



Disponible en www.sciencedirect.com

Anales de Antropología

Anales de Antropología 51 (2017) 2–10

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia



Artículo

Geopolítica del inframundo. Determinismo y causalidad síquica entre los ancestros otomíes[☆]

Geopolitics of the underworld. Determinism and psychic causality among the Otomi ancestors

Jacques Galinier

Centre National de la Recherche Scientifique, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Nanterre, France

Recibido el 24 de junio de 2016; aceptado el 26 de octubre de 2016

Resumen

En este artículo se tratará de contemplar la geopolítica de los ancestros otomíes en el sur de la Huasteca, es decir, cómo gestionan la violencia colectiva endémica a la vez en el inframundo y en su relación con los vivos. A partir de la doxa chamánica —consolidada por un abundante material iconográfico (los “ídolos”)— se puede descriptar la concepción nativa de los mecanismos cognoscitivos productores de las cosmovisiones locales, examinando cómo se efectúan los encadenamientos entre procesos neurofisiológicos e imágenes mentales. En una palabra, cómo el destino de las representaciones culturales (las recogidas por el antropólogo a través de un largo proceso de transferencia y contratransferencia) se negocia a través del modus operandi de la causalidad síquica, lo que en términos otomíes remite a la omnipresencia de nzahki, la fuerza universal. Un proceso dinámico que permite la distribución de las imágenes mentales y responsable, en última instancia, de la articulación compleja entre perceptos, afectos y conceptos. Aclara al mismo tiempo la concepción otomí del determinismo y de los límites de la libertad de los humanos.

© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

Palabras clave: Geopolítica; Inframundo; Causalidad síquica; Determinismo; Indios otomíes

Abstract

This article will examine the geopolitics of the Otomi ancestors in the south of the Huasteca region of Mexico, more precisely, how they manage simultaneously the collective endemic violence that prevails in the underworld and that also constitutes part of their relationship with the living. Based on shamanic doxa supported by abundant iconographic material (the “idols”), it is possible to decrypt the native conception of cognitive mechanisms responsible for the production of local worldviews, by examining how links are established between neurophysiological processes and mental images. Or, put more succinctly, how the destiny of cultural representations (i.e. those collected by the anthropologist through an extensive process of transference and counter transference) is being negotiated through the modus operandi of psychic causality which, in Otomi terms, refers to the omnipresence of nzahki, the universal force. This force acts as a dynamic process that makes possible the distribution of mental images and is responsible, in final analysis, for the complex articulation between percepts, affects and concepts. At the same time, it sheds light upon how the Otomi people conceptualise determinism and the limits of freedom experienced by humans.

© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

Keywords: Geopolitics; Underworld; Psychic causality; Determinism; Otomi Indians

La revisión por pares es responsabilidad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

[☆] Este texto ha sido presentado dentro del marco del Taller “Signos de Mesoamérica”, organizado por Alfredo López Austin y Andrés Medina el 6 de mayo de 2016, y gracias al apoyo de una beca destinada a una estancia de investigación en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM (enero-junio 2016).

Correo electrónico: jacques.galinier@mae.u-paris10.fr

<http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2016.10.003>

0185-1225/© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

Existen distintas vías para explorar los abismos secretos de Mesoamérica. Quisiera abordar aquí las condiciones de una etnografía del inframundo otomí a partir de materiales rituales, iconográficos o narrativos, considerando a los ancestros (*ra nyoki*) como vecinos de una de las numerosas comunidades que conforman el panorama étnico de la Sierra Madre oriental. Se contemplará un universo de representaciones compartidas que se refieren a *mâte mâkiunte*, el “mundo de ayer, anteaer”, tal como se proyecta en el espacio, a la vez que discursos directos —de los chamanes o los actores del Carnaval— e indirectos a través de mitos, secuencias narrativas formalizadas o no, durante los procesos de adorcismo (o de sustitución de roles entre ancestros y expertos rituales) que rigen los costumbres (*ra mate*), esos episodios de alteración de consciencia (*ïti tōni*, “embriaguez de flor”) durante los cuales asistimos a experiencias dialógicas contundentes entre el experto nativo, sus asistentes y los ancestros, los cuales alcanzan literalmente (Dow, 2012, pp. 323-343; Galinier, 2012, pp. 369-379; Tornéz Reyes, 2010, pp. 369-391). La sociología del inframundo se deduce entonces, y básicamente, de este material al cual se tiene que agregar el relativo a los sueños. Esta configuración se puede declinar a partir de un vasto corpus que considera los puntos de vista de los agentes, sin pasar por un filtro necesariamente “perspectivista”, simplemente a partir de “lo que se dice de ellos” e, *ipso facto*, “de lo que dicen que ellos (*ra yoki*) piensan”¹.

Ahora podemos avanzar en la discusión a partir de las premisas siguientes:

Los ancestros disponen de todas las características físicas, síquicas y mentales de los vivos: tienen necesidades básicas como el comer, el beber, el defecar, el pensar y expresar emociones. Estas son condicionadas por una demanda oral insaciable (*ra nde*, la “boca”), de prestaciones tanto materiales como inmateriales, alimentarias o sexuales. Su motor es la fuerza universal, *ra nzahki*, una clase de *primum volens* aristotélico, responsable del devenir de todo el cosmos (Galinier, 2009, p. 175). El resultado de esas demandas y de su satisfacción o de su frustración se verifica a nivel de la estrategia de esos actores dentro y fuera del inframundo, es decir, a partir de su geopolítica.

Mapas mentales y *panoptikon*

Por geopolítica del inframundo se entiende aquí a la vez la gestión de la violencia colectiva en un territorio específico (*tâkwati ra šimhoi ne ra tâpo*, “el mundo subterráneo y el espacio del monte”) y la política exterior de los habitantes de este mismo inframundo. Debemos considerar la percepción de *nidu* (“el lugar de los muertos”) por sus propios moradores, y la percep-

ción del espacio de los vivos a partir de este mismo continente infractoniano, es decir, contemplar cómo el mundo de arriba (*nubü kha ra nini*) es visto por el de abajo (*mpo hoi*).

