

Una contienda asimétrica: *Zithû*, sepulturero otomí de la teoría antropológica

JACQUES GALINIER*

Una de las tareas principales de la antropología consiste en organizar un flujo de datos desarticulados en conjuntos estables y significativos, buscar regularidades, describir la arquitectura de instituciones locales o pautas de comportamiento para poder descryptar un padrón cultural específico. Esta postura pone de relieve, de manera crucial, la calidad de la información recopilada por el etnógrafo en el campo. A sus interrogantes, sus interlocutores proporcionan respuestas que formarán el corpus a partir del cual el observador tratará de definir un discurso nativo apologético, ficción de enunciados parciales, a veces contradictorios, que supuestamente restituirá la visión *emic* del pueblo estudiado. No obstante, como lo mostró Sperber —refiriéndose a un texto canónico de Evans-Pritchard sobre los Nuer— los enunciados de los nativos no constituyen información *stricto sensu*, sino elementos de un proceso de elaboración de una construcción mental, una conca-

* Director de Investigaciones emérito en el Centro Nacional de la Investigación Científica de Francia y miembro del Laboratorio de Etnología y Sociología Comparativa, Universidad París Nanterre. Una primera versión de este artículo se presentó como ponencia magistral en el XIX Coloquio Internacional sobre Otopames, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, Ciudad de México, del 16 al 20 de octubre de 2017. Texto publicado con la amable autorización del Comité Organizador.

tenación de interpretaciones: “La mayoría de las descripciones y de las citas son inextricablemente enmarañadas con interpretaciones”.¹

El tercio analítico intersubjetivo: una clave nativa

A pesar de todo, este material permitirá la edificación de un sistema explicativo que responderá tanto a la necesidad de presentar una etnografía sólida como a una reflexión teórica original. Ahora bien, la producción del texto etnográfico, el *output*, no remite a la hazaña de un individuo aislado, el antropólogo, ya que su reivindicada autoridad monológica oculta una dimensión dialógica de la experiencia de campo,² lo que subraya Clifford: “El diálogo ficcional es, de hecho, una condensación, una representación simplificada de procesos complejos, multivocales”, hasta el punto de considerar que “la etnografía está invadida por la heteroglosia”.³ De plano, esconde un proceso de narración colectiva, multisituado, pero elaborado en un espacio discursivo armado entre el observador y los observados, consciente e inconsciente. Si recurrimos al concepto de identificación, resulta fundamental la noción de espacio psíquico, dejando de lado las relaciones subjetivas conscientes, para considerar las relaciones intrapsíquicas que resultan de una identificación psíquica inconsciente.⁴ Lo que Ogden expresa de otra manera como el “tercio analítico intersubjetivo”.⁵ Se trata “de una subjetividad que parece adquirir una vida que le es propia en el campo interpersonal creado entre el analista y el analizante”.⁶

En esta presentación, quisiera hacer hincapié en una de las mayores aporías que he encontrado en mis investigaciones respecto de esta pregunta recurrente (la cuestión del “tercio analítico intersubjetivo”) y cómo la doxa otomí la resuelve a partir de la introducción en el proceso creativo de un sujeto legislador: *Zithú*, el Diablo. Es decir, cómo la vulgata otomí proporciona la versión de un punto de

¹ Dan Sperber, “L’Interprétation en anthropologie”, *L’Homme*, vol. 21, núm1, 1981, pp. 69-92.

² Charles Bingham, *Authority is Relational: Rethinking Educational Empowerment*, 2009, p. 7.

³ James Clifford, “On Ethnographic Authority”, *Representations*, 1983, p. 135. Traducción mía.

⁴ Juan Daniel Nasio, *Enseignement de 7 concepts cruciaux de la psychanalyse*, 1988, pp. 150-151.

⁵ Thomas Ogden, “Le tiers analytique - Les implications pour la théorie et la technique psychanalytique”, *Revue Française de Psychanalyse*, vol. 69, núm. 3, 2005, pp. 733-747.

