

El espejo otomí: una síntesis diabólica

ENRIQUE FLORES

Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

La poesía es la acción científica del Diablo.

Jorge Cuesta

Autor de *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* (1990), Jacques Galinier comenzó a trabajar en los pueblos de tradición otomí del sur de la Huasteca en el año de 1969. Esta reciente colección de artículos publicados originalmente en francés y en inglés profundiza sus investigaciones sobre la concepción de la persona y la corporalidad entre los otomíes, en una serie de análisis transdisciplinarios que exploran la mitología y el ritual, la iconografía y el universo simbólico y lingüístico de la narrativa oral, en un proceso que, como confiesa el autor, lo ha llevado a acercarse a los supuestos de la teoría freudiana, a pesar de sus propias reticencias, pensando que — como se dice en la contratapa del libro y a pesar de la oposición radical entre la “teoría otomí del aparato psíquico” y la freudiana —, sin ella, “la caja negra de esta ‘metapsicología indígena’ [...] resultaría casi indescifrable”.

Fueron, apunta el etnólogo, “la frustración o el desaliento” frente a las aparentes contradicciones del pensamiento otomí lo que lo llevó a indagar “las condiciones locales de la vida psíquica”, no obstante la “profunda hostilidad” del medio hacia el psicoanálisis:

La dimensión psicoanalítica [...] se justificó por las asombrosas semejanzas que descubrí entre la teoría indígena del aparato psíquico y la metapsicología freudiana [...]. Varios textos abordan la hipótesis de una “metapsicología indígena” [...], tal como la podemos entrever a partir de las especulaciones de los especialistas indígenas de la vida psíquica, los chamanes o *bādi*, ‘los que saben’ (10).

La *piel* es el vehículo principal, el “marcador privilegiado”, el “hilo conductor” de los textos que componen el libro. A través de los usos rituales de la “piel” del maguey y del papel con que se fabrican los “ídolos”, Galinier revela “la percepción otomí de la piel como podredumbre e indicador sacrificial”, más allá de “la formidable represión sufrida por los otomíes durante la época colonial”, causante de que esos elementos sagrados permanezcan en una clandestinidad que oculta la dimensión “olfativa, acústica, táctil” de la cosmovisión otomí, asociada a un “complejo cultural de la putrefacción” (11). “Los otomíes nos obligan a reflexionar de manera vertiginosa [...] sobre una teoría original del inconsciente”, advierte Galinier; fueron ellos los que “me incitaron a una lectura talmúdica del corpus freudiano”:

Con el paso de los años, me parece evidente que, sin un acercamiento minucioso a las tesis del fundador del psicoanálisis, cuya obra desconocía y despreciaba rotundamente hasta mediados de los años ochenta, no me hubiera sido posible entender en toda su complejidad los mecanismos de resistencia cultural de los otomíes desde la época colonial hasta hoy, que remiten [...] a su teoría de la vida social, política, religiosa, a la relación con los ancestros, pero al mismo tiempo a su percepción de la ontogénesis, confundida con una cosmogénesis (12).

¿Por qué *El espejo otomí?*, pregunta el antropólogo. Por la “sintonía” de ese objeto con los espejos chamánicos y los artefactos rituales del Carnaval, que ofrecen “una imagen especular del inframundo” y una imagen del interior humano, “revelando los aspectos más impúdicos, incluso asquerosos [...], de la cultura otomí”, su “pasión [...] para con la muerte, la podredumbre”, “su erotización desenfadada del cosmos” (13). Todo en una “producción de conceptos” comparable a la operación del *bādi* ‘el que sabe’, en el momento de recortar los “ídolos”, y que describe al pensamiento otomí como un pensamiento nocturno, fruto de un “pueblo de la luna” que descubre en la *noche* el foco de toda su “organización mental”:

En particular, deteniéndome sobre la cuestión de los *sueños*, un campo que había descuidado por completo, y que sin embargo desempeña un papel central en las etnoteorías otomíes porque revela en el idioma cha-

mánico toda una serie de equivalencias y pasarelas entre lo intrapsíquico y lo intersubjetivo, y la forma en que la conciencia plasma los procesos de circulación de un saber compartido manipulado por los ancestros, o la manera en que se expresa la responsabilidad del sujeto cuando el cuerpo nocturno no es más que un cenotafio (14).

Una “etnografía de la noche” y un análisis ritual del “despertar cósmico”, cuando los chamanes levantan esas lengüetas móviles de los ídolos hechos de papel “que hacen las veces de ojos abiertos”. Una “cronología” que funde el principio y el fin, lo cosmogónico y lo escatológico, lo ancestral y lo psíquico, la reproducción de lo vivo a través de sustancias “podridas”: “esperma, sangre, embriones, placenta”. El desciframiento de un “texto oculto” de estos “dueños del silencio”, cuya vertiginosa reflexión filosófica se adentra, por ejemplo, en la discutida “relación hombre / animal, en boga en el *perspectivismo* amazónico” (15).

Ante la imposibilidad de agotar los hallazgos admirables del libro, me limitaré a describir ciertos aspectos de los capítulos que lo componen, a riesgo de caer en un lenguaje cifrado —o “talmúdico”— que, sin embargo, intentará dar cuenta (en palabras de Galinier, si es posible) de los conceptos más originales “producidos” por el chamán o por el etnólogo.

“La piel, la podredumbre y lo sagrado” enfoca los campos semánticos relativos a esa serie en la lengua otomí, serie que reaparece en el simbolismo vegetal de los “señores” de papel de amate —con virtudes terapéuticas— de los curanderos o chamanes, envolviendo conceptos como ‘piel del ancestro’, ‘putrefacción’ y ‘desgarramiento de la piel’ (25-26). El mismo ciclo vegetal se oculta tras la máscara de los ‘padres podridos’ o *viejos* del Carnaval, “una vasta alegoría sobre el tema de la piel”, considerada bajo todos sus aspectos (“vegetal, humano, cósmico”) y a través de sus “transformaciones” (26-27). Y están, por fin, los mitos de lo sexual —mujer, la ‘piel que espanta’—, el sexo femenino como “el lugar de la muerte”:

La idea de desollamiento, de amputación, no puede ser mejor expresada que por los fragmentos de mitos que se refieren al acoplamiento. En esencia, el sexo femenino es el lugar de la pestilencia [...]. Su relación con la ‘podredumbre’ la lleva en su mismo nombre: *sikhi* (‘sangre podrida’, ‘semilla podrida’, ‘envoltura de esperma’). Es conveniente citar la multi-

tud de narraciones, en los límites del mito atemporal, sobre todo aquellas personales y secretas, que traducen esta intensa angustia de la castración [...]; los labios vaginales disimulan las 'armas' (*s'aphi* o 'dientes') que precipitan el pene al interior después de la desfloración. Ya que el himen desvela el poder deletéreo de la mujer (27).

El *habla* misma se vincula a la piel a través de los labios, como impregnación del aliento y de lo sagrado. Y el propio lenguaje del mito, al exigir que se observen una serie de condiciones para producir sus relatos (intimidad, escenas de ebriedad, rituales), concebidos como narraciones en su nivel más más elevado — *delicadas*, de acuerdo con la palabra usada por los propios otomíes —, deja percibir de inmediato en su campo semántico un vínculo con la piel a través del semantema 'raspar una hoja de agave', una acción por demás peligrosa:

Los otomíes de Santa Ana trazan figuras antropomorfas sobre las hojas del agave cuando pretenden causar mal a un enemigo. Podemos comprender cómo la acción de raspar una hoja de agave permite expresar metafóricamente cualquier acción peligrosa, y cómo de una acción sobre la materia hemos podido llegar a definir el mito [...], alrededor de la idea central de piel (28).

