

Sujeto y reflexividad ¿En qué piensan los ancestros otomíes?¹

Jacques Galinier
CNRS, París
jacques.galinier@mae.u-paris10.fr

Si la reflexividad es la propiedad de una relación binaria que pone en sintonía cualquier elemento con sí mismo (Nightingale and Cromby, 1999) trataremos de ver cómo en la cosmovisión otomí contemporánea, los ancestros pueden considerarse como sujetos portadores de una reflexividad *sui generis*. Mi idea es que ninguna sociedad puede existir sin una sociología implícita, la de sus miembros, que permite organizar las instituciones, los papeles de cada uno de sus actores dentro de normas, de estatus y de reglas de acción. Lo que me interesa aquí es que se trata de una sociedad mental, representada, la de los ancestros otomíes. Una sociedad con una ética particular, que se refleja en una concepción de la vida social que orienta las interacciones que mantienen con los vivos. Si abandonamos el punto de vista *etic*, el nuestro, para considerar el “*emic* del *emic*”, es decir, cómo los otomíes atribuyen estados de consciencia a otro tipo de población, vemos paulatinamente cómo se organizan todas esas ideas dentro de un sistema

¹ Este texto ha sido presentado en la ciudad de Morelia como ponencia para el *Tercer Coloquio internacional sobre Otopames* (6-10 noviembre 2006). No ha sido modificado. En particular, no incluye una discusión de las problemáticas ulteriores relacionadas con el perspectivismo y su impacto en los estudios mesoamericanos.

explicativo que trataré de describir e interpretar, a partir de un horizonte de datos clásicos².

Como todos los pueblos mesoamericanos los otomíes consideran que existe un mundo otro, *tâkwati ra šimhoi*, el cual sería una variante especular del mundo en el cual vivimos. Esto implica que tiene sus propias reglas, en particular, porque mantiene con el mundo de arriba una relación de dominación a través de un sistema tributario. La comunidad otomí es una clase de provincia subordinada a un poder central que mantiene un sistema de retribución expresado en sacrificio, en rituales, en ofrendas, en comida y bebida, en rezos. Este sistema implica que esté pensado por una autoridad, lo que se manifiesta por la antropomorfización de la naturaleza, y como lo contemplaremos, la idea de una actividad cognoscitiva constante de los difuntos (Galiniér, 2005: 183). Los vivos conocen las reglas en términos de deberes y las consecuencias que implican sus faltas.

La santuarización de nuevos sujetos: un paso hacia el inframundo

Pero, ¿cómo se construyen los ancestros y se negocia el complejo paso de difunto a ancestro, una cuestión en verdad sin solución? La noción de metamorfosis es una de las claves que permiten mantener una conexión permanente entre las dos clases de individuos, más allá de la ruptura presente/pasado, aquí/allá, muerto/vivo. De humanos, los antepasados pasan al estatuto de huesos, piedras, ceniza, polvo, aire. Es decir que siguen viviendo bajo una apariencia “natural”, pero llevan consigo, si se puede llamar así, la forma humana. De tal modo que toda la naturaleza parece actuar como un solo cuerpo ancestral. A nivel diacrónico, los ancestros pueden interferir en el curso de la vida del ser humano y, a nivel sincrónico, surgir en cualquier punto de excitación del espacio donde nosotros estamos en constante interacción con ellos. Otra consecuencia: de humano, pasa uno a difunto, y a ancestro, a través de un proceso continuo de clanización de los “nuevos sujetos”, los recientemente fallecidos, es decir que la transformación del estatuto fisiológico determina el surgimiento de un nuevo estatuto sociológico, por la

² Véase entre otros, Dow, 1986; Galiniér, 1990; Ichon, 1969; Ruvalcaba, 2004, Williams García, 1960.

consanguinización de los afines, de los enemigos, los “otros” étnicos o alterétnicos (totonacos, tepehuas, nahuas, “de razón”, etc...). Esta comunidad de los ancestros no tiene límites, precisamente porque no se refiere a los *hnyânyû*, *stricto sensu*. Finalmente, estamos en presencia de un gradiente de transformaciones en función de las modificaciones contextuales de parámetros acústicos (ruidos extraños o desafinados, como en el Carnaval), visuales (visiones), olfativos (los ancestros sienten el olor de sus víctimas). Esta reactividad de los cinco sentidos expresa la fragilidad de la persona en su medio ambiente en un universo en tensión permanente.

