

Traducción

Iconografía otomí y nomadismo del sujeto*

JACQUES GALINIER**

Las comunidades indígenas del México oriental presentan la particularidad de ser las únicas que han conservado hasta hoy representaciones antropomorfas de sus divinidades de origen prehispánico, en forma de *ídolos*¹ de papel de corteza –líber de *Ficus* o de *Heliocarpus*– batido y luego recortado por los expertos chamanes, para fines terapéuticos, pero también para los grandes rituales de fertilidad agraria, o para producir algún perjuicio a otra persona. Son contados los pueblos que mantienen esta tradición, impulsada en parte por la demanda de curiosidades turísticas. Estas figurillas de papel indígena han sido remplazadas, en buena medida, por artefactos que tienen como soporte el papel industrial, considerando los efectos de deforestación incontrolable de la zona. Sin embargo, los ídolos continúan ocupando un sitio central en el dispositivo ritual y en el sistema de representaciones de los grupos indios nahua, totonaco, tepehua y otomí. No examinaremos aquí los aspectos técnicos y económicos, o simbólicos, que han sido ampliamente desarrollados en la literatura (Christensen, 1942; Williams García, 1960; Dow, 1986; Sandstrom y Sandstrom, 1986; Galinier, 1997). El objeto enigmático que constituye el ídolo será planteado conforme lo siguiente: ¿qué razones y necesidades tienen estas

comunidades para antropomorfizar la naturaleza de manera sistemática?, ¿cuáles son los elementos que nos permiten comprender por qué los ídolos son la manifestación de una concepción global de una naturaleza dotada de propiedades energéticas?, ¿qué tipo de relaciones posibilitan incluir en el mismo conjunto el cuerpo y el espacio, visto que estos ídolos controlan sectores especializados? Sobre todo, ¿cuál vía nos puede explicar el hecho de atribuir una vida psíquica a simples artefactos, como si se tratara de hombres o de animales? En resumidas cuentas, ¿cuáles son las concepciones vernáculas de la actividad psíquica y mental? Detrás de este entramado de interrogaciones se plantea una cuestión más crítica todavía: ¿cuál es el estatuto del sujeto en el pensamiento otomí, suponiendo que esta interrogación tuviera un sentido para el etnógrafo? Como lo veremos, los indígenas mismos son los que nos fuerzan a re-examinar nuestras categorías pasadas de moda y petrificadas, herencia de la sociología durkheimiana, para repensar esta aporía desde otro ángulo.

A la vez, deberemos examinar una cuestión vertiginosa pero imposible de eludir, a saber, lo que se puede entender en este caso por “representación”. Entre las opciones que se ofrecen al etnólogo para comprender

* Originalmente publicado como “Iconographie otomí et nomadisme du sujet”, en Aline Hémond y Pierre Ragon (coords.), *L'Image au Mexique, usages, appropriations et transgressions*, L'Harmattan/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 2001, pp. 53-69. Traducción de Patricia Gallardo Arias, posdoctorante del Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México. Circuito Mario de la Cueva, Zona Cultural, Ciudad Universitaria, México, D. F. <patriciagallardo1@hotmail.com>. Recibida el 08/12/10 y aceptada el 28/02/11.

** Centre National de la Recherche Scientifique, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie comparative, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 21, Allée de l'Université 92023, Nanterre Cedex Francia <jacques.galinier@mae.u-paris10.fr>.

¹ El término *ídolo* se usa como el término muñeco, en el español rural del México oriental: será pues utilizado a lo largo del texto sin que se contemple cualquier equivalencia con el denominativo “ídolo”, en el sentido antropológico del término, si es que existe.

el estatuto funcional, simbólico e incluso ontológico del ídolo, la teoría freudiana propone un enfoque inesperado para explicitar los presupuestos del discurso indígena, en gran parte oscuros, incluso para los otomíes, cuando no son expertos de la iconografía local. ¿Por qué Freud?, simplemente porque la ciencia chamánica hace eco de manera intrigante en extremo de algunos conceptos claves de la metapsicología. No se trata en este caso, como tuve la oportunidad de explicarlo en otro lugar, de psicoanalizar el discurso “del que sabe”, el *bâdi*, es decir, del chamán, respecto a los ídolos, sino de ver cómo detrás de los conceptos otomíes de fuerza (*nzahki*), de imagen (*hmite*) y de juez (*s'ütabi*), se esconde una interpretación de la vida psíquica que hace bastante eco de algunos de los grandes capítulos de la obra del sabio vienés, ya sea de un texto clave como “*Triebe und Triebchiksale*” (Freud, 1946a) o de un estudio sobre un caso de paranoia (Freud, 1946b: 236-246). Muy puntualmente, pero considerando propuestas que se ajustan a la exégesis indígena, vamos a acercarnos a los aspectos polivalentes del ídolo referidos a los conceptos de *Trieb*, “pulsión”; de *Vorstellung*, “representación”; o de *Repräsentanz*, “delegación”, y sobre todo de *Vorstellungsrepräsentant*, “representante-representación”, en la traducción ahora estándar de Laplanche y Pontalis (1967: 412). Todos estos conceptos del corpus freudiano pueden ser puestos a prueba por glosas indígenas, con el fin de cercar los contornos oscuros de un mundo tan fascinante como inquietante.