Otro análisis semántico de "La estructura de los campos derivacionales en otomí y en mazahua" conduce a Galinier a enlistar una serie de "entradas léxicas" ligadas a modelos etnográficos, como: 'despedazar', 'desollar', 'deshacer', 'raspadura de maguey', 'escarbar', 'abrir', 'rajar', 'tronchar'. ¿Qué relación puede haber, pregunta Galinier, "entre las ideas de frescura o de humedad, la noción de ceguera, el acto de raspar, de desollar, y el concepto de jarro". Todas ellas comparten la misma "estructura microfónica" y una ligadura mitológica: "Evocan la divinidad *hmute*, dueña de la frescura [...], de la abundancia [...], que ciega a sus víctimas arrancándoles los ojos [...], [y] que exige un sacrificio por desollamiento" (34). Y si eso sucede con la lengua otomí, otro tanto sucede con la mazahua y con sus series fónicas y semánticas ligadas al desollamiento, aunque la debilidad del saber chamánico mazahua no haga posible hallar correspondencias más que en su "teoría del sacrificio" y en la idea de "la desaparición, a plazos cíclicos y regulares, de un objeto a sa-

crificar” —por ingestión, por destrucción, por desollamiento—, ya sea que se trate de especies cazadas por los predadores, “el sexo del hombre en el cuerpo femenino o el sol declinante devorado por la tierra” (37).

“La mujer zopilote y el hombre mutilado” es el título de otro capítulo de la obra de Galinier. Título que podría ser el de un cuento, pero al que complementa una frase de claras resonancias freudianas: “Imágenes nocturnas del padre en la cosmología otomí”. Se retoma, ahí, a los *viejos* del Carnaval, los ‘padres podridos’, fascinados y amenazados por la ‘mujer loca de amor’, por la ceguera y las mutilaciones que desembocan en la regeneración (41). Y es que, en la mitología otomí, la figura del padre —numen solar— queda sujeta a un “destino nocturno” de muerte y desaparición en el “monstruo materno”, oscuridad y sacrificio, caída y desmembramiento que producen su “metamorfosis”, ‘el momento o el lugar donde sale el sol’ (42-43). El cielo es ‘el lugar de la amputación’ y el “desmembramiento corporal” surge de nuevo en los “ídolos” de papel utilizados por los chamanes en sus operaciones mágicas y terapéuticas, sea en la figura de los “jueces” o en la de “la Sirena” o “señora de las aguas”:

Esta divinidad [...] ejerce una extraña atracción sobre la mente indígena. Si puede llegar a poner fin al “diluvio” [...], también puede envolver a la gente en torbellinos que aspiran hacia los dédalos laberínticos del mundo subterráneo. Los relatos indígenas la describen con lujo de detalles, bajo los rasgos de una criatura de belleza magnética [...]. Los imprudentes que sucumben a sus encantos, se ven llevados a una certera desaparición (44).

Si el zopilote —‘padre podrido devorador de excrementos’, identificado con el “sol nocturno” y el “astro sacrificado”, “agotado, vaciado de sustancia” — testimonia empero “su potencia sexual” incandescente, las mujeres sensuales se revelan asimismo como “mujeres-zopilote”, o de acuerdo con la expresión otomí, ‘mujeres con pene de zopilote’ (45). Junto a ellas reaparecen, en los “ídolos” de amate de las acciones chamánicas, “las autoridades que llevan las huellas de la mutilación”, los “jueces” decapitados, seres de un universo nocturno “donde los juegos de la muerte y el sexo se anudan en una alegoría”, escribe Galinier, “tan grandiosa como espantosa”. Así, en su epifanía, el ‘padre podrido’ se enfrenta en un cuerpo a cuerpo con la ‘mujer loca de amor’. Y la mujer

—o el Diablo mestizado— se transforma en hombre y alterna su vagina dentada con un pene de propiedades retráctiles que la confunde con el “compadre” o *nahual*, ‘padre podrido’ feminizado “por su amputación [...], es decir, su ‘riqueza’, que hace de él una criatura poderosa” en esta “visión ‘nocturna’ de la función paterna”, en “este enigma intelectual que hace del ‘venerable padre’ solar [...] una autoridad cuya soberanía se desvanece al caer la noche”, como elocuentemente dice Galinier (45-47). La “operación” chamánica o quirúrgica es una transfiguración de los rituales del sacrificio:

En otras palabras [...], no existe un padre poderoso más que muerto [...]. Sangre y esperma son dos sustancias intracorporales idénticas [...]. La amputación que entraña la ‘muerte’ del órgano masculino interviene en el momento crucial de la ‘visión clara’, el instante del orgasmo. La pérdida del pene al penetrar el cuerpo femenino es la condición imperativa de la reproducción de lo vivo (47-48).

“El lugar de la verdad. Reflexiones sobre el mecanismo del ritual y su desconexión en el *volador* otomí” aporta una visión más teórica acerca de la “repetición” que subyace al principio de la ritualidad humana. Sin embargo, constituye también una insistencia en otros tópicos del libro, como el valor psíquico y sexual no solamente de “fragmentos de mitos, de cantos y discursos rituales”, sino de las “representaciones mentales”, en el famoso ritual del *volador*, con el mástil como “falo cósmico” y el movimiento ascendente y descendente de los actores como el ascenso y el descenso erótico dentro del cuerpo femenino. Un “maniquí de paja” —el ‘maestro cabeza de viejo’— es descrito en el canto como un sacrificado, con el estigma de sus “mutilaciones” —“es sordo, mudo, lisiado [...], ciego”—, las cuales potencian su poder en vez de disminuirlo y no le impiden “perderse en el cuerpo” de la diosa terrestre, “loca de amor”. Tras el orgasmo en el temazcal, el ‘maestro’ vaga desvalido, adolorido por las mutilaciones, “desconectado” del ritual y “vaciado de sustancia”. El acto sacrificial trae consigo un “retorno del poder”, pero el clímax del intercambio amoroso —la “copulación”— implica un “corte”, asignándole a la *castración* “el lugar de la verdad” en el rito. Basta ver, de nuevo, dice Galinier, los “ídolos” de papel recortado, con los “pies amputados”

(es decir, “privados de su sexo”), para comprender que la “interrupción” del ritual, su “desconexión”, implica su “repetición” futura; la ausencia se confunde con la abundancia; “la castración es indisociable de la plenitud”; la muerte significa, no el anonadamiento, sino la vida (52-54):

El “lugar de la verdad” bien puede ser la metáfora por excelencia del “ritual en el ritual”, de este instante técnicamente decisivo, y que constituirá la “caja negra” [...]. Se dibujan entonces los contornos de una lógica simbólica [...]. Los rituales son las máquinas de producción de la muerte, es decir, de la vida (54).

En sus “Notas americanistas sobre dos proposiciones de Wittgenstein” —derivadas de su interés por las “Observaciones sobre *La rama dorada* de Frazer”—, Galinier considera dos formulaciones *límite* del filósofo austriaco: “la existencia de los rituales no podría tener otra significación que la de estar ahí, como si se tratara de acciones puramente *instintivas*”; las distintas exégesis antropológicas “serían incapaces de suministrar por sí mismas la llave de *la exégesis*” (59). Es la misma hipótesis de muchos informantes: “Los rituales se hacen así porque se hacen así”. Sólo una “exégesis interna”, piensa Galinier, hecha de fragmentos heterogéneos de discursos —“gritos, cantos, juegos de palabras, llantos, etcétera”—, es capaz de llenar “los aparentes silencios de la exégesis vernácula”, a partir, justamente, de un saber compartido alrededor de la “imagen del cuerpo”, anclada en la cosmología y el ritual, única fuente —esotérica y secreta— de un conocimiento *ausente*, “implícito e indecible” (59-60).

Así, un acto chamánico como el “lugar de la vida” es “la duplicación del ritual por excelencia: el acoplamiento del hombre y la mujer”, subrayando el carácter “fuera de sí” de los rituales (60) y ofreciéndoles una “exégesis” en otros actos, una exégesis *silenciosa*. Y es que esas exégesis indígenas se desligan del ritual, son parte de un saber compartido que “las hace inútiles”: un “sentido oculto”, un dispositivo “autorregulado”, un modelo inconsciente del ritual que “hace inútil toda discusión técnica”, *velando* sus reglas e interpretación (61).

Otro brillante acercamiento de Galinier se refiere a “Cómo se escribe la historia en la región otomí”. No la historia nacional, que apenas les interesa a los indios —aquella “que el saludo matinal a la bandera de

los alumnos pretende honrar” —, sino “la otra historia, más distante y confusa”, que abriga “figuras coloniales inesperadas” e imbrica en la cosmología, de acuerdo con el “esquema ascensional” que rige “los rituales de regreso de los ancestros”, como un pasado que “surge de los abismos subterráneos”, la huella colonial. No la historia hagiográfica del Corpus o del Viacrucis, sino la historia que escribe “el Señor del Mundo”, “ese escribano oscuro que lleva el registro del tiempo vivido” y extiende su poder sobre los actos, los pensamientos y sus portadores, “que, una vez muertos, permanecen prisioneros en el Viejo Costal”: “su piel y la piel del Universo nocturno, la cobertura de la Historia” (65).