La geopolítica otomí considera entonces interacciones en los espacios conocidos, físicos y concretos, tales como los podemos describir a partir de los mapas cognoscitivos de los vecinos del pueblo. En mi juventud, mi convivencia con los arrieros fue de suma importancia para poder entender esa cartografía íntima de los puntos sensibles del territorio, específicamente el espacio “salvaje” (ríos, peñas, acantilados, cerros, grutas), tantos lugares donde suceden eventos *šünt’üški*, “delicados”: solamente a pie, y en particular de noche, podía uno entender la configuración de esas construcciones virtuales que todos los otomíes de esta época tenían en la mente². De allí, las precauciones en el recorrido del territorio. Cada punto puede ser un foco de desajustes, de desequilibrios y de soluciones a veces letales; por ejemplo, al pasar por las anfractuosidades de un cerro, el espacio liminal de *mayonikha*, santuario mayor de la región (Galinier, 2016, p. 326). Más espectacular, la realización de obras públicas, siempre sujeta a negociaciones entre ingenieros, obreros y el Diablo, conforme expresa una deuda de tipo sacrificial (como lo he escuchado a propósito de la carretera México-Tuxpan, y durante la construcción de la de Tenango a Huehuetla). En este caso, se trata de restablecer equilibrios entre entidades en disputa para controlar el territorio. Los mapas mentales de los chamanes, como los recorridos de los muertos, de los santos y del Diablo (dando siete vueltas alrededor del mundo), permiten dibujar una clase de *panoptikon* del universo como totalidad dinámica, como lo había señalado en un trabajo anterior sobre el cosmos mazahua (Galinier, 2006, p. 65).

La geopolítica de los ancestros tiene entonces como principio la gestión del espacio social de la comunidad, lo que implica la existencia de una doctrina o una ideología capaz de dar cuenta de manera sistemática de las relaciones de los muertos con los vivos, como entidades inmateriales, *ra anima* (“muertos completados”) o “los que no completaron” (*sonti ni ntâhi*) y ancestros *nyoki* (Gallardo Arias y Galinier, 2015, p. 318), dentro de una rúbrica que llamaremos “asuntos exteriores”³. El inframundo se presenta como un espacio en crisis permanente, resultado de transferencias de poder dentro de jerarquías pasajeras, de un sistema inestable de instancias en conflicto. Lo demuestra una intensa actividad diplomática de los expertos rituales en su práctica profesional (y de los “representantes” del inframundo en el Carnaval). Estas actividades, como veremos, están basadas en un juego asimétrico y una remodelación periódica de los circuitos de comunicación entre el arriba y el abajo.

La población la componen los consanguíneos directos y los afines consanguinizados, es decir, todos los *alterii* físicos y conocidos, los étnicos indígenas y mestizos, más los actores virtuales que disponen de un lugar dentro del Viejo Costal, *ra*

¹ Tim Knab redactó en 1978 un ensayo titulado “Geografía del inframundo”, relatando aspectos de la cosmovisión de los nahuas de San Miguel Tzinacapan, en la Sierra de Puebla. Tuvo la amabilidad de comunicármelo en aquel entonces. Este texto, publicado trece años más tarde, se ha vuelto clásico entre los nahuatlaltos (Knab, 1991, pp. 31-57). Doy las gracias a Saúl Millán por habérmelo recordado. Como lo reza Carlos Hernández Dávila a propósito de la cosmovisión de los otomíes de la Sierra de las Cruces, “el río Lerma no es un afluente del Orinoco”, y por mi parte confirmo que el río Chiflón tampoco es un tributario del Xingú o del Vaupès (Hernández Dávila, 2016, p. 14).

² Ahora, la presencia de una red extensa de carreteras y caminos ha cambiado radicalmente la relación de los vecinos con su entorno.

³ La división entre estas dos categorías pone de relieve la noción de *s’o*, “manchilla”, que justifica esta separación. El acceso al espacio de los *nyoki* corresponde al momento en que empieza la amnesia genealógica dentro de las constelaciones familiares.



Figura 1. El Viejo Costal (*tözä*), Carnaval. San Bartolo Tututepec. Hidalgo. 2013. Fotografía: Jacques Galinier.

tözä (fig. 1), término que designa a la vez a un personaje de Carnaval y un continente de representaciones, lugar de memorias, de eventos “históricos” archivados, y que no dudo en considerar como una herramienta conceptual, la cual sirve de representación del inconsciente en clave otomí, tal como lo he comentado con anterioridad (Galinier, 2009, pp. 127-134).

Esta creencia aparece articulada con una metacicología en versión amerindia, que define *tözä* en función de tres criterios canónicos según Freud (1946, pp. 264-303): topológico (el inframundo), económico (como una arquitectónica integrada de instancias) y dinámico (basada en las tensiones entre el arriba y el abajo, conflictos que suelen expresarse en términos de lucha de clases, como aparece en la figura 2)⁴.

En la configuración cosmológica que acabamos de contemplar se ubica de manera subordinada, para no decir casi inexistente, la representación de los espacios celestes: como si toda la geopolítica otomí se limitara al espacio del inframundo. Lo que me parece contundente es que el cielo diurno sí está poblado de entidades que se respetan, a las cuales se les rinde un tributo, se dirigen súplicas (Dios, los santos, las vírgenes) e incluso se considera en posición jerárquica superior en distintos modelos religiosos (católico, protestante), pero que representa una alternativa a la cual se sustituye una opción nocturna, la del Diablo (incluso en las configuraciones de tipo pentecostés)⁵. *Lato sensu*, podemos considerar que el inframundo es una provincia, la más activa, del mundo de la noche, cuando las divisiones parciales del nictémero se esfuman dentro de *ngu bešui*, la “casa de la oscuridad” (Galinier, 2011).