⁶ *Ibidem*, p. 733.

vista *emic* sobre la cuestión de la autoridad etnográfica que hasta la fecha se planteaban los académicos, a fines del siglo XX, dentro de esta corriente de crítica de la razón antropológica de la cual Clifford es uno de sus representantes destacados, sin abordar los aspectos implícitos de esta relación. No me refiero aquí a las estrategias de redistribución de los roles entre “ellos” y “nosotros”, tal como he podido presenciarla en el campo con Donalds Bahr entre los pápagos de Arizona, y que comenta en un libro vuelto un clásico, *Piman Shamanism and staying sickness (Ká:cim Múmkidag)*.⁷ Lo que señala Bahr, a partir de su relación con el chamán pima Juan Gregorio, es que “no solamente podemos hablar en pima de conceptos pimas, sino que hemos identificado términos de uso común como probables candidatos para una sistematización teórica. Se considerará, no obstante, que muchos de los análisis de conceptos teóricos pimas fueron impuestos por Bahr y no establecidos por el chamán”.⁸ En este caso, la intelectualización de los enunciados del chamán responde al deseo de compartir la coautoría del texto por parte del observador. El resultado es que Bahr considera que el esfuerzo de teorización de Juan Gregorio es “brillante” y, en ciertos aspectos, hasta “freudiano” o “durkheimiano”.⁹ Lo que anhelaba el autor era invitar a Juan Gregorio al Banquete platónico de nuestra Academia, una opción cuyas premisas resultan convincentes desde el punto de vista de una epistemología transversal y éticamente responsable.

***Zithû*: competencias epistémicas y campo de acción**

En mi propuesta quisiera proceder de otra manera, al revés, es decir, considerando cómo un actor particular de la escena otopame no solamente formula una reivindicación de la “coautoría” etnográfica, sino también de confrontación entre la producción de un corpus teórico, una *disputatio* que tiene como fin su descalificación. Antes que nada, conviene explicar de quién se trata, es decir, recordar quiénes son los protagonistas de esta contienda: *Zithû*, de un lado, el antropólogo, del otro. Este vernáculo, *Zithû*, ha sido definido en

⁷ Donald M. Bahr, Juan Gregorio, David I. López y Albert Álvarez, *Piman Shamanism and staying Sickness (Ká:cim Múmkidag)*, 1974.

⁸ *Ibidem*, p. 11. Traducción propia.

⁹ *Ibidem*, p. 12.

castellano de manera cautelosa pero atinada por los primeros misioneros y hasta la fecha como “Diablo” o “Sátanas”.¹⁰ Ahora, ¿será un ser humano, un animal, una esencia, un “aire” (Santa Mónica), una fuerza? Para cancelar cualquier duda sobre la legitimidad de incluir a *Zithû* en el trabajo teórico del observador es menester recordar que el Diablo es uno de los interlocutores privilegiados del antropólogo extraviado en la sierra Madre, si no el más consentido, y eso por las siguientes razones: en primer lugar, *Zithû* es una figura imprescindible de Carnaval, un excelente candidato para incorporarse en esta distinguida compañía de “cuernos y colas” mesoamericanos,¹¹ un “humano”, *nda ra khâ’i*, de mismo rango que el observador como informante, proveedor de súplicas, de chistes, mejor dicho de *Witz*, de cantos, de exégesis tanto internas como externas, por ser un experto en las glosas de los *performances* rituales. Esta aparente curiosidad no lo es tanto si nos referimos a la presencia de un extraño protagonista, *Zithû o pöhta*, actuando no únicamente como brillante interlocutor, sino también como *el antropólogo mismo, disfrazado y actuando como tal*. En otra ocasión, he comentado este hápax ritual, incluso discutiendo las “competencias epistémicas” del Diablo dentro de esa disputa, respecto del trabajo de narración etnográfica.¹²

Rebanada hawaiana y prohibición del incesto

Podemos aceptar la idea de que el Diablo es el observador por excelencia de esta sociedad alterna que difunde una imagen especular de la de los humanos, develando características “invertidas”. En segundo lugar, y en otros contextos rituales (“limpias” o “costumbres”), el Diablo despliega un discurso ventrílocuo, ya que instrumentaliza el cuerpo del chamán como soporte físico durante fenómenos adorcísticos, de posesión, a través de una sucesión de difrasismos (“ayer, anteayer”) y de anáforas (yo, dueño del mundo, yo, el Diablo, etcétera); es decir, se vuelve en este caso el interlocutor directo del antropólogo, sin pasar por el discurso relatado del infor-

¹⁰ Luis Hernández Cruz, Moisés Victoria Torquemada y Donald Sinclair Crawford, *Diccionario del Hñähñu (Otomi) del valle del Mezquital, Estado de Hidalgo*, 2010, p. 401.