Son “Las botas del conquistador”; los “dramas cíclicos de resurrección del pasado” del Carnaval; las “versiones barrocas de las viejas morismas españolas” de las danzas de la conquista; los “héroes criollos” venerados como deidades indígenas, por ejemplo *El Catrín*, encomendero, burgués urbano, elegante, que exhibe su riqueza y habla en español —‘lengua de Viejo’—, anejo al panteón de “divinidades con botas [...] capaces de montar a caballo”:

A partir de ellos se ordena una serie de entidades tan polimorfas como el Diablo y sus epígonos: la Reina de la Noche, el Juez Zancadilla o el Toro, todas divinidades nocturnas patógenas. La bota simboliza a la perfección la autoridad pública, lo que es más, los apéndices corporales del inquietante Pingo, o del Charro, brutal aficionado a las mujeres. Todas las entidades con botas están, sin lugar a duda, del lado de la depredación y el sacrificio (64).

Los “españoles” se vuelven “ancestros”, igual que los “judíos”: “asistentes [...] del Diablo, residentes en el centro del universo nocturno [...], instancias nefastas, reunidas bajo el paradigma [de] *mala obra*” (65). Y cerca de ellos hay otras figuras, como *El Comanche* y *El Meco* o *Chichimeca*, pintado este último con rayas de tierra color ocre imitando el pelaje del venado, con astas en la cabeza y vestido con harapos, “criatura del inframundo” —ligada a los “tiznados”— que habría usurpado el lugar de *El Moro* en las danzas de la conquista, un cazador armado de arco y flecha, y vestido con falda, “vagamente andrógino” y “sodomita” (66). O la figura de Cuauhtémoc y su penacho de plumas a modo de apén-

dice nasal, fálico, asimilable al “largo pene negro” del ritual del ‘Padre Viejo’, o al bastón de mando del *bādi*, que los otomíes identifican con el órgano sexual (67). O la de *La Malinche*, interpretada por “un muchacho vestido con el traje tradicional de las mujeres otomíes de San Pablito” – otra “perturbadora inversión sexual” –, o el danzante que baila en la cima del palo del volador, y que avienta alcohol hacia los cuatro puntos cardinales mientras hace sonar la chirimía, cuyo penacho cónico evoca “ornamentos fálicos” contrastantes con su “vestido femenino”, como las “damas del carnaval”, llamado también *Malinche* y de rara “ambigüedad sexual” (68).

Es “la piel de los héroes”, inscrita en la “envoltura corporal”: historia adherida a la piel misma de los individuos, soporte de la memoria y deriva metafórica del “Viejo Costal”. Es el Diablo “devorador de nombres”, o de muertos; “modelo de las metamorfosis”; “Señor de la Historia” y regulador del flujo de los ancestros; amigo de los “héroes de la conquista”; portador de autoridad y de “superpotencia sexual”, armado de una pistola de barro como un “pene en erección” (69-70). La historia es “retorno”, canto y ascenso desde el inframundo:

Irrupción en el presente [...]. Retorno desordenado de los sucesos [...].
Emotiva lamentación del Señor con Cabeza de Viejo, el gran falo cósmico, cuando su canto se eleva, antes de desaparecer de nuevo en el inframundo:

Ya me voy, ya me voy,
¿quién va a volver?
Ya me voy, ya me voy,
y me acordaré.
El que se acuerde,
yo me acordaré.
El que me maldiga,
yo lo maldeciré (71).¹

¹ Modifico ligeramente la versión española de las últimas líneas del canto, porque no las logro entender: “Quien se acordara / y yo me acordaré. / Quien me maldiga / y yo lo maldeciré” (71).

“Elogio [de] la putrefacción. Una física otomí del desbordamiento” es uno de los estudios capitales del libro. “En esta sociedad, la piel y su envejecimiento son objeto de una atención excepcional”, dice Galinier, y habla de “un pensamiento completamente dedicado a la adoración de la podredumbre”, “la visión de un mundo saturado de suciedad” (75-76):

“El viejo otomí es nauseabundo”, murmuran con júbilo mis informantes [...]. Los otomíes tradicionalistas [...] exhiben sus cabellos hirsutos, los rostros sucios de tierra, a la imagen de los ancestros “ennegrecidos” [...], zozobran en patéticos abandonos etílicos. Permanece presente, más allá de las dificultades de una existencia miserable, [una] afirmación desesperada [...] que sobrestima la “mitad del Diablo”, parte inferior del cuerpo, del consumo y de la contaminación (76).

“La suciedad cósmica se incrusta en la piel por medio de actores ancestralizados”, exuberantes ‘padres putrefactos’. La frontera crítica con la ‘montaña pestilente’ desaparece por un instante, abriendo “todos los registros del desbordamiento”. Porque “la putrefacción, la pestilencia, dan al universo un sentido”. “Devorar la suciedad” es el fardo que pesa sobre los vivos, como una “voracidad caníbal”: “*exceso*” creador (el subrayado es mío) que no es imposible asociar a la *parte maldita* de Bataille, plenitud del gasto y la exuberancia. “El ser es ser podrido para el otomí, “en consecuencia, viviente”, de acuerdo con “los principios de una axiología diabólica”. Exceso, exuberancia, desbordamiento, *parte maldita* o “axiología diabólica” que hacen surgir un *éxtasis* erótico de la podredumbre: “El único registro posible del desbordamiento [sería] el de la podredumbre, tal como sucede a través de la experiencia [...] del orgasmo: la ‘visión clara’ [...], resplandeciente ‘revelación’ del cosmos” (76-77).

“Sucio, lúbrico, entrometido, insaciable, abyecto” – anciano ancestro mutilado –, el “Señor del Placer” consuma una “hierogamia infernal” con su “pareja impúdica”, la “Mujer Loca de Amor”, “lasciva” – semejante a Tlazoltéotl, la “Diosa de la Inmundicia” –, aliada a los “demonios de la vegetación” – “Adolfo Hitler, Marilyn Monroe, Supermán, el Diablo, el Travueltas, el Ingeniero, el Loco, la Cortesana, el Etnólogo” – en un “ritual de apertura [...], de desmembramiento”: *teatro de la crueldad*

que constituye un *cuerpo sin órganos* “en otra parte, en otros envoltorios, restituyendo [...] los órganos sustraídos en otros cuerpos” (77).

Hay una “incrustación ritual de materias en necrosis, muertas, abandonadas por los ancestros”, y hay una “ingestión de restos de los ancestros”, de los que conviene absorber la carne y el esperma —hecho de “sustancia medular”. “*Feed back* perpetuo entre los vivos y los muertos”, “canibalismo mortuorio orgiástico”, “vómitos espectaculares”. “Devorador de Nombres” es “el heterónimo favorito del Diablo”, y las “palabras obscenas” son “cadáveres en putrefacción”. La podredumbre y el desbordamiento descubren las raíces de los sueños:

El exceso de suciedad conducida por los difuntos [...] abre la vía de una teoría indígena del sueño [...], fundada sobre la inversión del sueño y la predicción que la acompaña. Entre las narraciones de los sueños, las más angustiantes se presentan como ‘excrementos-sueños’ [...]. Los paisajes oníricos otomíes están repletos de escenas de agresión y de desmembramientos corporales (78-79).

“Que el mundo sea ensuciado, más allá de toda medida, y la vida renacerá”. Esa es la lógica del chamán durante la sesión terapéutica, cuando solicita las fuerzas patógenas del “Gran Hablador Sucio”, “otro avatar del Diablo”. Y de ahí deriva “el exceso de las palabras — el ‘hilo’ de la mujer que teje, del esperma que se derrama” — que agita el cosmos otomí: la ‘boca sucia’, el orificio bucal desdentado, en obscena apertura, como metáfora ritual (79).