Entonces, se contemplará la “cosmovisión” de los ancestros otomíes a partir de todas las creencias que se les atribuye, las que recopilamos en el campo y su modo de intervención tanto en la vida cotidiana de los humanos como en los rituales, en particular durante las fiestas de Todos Santos, el Carnaval, en el culto a los santos, que considero como una sub-categoría de ancestros, o en los actos de tipo chamánico. La reflexividad de los ancestros como sujetos es inherente a sus intervenciones en el curso de los eventos que controlan, básicamente a través de los actos sacrificiales, reales, de pollos, gallinas, guajolotes o simbólicos, los que cuentan los mitos y los sueños e involucran a humanos. En realidad no se puede dissociar acto y pensamiento, el control y la representación de los acontecimientos en los cuales los ancestros imponen su presencia y su violencia. Si los ancestros siguen siendo actores de primer plano en la vida de las comunidades otomíes, es porque no paran de reflexionar: son los pensadores de la sociedad, los soportes cognoscitivos de la tradición que transmiten a través de las generaciones. El acto de “pensar” sí tiene un valor performativo, porque implica consecuencias prácticas, la demanda y una retroacción, la satisfacción de esta demanda, por el pensamiento (“el que no piensa en mí lo maldeciré”, afirma el *ših̄ta*, Padre Viejo de Carnaval) y oblações rituales. Los ancestros esperan el cumplimiento de esta demanda, la evalúan, aprueban o castigan. Podemos discutir sobre la fuerza de este nexo, pero recordemos que los sueños están saturados de episodios que narran estos encuentros y que el Diablo, figura por excelencia de la transición, es el intérprete más tiránico de este tipo de contrato, más que diádico, porque involucra a todos los vivos: como comensales, vecinos, miembros de clanes patrilineales, entre otros. Efectivamente, es posible organizar todas esas creencias dentro de un sistema para

entender mejor la cuestión de la relación entre determinismo y libertad, parte controlada y parte libre de la vida social (según los criterios indígenas). En realidad, los vivos otorgan una delegación de poder a los ancestros que permite imponer un orden social. Si los ancestros piensan, es porque se les atribuye estados de conciencia. Los mitos explican, bajo la forma de guiones recurrentes, cuál es su modo de intervención en nuestra vida de todos los días. El problema de las alianzas con potencias del inframundo, entre muertos y vivos, es decisivo, porque implica también instancias patógenas, incluso como activadores de conflictos internos entre difuntos. Mantienen una delegación de poder y ejercen un control *in presentia* o *in absentia*, por el intermediario de substitutos. Sabemos que los actores de esta transferencia son los mismos chamanes y otras clases de expertos del tratamiento del sufrimiento y de la desdicha. Es el fundamento de su poder, como intérpretes y generadores de un pensamiento basado en un consenso social que tiene fuerza de autoridad.

Modus vivendi y conflictos diplomáticos:

En la vertiente oriental de la Sierra Madre, entre los totonacos, los tepehuas y los nahuas, sigue vigente la representación de deidades bajo la forma de ídolos de papel (Ichon, 1969; Williams García, 1960; Lenz, 1948; Sandstrom y Sandstrom, 1986). Esos mismos personajes aclaran las jerarquías inherentes al panteón indígena, ya que desempeñan centenares de roles y de estatus, que encontramos precisamente en la práctica chamánica, tanto en los actos terapéuticos, como en los de petición de la lluvia, los rituales de las cosechas y hasta en la brujería. Presentan bajo una forma especular la organización social del mundo otro, como exacta duplicación del mundo de los vivos, con su lista de "presidentes", "policías", "alguaciles" etc... Para la época prehispánica, Broda había notado un proceso similar en la organización del panteón mexicana, reflejo exacto de la organización política del imperio (Broda, 1978: 221-255). También la figura emblemática del Diablo se ha vuelto un paradigma que ha permitido absorber creencias de origen prehispánico acerca de la fertilidad, de la muerte, del desorden, de la lujuria. El Diablo hace las veces de energía cósmica y protege la actividad ritual, sea que se presente en contra de él, para alejarlo del mundo humano (rituales profilácticos) o

que se venere como Dueño del Mundo y de los ancestros, en las incontables versiones del Carnaval. En el México oriental, este ritual es probablemente el evento con más trascendencia en la época actual, ya que combina a la vez una antigua reflexión sobre el funcionamiento de la máquina cósmica, a partir del juego de fuerzas antagónicas. Así, existe un verdadero paralelismo entre el ciclo de la vida y el del mundo natural, y en particular de los vegetales (ibíd., 482). Además, pone en evidencia un parámetro esencial en el proceso ritual, el cuerpo humano. Esta dimensión ha sido olvidada en la literatura antropológica hasta que la explicitaran los trabajos de López Austin sobre la cosmovisión mexicana (López Austin, 1980). Este paradigma se ha vuelto esencial para entender cuáles son las referencias fundamentales, no necesariamente explícitas, de la acción ritual. Podríamos afirmar que el ritual —precisamente el ritual chamánico— es la expresión de un proceso biológico con otros medios, que da a ver la pulsación de la vida en un modo simbólico.