¹¹ Alfredo López Austin y Luis Millones (eds.), *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y en Mesoamérica*, 2013.

¹² Jacques Galinier, *La moitié du monde - Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*, 1997, p. 10.

mante. En tercer lugar, *Zithû* es un monitor invisible de las percepciones de los humanos, de sus estados emocionales, es el que regula el flujo de la “palabra sucia”, *s’o ra nde*, independientemente de la conciencia del mismo locutor. La metáfora del Viejo Costal (*töza*) pone de manifiesto la existencia de un continente del cual surgen representaciones misteriosas, ocultas, muy difíciles de capturar, interpretar, de allí los obstáculos de los primeros misioneros, ya mencionados, para entender esa “religión del Diablo”. En cuarto lugar, todos los humanos son hijos del Diablo, “diablos en miniatura”, *t’üzithû*, como lo confirman los *performances* de Carnaval, en particular en el gran ritual de génesis, en presencia de una mujer grávida (que, de hecho, es un hombre), pero se deduce también del análisis formal del sistema de parentesco. El Diablo circula a través de las genealogías de forma horizontal o vertical. Tenemos técnicamente un sistema cognático, pero en el orden de la genealogía, se desplaza en la línea de los consanguíneos hasta el ancestro apical del cual es el sustituto. A su manera, el Diablo es también un viejo padre, *pöhta*, o una vieja madre, o “diabla”, *Suzithû*. Como *pöhta*, aparece rodeado de su descendencia: niños (los “diablitos”), de “viejos” y de “damas”, es decir, de “putitas”, como en San Pablo el Grande.¹³ Las relaciones que mantienen entre ellos confirman que se trata de una clase de parientes considerados como “germanos”, por la presencia de una “rebanada hawaiana” para esta generación, lo que vuelve problemática la apreciación de la prohibición del incesto.¹⁴ De allí, un tipo de comportamiento que devuelve un lejano eco de los *wema*, poblaciones de gigantes incestuosos que ignoraban la cocina y la domesticación del fuego. Los *wema* desaparecieron con el último diluvio, acuático.

De hecho, no se puede concebir, en términos otomíes, una función cognoscitiva que no esté contaminada por el trabajo del Diablo. Es el aspecto más “delicado”, más complejo de analizar, pero que da cuenta de los procesos de inversión, de distorsión, de los juicios enunciados, que remiten al doble discurso del sueño, enunciado explícito y enunciado implícito. Ahora bien, una vez consagrado el Diablo como informante privilegiado ¿de qué manera interfiere

¹³ Ulises Fierro Alonso, “Órdenes y desórdenes del diablo otomí”, en Catharine Goode Eshelman y Marina Alonso Bolaños (coords.), *Creando mundos, entrelazando realidades, cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, 2014, p. 104.

¹⁴ Por “rebanada hawaiana” me refiero aquí a la terminología hawaiana de parentesco, según la cual, la germanidad se extiende a todos los parientes de la misma generación de Ego.

como “coautor” en el proceso de elaboración conceptual del antropólogo? ¿Cómo viene a parasitar el trabajo del académico, hasta descalificar sus esfuerzos de construcción teórica? Su omnipresencia plantea la pregunta de la posibilidad o la imposibilidad de hacer algo fuera de su espacio de acción. Es decir, que en cualquier campo de investigación *Zithû* aparece a la vez como *magister* y *dominus* invisible, que uno lo quiera o no. Es de observar que uno de sus avatares es *öškwa*, “el que espía”, el cual tiene una dimensión lunar, oculta, y que no podemos descartar de la escena donde se practica el trabajo etnográfico, considerando que la función acústica del Diablo se suma a la función escópica, verificada de manera espectacular en el Carnaval.¹⁵