Hay mucho de Bataille en todo esto: *La parte maldita* y *El ano solar*. Nostalgia de una sociedad abundante cuyos bienes subsisten “bajo la protección del Diablo”. “Exceso de gasto”, “gran gasto energético”; exuberancia y desperdicio; *potlach*, barroco, alucinógenos:

Para pensar la entropía del mundo [...], los otomíes recurren a esta visión barroca de un edén tropical. Ahora bien, la desmesura en la riqueza implica la muerte, como lo sostiene el principio de inversión, lo hemos visto, que remonta a la concepción otomí de los sueños. En función de esta lógica, el exceso de pobreza no es sino la promesa de un milenio exuberante, anunciado con fuerza en los arrebatos chamánicos, bajo los efectos de psicotrópicos rituales (81).

“El cuadrilátero de los ídolos. Una vida psíquica en la naturaleza” —ensayo con el que cerramos la primera parte de nuestra detallada revisión de *El espejo otomí*— se refiere a la proyección del “cuerpo de la naturaleza” en el espacio ritual, o como lo formula Galinier, el “cuadrilátero de los ídolos”: ese rectángulo de papel fabricado con “hojas de papatla o de heliconia”, a modo de “miniaturización del cosmos”, donde el chamán recorta las figuras de los “ídolos” (85). Allí, “el cuerpo [...] ‘es’ el mundo”. Hay decenas de “ídolos” destinados a los rituales terapéuticos, de fertilidad o mágicos, y su inventario, dice Galinier, sugiere “una cartografía general del territorio” que le permite al chamán “controlar el mundo”. “En otros términos, existe una verdadera vida psíquica de la naturaleza” (86). Nahuales y “dueños de los cerros” combaten por dominar el mundo, y hay chamanes que poseen hasta veinticuatro nahuales —doce “animales de tierra” y doce “animales de cielo”. La antropología otomí es una cosmología; el “pensamiento de sí”, un “pensamiento del mundo”. Un vínculo invisible liga a un cuerpo con los otros cuerpos —“humanos, animales, vegetales”—, portando no sólo idénticos “dobles anímicos”, sino “otros componentes visibles, como la sombra”. El cuerpo es vehículo activo de la “maquinaria cósmica”, del “reencantamiento del mundo” (87-88):

El ambiente “piensa”, pues las producciones mentales nacidas del Viejo Costal el [...] contenedor a la vez corporal y mundano del pensamiento, no hacen más que circular en el espacio y fijarse arbitrariamente en tal o cual individuo. Se descubre aquí el embrión de una teoría materialista del conocimiento, cuyo ejemplo más espectacular es la asimilación de la actividad onírica con el excremento (88).

En ese “mundo que piensa”, una serie de sustitutos corporales sirven para “animar” el ambiente: “envolturas, fluidos” materiales e inmateriales que hacen las veces de la “vieja piel” en los ídolos de amate, cargándolos y recubriéndolos arquetípicamente con las “pieles del padre”. Sustitutos corporales, *envolturas*: “Alma, sombra, y también palabras” (88). “El nombre del universo es [...] el de una criatura antropomorfa, el Diablo, *simhoi*, la ‘envoltura de la tierra’”. “Sustitutos corporales”, *fetiches*: tras el proceso sacrificial y la aspersion de la sangre en el cuerpo,

los ídolos reciben el nombre de *khwai* —‘machete-pene’—, marcando la diferencia “entre fálico y castrado”, y abriendo lacanianamente “el acceso al lenguaje” (89):

El *kwa* posee esta propiedad de [...] convertirse en un portador de palabra, de la que el chamán es el intérprete [...]. Su palabra es una palabra de autoridad, de igual modo que la del mito, que es una especie de *logos spermatikos* (90).

“Pensar por sustitutos” es una característica del “cuerpo-mundo”, pero también del “espacio-sueño” tal como se desprende de una “topología de las experiencias oníricas” y de la clasificación de los sueños: “Un paisaje de planicie expresa un sueño anodino; un paisaje accidentado, una pesadilla, etcétera”. Ahí “penetramos en un territorio muy preciso”, señala Galinier, “que es el del Diablo, aquel ‘que da siete vueltas al universo’”, el “Diablo-Mundo”, “señor del pensamiento cósmico” (90). Territorio de la *analogía* y *demonio* de la analogía:

“Pensar por sustitutos” es pensar a la vez *los* sustitutos [...] y *a partir de* los sustitutos, es decir, conferirles un derecho al pensamiento, puesto que [...] están investidos del privilegio de ser representantes del Señor del Mundo, *simhoi*, o en el idioma de los colonizadores y los misioneros, el *Diablo* (91).

*

“La huella cósmica de los sueños en el México indio. Una hipótesis otomí” representa un acercamiento inédito al universo onírico en el ámbito mesoamericano. En el libro de sueños titulado *Dreams of Zinacantan* (1976), y recogido después en *Dreams and Stories from the People of the Bat* (1988), su autor y compilador, Robert Laughlin, señalaba, de acuerdo con Jacques Galinier: “Los antropólogos habían apartado la mirada de los sueños de los indios, como si fueran obra del Demonio”. Y en efecto, agrega Galinier: “El Diablo otomí”, “Señor de la Noche”, impera en “todos los actos psíquicos entre el atardecer y el amanecer” (93).²

² Cf. *Zinacantán: Canto y sueño*. Trad. Iliana Beatriz Gómez Rivas y Elisa Ramírez. México: Conaculta / INI, 1992)

Las narraciones oníricas funcionan como “pequeñas cosmologías” –o como escribí en otra parte, *microcosmologías*– que hablan de una “impresión cósmica de los sueños”, de una “marca dejada por las experiencias oníricas en la *Weltbild* nativa” –“como la *mancilla* o [...] la *suciedad* dejada en la superficie del evento onírico por las entidades divinizadas” –, desplegando, en la práctica de los chamanes otomíes, complejas “etnoteorías” de los sueños (94): una “física del universo” indisociable del dormir y el soñar surge del conocimiento del sueño, “la otra cara de una *metapsicología* nativa” fundada en la “oniromancia otomí” (96). En los actos chamánicos, ceremonias terapéuticas o de fertilidad, el dormir y los sueños son vistos como “actividades rituales”. El sueño es “ritual dentro del ritual”; refiere a un tipo de “operación inconsciente, también ritualizada”: a “una relación *umbilical* entre el cuerpo y el mundo”, a un “viaje cósmico” hacia la muerte –‘gran vida’– parecido al trance chamánico, fenómeno que, se dice, acontece “cuando el ritualista se pone ‘ebrio de flor’: *iti toni*” (97).

La “metamorfosis del chamán” es idéntica a la que sufre el durmiente: el “hombre nocturno” (99). Supone la *reversibilidad* como atributo del poder chamánico y, junto a ella, una *amputación* simbólica ligada al falo que, en algunas secuencias oníricas, une el espacio del durmiente y el territorio del nahual: “el durmiente deja su cuerpo estático, su envoltorio, que se convierte entonces en un *cuerpo-cenotafio*, en cierta forma *vacío*, para poder circular por el mundo”. El cuerpo real parece sometido a una “agresión”, a una “pérdida simbólica”, aunque así –“encarnación del Falo Cósmico”– acceda al lenguaje, devenga un “cuerpo que habla”, materialice las palabras en su *esperma* y produzca representaciones oníricas (100).

Para los otomíes, el dormir se concibe como un “proceso agresivo”, “transferencia de sustancias patógenas”, que no emerge de “un mero miedo difuso” a “instancias cósmicas amenazantes”, sino del ‘chupador de esperma’ –órgano sexual femenino “que corta, muele, chupa la sustancia vital”, y se asocia a “objetos peligrosos” como las cuevas o santuarios–: la “cosa maternal”, “amedrentadora”, que nutre un miedo torturado por “visiones efímeras”, bajo “el peligro de desaparecer en los espacios subterráneos” (101). El Diablo –ese “órgano depredador”– “genera un *corte*, una *visión* [...] del inframundo, de la noche”. La “en-

trada al sueño (y al dormir)" genera un *corde* que dispersa al cuerpo en el "cuerpo materno". Vagina dentada, castración. *La hablación habla*: "El dormir supone desnudarse de una fracción del propio cuerpo, un acto sin el cual no habría producción alguna de imágenes oníricas" (102). Como en el Carnaval, donde sólo los ojos cerrados dejan "ver" un objeto erotizado: "irrigar el mundo con esperma". O como el ritual chamánico, ese "ver mientras se duerme" (104).