Ahora entramos en una dimensión mucho más compleja del inframundo, es decir, la atribución de una auténtica corporalidad a ese territorio, lo que de inmediato elimina cualquier idea

de un espacio estático e introduce la noción de un cuerpo reactivo de la misma manera que cualquier otro cuerpo, con sus afectos, sus requisitos y su “hambre” (*tū mâ tūhū*). Es decir, tenemos una identificación total entre espacio físico y espacio humano, *ra khâ i* o persona, lo que explica que la “carencia”, *ra mbeti*, es el motor del deseo y de la demanda constante para con los vivos, que se manifiesta mediante una acción de cuerpos ancestrales activos o de existentes-cuerpos del paisaje. La antropomorfización del espacio produce efectos de espejismos. No obstante, el chamán es capaz de practicar una geolocalización de las fuerzas en presencia y de describir el territorio como un continente de *khâ i*, cada uno de ellos con su morfología, su estatus y sus funciones. Los ancestros son los dueños de la naturaleza, y de cierta manera la misma naturaleza (Galinier, 2009, p. 89).

Esta aporía es difícil de concebir en términos de una lógica occidental, pero se aclara de manera espectacular gracias al examen del material de base de los expertos rituales. Efectivamente, para el observador, la enorme ventaja es que tenemos a disposición largas series de marcadores topológicos del inframundo, que son los ídolos (*hmite* o *sökwâ*): cada uno de ellos remite a lugares específicos (conocidos o desconocidos de los pacientes), los cuales sirven de soportes mnemotécnicos para marcar en la mente de la gente la configuración de las fuerzas en presencia. En consecuencia, en la praxis chamánica se verifica la articulación entre representación de artefactos, soportes de fuerza y su activación; en otros términos, la razón por la cual el proceso ritual depende de la visualización del territorio del inframundo, de esta cartografía sin la cual las manipulaciones del chamán no pueden tener resultados tangibles (Gallardo Arias y Galinier, 2005, p. 315). De allí la importancia para los comuneros de saber “lo que está pasando” en *mpo hoi*, como lo resume perfectamente el mito de Cristo observando a los diablos en el inframundo. La función scópica del chamán desempeña aquí un rol central cuando interpreta los mensajes en la superficie del agua en una jícara (hidromancia) o de la tierra (geomancia), o

⁴ El lector encontrará un desarrollo argumentado de esta tesis en Galinier, 2009, pp. 127-134.

⁵ Garrett Ríos (2013).



Figura 2. Alterii consanguinizados. El mundo de los ricos, La Huahua, Hidalgo. 1971. Photo: Jacques Galinier.

con otros procedimientos mánticos que tienen que ver con lo que sucede en el más allá.

En resumen, la lección pedagógica del chamán se declina en primer lugar como una geografía (la del espacio clínico, *ra phíti*, la “cama” en frente de él, como duplicación o representación homotética del inframundo), en segundo lugar como una política (un juego de poderes, con los cuales va a negociar al estilo de un Clausewitz amerindio) y en última instancia, lo que voy a discutir ahora, como una psicología (considerando la expresión del *nzahki*, la “fuerza” y su traducción a través de imágenes mentales). Vamos a tratar de explicar entonces, en términos indígenas, el porqué de esta organización.

Representantes ideativos y causalidad síquica

Resulta esencial aquí considerar, en primer lugar, la estructura del *nzahki*, una cantidad de energía caracterizada por una excitación que tiene como meta una satisfacción, el hambre, *ra tūhū*, o el deseo, *ra nde*, el cual está dirigido hacia un objeto definido, el cuerpo de los vivos como presa. Si los ancestros constituyen una reserva constantemente enriquecida de seres vivos, visto del otro lado del espejo, el mundo de los vivos es un almacén de bienes que debe ser surtido para cumplir con los requisitos de los difuntos, y que la negociación no sea un juego de suma nula. De hecho, los altares domésticos constituyen puntos de activación de un contrato diádico con cada uno de los difuntos. En Santa Ana Hueytlalpan, por ejemplo, los días anteriores a Todos Santos son reservados a los antiguos de mayor profundidad, los más *šünt’üški*, fuera del oratorio de linaje: son los más delicados,

celebrados con la costumbre de *šoštū*, descrita por Lourdes Bález Cubero (2014, p. 70). Ahora, si nos concentramos en el proceso ritual como ofrenda y como respuesta agresiva, coincido con los términos de Hernández Dávila a partir de sus observaciones entre los otomíes de la Sierra de las Cruces, cuando se refiere a la “pulsión devoradora del catolicismo serrano” (Hernández Dávila, 2016, p. 28) cuando “la carencia de Dios se sostiene por la predación” (*ibid*). Lo que demuestra de manera magistral el autor es como “el sistema serrano empuja a lo otro, a lo diverso, a lo extraño, enemigo y hostil que moldea el cuerpo humano como el único campo religioso posible” (*ibid*, p. 208). Es decir que “sin humanos, no hay cuerpos, ni para dios, ni para el diablo, ni para el mundo” (*ibid*). Los encargados de la comunicación con el más allá, los *bmefi*, “diplomáticos cósmicos”, son no solo cuerpo de los dioses (y así vueltos dioses efímeros) sino además cuerpos de los ancestros, pues ellos mismos son muertos que han probado el país de la muerte. Regresan para construir parientes, específicamente compadres, que pueden ser también hermanos solidarios, pero entre los que también encontrarán mortales enemigos” (*ibid*, p. 253). Y aquí surge una analogía sumamente interesante entre esos *mbefi* y nuestros Viejos del Carnaval de la Sierra Madre que regresan en la arena ritual como parientes, pero también como predadores sexuales y, tal vez, con cierta dimensión de canibalismo, en todo caso como *consanguíneos enemigos*. Lo que también pone de relieve la dimensión de la ofrenda de alimentos en el altar de *pöhta* (“en tierra caliente”) no como signo de armisticio y de paz sino al contrario, como un acto violento de desafío (lo mismo pasa en los rituales terapéuticos con relación al Diablo).