Un axioma básico es el siguiente: el hombre debe mantener un *modus vivendi* equilibrado para con los ancestros. Por eso, en los rituales del ciclo de Todos Santos, se verifica una relación de tipo "contractual" entre los vivos y los antepasados, en una forma asimétrica: los hombres —al contrario por ejemplo de los hopi que "regatean" constantemente con sus dioses— deben aceptar esta sumisión. No respetar las reglas distributivas —a través de una profusión de oblações alimentarias— sería provocar la ira de los difuntos y una reacción negativa de ellos, lo que la mitología explica a través de relatos apocalípticos. Subrayan el funesto destino de los que no cumplieron con esa imperiosa exigencia. En su "revisita" de la comunidad de Tequila, en la Sierra de Zongolica, Hülsewiede explica que la fiesta de Todos Santos se puede interpretar como una "fiesta familiar" ya que todo lo que sucede en el más allá es la imagen especular y la prolongación de lo que sucede en nuestro mundo: no podemos considerar el hombre y el cosmos mesoamericano como entidades separadas, compiten a un mismo campo de fuerzas en interacción (Hülsewiede, 1997). Sabemos que no ha dejado de existir en Mesoamérica una concepción cíclica del tiempo, rasgo tan general que oculta en verdad una noción de la temporalidad mucho más rica y paradójica. Esta cuestión es central en la tradición chamánica otomí, íntimamente ligada —a pesar de notorias discrepancias— con la huasteca, la totonaca, la

tepehua, y la nahua (Ariel de Vidas, 1997; Ichon, 1969; Williams García, 1960, Báez Jorge y Gómez Martínez, 1998). Sobre todo, porque se articula directamente con los modos de transmisión del saber (*pâdi*). No obstante, debemos aquí hacer una separación entre distintas clases vigentes de conocimiento.

Entonces vemos de inmediato que este saber, comentado en otomí únicamente, no se debe entender en el sentido de un conocimiento enciclopédico, a pesar de que el chamán demuestra capacidades fuera de lo común en la denominación de las entidades que controlan sectores especializados del universo, bajo la forma de centenares de muñecos de papel cortados. Esas figurillas representan marcadores espacio/temporales de la memoria. El saber, que podemos llamar el “saber del inframundo”, es el conocimiento del universo, *šimhoi*, la “envoltura de la tierra”, es decir el Diablo, figura de la religión cristiana totalmente aclimatada en las cosmovisiones indígenas y que, entre los otomíes, se confunde con la del Dueño del universo.

El pensamiento del mundo: una sustancia creadora

El saber circula entre los ancestros. Está hecho de la sedimentación de eventos acumulados durante el curso de la historia de la humanidad. Los *antiguas* deciden de los grandes eventos, de la misma manera que decidieron crear un Sol cuando el universo estaba hundido en la obscuridad. Este acto implicó el sacrificio de un joven, lo mismo que para la creación de la Luna. Este mito panmesoamericano está, entre los otomíes, a punto de caer en el olvido. Pero sigue, bajo la forma de fragmentos desconectados uno de otro, como la clave de explicación del origen y del destino del cosmos. A diferencia de la concepción occidental, este “saber” no es nada idiosincrático sino universal, por definición misma, ya que el cuerpo humano no tiene verdaderas fronteras. Cada referencia a lo pasado, cada acto de memoria, implica una reactivación de la máquina cósmica, presente también en el marco corporal. Es un acto peligroso porque engendra un contacto con los antepasados.

Para la fiesta de Todos Santos se honra a todos los difuntos, frente al altar doméstico recubierto de ofrendas y en particular de alimentos, como panes antropomorfos en San Lorenzo Achiotepic. La visita de los difuntos corresponde a un acto simbólico de “canibalización” de los vivos. Los que murieron asesinados o

ahogados reciben un trato especial frente a la casa y no adentro, el día de San Lucas. En Santa Ana Hueytlalpan, funciona un sistema que llamaría de “clanes mortuorios”: los oratorios son visitados y reciben ofrendas dirigidas a los más antiguas, es decir a los antepasados más peligrosos. Esto ocurre durante el mes de octubre, es decir antes de San Lucas. En esta ocasión se junta gente que pertenece a distintos barrios del pueblo, sin poder reconstruir los lazos de parentesco que los unen. Saben que son “parientes”, sin que la memoria genealógica pueda determinar por qué razón visitan el mismo oratorio.

Un punto importante que debemos señalar es la dinámica de la vida subterránea, que implica una constante producción energética. Se manifiesta a través de representaciones y sobre todo de “visiones”, eventos fugaces durante los cuales los hombres vienen a encontrarse con figuras surgidas del pasado, como hemos señalado, sin respetar ningún orden cronológico. Es decir que esas imágenes son como “señales” de un pasado que sigue activo en el presente, en cualquier momento. De repente aparece la figura de un ancestro, un difunto conocido o un comensal metamorfoseado en animal. Esas experiencias se aparentan estrechamente a las experiencias oníricas, ya que existe una circulación permanente entre el teatro de los sueños y el de las visiones. Por eso estamos frente al problema siguiente: la memoria de los acontecimientos pasados es el resultado de las opciones del Dueño del Mundo, cuando decide por ejemplo mandar una “enfermedad de antigua”, recordar la presencia de una potencia malevolente en un lugar sagrado, la entrada de una cueva, etc... Es decir que el proceso decisivo, a nivel cognoscitivo, es la proyección constante del pasado en el presente de los vivos. Es una visión mecanicista que implica que el saber sobre el mundo, totalmente *anónimo*, es captado por especialistas, según los acontecimientos, para *actuar* sobre los eventos, en un sentido patógeno u ortógeno según las circunstancias.