El sueño es excremento: no la *parte maldita*, como diría Bataille, pero sí "la mitad del Diablo". "Todo el comentario otomí habla de una *materia* onírica", y podemos imaginar la asociación "entre sueño, orina y esperma". El sueño ansiógeno es llamado *bithû* o "sueño excremento". "El sueño, como las riquezas, hace brotar fluidos 'podridos' y nauseabundos" (105). Pero el sueño es visto también como una serie de imágenes anónimas y "universales" depositadas en el "Viejo Costal", esa "envoltura universal" que contiene las experiencias de un sujeto, como un "archivo", incluyendo el regreso de las almas de la gente muerta que los chamanes son capaces de "tratar", los fantasmas sobrenaturales que uno se encuentra en sus vagabundeos nocturnos; los animales del monte que interrumpen brutalmente el sueño, gato salvaje, zopilote u otras aves de mal agüero; las pesadillas o "sueños sucios" — considerados "sueños diabólicos" —; las fantasías de "desmembramiento y agresión corporal" (106-108).

Si el Carnaval es un "sueño en acción", escribe Galinier, "el sueño es un Carnaval alucinatorio". El sueño es parte del ritual terapéutico: cuando el chamán recorta los "ídolos" de papel amate — piel vegetal —, son ellos los que "materializan las visiones oníricas" (108):

Los párpados, la 'piel de los ojos', son marcadores iconográficos investidos con un alto valor simbólico. Su manipulación es vital en los rituales, tal como era en tiempos prehispánicos, por ejemplo en el espectacular y tético sacrificio [...] de Tlacaxipehualiztli, bajo la custodia de Xipe Totec: *Nuestro Señor el Desollado*, que llevaba la piel de un prisionero torturado, con los párpados cerrados (109).

También el chamán hace una serie de incisiones en los ojos, la boca y el cuerpo de los "ídolos" cortados — "gente muerta o dormida" —,

dejando unas pestañas que alza durante el tratamiento para dotarlas de *visión* y “capacidad lingüística” — de *palabras* —, esto es, para “inyectarles vida”. Para ello, reitera Galinier, el chamán debe *cortar, sacrificar*, “hacer una hendidura que generará la vida”. “El instrumento del corte es un cuchillo ceremonial”, cuya forma recuerda la del cuchillo de obsidiana prehispánico, aunque también pueden serlo sus equivalentes modernos: “el rifle y el machete” (110). Así, “los ojos son abiertos”. “Cuando los ojos están cerrados [...], el *alter ego* subterráneo está muerto, dormido”; cuando los ojos están abiertos, se opera la “transferencia de nuestro mundo al inframundo”. “La abertura de los ojos es comparable a una extracción de órganos”, a un “despertar cósmico” (110-111).

Las etnoteorías otomíes descritas por Galinier no dejan de tener vinculaciones con las teorías herméticas del sueño,³ con las teorías artaudianas del Teatro de la Crueldad y del *cuero sin órganos*, y hasta con las teorías macedonianas de los tigres oníricos del miedo.⁴

El sueño borra las fronteras de las envolturas corporales: “el cuerpo del durmiente no tiene límites [...], disueltos tras la entrada al sueño”. Por eso, las “agresiones corporales” son anheladas y temidas: “la depredación caníbal es la condición del comienzo del sueño, el movimiento del *deseo*” (113). Hay vínculos “entre el dormir y el orgasmo” — “desaparición, desmembramiento [...], alteración de estados de conciencia” (114) —, y entre sueños y *mitos*: “con mucha frecuencia, los sueños son presentados como si fueran mitos, y viceversa”; y es que ambos “revelan los contenidos del inframundo”, ‘el lugar del *corte*’, “donde los sueños son desplegados, donde el desmembramiento y la metamorfosis toman lugar” (115). Porque los sueños son “mensajes colectivos”, “su experiencia es [...] colectiva”: “las informaciones sobre el sueño circulan en la comunidad” — bajo la forma de *relatos* y “en ausencia aparente de censura explícita” —, “fácilmente traducibles en términos de tradición oral” (115-116).

³ Cf. mi libro *La imagen desollada. Una lectura del “Segundo sueño” de Bernardo Ortiz de Montellano* (México: FCE, 2003), donde teorías de origen neoplatónico y barroco se yuxtaponen, por cierto, a imágenes indígenas del sacrificio y a una teoría de la imagen poética indígena ligada a la “piel” y al “desollamiento”.

⁴ Cf. mi libro *Los tigres del miedo. Páginas fantásticas de Macedonio Fernández* (México: UNAM, 2005).

Hay una “hipótesis nativa del inconsciente”; “un gran concepto funcional, llamado *corte*”, y una “figura paradigmática” –el *Diablo*– que controla esos procesos inconscientes:

Él no es sólo la instancia nocturna que controla las representaciones, sino también la fuente de energía a la que están ligadas. Si los otomíes aceptaron con gran entusiasmo el juicio de los misioneros cuando descubrieron en el *Diablo* una “figura muy negra”, no es del todo absurdo imaginar que podrían aceptar un día la problemática aún más familiar del psicoanálisis (117).

“Oler el mundo”, otro breve trabajo incluido en *El espejo otomí*, concebido en una línea semejante a *Una vieja historia de la mierda*, de Alfredo López Austin (México: Toledo, 1988), continúa con su esfuerzo de encontrar cómo “los excrementos ocupan una posición clave en los episodios fundadores del universo” mesoamericano (119). Si el universo se funda en esa “concepción especular de la imagen del cuerpo y del cosmos” –“el cuerpo posibilita pensar el mundo”; “el universo es [...] un cuerpo viviente” –, entonces, tal vez, “el olor capta [...] la respiración de una piel” que es ‘la piel de la tierra’ o del mundo (120). “Eso que apesta”, en particular, “apela a la putrefacción, a la descomposición [...], hace referencia al universo de los ancestros”. El excremento es el “oro” del *Diablo* y los ancestros. Más aún, la inclinación de los otomíes de las tierras bajas por el “lenguaje escatológico” –la ‘boca sucia’ – habla de la obscenidad sagrada, del “derramamiento de palabras sucias” que es el atributo del ‘Padre podrido’ y de la Vieja Madre lujuriosa. “El lenguaje ‘sucio’ es el idioma de la vida” (121).

Hay una “erotización extrema” en el acto de oler. Y como contraparte, la privación de oler entra en los actos vinculados a la “castración”, pero que son “la condición misma de la reactivación de los sentidos”. “El *ho* –el placer, el orgasmo– es también lo que mata [...]. Es igualmente el ‘orificio’, el lugar sacrificial”, un “lugar altamente apestoso” que asocia al asco y al juego erótico, que explica “la fascinación otomí por el mundo nocturno, la muerte, lo podrido, la polución y lo apestoso” (123-124). Todo olor alude al inframundo: “lugar de placer, de lujuria [...], de putrefacción y muerte”. Hay una suerte de “erotización mortífera” y

una obsesión por la “coprofagia”: la mujer que produce y distribuye el alimento necesario a la vida “puede ser sospechosa de frotar las tortillas de maíz en su ano”, envenenando a su esposo. El zopilote carroñero — ave epónima, símbolo del fuego — “barre” el mundo (124).

La mierda alcanza a la palabra: “la ‘suciedad’ del lenguaje, la ‘boca sucia’, invita a considerar las palabras como excrementos”. Las palabras evacuadas por los ancestros son palabras sagradas: “palabras de abajo”, “peligrosas [...], como las del mito”; “no pueden ser proferidas fuera del contexto ritual o del estado de ebriedad”; su obscenidad les presta *olor*. El último día de Carnaval la “palabra de abajo, anal”, llega a su fin; “la ‘boca de abajo’ deja de expresarse”. Y hasta el sueño está ahí, como vimos, para “hacer circular la suciedad”; la de esas pesadillas — llamadas ‘sueños excrementos’ — que muestran que el espacio del sueño es “coextensivo al mundo subterráneo”, y la proximidad de “lugares *delicados* peligrosos”:

La ley divina, de “Dios nuestro señor”, que termina en las fronteras de la noche, es la duplicación de otra, mucho más tiránica, impuesta por un ser sucio, maloliente, el Padre Viejo, el cual exige, para construir la sociedad, que se pliegue a esta veneración activa de la porquería (125-126).