Ahora contemplemos los contextos en los cuales se impone esta presencia con más evidencia, es decir, durante los rituales de la vida cotidiana en la comunidad. Si el Diablo adopta una multitud de apariencias, de formas, sus avatares (llamados “asistentes”, “policías”) remiten a un mismo conjunto de seres conectados entre sí. El desplazamiento de los “hologramas” (como dicen los especialistas de realidad virtual) del Diablo y su movilidad impiden la atribución de un espacio fijo a su persona y, en consecuencia, dificulta la atribución de un estatus distinto de los demás. El Diablo controla los territorios salvajes ubicados bajo su jurisdicción. Sin embargo, conserva algunas moradas privilegiadas, tales como los precipicios, las grutas, en las cuales lo podemos encontrar sentado en una pila de monedas. El Diablo, cuyo nombre en ciertas comunidades se confunde con el del universo, *šimhoi*, ocupa físicamente todos los espacios. Es por excelencia el *trickster*, el que se mueve entre el aquí y el allá, subiendo y bajando, dando siete vueltas al mundo, como lo señala el dibujo helicoidal del bordón de *pöhta* durante el Carnaval.

Anseldo de Canterbury y los nervios del etnógrafo

¿Estará disponible una prueba ontológica de la existencia de *Zithû*? Podemos considerar en forma de silogismo (repetiendo el argumento

¹⁵ Es de observar la notable remanencia del término *öškwa* en la lengua otomí, desde el Mezquital, en el sentido de “demonio” (Luis Hernández Cruz, Moisés Victoria Torquemada, Donald, Sinclair Crawford, *op. cit.*, p. 432), hasta la comunidad aislada de Ixtenco, Tlaxcala. Véase Yolanda Lastra, *El otomí de Ixtenco*, 1997, p. 321. Lo encontramos presente también en Francisco Pérez, *Catecismo de la Doctrina Cristiana en lengua otomí*, 1834, p. 9.

de Anselmo de Canterbury en el *Proslogion*) que: 1) *Zithû* abarca la totalidad del cosmos como *s'üt'abi šimhoi* (autoridad, jefe del universo); 2) esta disposición conlleva su necesaria presencia, 3) ergo, *Zithû* existe.¹⁶ Como en la tradición bíblica, el Diablo del cristianismo serrano es imaginado como pura negatividad, antes de todo un antagonista, un enemigo, un “contrario”. De hecho, el Diablo no aparece como una entidad fija, sino como el conjunto de virtualidades que se pueden actualizar *hic et nunc*, pero también en otros espacios, simultáneamente, y finalmente coextensivo a un sistema de relaciones. No se puede conceptualizar bajo la forma de esencias por su dualidad intrínseca y la movilidad de su imagen. Cristo Sol y el Diablo están en una posición contigua para controlar el mundo. Aunque numerosos relatos ponen de relieve la victoria de *ho*, ubicado arriba, sobre *s'ó*, abajo (que se repercute en la simbólica ritual, como la del Palo Volador), este último tratará de recobrar el poder que le ha sido robado. Es un momento cíclico de la historia que se repite al atardecer, a la entrada de la noche, cuando se vuelve el territorio de los demonios, o al final de una era que se esfuma en un diluvio (de fuego, en el próximo). En el “panteísmo” otomí, la posición de dios Cristo Sol aparece descentrada respecto de la posición dominante del Diablo y de sus acólitos, posiblemente ángeles decaídos. Esta función generadora y regeneradora que confiere al Diablo su omnipotencia desplaza a la figura trinitaria de Dios a un nivel secundario, hasta ocultarla, dando la impresión de que los otomíes serían de manera alternativa cristianos y paganos.

Otra dificultad para el antropólogo: el Diablo es el dueño del *s'ó* y no del mal, en términos cristianos, lo que vuelven problemáticas las glosas apresuradas. Lo difícil de entender es cómo se define una acuñación entre sufrimiento y desdicha, estados emocionales y conductas morales, por un lado, que se puedan caracterizar con el lema *s'ó* y, por el otro, articulados con la dimensión lúdica de la actividad erótica, como en la expresión *šüins'ó ndönyûhû*, “el viejo otomí es sucio”, metáfora del albur. El *s'ó* es lo que adviene bajo el efecto de una decisión humana o de procesos inconscientes o de una voluntad ajena. No está sencillamente adentro de uno sino también en el exterior, y el Diablo finge como mediador para regular los intercambios entre estos dos polos. El *s'ó* es una propiedad de la podredumbre, de la putrefacción, pero también de la piel, visto que el

¹⁶ Anselm, *Proslogion - Discourse on the Existence of God*, 2014.

lexema *ši* posee el mismo sentido. El mundo está hecho de pieles, para revelar su identidad, como los actores de Carnaval, siguiendo una política del mostrar/esconder... que juega con los nervios del etnógrafo. Son las pieles que confieren una identidad a los individuos, y el Diablo es una de esas pieles, la más eminente de todas, *šimhoi*. El Diablo resulta entonces ser el dueño de las pieles, y de su desollamiento.