Por vía de consecuencia, el *nzahki* (o fragmentos de él) está en situación de oposición con otras fuerzas por la necesidad de resolver las demandas de los ancestros, y tiene el cuerpo como base de inscripción (la primera pregunta que se hace al amanecer es *¿bet'o pü nzahki? ¿Cómo está tu fuerza?*). Como lo expresa P. Gallardo, “*Nzaki* es acto, energía, se transmite, se construye, produce conceptos y saber compartidos” (Gallardo Arias y Galinier, 2015, p. 328). El *nzahki* concierne a entidades tanto patógenas como ortógenas, que se diferencian por el número, el color, etc. La característica primordial del *nzahki* es su perpetuo estado de tensión. Por eso, los otomíes dan a este conflicto una traducción iconográfica a través de los ídolos, los cuales figuran doblemente como delegados a nivel de las imágenes mentales y de su materialización. Es decir, esos mensajeros son a la vez los embajadores del *nzahki* en el mundo de los vivos y la ficha zooantropomorfa de los actores del inframundo. El ídolo es exactamente lo que Freud llama *Vorstellungsrepräsentant*, y que se traduce de manera problemática ‘representante-representación’⁶.

Pero antes de entrar de manera más segura en la exploración de los sistemas de representación del inframundo debemos interrogar aquí el mismo concepto de causalidad, tal como se deja contemplar a partir de las entrevistas con los chamanes, es decir, una relación estable entre un tipo de acción y un resultado definido, como por ejemplo en un ritual de curación. Sería absurdo y mutilador considerar que esas representaciones están archivadas sin pasar por el filtro de los procesos de transferencia y contratransferencia entre los protagonistas que son el locutor (el chamán) y el colocutor (el paciente). Y aquí es donde entra la “causalidad síquica”. Tiene una larga historia en el psicoanálisis y remito aquí a los trabajos canónicos de André Green, con quien tuve el privilegio de dialogar, y que ha teorizado de la manera más significativa este concepto, para entender el funcionamiento del siquismo humano, en la frontera entre naturaleza y cultura, con su doble aspecto neurobiológico y representacional, si aceptamos el hecho de que los dos funcionan con sus leyes específicas, lo que sigue un tema de debate virulento entre los antropólogos actuales (Green, 1995, p. 148). Lo que intento poner de relieve a partir de la aportación de Green es como, en el caso otomí, se materializan las imágenes mentales que nos permiten edificar una visión del siquismo humano para resolver nuestros problemas etnográficos, en este caso la cuestión de la geopolítica del inframundo. La dificultad, obviamente, es que no disponemos de una etnoteoría realmente consistente, o falsificable, en el sentido de Popper, o “científica”, en una palabra. No obstante, existen elementos esenciales que asociaremos a partir de la exégesis indígena. Lo que sabemos, como en otros pueblos de Mesoamérica, es que la noción de causalidad “natural” no tiene sentido, o solamente si se le otorga al adjetivo “natural” una acepción spinozista, es decir, introduciendo en el juego un “dios” equivalente a la misma naturaleza, gracias a una suerte de ateísmo finalmente.

En nuestro contexto nativo se supone que lo representacional remite a una serie de encadenamientos definidos por la ciencia del chamán, que decreta un origen y un resultado, según una lógica simbólica que convoca imágenes oriundas de otros espacios, que están incrustadas en el “cuerpo” o *kha i* por medio del *nzahki*, y que se expresan en un modo relacional. Como quiero demostrar, esta etnoteoría remite a una concepción extraordinariamente sofisticada del determinismo, y se entreteteje con la cuestión de la causalidad síquica, porque implica una reflexión sobre los mecanismos de atribución de cierta organización de los estados mentales a los ancestros, *variables en función de la activación de sus resortes emocionales*. En realidad el problema se complica considerando el hecho de que si los ancestros se ubican en una continuidad filogenética y ontogenética con los vivos, no resulta todavía claro cuáles son las razones de su omnipotencia y las características cognoscitivas que se les atribuyen.

Abordaremos entonces el problema considerando los nexos entre estados mentales y agencia de los ancestros. ¿A qué condiciones responden sus decisiones? ¿Por qué su conexión con el inframundo les proporciona una fuerza singular? ¿En qué consiste esta asimetría en las intencionalidades, en los actos y los resultados de esos mismos actos? En consecuencia, ¿cómo los vivos pueden alcanzar el nivel adecuado de discusión con sus interlocutores? Directamente, la meta parece inaccesible sin pasar por un mediador, el chamán, que puede modificar un quantum de fuerza y dirigirla hacia las figurillas que estarán involucradas en el proceso identificado (curación, fertilidad agraria o brujería) de tal modo que los dos bandos puedan entrar de manera eficaz a la sala de negociaciones (Galinier, 2012, p. 370).

Determinismo y dispositivos operacionales

En su posición de interlocutor, el chamán, *ra bádi*, “el que sabe”, pone en juego sus propios humores, que va a confrontar con los de sus interlocutores. De allí podemos deducir que la causalidad síquica funciona de la misma manera en el caso de los agentes “vivos” y “muertos”. La cuestión es cómo mantener vivos a los antepasados: no desaparecen del espectro global de los existentes, sino que se mantienen constantemente activos, gracias a una predación consentida (Todos Santos, Carnaval) o una predación confiscada (por la mediación de los nahuales), si consideramos aquí el juego de equivalencias metafóricas entre gastronomía y sexo.