“Un pensamiento que fracasa. La teoría otomí del inconsciente” es una especie de síntesis de las ideas indígenas acerca de esa noción crucial de la teoría freudiana: el “mundo del otro lado”, la “mitad del Diablo” o aquello “cuyo acceso está prohibido a la conciencia” (128). El antropólogo tiene un papel de mediador entre ambos universos: el “del chamán en consulta en los caseríos indígenas de la Sierra Madre”, y el “del analista en su consultorio”. Si “todo el saber en el mundo” puede vertirse en una ciencia de los procesos psíquicos de lo inconsciente, el “saber chamánico” domina el inventario de fuerzas que rigen el universo:

La parte baja, la *parte otomí*, subterránea, se concibe como el reino del deseo y de la muerte: [...] ‘mitad de Dios, mitad del Diablo’ [...]. El chamán, especie de técnico de lo simbólico, es el único calificado para imputar la fuente del síntoma, proporcionar glosas, desenredar la madeja de las asociaciones nacidas de los enunciados de los sueños revelados por su

paciente, para soñarlos después, antes de abandonarse al protocolo de la intervención terapéutica (128-129).

Hay una “cartografía” onírica, una “topología de los sueños”: el espacio otomí está lleno de puntos susceptibles — cuevas, montañas, cruces de caminos, corrientes de agua — de hacer surgir *visiones*, a la escucha de “relatos relativos a *viajes oníricos*”. Y el inconsciente se cifra en la figura del “Viejo Costal”, ese “saco de fibra de agave” que viste el actor en los “rituales de apertura” del Carnaval, embriagado por la “palabra espermática” — ‘boca sucia’, “lenguaje obsceno, escatológico” (128). Porque el *Viejo Costal* es también una especie de “envoltorio” situado en la parte baja del cuerpo, un “receptáculo de memoria de los sucesos vividos, sueños y representaciones que escapan durante los “rituales”: sesiones chamánicas, relaciones sexuales, encuentros con espectros; receptáculo “cerrado herméticamente”, “para que las ‘palabras sucias’ [...] no se esparzan por el mundo”, lo que hace de esta teoría nativa una teoría que, “por seductora que sea, *fracasa*”: “encordelando”, como apunta Galinier, las representaciones; impidiendo su acceso a la conciencia; constriñéndonos a edificar barreras, a ‘cubrir las aberturas’; marcándolas con una “mancha ancestral” (129-130). El envoltorio o receptáculo se ubica en el “mundo de abajo del espacio corporal”, más precisamente, en los órganos genitales, indicando, escribe Galinier, que “la *cosa sexual* se encuentra en el centro mismo de aquello que produce las representaciones” — “a imagen de un ‘cuerpo que habla’, productor de un *logos spermatikus* al que se asimila la palabra mítica”, la “del *Viejo Costal*, que se eleva desde el inframundo” profiriendo sus obscenidades en el Carnaval (130-131).

Los “ídolos”, los “jueces” recortados en papel amate y manipulados por el chamán son “imágenes-fuerzas” del inconsciente, soportes de esas “huellas mnésicas” que asedian a la comunidad y que requieren la presencia del chamán o un estado alterado de la conciencia “para que su palabra sea audible”. “El pensamiento chamánico sería el “portador de la llave de esta *caja negra*”, permitiendo acceder a las imágenes o archivos del *Viejo Costal* (132):

Podría decirse, como lo hace André Green a propósito del mito y del sueño: “Ellos interpretan un dato desconocido sin saber ni aquello que

interpretan ni cómo lo interpretan" [...]. El *Viejo Costal* se presenta como un inconsciente universal "en negativo". Ajeno a la subjetividad específica de cada individuo, oculto en el momento mismo en que se devela, sería un patrimonio compartido por todos, vivos y muertos, 'padres y madres', y su descendencia (133-134).

Una visión más abstracta aparece en "El entendimiento mesoamericano. Categorías y objetos del mundo". Allí, Galinier confiesa que sólo veinte años después de llegar a trabajar a la Sierra comenzó a admitir que, si la "palpitación de lo prehispánico en las mentalidades indígenas" seguía siendo "tan sensible a través de los ínfimos detalles de la vida cotidiana", era porque "jamás ha dejado de habitar en el pequeño mundo indio con el que me rozaba, y porque aún existe un auténtico *entendimiento mesoamericano*" (137-138). Podía entreverse, ahí, una "metafísica salvaje", un conjunto de "teorías indígenas", accesibles "a través de los meandros del pensamiento chamánico" e irreductibles a las europeas, relativas a la muerte y la ontogénesis, la diferencia de sexos y la identidad, la lógica sacrificial, la "petición ritual" de los ancestros y las doctrinas chamánicas sobrevivientes al impacto colonial (139). Junto a la tradición oral, los mecanismos de transmisión ritual fijaron el "testimonio vacilante" de ese "mundo del otro lado", ese "abismo" primordial, esa "casa de la oscuridad", ese espacio *maldito* abierto por las "especulaciones chamánicas" en comentarios "que causan vértigo":

No hay por qué imaginar [...] una especie de colapso cosmogónico relacionado con la Conquista o la evangelización [...]. Numerosas regiones indígenas nunca han dejado de pensar el mundo en otros términos que aquellos de sus ancestros prehispánicos, porque todas esas representaciones se encuentran literalmente *incrustadas* en la imagen del cuerpo [...], [lo] que permite sondear en lo más profundo de la actividad psíquica del sujeto, consciente o *inconsciente* (140).

Y es que "existen capas de saber que conciernen a asuntos muy delicados de tratar por el etnógrafo", en particular "aquello que los otomíes llaman el 'lugar de la verdad', o la 'cosa sexual', en comunidades sobrecargadas de prohibiciones y creencias apocalípticas", y que se ligan a "conductas licenciosas". Son "capas" que no se limitan "a las fronteras

de los saberes explícitos”; con “fundamentos implícitos [...], *inconscientes*”; alumbradas por “otro tipo de saber”, “que no es accesible ni a la conciencia ni a la expresión del más hábil de los técnicos indígenas”, aunque sólo los “expertos chamánicos” pueden ayudarnos a “devanar” esos enunciados, equiparándose, así, a “los expertos de la filosofía occidental” (141-142).

Uno de los elementos del “núcleo duro” que articula el metabolismo corporal y la red simbólica de eslabonamientos circulares del pensamiento chamánico mesoamericano es el concepto de *energía*. Hay una “conexión entre energía corporal y energía cósmica”. Esos “dispositivos rituales colocale” construidos por los indios tenían por fin hacer “circular” la energía cósmica: “la apoteosis eran los sacrificios de desollamiento de prisioneros”, cuando “los actores tomaban su piel, en ciclos de reactivación del universo” que, “bajo otras formas [...], más fugaces, a veces totalmente secretas”, se despliegan en rituales chamánicos que aún hoy “ponen en juego esta desconcertante *simbólica* del desollamiento” (146-147).

La “extrema violencia” que se libera de esos actos reactiva la maquinaria cósmica:

Estos cuerpos lacerados, mutilados, amputados; las figuras espantosas que habitan los panteones mesoamericanos, son la imagen de los procesos rituales que los generan, siendo el sacrificio humano el paradigma de estas operaciones [...]. Es necesario que la muerte sea omnipresente, incluso y sobre todo en los acontecimientos festivos. Una fiesta “triste” es una fiesta sin muertos. Entonces, la muerte no es una desviación “salvaje”, un desbocamiento incontrolable de una máquina que se desordena en virtud de sus desbordamientos (148).

Como en la *Crítica de la pirámide*, de Octavio Paz, o en “La fiesta de la balas”, de Martín Luis Guzmán —y, más aún, en la “hemorragia” criminal (y sacrificial) que llamamos guerra de las drogas—, la misma “angustia, a flor de tiempo, se ve reactivada en periodos de crisis, de sucesos políticos violentos”, aunque provenga de “la acción de un agente siempre activo, que se manifiesta por medio de una acción repetida de manera indefinida” (149). En *Lo ominoso*, Freud la nombra “compulsión de repetición”, y su “prototipo” es “el Diablo”:

Universo nocturno, angustiante, a veces repugnante, de un pensamiento que se atreve a decir lo innombrable [...], que es necesario destruir sin cesar, *sacrificar*, para que la vida surja de nuevo y florezca en obras de civilización (150).

