y entonces tienen que hacer casas de chamanes en donde los jóvenes van a aprender a “ser chamanes”, lo cual hace que estas iniciativas fracasen porque nadie puede tomar en serio este tipo de situaciones.

¿Sería como una mercantilización del chamanismo?

Sí, es una especie de *turistificación*, lo que implica mercantilización y fragmentación de formas de comportamiento que para ellos son valiosas. No están tan metidos como otros grupos amazónicos en esta cosa de la patrimonialización. En realidad, lo que hacen es volcarse al terreno político porque es considerado un juego digno para un jíbaro, constituye una de las razones por las cuales ocupan un puesto tan importante en el movimiento indígena selvático, porque la oratoria política es muy importante entre ellos.

Otro espacio donde podían mantener formas tradicionales de construirse a sí mismos, y sus formas de relacionamiento, es el campo de la guerra. Durante el conflicto con Perú, a mediados de la década de 1990, los shuar de Ecuador ofrecieron con entusiasmo sus servicios al Ejército ecuatoriano, el cual los acogió e incluso formaron un regimiento de milicias armadas a la que llamaban *Arutam*. Hubo un fervor nacionalista enorme en el momento de este conflicto, y el comportamiento de los shuar y los achuar fue muy admirado por la población en general. Aprovechando la buena imagen que dieron a la sociedad ecuatoriana, pidieron a las autoridades crear colegios militares para jóvenes shuar. Ellos se veían en una posición algo similar a la de los Gurkha⁶ del Ejército británico; la idea de tener esta posición les interesaba mucho.

¿Se podría entender esa museografía como una potenciación del presente y de la singularización, sobre lo cual usted hablaba al principio de este diálogo?

Sí, probablemente a los shuar les gustaría hacer una museografía porque en el momento del conflicto hacían exactamente eso, incluso daban a entender a voz cubierta que iban a resucitar la tradición de las cabezas reducidas. Nunca lo hicieron en realidad, pero obviamente era una excelente arma de guerra psicológica. El Ejército ecuatoriano lo entendió muy bien y les daba voz. Ahora bien, creo que para los achuar y los shuar sería posible hacer una museografía en estos términos. El problema sería más bien para nosotros y nuestra idea de lo políticamente correcto,

porque va totalmente en contra de la idea de que los grupos indígenas son “guardianes de la naturaleza”, “pacíficos”, “víctimas”, etc. No jugar este juego de la victimización es difícil, más aún cuando en otros momentos los mismos shuar se ven obligados a representarlo frente a organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU) o la UNESCO.

¿Considera que se trata de una negociación creativa?

Todo el tiempo están en ese proceso de creación, de innovación, de mantener nuevas formas, nuevos modos de ser y nuevos nichos sociales. Ahora los shuar han penetrado el mundo político nacional y existen alcaldes shuar, autoridades regionales, entre otras. Por un lado, rechazan totalmente la idea de la penetración de los petroleros o de otras empresas extractivas en sus zonas, pero al mismo tiempo quieren desarrollar la región y controlar ese proceso. Entonces despliegan, por ejemplo, un discurso sobre lo que ellos llaman la *enculturación* (término teológico que aprendieron de los misioneros progresistas del post [Concilio] Vaticano II de los salesianos sobre el capitalismo. Entonces su idea es desarrollar una forma de “jibarizar” el capitalismo.

Según Eduardo Viveiros de Castro, “la antropología es sobre los malos entendidos [...] Una equivocación no es un error, una falta o una decepción. En cambio, es el fundamento mismo de la relación que implica, y que es siempre una relación con una exterioridad”.⁷ El antropólogo sabe que su trabajo es intraducible. ¿Cuál es su opinión al respecto, tomando en cuenta la necesaria descontextualización de los objetos en un museo etnográfico?

El *Musée du quai Branly*, desde su inicio, decidió deliberadamente no ser un museo etnográfico en el sentido clásico del término, por lo que la descontextualización es también deliberada. Su apuesta, su meta oficial, es alertar al público sobre la diversidad cultural, pero no intenta dar información sobre culturas específicas, es decir no representa culturas, sino el fenómeno de la diferenciación cultural. Eso, en su punto de vista, pasa por la selección de piezas espectaculares, deliberadamente descontextualizadas, con muy poca información y que dejan al visitante solo, desnudo frente al objeto para que pueda desarrollar su propia relación con el mismo. Idealmente el visitante será impactado por estos objetos, que suscitarán su curiosidad y ésta lo llevará a documentarse y buscar información en los soportes varios que el museo ofrece. Ese es el objetivo detrás de toda la escenografía del *Branly*.

La cuestión es saber hasta qué punto esta estrategia funciona y no termina siendo una especie de experiencia exótica para el público, sin necesariamente provocar una curiosidad intelectual por el contenido específico de esta diferencia. Como en todos los museos nuevos, se utilizan encuestas de opinión pública entre los visitantes. Es verdad que muchos dicen después de su visita que quieren profundizar, mientras otros comentan con entusiasmo su “experiencia”, pero el estatus de ésta no queda muy claro a mi juicio. ¿Se trata realmente de una experiencia intelectual o sencillamente de un *frisson*⁸ de exotismo?

Hay que ser serios. La contextualización que regía en los museos etnográficos de antaño era tan pobre en información verdadera, que era ridícula. No es porque se indique la proveniencia de tal objeto, su origen y su uso entre tal grupo indígena que el objeto se encuentra contextualizado. No es que la descontextualización me incomode, tampoco la idea de escenografiar la diferencia como tal a través de una especie de choque. Pero creo que, para que el museo cumpla con la meta de sensibilizar la diferencia cultural, debe ofrecer elementos que permitan entender las lógicas de las estéticas indígenas que hay detrás de los objetos. De lo contrario, será una experiencia que el visitante relacionará con lo que ha aprendido en la historia del arte, sin darse cuenta de las premisas estéticas de la cultura visual diferente, que da forma a los objetos expuestos.