Los ancestros representan un ejército de fuerzas constantemente en alerta que se caracterizan por la volatilidad de su organización social: el orden jerárquico de los ídolos, tal como lo da a conocer el chamán en el espacio clínico, es obviamente provisional. Tienen una particularidad, su sistema de parentesco: lo califico de tipo hawaiano, o generacional, por definir una equivalencia entre “germanos” de la misma generación. Esta sociedad se caracteriza por un alto grado de endogamia, o, mejor dicho, la ausencia de la prohibición del incesto demuestra el carácter “primitivo” de este tipo de organización social.

La cuestión de las tomas de decisión de parte de las figuras del inframundo se refiere entonces siempre a la predación, según la cual el deseo sexual se expresa a través de metáforas que remiten

⁶ Aquí me refiero a la traducción de Laplanche y Pontalis, que son la máxima autoridad en este campo y que restituyen al español de manera muy atinada como “representante ideativo” (Laplanche, 1973, pp. 412-414).

a partes del cuerpo con víctimas potenciales, de tal manera que el poder de los ancestros se negocia a través de la manducación, de la comunión (sexual) que implica una posesión y una aceptación de la dominación de sus representantes sobre los humanos para que el intercambio no se transforme en *némesis*.

De allí la importancia de entender el modo de regulación de la causalidad síquica como resultante en última instancia de lo que hacen estos mismos “delegados”, lo que corresponde, según la doxa chamánica, a una intencionalidad, y más profundamente, a la fuerza que da cuenta de los eventos, en términos del humor y de sus variaciones entre los ancestros.

Lo que nos queda por explicar es cómo esas variaciones del humor pueden afectar el equilibrio de los humanos dentro del marco de la comunidad y las decisiones de los ancestros como actores del juego político, y sobre todo cómo se articulan con el juego del determinismo, según criterios básicamente mesoamericanos.

El determinismo otomí tiene como horizonte la sucesión de eventos que presentan cierto grado de repetición, lo que justifica la acción del *bâdi*. El experto ritual tiene necesariamente que pasar por la mediación de fuerzas del otro mundo, las cuales tienen la capacidad de despachar cierta cantidad de *nzahki* en función de la demanda. Un tema mal documentado es la articulación entre un tipo de acción focalizado en un objeto identificado (el paciente y su enfermedad) y otros con una dimensión global (la comunidad, el mundo): los ancestros como los chamanes se caracterizan por la amplitud de sus acciones.

De hecho, el pensamiento otomí hace hincapié en una serie de dispositivos que modulan el de las opciones ofrecidas a los actores, dentro del control general de las decisiones básicas que orientan los procesos asociados a la vida o la muerte, visto que su omnipresencia remite a la dimensión sacrificial inherente a cualquier conducta humana. Existe una jerarquía de causas y efectos que impide pensar que ciertas acciones escapan al juego de demandas y sanciones, y los humanos saben que sus elecciones son condicionadas por esos constreñimientos (que yo sepa, no existe ninguna palabra en otomí que signifique una acción libre, pero sí varias que se refieren a una obligación, una prescripción).

Un conjunto de normas determina la estructura del tiempo futuro, lo que elimina las opciones individuales. Entre más amplia la distancia entre lo que requiere la norma y las conductas de los vecinos, más coercitiva será la respuesta de los ancestros, visto que el futuro es equivalente a la muerte. A pesar de la variedad de las conductas humanas y de su aparente autonomía, las leyes de la costumbre restringen el campo de los posibles dentro de una versión unidimensional del más allá, de tal modo que la absoluta necesidad del orden cósmico de reproducirse según leyes inmutables evacua cualquier idea de un libre albedrío. La perspectiva determinista otomí rechaza la idea de una capacidad de los humanos de arrebatar estas reglas.

Esta disposición tiene consecuencias importantes a nivel de la responsabilidad de los humanos, en particular el hecho de que actos *šünt'üški* (“delicados”) se consideran como manipulados por un alter eficiente, el Diablo. Según la perspectiva otomí, los agentes no son la causa de los actos que provocan, son los instrumentos de una voluntad ajena. Están condicionados a nivel

de su fuente, de su origen y de sus repercusiones. Finalmente, existe una gama de acciones de las cuales somos los aparentes patrocinadores y otras no. Lo que en última instancia se puede concebir es una solución compatibilista, la cual combina las alternativas a partir de las cuales el actor puede resolver una situación y tener la libertad de emprender una acción o no.

Ahora ¿cuál es el espacio de negociación entre los vivos y los muertos si todo está determinado? Aparentemente, varias opciones parecen disponibles, pero de facto una sola es la satisfactoria para las dos partes en el espacio de discusión. Conviene aceptar que coexisten soluciones de las cuales soy el iniciador y otras no, porque el determinismo otomí admite una pluralidad de soluciones de las cuales los actores son los portadores, pero cuyas consecuencias escapan al control de ellos. Además, plantea la cuestión del libre albedrío del chamán. Por su posición de *betwixt and between*, es evidente que es capaz de modular los efectos del determinismo. . . hasta cierto punto, visto que la violencia simbólica que instrumentaliza puede regresar en su contra por un efecto de boomerang.

¿Son los ancestros manipulados?

Esto aceptado, ¿cómo conciliar el determinismo con la manipulación? De hecho, la figura mayor del Dueño del mundo, bajo sus distintas representaciones, *šimhoi*, *tâškwa*, *tokwantáhi*, se confunde con el principio de causalidad; es el que en última instancia regula el curso de los eventos en los cuales están involucrados los vecinos de la comunidad. Lo que refuerza la tesis de una agencia de los actores, subordinada a la del Dueño del mundo. Eso puede explicar el hecho de que en la brujería (*ra ns o*) la eficiencia de los desplazamientos de energía está sometida a una acción de segundo tipo que se confunde con el determinismo.