Una línea de investigación cercana al llamado “pensamiento del afuera” conduce a Galinier a explorar el “pensar fuera de sí” que gobierna el “espejo” otomí: una “concepción epidérmica” de la identidad, una “proyección alucinatoria de la piel” que halla en el acto de desollamiento del *ficus* —la corteza del árbol del papel— su más transparente simbolismo de sacrificio y regeneración, “develamiento” de lo invisible, la sombra, el “mundo nocturno”:

El chamán confiere la palabra a las entidades del inframundo; dibuja la boca, abre los ojos [...]. Los anima como en un teatro guiñol; los hace pasar de un estado de “sueño” a un estado de vigilia. Hace advenir la palabra y su corolario, el pensamiento, lo que implica un acto de “recorte”, un sacrificio (155).

Existen “formas sustitutivas del cuerpo humano”; hay una “actividad psíquica”, un “pensamiento fuera de sí”. La “demanda” o el *deseo* de los ancestros son “ilimitados”: “aún más violencia, aún más muerte, aún más fiesta —sexo, bebida, comida, hasta el agotamiento del cosmos—” (157). “Pensar, en cierto modo, es comer”: un acto fisiológico, “absorción de sustancias, de una materia viviente”. La *palabra* está sometida la “ley del gasto”: “ya sea la del borracho, la del Diabolo, inagotable, o la del chamán”. “Voz de ultratumba” o del “otro”, “discurso ventrílocuo” que habla de alimento, de sexo, de muerte. Como la “voz de *falsete*” de la fiesta, es “metamorfosis”, “transformación”, “transustanciación” y “sacrificio” (158).

Pero también la presencia de la *sombra* o el “doble animal” refuerza la noción de “extraterritorialidad” del pensamiento (159). Esta idea de la “naturaleza pensante” es, según Galinier, una constante mesoamericana, paralela al “*perspectivismo* amazónico” que abre la puerta al universo de representaciones de los “señores o dobles animales”. “El pensamiento está en todos lados; las piedras *hablan*”, como las plantas, los animales, los insectos (161):

El estudio de los sueños permite aclarar esta concepción. Una investigación en la región de Temoaya me ha revelado una cartografía de los eventos oníricos en los cuales el paisaje de los sueños aparece puntuado de fuerzas, de estas “mojoneras antropomorfas”, criaturas monstruosas o vestales incendiarias, “brujas” [...]. Los sueños están sembrados de estos encuentros [que son] fuente de espanto (160).

El “pensar fuera de sí” está sujeto a la *podredumbre*. Como “sueños excrementos”; como los ídolos de papel destinados a “pudrirse” entre la maleza como cuerpos humanos. Y si el *mito* se asimila al esperma extraído de la médula, las *palabras* que brotan de los ídolos — y los convierten en “actos de palabra encarnados” — son fugaces: desaparecen en el viento, en “el aliento que se agota al controlar el mundo” (162). “Pensamiento huido”, “errático”, de la inestabilidad, del *rapto* — como la *sombra* robada por el Diablo de Peter Schlemihl, “el héroe de Chamisso”. Pensamiento *despenalizado*, homicida, ebrio, poseído por el Diablo.

“¿Cómo una sociedad puede funcionar en tal caos, en medio de tal *pandemonio*?” ¿Qué “barreras defensivas” le evitan tambalearse en el ‘mundo del otro lado’, en la *locura*?

Existe un hilo rojo que permite atar las representaciones [...] a un gran principio de organización de la vida psíquica, llamado *Viejo Costal* [...]. Es decir, la idea de procesos cognitivos inconscientes que se expresa [...] por la ausencia de respeto al principio de no contradicción, en el marco de un apilamiento teórico en el que la *clínica chamánica* ofrece la aplicación más espectacular (164).

La “clínica chamánica” y los *sueños* son las “llaves” del “pensar fuera de sí”. Para los otomíes, “durante el sueño el pensamiento realiza salidas deambulatorias, dejando en su sitio un *cuerpo-cenotafio*”. Al despertar, los “enunciados del sueño” se narran e interpretan, “desatándose” de su portador. Y en las “entrevistas chamánicas”, el chamán le “solicita a su paciente enunciados de sueños para soñarlos a su vez”, orientándolos a la cura, para “poner en escena el acto terapéutico”. *Vol de pensée*: ‘robo o vuelo del pensamiento’ (164-165).

“La teoría de las pulsiones es, por decirlo así, nuestra mitología” (179). La frase de Freud le sirve a Galinier para darle título al penúltimo capítulo

de su libro: “La mitología es su teoría de las pulsiones. Una aproximación amerindia al conflicto intrapsíquico”. Hay tres ejes básicos –que ya hemos revisado– en la “doctrina” otomí de las pulsiones: la “doctrina energética”, la “doctrina del conflicto” y la “doctrina del Viejo Costal” (175). En otomí, esa “fuerza” originaria, móvil, en proceso continuo de entropía, diseminada en todo el universo, es *Nzahki*. Su soporte material e instrumental son los “ídolos”, “artefactos” que se usan para curar y matar, que “saturan” de imágenes el “espacio clínico” de los chamanes, como otros tantos “cuerpos sustitutos”, alternativos al cuerpo del paciente –como el cuerpo onírico que sueña el chamán a través de los sueños del paciente, como el doble, el *nahual* o el *alter ego* que comparan el *nzahki* del paciente–, dotados de esa energía manipulable en las lengüetas móviles del “ídolo”, manchando la boca con sangre: *khi*, que significa ‘esperma’ (175-176).

Como soportes del poder, los “ídolos” reciben nombres de autoridades municipales indígenas: “Hay presidentes, policías, jueces, cada uno con una jurisdicción territorial (juez del monte, [juez] del cementerio, presidente del infierno, policía del camino, etcétera)”. Son figuras menores, subordinadas “al control despótico del Señor del Mundo”, que se disputan el apesamiento de sus víctimas y obligan al chamán a “reactivar el conflicto” en el proceso terapéutico. Las patologías son “conflictos de fuerzas” entre los individuos. Y el chamán es otro policía, “guardián del orden público” que restaura los puntos sensibles en donde surgen los conflictos (177). El *Viejo Costal*, por último, no es únicamente esa “envoltura psíquica” situada a la vez en la parte baja del cuerpo y en el inframundo –donde se archivan todos los actos y los pensamientos de todos los miembros de la comunidad, “muertos y vivos”. Una máscara de Carnaval lo encarna como “actividad sexual desbocada”, insensata, que “escapa a la conciencia” y se libera en “acciones caracterizadas por una fuerte descarga energética”: el Carnaval, “las riñas y las muertes”, y el coito, “siempre concebido de un modo salvaje”.

“Todos los [...] actores del Carnaval son hermanos y hermanas”, produciéndose así “un incesto ritual generalizado” (178-179). La descripción otomí del universo lo imagina al modo de una “aldea” que está “adentro del cuerpo”, como “las poblaciones contenidas en el vientre de la mujer embarazada”, o “la población psíquica originaria” evocada por Freud

en *Lo inconsciente*. En esa “trama edípica”, aparecen: “un padre sexualmente mutilado y súper poderoso a la vez”; una madre “loca de amor”, “caníbal”, fálica, “de vagina dentada”; unos “hijos fruto de un coito violento” y unas “hijas prostitutas y mudas” cuyo papel representan los hombres —“personajes andróginos, sexualmente ambivalentes”, en un lugar donde reina “una confusión total [...] de géneros, de épocas y de estatus”: “judíos y conquistadores” que se vuelven “ídolos” ancestralizados, imágenes apiladas en el *Viejo Costal, aldeas interiores*, “poblaciones psíquicas originarias”, “padres y madres” consanguíneos. Todo bajo el signo de un “coito violento repetido sin tregua”, que funde a padre y madre en una entidad única, “calificada, desde el siglo XVI, a justo título, por los misioneros, como *Diablo*” (180-181).