La historia de la comunidad está siempre presente como potencialidad. Puede ser activada o reactivada según lo que sucede en el pueblo. Es decir que el pasado no puede ser totalmente acabado ya que sigue activo en la vida cotidiana de la comunidad, durante eventos de tipo calendárico o crítico, según la terminología de Titiev. La vida presente depende directamente de la producción de una sustancia producida en la médula de los huesos de los antepasados, es decir el

esperma. Todo el problema reside en cómo se transmite esa sustancia. De allí, el carácter imperativo del proceso “regrediente” y “progrediente”, de recuperación de lo pasado para poder sobrevivir. El tiempo actual no tiene ninguna ipseidad, ninguna autonomía propia. Está incrustado en un proceso continuo de transformación del cosmos, de destrucción y reconstrucción del mundo, dirigido por los antepasados. La noción de fin del tiempo o de diluvio se expresa por un acto “sacrificial”: marca el inicio de un nuevo tiempo, que repite los albores del ciclo precedente.

Hablando de una mujer embarazada, se dice que “contiene un pueblo” (*ya pi hnini*). Esto significa que el cuerpo humano es un continente de energía que se concibe bajo la forma de personajes antropomorfos, al igual que el inframundo como un enorme vientre femenino. La analogía se prolonga con la noción de un pene “difunto” en el cuerpo terrestre, al igual que en el cuerpo de la mujer. Una concepción que también desarrolla Hülsewiede a propósito de los tzeltales (Hülsewiede, 1997: 105). Ahora examinemos los vectores de este saber “subterráneo”. Debemos entonces asociar energía y soplo vital al respecto. No es de sorprenderse si las grandes potencias llevan el nombre de “aires”. Son los soportes de las enfermedades, es decir que son cargados de energía. De allí la analogía con la palabra de los chamanes, de los ancestros. El saber se transmite por la palabra como una verdadera sustancia. Si los *ídolos* son marcadores mnesicos, es que, según un proceso de condensación, cada *ídolo* puede representar a cantidad de “imágenes-fuerzas” ubicadas a distintos niveles genealógicos. No dan ninguna indicación en cuanto a su origen. Se sabe solamente que son “antiguas” y por lo tanto pueden incorporar rasgos de distintos personajes míticos. Al mismo tiempo marcan la profunda continuidad entre el hombre y su ambiente natural, la “identidad” de sus componentes. Si las plantas poseen los mismos rasgos que los humanos, o los animales, eso significa que no existe ninguna historia de la naturaleza, separada de la de la humanidad. Es decir que el medio ambiente, los cultígenos, son seres que “piensan” y que conservan una memoria de lo pasado. Son seres vivos que deben ser reactivados periódicamente; reciben una comida (las ofrendas dispuestas en “camas”) proporcionadas por los vivos. Hablan de los acontecimientos pasados, el *bâdi* mediante, de la misma manera que los humanos. Así se comprueba que existe una “historia del mundo” de la cual los *ídolos* son los

transmisores, cada vez que el *bâdi* les abre la boca. Los *ídolos* canalizan la energía cósmica, el chamán mediante. Esta energía se apega a representaciones, a imágenes del pasado que vienen resurgir durante los rituales de fertilidad agraria o terapéuticos.

Creencias *in absentia*: el poder de las ideas

Por supuesto, carecemos de una etnografía exhaustiva de la “sociedad de los ancestros”: no podemos considerar al contrario que están totalmente atomizados en una nebulosa sin organización verdadera, pero sí, tenemos a la mano cantidad de “datos de campo”. Por mi parte, considero que los ancestros forman una clase de nación, como forma especular de la comunidad indígena. Lo que implica que consideremos no solamente sus distintos ecosistemas y su padrón de asentamiento. Conocemos muy bien los momentos de crisis, pero menos la vida cotidiana de los antepasados. Ahora, ¿cómo se les atribuye un pensamiento y un juicio a los difuntos? Podemos proporcionar varias respuestas. Ciertos rituales en particular son instrumentos de primer plano a través de artefactos, de coreografías, de visiones: en primer lugar el Carnaval, porque en este evento de dimensión cósmica, los ancestros expresan las normas de su sociedad, las cuales van en contra de las que rigen la sociedad de los humanos. El culto a los difuntos y a los ancestros es el cemento de toda la sociedad. Sobre todo la concepción otomí de la vida en una colectividad humana no tiene como límite la muerte de los individuos. Existe un campo de tensión constante entre el pasado y el presente. Me parece muy importante considerar la actitud ambivalente de la comunidad de los ancestros: de un lado mantienen una presión a distintos niveles, psicológica, política y económica sobre los vivos, pero del otro están agitados por tensiones intracomunitarias (de su propia comunidad) y con cada uno de los humanos. Este doble proceso es probablemente lo que da más fuerza a esta ideología que no deja espacio para el libre albedrío, el agnosticismo o una contra ideología, por ejemplo de rechazo del culto de Todos Santos. Imposible imaginar tal hipótesis...

Los antepasados tratan de imponer un *modus vivendi* que no corresponde con el de los humanos. Esto es un verdadero enigma intelectual: bien se sabe que la tradición se mantiene a través del proceso de control ejercido por los difuntos.