La manipulación es una clave de explicación de la moralidad nativa, en particular el hecho de la derresponsabilización de los sujetos involucrados en una acción *šünt'üški* (violación, homicidio, incesto). En última instancia, la intencionalidad remite a la acción de un agente exterior (a la persona, a la comunidad). Una libertad de contingencia es posible, pero, como hemos señalado, no significa una autonomía del agente respecto de las fuerzas que controlan el mundo. Para que exista una condición de fuente, en términos de lógica formal, el agente debe ser el origen de su acción, lo que tampoco se puede asegurar⁷. En el caso del determinismo causal, se supone que los agentes no son las fuentes, lo que me parece la solución más adecuada al caso otomí. Eso se verifica a nivel de la concepción del futuro, no como un abanico de soluciones alternativas, sino como una sola opción archivada en la memoria histórica de la comunidad. Se deduce esta afirmación de la clave de los sueños y del pronóstico del chamán en el proceso terapéutico. Si el experto es capaz de regresar hasta ciertos puntos de imputación en el pasado, de unos *Zurechnungspunkte*, como diría Max Weber, del origen de un proceso histórico, *ipso facto* pueden deducirse los eventos presentes y los que están por venir. Lo que no proporciona sin embargo una

⁷ Ver aquí la discusión de Cyrille Michon (2016) “Libre arbitre et déterminisme” sobre determinismo, libertad de contingencia y condición de fuente.

clave sobre los fracasos del chamán como vidente. Es “el que sabe”, a la vez el origen y el fin de los eventos espaciotemporales a los cuales está confrontado. Pero en última instancia, significa que el experto ritual está en condiciones de entender la modalidad de los procesos en juego, al exterior de los cuerpos, en el mundo ambiente, y dentro, debido a la porosidad de las envolturas corporales y de la copresencia de estructuras síquicas conectadas entre el dentro y el fuera, gracias a la cual su acción puede tener cierto grado de eficacia simbólica, en el sentido lévi-straussiano de la palabra. La coesencia del tona y del agente y la relación biunívoca entre el chamán y su nahual son la prueba, según la doxa nativa, de que estamos frente a *una misma estructura síquica con dos o varios soportes distintos*.

In fine, el determinismo otomí tiene su marco de explicación considerando su carácter universal, transhistórico, aplicable a todas las formas de representación del espacio y del tiempo. Extiende la predictabilidad de eventos a fenómenos destructores por su carácter cíclico, al cual se pueden relacionar eventos similares, según una teoría del sacrificio *lato sensu* que abarca desde el sacrificio animal (“costumbres”) hasta la puesta del sol o los ciclos de la luna, e incluso el coito. Seguimos con esa situación (narrada en los mitos) en la cual un sujeto se niega totalmente en hacer la ofrenda a los muertos; la consecuencia es una sanción inmediata o diferida pero que tiene un carácter inevitable. Cualquier tipo de patología surgida después del evento será reinterpretada a partir de esos puntos de imputación en el pasado.

Ahora, regresando a la causalidad síquica, el problema epistemológico mayor que se plantea el experto ritual es su puesta en abismo, que podemos formular de la manera siguiente: ¿en qué medida los ancestros, *como humanos*, no son a su vez manipulados o “actuados” por fuerzas más “primitivas” todavía? La cosmogonía de los otomíes de la Sierra Madre no postula una clase de vacío primordial, de *Abgrund*, de precipicio, o de *Ungrund*, “*ein ewiges Nichts*”, a la manera del místico alemán Jakob Böhme, sino la presencia de seres activos, preformas de la condición humana (Böhme, 1819, p. 146). Son los gigantes, seres prediluvianos, que ignoraban la prohibición del incesto y tampoco el paso de lo crudo a lo cocido como vector de civilización. Aquí remito también al reciente trabajo de Alfredo López Austin que nos proporciona una densa serie de reflexiones sobre este tema (López Austin, 2015, pp. 161-197). Después del diluvio, se verifica la presencia de humanos, y de un humano en particular, al cual un mono roba el fuego para distribuirlo a los seres de la comunidad, los cuales seguían desprovistos de un luminario celeste. Entre los mitos que he recopilado no existe ninguna cronología formal, pero podemos suponer que los mitos van en este orden: gigantes-diluvio-robo del fuego-creación de Sol y Luna. Los gigantes, lo mismo que los enanos, plantean la cuestión de las transformaciones anatómicas de los existentes del inframundo. Como me lo comentaba una señora, adentro de la tierra se verifica una agitación de enanos (*hinki ês’i*, “los que no han crecido”), “como los niños cuando están saliendo de la escuela”. La palabra otomí *hinki ês’i* no significa que son niños sino seres de pequeñas dimensiones. De hecho, todas las glosas de mis informantes confirman que se conservan las mismas propiedades homotéticas entre lo infinitamente chico (como los

objetos funerarios) y lo infinitamente grande (peñas, acantilados, considerados como “ancestros” petrificados). Es un tema que merece una mayor reflexión porque puede explicar de manera más fina la configuración del inframundo y la distribución de sus habitantes.

Asimetrías del nictémero

Ahora, la noche, uno de mis temas de predilección, dentro de una perspectiva transdisciplinaria (Galinier et al., 2010). Básicamente, es “el” espacio tiempo de negociación de los contratos entre vivos y ancestros, a través precisamente de cambios de escala, sacrificios, violencia, y de la reconfiguración de los territorios de *mpo hoi, nubü kha ra nidu*, los abismos infractonianos⁸. Si las visiones (*nu má ho*) proporcionan una imagen efímera de los eventos críticos que suceden en la oscuridad, existe una serie de performances que proporcionan una radiografía del inframundo y una presentación de sus moradores. Se trata por supuesto del Carnaval: *šöke, nyéni, nt eni*. El Carnaval es, por excelencia, la vitrina del inframundo y de sus habitantes. Explica de manera muy clara, a todas las generaciones confundidas, cómo funciona su sistema de parentesco (con su “rebanada hawaiana”), su economía (de tributo), su sexualidad (hetero y homosexualidad), su obstétrica (la producción de “pequeños diablos”, *t’üzithū*). De hecho, todos los eventos mayores del ciclo de vida de los comuneros están presentes (coito, concepción, enfermedad, muerte). Esas performances implican un desgaste enorme de *nzahki*, de allí el carácter excepcional del ritual, en todos sus aspectos. Las súplicas de los Viejos (*ših̄ta, pöhta*) son sermones que ponen de manifiesto las normas enunciadas por el Diablo, con la enumeración de las consecuencias en caso de no observarlas, y recordadas por las delegaciones diplomáticas del inframundo, las cuales benefician de un estatus de extraterritorialidad en la comunidad, durante todo el ritual. A veces se apoderan de su organización política (a través de la transmisión de cargos) (fig. 3).