Si “el Yo no es señor de su propia casa”, como decía Freud, lo es todavía menos en su propio “cuerpo”. El mito es *logos spermatikos*, y “el discurso del narrador está llamado a agotarse, como la fuerza del [...] *Viejo al término del Carnaval*” —“sea que se trate del relato de un borracho o de un chamán”. Hay una “mitología implícita”, decía Lévi-Strauss (182-183); una mitología que se confunde con la onirocrítica, pues no existe “una ruptura entre la narración de mitos y la de los sueños”: “la tierra del mito es [...] la misma que la del sueño” (172). Es una mitología que se “revela” en los sueños, sobre todo en los sueños infantiles:

Los temas clave de los relatos que me han sido contados son, bajo una forma más condensada, los mismos que los de sus primogénitos, los cuales constituyen la carne viva de los mitos. Estos relatos no hablan más que de canibalismo, amputación, ahogamiento y rapto. En esas condiciones, se ve difícil cómo [...] establecer una ruptura [...] entre pensamiento mítico y pensamiento teórico, teorías infantiles y teorías de adultos [...]. El estatus de una etnoteoría no puede ser definido más que tomando en cuenta este enraizamiento en la tierra de la mitología, que es también [...] la de los rituales [y los sueños] (183).⁵

⁵ Galinier recomienda la lectura de dos libros vinculados: *Le mythe de Tapir Chamane. Essai d'antropologie psychanalytique*, de Patrice Bidou, y *Fremde Träume. Eine ethnopsychologische Studie*, de Ullrich Ahrens.

“Madre fálica y padre sin pie. El péndulo edípico” es el último trabajo del libro de Galinier, que se detiene a investigar en él “un aspecto que llena literalmente todo el espacio psíquico otomí: la cuestión de lo materno en un mundo contaminado de suciedad”, presente “en cascadas de chistes en torno a lo hediondo, la putrefacción y lo sagrado”, en los que los otomíes “son los verdaderos maestros, y sin los cuales yo no habría podido acceder nunca a este universo de representaciones” (190). “Un *Muttercomplex* de terrorífico poder” los hace “más kleinianos que freudianos”, sumergiéndolos en la “*Mutterbindung* pre-edípica” de un mundo en que “la suciedad [y especialmente la defecación] ocupa toda la escena” (196). La “huella psíquica y cultural de lo pre-edípico” permanece, desde la época prehispánica, en la fascinación de la piel como podredumbre (198). Lo que se plantea, así, es cómo los otomíes –ese pueblo que “hasta nuestros días no ha conocido más que la dominación” – fracasan en su intento de “desprenderse de lo materno”, de la bárbara “disimetría ontológica” entre una “madre fálica” y un “padre castrado” (190) – el ‘Señor con Cabeza de Viejo’, “falo cósmico en estado de putrefacción”, y la ‘Mujer Loca de Amor’, ataviada como prostituta y luciendo sus atributos viriles durante el Carnaval, y su engendro, el “*Diablito*”, “Pequeño Devorador del Nombre”, del que actores y espectadores asisten al extravagante “nacimiento” (192) –:

En cuanto al Señor con Cabeza de Viejo, presenta todos los atributos del *mbeti*, la ‘falta’: sin piernas, tuerto ciego, sordo, él viene –nos anuncia su canto ritual– a bailar, a cantar, a ver a sus hijos y regenerar el mundo. Esta realidad la expresa de manera escandalosa el famoso *leitmotiv* que recorre [su] canto de llegada:

Kwa tû pot’aphi
kwa tû poyompo
kwa tû pokhü.

Aquí traigo esperma negro,
 aquí traigo azúcar negra,
 aquí traigo frijoles negros (192).

“Pero ¿por qué no rechazan la *impronta* materna [...] que está en ellos?” “¿Por qué este retornar”, pregunta Galinier, citando a André Green, “a la edad paradisiaca e infernal – casi bestial y mortífera – de la dependencia materna?” (196). “¿Cómo despegarse del ahogo materno, incrustado en la piel, y conjurar el terror a la vagina dentada?” (198). Porque, para los otomíes, dice Galinier, lo determinante es “la ablación del pene”; lo que predomina es la madre fálica “provista de un instrumento hiriente, la vagina dentada”, del que se sirve “para fabricar niños”, y cuya amenaza remite al “miedo de la *castración*” en Freud, a la “angustia nacida del conflicto edípico”, convertida en “miedo a ser devorado y destruido” (197). Y si, para Freud, “el pie hace de sustituto [*Ersatz*] del pene perdido de la madre”, “los otomíes le atribuyen a la mujer al menos uno, si no dos, o hasta tres penes”, mientras el padre cojeante o sin piernas carga con “las marcas de la amputación” (197-198). La “clínica” del etnógrafo y de los otomíes es, apunta Galinier, el ritual (190). Por eso, “la suerte reservada al sexo del padre” se expresa en “las mutilaciones rituales, efectuadas en un clima de sorda violencia”, dejando su “huella” en los “ídolos” y en las curaciones chamánicas, y asociándose a ciertas “teorías de la muerte concebidas como teorías sexuales [...], sadomasoquistas” (198). Si hay un héroe entre los otomíes, es “el tráfugo”. No hay otra salida. Sería posible imaginar una “variante exótica” de Edipo, un “Edipo otomí”, de “tipo inverso”, con el amor del padre por un lado y el odio de la madre por el otro, “habida cuenta de su actividad predatora”. Pero la hipótesis no se sostiene: hay un “vaivén” enigmático de imágenes de gratificación y castigo y un *sacrificio* oscilatorio – del padre por la madre, y a la inversa. Y es que el padre es tan amenazante como la madre, aunque *a posteriori*: es un “segundo cuchillo”, un cómplice. La madre nutricia almacena profusión de alimentos, pero “bajo la custodia del *Diablo*” (199).

¿Qué es lo que, en este escenario, propicia que el sujeto “no pueda desligarse de la preñez materna”? “¿No se asiste acaso, año tras año, a las nupcias impúdicas del *infans* con su madre”, puesto el padre “fuera de circuito”, sin que pueda impedir ese “imperativo deber de ensuciar”? ¿No escribió Freud que de la resolución del “complejo de Edipo” dependía la domesticación de “la herencia arcaica y animal del individuo”? ¿Que esos rasgos arcaicos y animales, pre-edípicos, son inutilizables en

la vida sociocultural, “lo opuesto a la visión del mundo otomí”? Porque, entre los otomíes, el eje “piel-putrefacción” organiza la cosmología y la antropología, “lo que no es rechazado [alimenta] una norma de civilización”, “el origen [...] pre-edípico [se muestra] ahí [...], accesible, visual, acústico, olfativo, con ese obstinado olor a *plátano negro*”. ¿Será, pregunta Galinier, que esta sociedad no sabe tratar la cuestión del Edipo y de su represión, que “no dispone, como ciertas etnias del África oriental, de una norma colectiva aquello que de los sueños puede acceder a la conciencia y aquello que debe quedar inconsciente”? (200-201). En todo caso, ese “pre-edípico que desborda suciedad” no refleja “un periodo antiguo y rebasado de la historia de la humanidad”; está presente, activo subterráneamente, en la vida de los hombres; “último término cosmogónico de un escenario familiar”, “repetición *ad nauseam* de una demanda de deseos insaciables” —del padre, de la madre— “que encuentran su complemento efímero en la entrega y en la sujeción” (202):

A decir verdad, el personaje que nos da la clave del “péndulo edípico” es incontestablemente el “Devorador del Nombre”, el *Diablo*. Se muestra como un padre, pero más todavía como *imago* de la madre arcaica, como [dice] Urtubey, y para seguir a la misma autora, como una figura aún más primitiva, de la de los padres combinados.⁶ Este señor de la defecación, de la riqueza, padre seductor, [que] viene a fornicar con sus hijos en el recinto del Carnaval, [y] traba acuerdos diádicos con sus víctimas, que le pagan el precio máximo, es decir, la muerte por *amputación* [...], resulta ser el *primum movens* de este “péndulo edípico”, que da cuenta [...] del movimiento alternativo, sea por el lado del padre castrado, sea por el lado de la madre fálica, y viceversa. En una palabra, es el *deus ex machina* que regula la vida pulsional, asegurando esta forma de monitoreo oculto que le permite entronizarse en el ápex del panteón como Señor del Mundo (200).

⁶ Cf. Luisa de Urtubey, 1996. *Freud y el Diablo*, trad. Clara Janés. Madrid: Akal.

FICHA BIBLIOGRÁFICA: Jacques Galinier. *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*. Trad. Miguel Ángel Rodríguez Lizana, Israel Lazcarro *et al.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009; 215 pp.