En todo caso, el Diablo ejerce una función vital, es el gran juez del universo, *s'ütabi ra šimhoi*. Su deseo sin límites hace que el Diablo sea omnipresente, bajo formas estereotipadas o excéntricas, expresando su inagotable deseo de reconocimiento. Los contratos diádicos establecidos entre el Diablo y sus víctimas recuerdan que en cualquier momento puede castigar a los que se atrevieron a obsequiar su alma a cambio de sus riquezas. El antropólogo, de acuerdo con su ética profesional, trata constantemente de rebasar esta relación asimétrica, para despojar al Diablo de su conocimiento, pero la capacidad de metamorfosis de *Zithû* borra las pistas, aparece donde uno no lo espera (visiones), de allí las dificultades sufridas por el etnógrafo para armar una teoría consistente. Un ejemplo paradigmático de esta aporía concierne a la cuestión del tonalismo, del *alter ego* animal, que revela una formidable resistencia de los informantes para construir un modelo general que incluya al Diablo, en particular por su capacidad de transformación. De allí la confusión con el nahual, cuyos rasgos emblemáticos comparte con él: la predación, el afán de acumulación o un perfil erotómano. Aquí, comparto la posición de Perig Pitrou, cuando afirma que “el tonal expresa el punto de vista de la víctima, mientras que el nagual, que requiere una transformación, representa la posición del agente y del agresor”.¹⁷

El Diablo y el colapso de la teoría antropológica

En este caso, ¿cómo el antropólogo puede negociar su presencia intrusiva con el Diablo? ¿Cómo establecer una relación diplomática satisfactoria para los dos contrincantes? Repetimos: ontológicamente, el Diablo no tiene ninguna consistencia estable. Su don de ubicuidad expresa concretamente el funcionamiento de este pensa-

¹⁷ Perig Pitrou, *Le chemin et le champ — Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Onxaca (Mexique)*, 2016, p. 157. Traducción propia.

miento de la duda, de la incertidumbre, de la inestabilidad. Si no se habla de él, es porque es “delicado” (*šüint üški*), es el “innombrable”. De hecho, sufre una discreta visibilidad ontológica, por ser más o menos masculino, más o menos femenino, zoo o antropomorfo. El Diabolo alterna los puntos de vista y los juicios de verdad, de paganos y cristianos a la vez. Lo que representa un desafío serio a la teoría antropológica, por flexible que sea, o por perspectivista que sea.

Ahora bien, sabemos que cualquier teoría es una construcción que procede por eliminación para poder elaborar un modelo. El modelo no puede tolerar excepciones, si no se desbarata. Es decir, que ninguno de sus componentes se puede excluir sin poner en riesgo la consistencia del andamiaje. Frente al antropólogo, el Diabolo se burla de las clasificaciones y del encadenamiento lógico de las premisas. Por esencia es antiestructuralista. Descalifica cualquier “buena” teoría porque contiene en germen los elementos de su destrucción. En el campo, asistimos a la alternancia de aspectos estables e inestables, de mociones imprevisibles de su deseo, *ra nde*. El Diabolo gobierna en un mundo donde no existe ningún sentimiento de seguridad, donde lo aleatorio es cotidiano. Además, su relación con lo negativo es básicamente uno de los criterios más delicados de manejar, incluso para el antropólogo, porque es él quien decide, en última instancia, de la viabilidad de la teoría antropológica. Precisamente porque despista, destruye y vuelve caduca a cualquier tentativa de reflexión. Es un operador simbólico que permite contemplar la coalescencia de un sinnúmero de formas culturales, de operaciones ideológicas, que el observador restituye de manera torpe, hasta el momento en que *Zithû* decide acabar con ellas. Por ejemplo, la doxa nativa del dualismo hace las veces de síntoma de la dificultad de entender los propósitos del Diabolo, de allí el carácter incompleto de las teorías en vigor en Mesoamérica. No creo en la pertinencia de la fórmula canónica de un dualismo absoluto, de mármol, sino en un abanico de formas lábiles, que pueden cambiar de forma en función del contexto (sistema de oratorios, dualismo cosmológico, mitades territoriales). Por eso he propuesto para los otomíes orientales la idea de un dualismo crítico.¹⁸

¹⁸ Jacques Galinier, “Un pensamiento de la noche. El dualismo crítico de los otomíes contemporáneos”, en Aurore Monod Becquelin y Jacques Galinier (coords.), *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, 2016, pp. 39-46.