En la foto de la figura 3 lo impresionante es ver como la clonación de la figura de Hitler entra en sintonía con el aspecto totalitario del mundo de los ancestros, expresión de una suerte de *dunkles Reich*. A pesar de ser los sustitutos o *Ersätze* de las antiguas máscaras de palo de jonote representando a demonios de la vegetación, esas máscaras de hule compradas en los tianguis de la ciudad se ajustan perfectamente a la distribución (en el sentido cinematográfico) de los roles en el espacio social de Carnaval.

En conclusión, los otomíes postulan la idea de un mundo totalmente conectado a través de las intencionalidades de sus actores, aquí y allá, arriba y abajo. Los nichos, las tumbas, las cuevas, los remolinos, son lugares de interconexión entre distintos sectores del cosmos. La autoridad de los ancestros se afirma tras un *feedback* constante con los vivos. El otro integra

⁸ Aquí remito al sutil análisis de David Lorente respecto de la posición del granicero, entre los Nahuas de Texcoco, para controlar las fuerzas predatorias oriundas del inframundo, que presenta notables similitudes con el contexto otomí (Lorente Fernández, 2011, p. 182).



Figura 3. Delegación diplomática del inframundo. Carnaval, San Bartolo Tutotepec, Hidalgo (2013). Fotografía: Jacques Galinier.

el mensaje de la ofrenda verbal o material, y la incorpora en el proceso de comunicación a través de reglas retóricas (anáforas, disfratismo, paralelismo, etc.). De allí, la idea según la cual la perspectiva es intrínsecamente ligada a la postura de los actores de *mpo hoi* versus los vivos. La perspectiva del Otro presupone, como lo hemos señalado, la existencia de cuerpos alternativos, que sean plantas, animales, rocas o eventos meteorológicos. A todos esos cuerpos se les atribuye una intencionalidad. La metáfora de “hacer cuerpo” en la *Sonata ritual - Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional* pone de relieve que “el cosmos indígena que nos ocupa vive una apabullante lucha o competencia por hacerse de un cuerpo vital, por tanto corruptible. En consecuencia, en la Huasteca meridional se sufre una escasez de cuerpos vitales frente a un exceso de existentes” (Trejo Barrientos et al., 2014, p. 14).

Un tema aparentemente opaco de la investigación es el régimen de los afectos de los antepasados, que organizan las condiciones de este curioso intercambio asimétrico constantemente agresivo mediante la variación de sus humores. Se pueden medir a través de sus manifestaciones y de sus efectos, pero difícilmente de sus orígenes. Afortunadamente, el cuadro clínico de las sensibilidades de los ancestros lo tenemos a disposición gracias a los actos celebrados en el Carnaval, de manera teatral en los procesos de adoramiento, en los cantos, en las súplicas, en el *Witz* de los Viejos, a través de esta voz de falsetto transgenérica, y finalmente del deseo, de esta erotización masiva de todo el proceso ritual, una obsesión constante de los *šihandö*⁹.

⁹ Debemos recordar aquí efectos colaterales de los eventos de Carnaval, es decir, una incidencia significativa de embarazos, como en el caso de Santa Ana Hueytlalpan, la comunidad con la carga demográfica mayor de la región otomí (Lourdes Báez Cubero, comunicación personal).

Podemos considerar entonces que el inframundo es un espacio saturado de sistemas de información pero que desconocemos en parte, de discursos asertóricos, de aceptaciones, de negociaciones y de rechazos. De ninguna manera está petrificado en una clase de *stasis*, sino al contrario, está en perpetuo movimiento, de tal manera que la interlocución es permanente, y por los canales del ritual circulan mensajes crípticos. Por ejemplo, en este rompecabezas semiótico resalta la posición de las “damas”, *ra šumpö*, prostitutas ceremoniales silenciosas que intercambian mensajes a través de este código con los demás actores del Carnaval.

La geopolítica del inframundo se apoya en un principio termodinámico que regula la circulación de bienes, de valores, mediante una economía de tributo indispensable al buen funcionamiento de la gran comunidad extensa de abajo y arriba. Si existe una topografía de la noche y una del día, todos los elementos del paisaje son potencialmente relacionados con entidades provistas de fuerza. Eso impone considerar el territorio en términos temporales y espaciales al mismo tiempo. Son mónadas que se dilatan en función de las secuencias del nictémero, y cuyos puntos sensibles se activan cada vez que se pone en marcha la red de comunicación entre vivos y ancestros. Los ídolos son los centinelas de esos procesos de activación a través de los actos performativos del chamán, es decir, la dación de un nombre, de un locativo (juez del monte, del campo santo, del pozo, etc.) según el grado de apertura de las lengüetas móviles de los ídolos. A partir de este momento se pone en marcha el dispositivo de control del territorio y la interconexión chamán vs ancestros. El potencial de los *s'ütabi* requeridos se distribuye en el espacio clínico del chamán, que representa una figuración en miniatura del inframundo. Lo que incumbe al especialista es ver cómo refleja un estado de las fuerzas actualmente disponibles

para activar el nexo simbólico arriba/abajo, como en la resolución de la enfermedad del paciente o de la demanda de lluvia en las costumbres. Eso confirma que la geopolítica es un asunto que involucra a actores ubicados de los dos lados de la frontera arriba/abajo, y que afirma el desbordamiento y el control de los estratos inferiores del universo sobre la superficie donde viven los humanos.