Entre los grupos otomíes, la muerte o “gran vida” (*tâte*), es una dimensión intrínseca de la energía universal, inscrita en la piel de los humanos, vistos como “seres podridos”, “muertos” desde su nacimiento. La dominante ancestral en la cultura otomí, se verifica a través de la intrincación de las ideas sobre la muerte, la luna, el sacrificio. En la zona oriental, recordemos que al principio de un ritual de curación, una limpia, el chamán corta decenas de “ídolos” de papel: una vez que están instalados en el suelo, en un verdadero “espacio clínico”, conforma una topografía compleja del inframundo y de las fuerzas tanatógenas sin cuya representación ninguna curación sería posible. La energía convocada por el chamán se refuerza a través de las ofrendas adecuadas (aguardiente, tabaco, alimentos) de tal modo que se incrementa la dimensión “letal” del sufrimiento del paciente, antes de que intervengan las súplicas a “dios” para su alivio. La convocatoria dirigida a la muerte por el chamán le permite intervenir en el juego “político” en el cual están involucradas las potencias del inframundo, cuya designación es idéntica a la de las autoridades de la comunidad otomí (“juez” del camposanto, “presidente” del infierno, etc...), localizadas al mismo tiempo en la parte baja del cuerpo humano. Recordemos los relatos que expresan la relación de los difuntos con el dinero, las serpientes, los enanos, el Diablo, el culto a los cerros, o a las ex haciendas, a los sitios prehispánicos, etc. También es importante recalcar las relaciones de parentesco, y su instrumentalización por los antepasados. Permite entender como las normas de la vida ritual no se limitan a la existencia precaria de los vivos, sino que se prolonga en el espacio y en el tiempo. Subrayan el destino funesto de los que no cumplieron con esa imperiosa exigencia. Este sacrificio se presenta bajo formas extraordinariamente diversas, sin embargo expresa una misma lógica de circulación de las sustancias, de metamorfosis gracias a un fluido cuyas propiedades son consideradas como vitales (entre los otomíes, la sangre, *khi*, es el equivalente del esperma). Paradójicamente, los compromisos son más exigentes, una vez atravesado el paso de la muerte. La ancestralización de los difuntos refuerza los lazos y el “contrato social” que permite un buen funcionamiento de la sociedad.

La ventaja de este tipo de exégesis es que de inmediato puede justificar la razón de existir del ritual sin hablar ni siquiera en términos de contenido. Es decir, que la acción ritual no es más, *mutatis mutandis*, que una duplicación del acto

esencial a la reproducción de la vida o del cosmos. De allí, surgen consecuencias inevitables. Disminuye la "creencia", ya no se celebran como antaño los rituales de fertilidad agraria, los "costumbres". Entonces la naturaleza se transforma, la mazorcas de maíz se vuelven más chicas, entran las enfermedades y las plagas en el pueblo. Esta aplicación de un modelo "fisiológico" y del principio de causalidad al conjunto ritual es claramente explicitada, otra vez, en la fiesta de Todos Santos y en Carnaval, pero también en todas las actividades que tienen que ver con la fertilidad agraria, los *costumbres*, en particular los rituales de la cosecha, o excepcionales en tiempo de sequía.

Chamanes y ancestros: dos posturas teóricas

Ahora, ¿cómo las creencias de los antiguos están "teorizadas" por esta población? Tomemos el ejemplo de los cantos de Carnaval. Desempeñan un papel central para que circule esta palabra de muerte (es decir de vida), sea a través de súplicas o de fenómenos de posesión. Recordemos cuales son las alternativas básicas que transmiten: creencia y olvido, cumplimiento y castigo, separación y regreso, deseo y violencia, retribución y satisfacción, descuido y pena, aflicción y dolor, envejecimiento y regeneración, vida y muerte. Además, es necesario subrayar que los aspectos psicológicos desempeñan un papel de primera importancia, en el idioma de las relaciones de parentesco, a través de una relación asimétrica (padre/hijo o hija; esposo/mujer, etc...) o en el código sexual y gastronómico, como por ejemplo en el caso del ancestro/nahual.

La cuestión del tiempo en el cual viven los ancestros es uno de los problemas más difíciles de resolver. Sobre todo, porque se articula directamente con los modos de transmisión del saber (*pâdi*), es decir que la información oriunda del mundo *tâkwati* no está ni espacial ni temporalmente localizada, sino acumulada en un mil hojas de eventos. ¿Existiría un "almacén" de informaciones que circularían mediante relaciones con los ancestros? En realidad no sabemos muy bien. Para entender su contenido, nuestra herramienta principal es el saber chamánico (el verbo saber, *pâdi*, es un casi homófono del término que designa al chamán, *bâdi*, precisamente "él que sabe"). El chamán es el intermediario privilegiado, el que puede rebasar las fronteras espacio temporales, de género, lo

mismo que los ancestros. Su capacidad de metamorfosis es el “operador lógico”, diría Lévi-Strauss, que permite considerarlo como portavoz de los difuntos, incluso en los procesos adorcísticos, a través de la posesión y de la palabra ritual. El chamán demuestra capacidades fuera de lo común en la denominación de las entidades que controlan sectores especializados del universo, bajo la forma de centenares de muñecos de papel cortados. Esas figurillas representan marcadores espacio/temporales de la memoria. El saber, que podemos llamar el “saber del inframundo”, es el conocimiento del universo, *šimhoi*, la “envoltura de la tierra”, es decir el Diablo, el cual entre los otomíes, como entre muchos pueblos circunvecinos, se confunde con la del dueño del Mundo.