¿Hablaríamos de asimilación a un museo de arte?

Es totalmente una asimilación y *Branly* navega un poco en el límite entre ser un museo de “arte primitivo” y ser un auténtico museo de antropología de las artes y de las estéticas no occidentales. A veces yo preferiría que se orientara un poco más en esta última dirección, aunque de vez en cuando cae del otro lado, hay que decirlo.

Un aspecto a favor de *Branly* es que ha abandonado la idea de que se puede representar culturas y en eso tiene toda la razón. Su propósito era reservar, por lo menos, la mitad del espacio del museo a exposiciones temporales muy variadas en su estilo y objetivos. La intención era contraponer siempre la ausencia de discurso –que en realidad es un discurso– de la colección permanente con las exposiciones temporales que tienen una perspectiva nítida. Es decir, hacer una especie de museo polifónico en el cual los discursos se cruzaban y contradecían. Eso me parecía una buena manera de resolver el problema de la representación de culturas, pues es imposible desarrollar ahora un discurso hegemónico sobre otras culturas.

Conversemos sobre la idea de Terence Turner acerca de la dominación masculina sobre las mujeres en Brasil central, en contraste con la etnografía amerindia de relevar el rol de las mujeres en equivalencia o complementariedad con el rol masculino. ¿Cómo estudiar los aspectos de la dominación de género que existe en sociedades como las nuestras?

Me viene a la mente un comentario que me hacía un día nuestro colega Carlos Fausto, quien trabaja en un grupo de Brasil en el Xingú. Me contó que las mujeres vinieron a verlo una vez y le dijeron: “Mira, queremos que tú nos ayudes a buscar la forma en que podamos lograr que nuestros hombres dejen de pegarnos sin cambiar nada en el resto de nuestra forma de vida. La única cosa que queremos que cambie es esto”. ¡Eso sí es un problema de ingeniería social bien complicado! Es interesante porque en estos grupos del Xingú la dominación masculina no es tan obvia. Son grupos en los cuales, en las relaciones entre los géneros, no se ve realmente una fuerte asimetría. Al contrario, las mujeres son muy fuertes, tanto en la vida social cotidiana como en sus papeles rituales.

La tesis de Turner francamente ya no me convence mucho, es decir, la idea de que el núcleo del poder político viene del control de los yernos

y el control de los yernos viene del control sobre las mujeres o sobre la sexualidad de las mujeres, mejor dicho. Creo que las cosas son más complicadas y que el control por parte de los hombres de la sexualidad femenina es una dimensión entre otras en su afán de controlar relaciones con la alteridad en general. Por lo tanto, el eje central, el que se arraiga en lo político, es la relación con la otredad, no la relación entre sexos.

En su trabajo sobre el matrimonio entre jíbaros, la mujer pasa del hermano que la controla al marido que entiende el matrimonio como “domar” a la mujer, ¿ello podría ser comprendido como dominación?

El problema es que hay que entender lo que encubre esta idea de la “domesticación” para los jíbaros. En su conceptualización (la cual refleja un punto de vista masculino), las mujeres son “extranjeros”, precisamente porque son distintas de los hombres; son una forma menor de extranjero (vale decir, del “enemigo”), el límite inferior de la alteridad. Entonces las mujeres con las cuales un hombre puede casarse o tener relaciones sexuales deben ser “domesticadas”, o mejor dicho “familiarizadas”, exactamente como se hace con pequeños animales capturados en la selva o con espíritus de enemigos que también hay que seducir para llevarlos a una posición de familiaridad. No es tanto una marca de dominación en el sentido banal, sino más bien de posesión, en el sentido de tener el control sobre una relación con lo semiajeno. Se puede decir obviamente que eso disfraza una “dominación masculina”, pero yo no creo que esa sea una manera muy útil de formular las cosas. No se trata de justificar o excusar la violencia hacia las mujeres entre los jíbaros, sino de entender que la violencia puede tener formas y raíces bastante distintas entre grupos indígenas y nuestras propias sociedades, y por lo tanto, no atribuirla a una supuesta “naturaleza humana” masculina. Creo que va por un análisis cuidadoso de las diferencias entre las maneras de concebir las relaciones entre sexos y no por la búsqueda de semejanzas precisamente. Va por comprender realmente la manera en que ellos entienden la diferencia entre los sexos, antes que hablar de dominación.

Notas

- 1 Agradecemos a Rodrigo Burgos y Daniela Tapia por su ayuda en el registro y transcripción de esta entrevista. De la misma forma, al Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR) (CONICYT/FONDAP/1511006) por su apoyo logístico.
- 2 Janet Hendricks. 1993. *To Drink of Death: The Narrative of a Shuar Warrior*. Arizona: University of Arizona Press.
- 3 Anne-Christine Taylor. 1993. “Des fants#mes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar”. *L'Homme* 33 (2-4): 429-447.
- 4 Trabajo de campo.
- 5 Anne-Christine Taylor realizó su trabajo de campo entre los achuar junto a su marido, Philippe Descola.
- 6 Los *Gurkhas* son soldados profesionales de etnia nepalés, reclutados para servir en unidades especiales de las Fuerzas Armadas del Reino Unido.
- 7 Eduardo Viveiros de Castro. 2004. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti#* 2 (1): 3-22, pág. 9. Traducción de los entrevistadores.
- 8 Emoción, excitación.

Notas de autor

- 1 PhD por University of St. Andrews, Reino Unido. Profesora asistente, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.
- 2 PhD por University of Edinburgh, Reino Unido. Profesor asistente, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.