Finalmente, no me parece concebible descriptar los mecanismos cognoscitivos productores de las cosmovisiones indígenas sin abordar la cuestión de cómo se efectúan los encadenamientos entre procesos neurofisiológicos e imágenes mentales, matizados por procesos históricos y culturales, visto que no se pueden separar los unos y los otros, sino al precio de una ficción antropológica, a la cual las disciplinas de la cognición tratan de aportar soluciones conceptuales convincentes. En una palabra, cómo el destino de las representaciones culturales (las recogidas por el antropólogo a través de un largo proceso de transferencia y contratransferencia) se negocia a través del *modus operandi* de la causalidad síquica, según las doxas nativas, centradas en la omnipresencia de *nzahki*, *teotl* u otros dispositivos energéticos, en la distribución de las imágenes mentales responsables de la articulación compleja entre perceptos, afectos y conceptos¹⁰. Creo que es uno de los grandes retos de la investigación para las décadas que vienen. A partir de este breve ejemplo, espero que se reconsideren con una mayor empatía los principios básicos de una intrigante etnoteoría mesoamericana, gracias a la cual la geopolítica del inframundo se expresa como incesante manifestación de una pulsión devoradora cuyos efectos se negocian a través de imágenes, rituales o fantasías sexuales, una pulsión cuya violencia simbólica no deja de inquietarnos. Como reza el aforismo otomí: *nda ra yā, nda ra šimhoi*, “una cabeza, un mundo”, evidentemente, pero sobre todo “una cabeza, un diablo”...

Referencias

- Dow, J. (2012). Religión tradicional de los *nāhñu* de la Sierra. En Lourdes Báez Cubero (Ed.), *Los pueblos indígenas de Hidalgo. Atlas etnográfico* (pp. 323–343). México: Gobierno del Estado de Hidalgo, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Báez Cubero, L. (2014). Visibilidad e invisibilidad en el costumbre *xoxtu*: un ritual otomí. En L. Millones y S. Limón Olvera (eds.), *Iluminados, hechiceros y sanadores – Prácticas y creencias en Perú y México* (pp. 63–91). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Böhme, J. (1819). En J. Gottlieb Rätze (ed.), *Blumenlese aus Jacob Böhmens Schriften nebst der Geschichte seines Lebens und seiner Schicksale*. Leipzig: Hartmann.
- Freud, S. (1946). . pp. 264–303. *Das Unbewusste. Gesammelte Werke* (vol. X) London: Imago Press.
- Galinier, J. (2006). *El panoptikon mazahua*. Visiones, sustancias, relaciones. *Estudios de Cultura Otopame*, 5, 53–69.
- Galinier, J. (2009). *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Galinier, J. (2011). *Une nuit d'épouvante. Les Indiens Otomi dans l'obscurité*. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- Galinier, J. (2012). Equilibrio y desequilibrio en el cosmos. Concepciones de los otomíes orientales. En L. Báez Cubero (ed.), *Los pueblos indígenas de Hidalgo: atlas etnográfico* (pp. 369–379). México: Gobierno del Estado de Hidalgo, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Galinier, J. (2016). *La Mitad del Mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* (2.ª edición). México: Universidad Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo.
- Galinier, J., Monod Becquelin, A., Bordin, G., Fontaine, L., Fourmaux, F., Roulet Ponce, J., et al. (2010). Anthropology of the night. Cross disciplinary investigations. *Current Anthropology*, 51(6), 819–847.
- Gallardo Arias, P. y Galinier, J. (2015). El don de descriptar. Praxis y memoria entre los chamanes otomíes orientales. En P. Gallardo Arias P. y F. Patricia y Lartigue (coords.), *El poder del saber. Especialistas rituales de México y Guatemala* (pp. 317–332). México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.
- Garrett Ríos, M. Gabriela (2013). *Identidad y Alteridad entre los Pentecostales otomíes de la Sierra otomí-tepehua* (tesis para obtener el grado de doctorado en Historia y Estudios Regionales). Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Green, A. (1995). *La causalité psychique. Entre nature et culture*. Paris: Odile Jacob.
- Hernández Dávila, C.A. (2016). *Cuerpos de Cristo: Cristianismo, conversión y predación en la Sierra de las Cruces y Montealto* (tesis de Doctorado en Antropología Social). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Knab, T. (1991). Geografía del inframundo. *Estudios de Cultura Nahuatl*, 21, 31–57 [consultado 8 Jun 2016]. Disponible en: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn21/354.pdf>.
- Laplanche, J. (1973). *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- López Austin, A. (2015). Los gigantes que viven dentro de las piedras. Reflexiones metodológicas, *Estudios de cultura nahuatl*, 49 [jul-dic]: 161–197 [consultado 8 Jun 2016]. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-16752015000100005
- Lorente Fernández, D. (2011). *La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima, deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Maffie, J. (2014). *Aztec Philosophy. Understanding a world in motion*. Boulder: University Press of Colorado.
- Michon, C. (2016). *Libre arbitre et déterminisme* [consultado 2 Jun 2016]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=-8NCPEbGk1o>
- Torné Reyes, R. (2010). “Costumbre a la Santa Rosa” entre los otomíes del municipio de Pantepec, Puebla. En A. Fagetti (ed.), *Iniciación, trances, sueños. . . Investigaciones sobre el chamanismo en México* (pp. 369–391). México: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la BUAP, Plaza y Valdés.
- Trejo Barrientos, L., Gómez Martínez, A., González González, M., Guerrero Robledo, C., Lazcarro Salgado, I. y Sosa Fuentes, S. M. (2014). *Sonata Ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional [Prefacio de J. Galinier]*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

¹⁰ Maffie, a propósito de *teotl* en el pensamiento azteca: “*Teotl* is a complex, all-encompassing unified macro process that consists of a myriad of coordinated microprocesses” (Maffie, 2014, p. 87).