Aquí debemos cuestionar de nuevo la memoria de los ancestros, o sea, esos estados mentales particulares que vienen de *mate mâkünte*, “ayer anteayer”: transmiten informaciones, que los otomíes consideran como fuente de mensajes acumulados en una entidad universal y corporal al mismo tiempo, completamente asimilada a la del Diablo, ubicada en la parte inferior del cosmos y del cuerpo humano. Podríamos evocar la metáfora de la cueva en la cual está escondido un “tesoro” que normalmente debe mantenerse inaccesible, entre las manos del demonio. Es un secreto que no se debe revelar. Por eso, el hombre que penetra en el interior de la cueva siente que detrás de él se cierran las puertas, o las “armas”, *s’aphi*, término que designa al mismo tiempo los colmillos, es decir las fauces de un monstruo ctoniano que lo absorba en su totalidad. Este sacrificio es el precio que debe pagar uno si se aventura en las profundidades de la tierra. El saber circula entre los ancestros. Se trata de un pensamiento anónimo, activo, permanente, como el soporte de la tradición que circular de una generación a otra. Un pensamiento almacenado que se da a conocer en el momento ritual. Está hecho, como lo señalamos, de la sedimentación de eventos acumulados durante el curso de la historia de la humanidad. Los *antiguas* deciden de los grandes eventos, de la misma manera que decidieron crear un Sol en el tiempo durante el cual el universo estaba hundido en la obscuridad. Este acto implicó el sacrificio de un joven, lo mismo que para la creación de la Luna. Cada referencia a lo pasado, cada acto de memoria, necesita una reactivación de la máquina cósmica, presente también en el marco corporal. Es un acto peligroso porque engendra un contacto con los antepasados.

Consideremos ahora cómo se presenta la distribución geográfica de los ancestros en el inframundo. Los ancestros nos obligan a imaginar una cartografía del mundo otro, con algunos puntos privilegiados, pero que tienen esa particular de ser “lugares que piensan” de tal modo que es difícil separar un *topos* de su representación, por la antropomorfización generalizada de la naturaleza; en la extensión horizontal o vertical, lugares planos, volúmenes, huecos, etc... Tantos sitios en interacción constante, bajo la vigilancia de un Señor del Mundo que actúa como dueño de los ancestros, de las poblaciones del mundo del más allá, sin límites espacio o temporales. En esos lugares, se aglutinan creencias, estados mentales, se transmite un saber, como en *Mayonikha*. En verdad, el espacio entero está totalmente colonizado por los ancestros, centro, periferia, puntos cardinales, es decir todos los lugares que si tienen un importante valor a nivel simbólico. Más allá, el cosmos está también antropomorfizado, es decir que sus propiedades se manifiestan tanto a nivel global como a nivel local. Los sueños proporcionan indicaciones interesantes al respecto. El control de los muertos puede ser inmediato, diferido, local o a distancia (de un pueblo a otro) o en el tiempo (después de varias generaciones). Los marcadores materiales de la presencia de los ancestros son esos lugares sensibles. En la habitación, en los oratorios, las cuevas, los caminos, los ríos, adentro de la comunidad (casa, capilla, lugares de culto, plaza, iglesia) y afuera. En cuanto a su expresión material podemos citar: el fuego, el agua, el aire, la tierra. Los elementos rituales que sirven de marcadores de la ancestralidad: el palo volador, el torito, el chimal, el oratorio, el pan de muerto, etc... En verdad, la carga energética de los ancestros puede expresarse en cualquier artefacto, lo que permite una transmisión material e inmaterial de su presencia. Por ejemplo, los trajes de carnaval, las máscaras, las piedras de antigua. También en las figuras de sustitución son el Diablo, *ših̄ta*, *pöhta*, *hm̄yântö*, etc... De hecho, los otomíes no hacen ninguna diferencia en cuanto a la acción y a sus consecuencias de los muertos y de los vivos, la cuestión de la fisicalidad es periférica.

Un modelo geológico de *tâkwati*:

Los muertos tienen su organización política, sus jerarquías, sus cosmovisiones, sus deseos, su axiología, sus pautas de comportamiento. Entre ellos se manifiestan los procesos de don y contradon, las acciones y las retroacciones, la venganza, y los procesos de reproducción, que manifiestan la fuerza del pensamiento, como diseñadores del mundo en el cual vivemos, y su valor performativo a través de una acción benévola o malévol. La fuerza de sus sentimientos, se expresa no solamente en los mitos, sino también en los sustitutos y en su palabra, como la de los ídolos. Examinar la cuestión de la presencia de los muertos permite explicar mejor en términos de causalidad los eventos espaciotemporales (se elimina la casualidad, la desdicha, la contingencia, para atribuir una fuente precisa al sufrimiento), porque los ancestros no solamente deben ser considerados como cuerpos vivos, sino también con todas sus capacidades físicas, fisiológicas, y cognoscitivas. Deben recibir el mismo tratamiento que los vivos, en primer lugar una alimentación suficiente, incluso superior a lo normal porque representan una clase de “hipercuerpo”, cumulando las propiedades de distintos envolturas corporales, y en tanto como *comunitas*, requieren de una atención substancial. Los vivos intercambian alimentos entre un número finito de individuos, más o menos fijo cada año; en cambio los difuntos tienen una demanda abisal, multigeneracional, sin fin. Su deseo es la condición *sine qua non* de la n de la sociedad, por eso implica una distribución importante en términos cuantitativos, lo que genera problemas de abastecimiento para la fiesta de Todos Santos, respecto del contrato implícito pasado con ellos. Siendo “vivos”, los muertos tienen las mismas capacidades mentales y sobre todo los mismos afectos. La dependencia síquica es mutua, los vivos dependen de la buena voluntad de los antepasados para conseguir la prosperidad, y un trato favorable, desprovisto de amenazas, de violencia, pero del otro lado, los difuntos necesitan ser amados, respetados, escuchados. Esta demanda afectiva es constante.

En otro trabajo (Galinier, 2005: 183-2004) presenté una discusión sobre el modelo geológico de la cosmovisión otomí, y en particular en su tratamiento del papel de los ancestros en la vida de los humanos. En el mundo otomí, la esfera de lo arcaico se identifica con algo opuesto al orden actual, en contradicción misma con él: a través de sus mitología, nos habla de una edad anterior, y de humanidades cuyas normas compiten a la “naturaleza” en el sentido lévi-straussiano: falta de

reconocimiento de la prohibición del incesto, canibalismo, ausencia de comida cocida, etc. Es decir que lo arcaico en el sentido otomí es equivalente a formas fracasadas de construcción de un orden social estable, y al mismo tiempo sugiere en términos psicológicos una situación de infancia, de retraso, o de desarrollo síquico inconcluso, desviado como en la locura. Si seguimos explorando las glosas indígenas, vemos que esos rasgos arcaicos se identifican con una tópica particular, el inframundo, las capas más ocultas del espacio infraterrestre, que de cierta manera sirve de metáfora a la representación “geográfica” del aparato síquico a nivel de la estructura, pasando del eje ontogenético al nivel filogenético.

La experiencia ritual nos indica como entidades muy lejanas en el tiempo pueden ser espacialmente muy cercanas, incluso estar presentes entre los vivos. Sabemos que el tiempo lineal no existe, porque tiene una ciclicidad constante, es decir cualidades propias, un quantum de energía progresivo expresado en términos de “podredumbre” Esta reviviscencia del pasado y de contacto con los ancestros en el presente corresponde a la temporalidad chamánica por excelencia, sin la instrumentalización de la cual ninguna solución curativa sería aceptable. La dimensión diacrónica se articula con la sincrónica, porque el especialista necesita convocar también instancias presentes en la naturaleza (alter ego animal o vegetal). Es decir que de un lado tenemos una espacialización del tiempo y del otro, temporalidades particulares, propias de los puntos sensibles del medio ambiente.

En cuanto al contenido de esos afectos, los ancestros expresan sus estados de ánimo, su sufrimiento, sus deseos, sus frustraciones, a distintos niveles. Pero, ¿cómo se hacen esas traslaciones? Aquí me parece importante el tema de las apariencias, que es un dado básico del marco perceptual indígena, y no considerar a las entidades de la naturaleza como monadas atomizadas, lo que estaría en desacuerdo total con el punto de vista indígena; o sino a través de simples relaciones entre yo y mi alter ego animal, mi *tona* o *nahual*. No obstante, vemos que humanos y animales se ubican en un mismo continuo filo e ontogenético, y no a partir de simples oposiciones binarias, incluso porque cualquier acto de procreación puede generar “excéntricos”, monstruos, híbridos.

Ahora, ¿hasta qué punto funciona el concepto de *alteridad* puede aplicarse al caso otomí y a su visión de los ancestros? ¿Alteridad relativa o absoluta? No existe, como en el modo amazónico, un modo de alterización total (sino gradientes

y cierta reversibilidad). Los ancestros, como los animales, pueden expresar su deseo en términos gastronómicos o sexuales, lo que es lo mismo. De hecho, el cuerpo humano es el lugar donde precisamente se construyen, se articulan y se desarmen esas asociaciones porque sirve de instrumento para medir aquellas transformaciones en función del contexto, del género, del tipo de apariencia, de las condiciones ambientales (luz, oscuridad, temperatura, etc.). La cuestión del nahualismo es particularmente interesante porque permite considerar dos o varias series de entidades, que mantienen interacciones a lo largo de su existencia. No disponemos de manera sistemática como en Amazonia, del punto de vista de los animales acerca de lo que son los humanos. No estamos tampoco en una situación de “autismo zoológico”. Esta situación se tiene que matizar. En realidad, de vez en cuando los animales expresan su deseo, generalmente de tipo gastronómico o sexual, pero de manera indirecta a través de los grandes relatos, los mitos. Además, la parte animal que se ubica en el mismo cuerpo permite considerar como una misma categoría a todos los seres vivos. Si los animales son humanos, tienen que poseer las mismas características. Si los humanos son animales, deben de manera simétrica incorporar las mismas cualidades. Relaciones de fusión, de separación, de coacción, caracterizan las relaciones entre las dos categorías. Son procesos que se repiten exactamente de la misma manera con los ancestros.