Considerando esas restricciones ¿cómo formular ahora una teoría antropológica que incorpore al Diablo como coautor, si él rechaza el punto de vista del otro a través de un solipsismo asumido? *Zithû* se considera como maestro de la verdad, al estilo de los antiguos filósofos griegos, no de una verdad semántica o lógica, en el sentido de la epistemología de las ciencias sociales, sino él le da veracidad a los discursos que considera como fundamentales y que son *šĩint'ũški o šĩins'o* (“sucios”, “impúdicos”, “obscenos”). De hecho, a pesar nuestro, el Diablo se invita a los foros académicos, donde reina una suerte de guerra de baja intensidad, no siempre... puesto que cualquier teoría se constituye en contra de otros sistemas explicativos.

Por una parte, el Diablo permite el levantamiento de la represión del *s'o*, a través de fenómenos de glosolalia, lo que facilita el trabajo del etnógrafo, ávido de informaciones sobre los aspectos más ocultos del objeto estudiado. La acción creativa del Diablo remite al deseo de saber, tanto en su manera de ser como en el proceso reflexivo del investigador. En particular, define la *via regia* hacia una teoría del inconsciente, porque resiste a la conciencia y busca el camino del sueño y del ritual para expresarse. A esas alturas, su labor viene coincidiendo con la del antropólogo. El Diablo excita la curiosidad intelectual del forastero, es el motor de una verdadera pulsión epistemofílica, diría Freud, pero al mismo tiempo la contamina y le retira cualquier ambición legisladora. Ahora, el trabajo del antropólogo en qué viene a entrar en competencia con el del Diablo, y ¿por qué éste trata de imponer una represión de la información? *Zithû* se vuelve el defensor de un mundo que intenta siempre proteger de esas agresiones exteriores.

El antropólogo en el campo no deja de negociar con esa obligación de maniobrar con la envidia, de la cual el Diablo es el soporte privilegiado. Las sospechas recurrentes de enriquecimiento son la prueba más cotidiana de que el Diablo es uno de los actores de este juego de suma nula (se considera que anda en el tianguis los días de plaza, que controla la circulación de dinero). El Diablo acumula la riqueza para después expulsarla por vía anal, bajo la forma de monedas. Pero esta posesión genera de manera incontrolable la muerte. El binomio Diablo/muerte es esencial, porque él es a la vez el portador de las generaciones pasadas, favorece el retorno de ellos entre los vivos, y puede regresar hasta el inframundo por los que entabla-

ron un pacto con él. Otra vez, vemos cómo el antropólogo se define en la comunidad como aliado del Diablo, como su socio, o el mismo Diablo por su manera de interferir en el juego social, y agitar los acuerdos tácitos que existen entre todos los vecinos. No se excluye la posibilidad de una sustitución de pieles, de cohabitación entre un actor extranjero y una figura familiar, pero al mismo tiempo molesta, de una “inquietante extrañeza”, *unheimlich* en la terminología freudiana,¹⁹ por ser “sin ninguna duda nada más que la personificación de la vida pulsional inconsciente reprimida”.²⁰

Coda

Entonces, si consideramos en el contexto etnográfico las competencias epistémicas del Diablo otomí, resulta claro que estamos en presencia de un caso de contienda respecto de la producción de la narrativa etnográfica, que se ubica en una situación claramente antagónica con las posturas de la antropología posmoderna o de heteroglosia bakhtiniana. El sujeto “ausente” adopta claramente la posición del contradictor, distorsionando el trabajo de elaboración conceptual del antropólogo.

Este sistema defensivo puede relacionarse con las estrategias de camuflaje de los otomíes respecto de su religión, de sus creencias, de su visión del mundo, en un contexto de dominación colonial, como lo señalan los trabajos seminales de Güereca Durán.²¹ Lo que los incitó a ocultar de los sacerdotes católicos los ídolos, los bultos sagrados, disimulados a la vista, como la parafernalia de la “mala obra”, o los objetos rituales escondidos en los oratorios, o en la entrada de las cuevas para evitar la propagación de *s'ontâhi*, “aire malo”.

El esconder/enseñar es la característica esencial de un pensamiento diabólico, que juega constantemente con las apariencias y su inversión. Esto tiene importantes consecuencias a nivel epistemológico y con relación al sistema de clasificación indígena, contaminado por la acción perturbadora de *Zithû*. Su deseo de saber se enfrenta con el del antropólogo, dentro de una contienda asimétrica, de la

¹⁹ Sigmund Freud, “Das Unheimliche”, en *Gesammelte Werke*, vol. XII, 1947, p. 229.

²⁰ Sigmund Freud, “Charakter und Analerotik”, en *Werke aus den Jahren 1906-1909*, 1999, pp. 207-208. Traducción propia.

²¹ Raquel Eréndira Güereca Durán, *Un dios y un rey para los indios. La rebelión indígena de Tutotepec, 1769*. 2014.

cual resulta que el Diablo ocupa realmente la posición de sepulturero de la teoría antropológica.

Bibliografía

- Anselm, *Proslogion — Discourse on the Existence of God*, Pickerington, Beloved Publishing, 2014.
- Bahr, Donald M., Juan Gregorio, David I. López, y Albert Álvarez, *Piman Shamanism and Staying Sickness (Ká:cim Múmkidag)*, Tucson, The University of Arizona Press, 1974.
- Bingham, Charles, *Authority is Relational: Rethinking Educational Empowerment*, Nueva York, State University of New York Press, 2009.
- Clifford, James, "On Ethnographic Authority", *Representations*, núm. 2, 1983, pp. 118-146.
- Fierro Alonso, Ulises, "Órdenes y desórdenes del diablo otomí", en Catharine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños (coords.), *Creando mundos, entrelazando realidades, cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, México, INAH, 2014, pp. 97-110.
- Freud, Sigmund, "Das Unheimliche", en *Gesammelte Werke*, vol. XII, Londres, Imago Publishing, 1947, pp. 229-267.
- _____, "Charakter und Analerotik", en *Werke aus den Jahren 1906-1909*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1999, pp. 203-209.
- Galinier, Jacques, *La moitié du monde - Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomí*, París, Presses Universitaires de France, 1997.
- _____, "Un pensamiento de la noche. El dualismo crítico de los otomíes contemporáneos", en Aurore Monod Becquelin y Jacques Galinier (coords.), *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, México, CEMCA, 2016, pp. 39-46.
- Güereca Durán, Raquel Eréndira, *Un dios y un rey para los indios. La rebelión indígena de Tutotepec, 1769*, México, UNAM / Bonilla Artigas Editores, 2014.
- Hernández Cruz, Luis, Moisés, Victoria Torquemada, y Donald Sinclair Crawford, *Diccionario del Hñähñu (Otomí) del valle del Mezquital, Estado de Hidalgo*, 2ª ed. [electrónica], México, Instituto Lingüístico de Verano, 2010, p. 401, recuperado de: <https://www.sil.org/system/files/rapdata/92/05/99/92059927774128627662217754267521144782/ote_diccionario_ed2.pdf>.
- Lastra, Yolanda, *El otomí de Ixtenco*, México, UNAM, 1997.
- López Austin, Alfredo, y Luis Millones (eds.), *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y en Mesoamérica*, Lima, Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2013.

- Nasio, Juan Daniel, *Enseignement de 7 concepts cruciaux de la psychanalyse*, Paris, Rivages, 1988.
- Ogden, Thomas, "Le tiers analytique - Les implications pour la théorie et la technique psychanalytique", *Revue Française de Psychanalyse*, vol. 69, núm. 3, 2005, pp. 733-747.
- Pérez, Francisco, *Catecismo de la Doctrina Cristiana en lengua otomí*, México, Imprenta de la Testamentaria de Valdés, 1834.
- Pitrou, Perig, *Le chemin et le champ — Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca (Mexique)*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 2016.
- Sperber, Dan, "L'Interprétation en anthropologie", *L'Homme*, vol. 21, núm. 1, 1981, pp. 69-92.