Para cerrar la discusión, ¿en qué medida la cosmovisión de los ancestros otomíes nos permite entrar en este debate actual del perspectivismo? Los ancestros pueden actuar a partir del punto de vista de los vivos, y en particular de los especialistas chamánicos, o sino a partir de lugares particularmente “delicados”, por esa ley de circulación de los afectos y de intercambio de los polos de pensamiento. Esta dimensión espacial es sumamente importante, porque la muerte se relaciona con ciertos espacios, y también existen lugares privilegiados de manifestación de los difuntos, como hemos dicho. Su acción es a la vez externa, visible, e interna, invisible, provocando desordenes fisiológicos e incluso la muerte. Sabemos que los otomíes rechazan cualquier visión solipsista, puesto que el sujeto no hace más que transmitir un saber oriundo del mundo de abajo, controlada y dirigido por los ancestros, y eventualmente, explicitado por los *bâdi*, “los que saben”. Es decir que no tenemos otra salida que aceptar esta idea según la cual sería el monopolio potencial de todos y de nadie al mismo tiempo (Galinié, 2000:

9-18). Hemos señalado que el cuerpo y elementos notables del medio ambiente están en constante interrelación, no solamente como polos interactivos, sino también como espacios síquicos y reflexivos.

Finalmente, la cuestión de la ancestralidad es el polo externo en el cual el pensamiento otomí se apoya constantemente para contemplar toda una serie de perspectivas alternativas sobre la vida humana, porque los ancestros son portadores de un *design*, un modelo social y de toda una serie de características ontológicas, que son tantas potencialidades para moverse en el mundo y mantener cierto nivel de coalescencia entre la tradición y los nuevos valores que impone la sociedad nacional y la globalización. En cuanto a los humanos, se trata exactamente de una situación de servitud voluntaria, como decía La Boëtie, el amigo de Montaigne, un acuerdo a partir del cual los vivos sí pueden burlarse de esta autoridad, considerarla bajo el ángulo de la derrisión, o a través de una visión extraordinariamente erotizada, en fin reconocer un mutuo deseo de construir y destruir constantemente el mundo, hasta el fin de la historia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARIEL DE VIDAS, Anath, 2002. *Le Tonnerre n'habite plus ici. Culture de la marginalité chez les Indiens teenek (Mexique)*. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

BÁEZ JORGE, Félix y GÓMEZ MARTÍNEZ, Arturo, 1998. *Tlacatecolotl y el Diablo. La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec*. Xalapa: Secretaría de Educación y cultura.

CORREA, Phyllis, 2000. "Otomí Rituals and Celebrations: Crosses, Ancestors, and Resurrection". *The Journal of American Folklore*. 113. 450: 436-450.

DOW, James, 1986. *The shaman's touch. Otomi Indian Symbolic Healing*. Salt Lake City: University of Utah Press.

GALINIER, Jacques, 1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México, UNAM-CEMCA-INI.

_____, 2005. "L' « archaïque ». Un nouveau concept pour l'anthropologie?" en P. Bidou, J. Galinier, B. Juillerat, eds. *Anthropologie et psychanalyse. Regards*

- croisés*. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales : 183-204.
- _____, 2005. "Lo extranjero dentro de uno mismo. Lógicas otomías de apropiación de la alteridad", en Aurora Castillo Escalona, ed. *Otopames*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro: 91-98.
- _____, (2006). "Malestar en el culturalismo. La transnacionalización de Mésoamérica como capital simbólico". *Documentos IDYMOV* (Xalapa) 6: 13-22.
- _____, (2006). "El *panoptikon* mazahua. Visiones, sustancias, relaciones". *Estudios de cultura otopame* 5: 53-69.
- HÜLSEWIEDE, Brigitte (1997). "Alter Ego-Vorstellungen im Kontext von Geburtsriten und Sexualität in Mesoamerika", en E. Dürr y S. Seitz, eds. *Religionsethnologische Beiträge zur Amerikanistik*. Münster: Lit: 105-119.
- _____, (1997). *Die mayordomías in Tequila. Das religiöse Ämtersystem heutiger Nahua in Mexico*. Münster: Lit.
- ICHON, Alain, 1969. *La religión des Totonagues de la Sierra*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- NIGHTINGALE, D. & CROMBY, J., eds (1999). *Social constructionist psychology*. Buckingham: Open University Press.
- RUVALCABA MERCADO, Jesús, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera, eds., 2004. *La Huasteca. Un recorrido por su diversidad*, México: Centro de Investigaciones y de Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, El Colegio de Tamaulipas.
- WILLIAMS GARCÍA, Roberto, 1963. *Los Tepehuas*. Xalapa: Universidad veracruzana; México: Instituto de Antropología.