Para presentar brevemente los elementos del debate, conviene subrayar que para los otomíes, existe una duplicación de la población de los seres vivientes en *tâkwati*, “el mundo del otro lado”. Ciertos actores del inframundo o del monte, considerado como su periferia activa, pueden volver al espacio de los vivos, de manera aleatoria o por convocatoria de los chamanes, con diferentes formas: humanas, animales, o estos objetos particulares que son los ídolos; diremos por ahora que son mediadores entre las criaturas del inframundo y los humanos. De hecho, todo el edificio cosmológico reposa en la idea de que estos sustitutos de los seres vivos están proveídos de cualidades absolutamente idénticas. No existe solución de continuidad entre los dos. De ningún modo podemos considerar a los ídolos como objetos ornamentales, a los cuales atribuiríamos una función decorativa o estética, sino que son los marcadores de procesos fisiológicos que intervienen en la naturaleza en forma de una pléyade de figuras, o como herramientas que permiten actuar sobre ella. En la fabricación de estas figurillas, el hecho significativo para el chamán no sólo es proporcionarles una cantidad de energía por la obertura

de lengüetas móviles, sino, sobre todo, otorgarles un “pensamiento”, una “palabra”, la de los antepasados, proceso que ocurre después de untarles la boca a los ídolos con sangre de un pollo sacrificado para este fin. Recordemos que el término *khi* significa a la vez sangre y esperma. Esta “palabra de verdad” (*makhwani*) es por lo tanto la palabra del inframundo. Es también asimilada a la del mito, que se despliega en el doble registro de la cosmogonía y de la escatología. Ya vimos que se trata de una palabra “inconsciente”, distinta de la que sería el producto de la *ratio*; puede circular de un cuerpo a otro, ya sea de un cuerpo real o de su sustituto simbólico, el ídolo. Detrás de estas creencias se disimula un concepto central, a saber, que los hombres pueden actuar sobre la marcha de la mecánica universal, que genera acontecimientos inscritos en la historia de la humanidad por la vía de las representaciones de estas fuerzas cósmicas. Una vez recortado por el chamán, en un largo y fastidioso ejercicio de varias horas, el ídolo se hace portador de imágenes del pasado, sedimentadas en forma de personajes de papel. Está cargado con la imagen de los vivos y de los difuntos. La “historia” que cuenta no es la de un individuo en particular, sino de toda la comunidad. Podemos relacionar esta idea con el hecho de que la memoria genealógica, en el mundo mesoamericano, tiene una profundidad muy débil. El ídolo hace resurgir acontecimientos que pueden tener el estatuto de restos de historias personales y colectivas, o de entidades cósmicas, de “Padres” y de “Madres”. Por su naturaleza, el ídolo puede sustituirse en la totalidad de los seres que actúan o pudieron hacerlo en el espacio y el tiempo, todos estos seres que sufrieron un proceso de “podredumbre”, de “putrefacción”, que es la condición del renacimiento de cualquier vida humana. Es asimilado a una “piel”, ya que existe una analogía perfecta, glosada en el saber compartido, entre la piel del cuerpo y el líber del *Ficus*, lo que le permite abrir el paso entre el aquí y el allá, el pasado y el futuro. Por otro lado, la materialización y la visualización de las entidades que controlan el mundo desempeñan un papel pedagógico de primer plano, lo mismo que con las *kachina* de los indios pueblo, con las que se muestra a los niños la diversidad de las fuerzas que habitan el universo y se recuerda el carácter peligroso de éstas.

Podemos establecer aquí un paralelo entre el estatuto de la imagen otomí y la de los santos que, en forma de reliquias católicas, se encuentran en todas las viviendas indígenas. De inmediato, las diferencias saltan a la vista:

- los santos controlan sólo un sector muy específico del espacio

- la imagen de santo no posee ninguna energía suficiente susceptible de afectar el equilibrio homeostático del cuerpo
- las imágenes son depositadas sobre el altar doméstico, al contrario que los ídolos, que son abandonados en el monte después de su uso
- las imágenes quedan bajo la tutela del último hijo cuando los padres mueren, y debe conservarlas si la casa es destruida o si la familia se traslada
- las imágenes son compradas en la ciudad, son artefactos “neutros” que no necesitan la intervención de este técnico de lo simbólico que es el chamán
- las imágenes tienen un poder de evocación de las condiciones específicas durante las cuales han sido adquiridas (una peregrinación, por ejemplo); sin embargo, al contrario del ídolo, están privadas de toda capacidad cognitiva; ellas no “piensan”
- los ídolos no pueden ser guardados; como los humanos, poseen un ciclo de vida y deben obligatoriamente ser tirados en el monte después de su uso ritual, allí reside la mayor diferencia entre ambos tipos de artefactos
- los ídolos tienen formas específicas (cada chamán es capaz de recortar un corpus de varias centenas), su configuración demuestra la presencia de variantes locales infinitas
- los ídolos son antropomorfizados
- los ídolos poseen órganos de la visión y de la palabra, y un centro energético en medio del cuerpo
- el cuerpo del ídolo es una “piel”, es decir, una superficie que posee una identidad, un “nombre”
- como para los humanos, el nacimiento de los ídolos es el fruto de un acto sacrificial; conocen el destino de todos los mortales

La fabricación de ídolos evidencia la complejidad del simbolismo del “corte”. El mismo acto de cortar implica un elemento ritual que conlleva una “pérdida”: el “sacrificio” que induce la “humanización” de la figurilla hecha “piel”, investida de todas las propiedades simbólicas que se le atribuyen y dotada de “palabra”; lo que permite, dijimos, el acceso a la verdad, *makhwani*, “lugar del corte”. Aquí sería menester relacionar toda una serie de conceptos con un arquetipo o un modelo del corte que representa el coito: la vagina dentada hurta a su cónyuge la sustancia seminal y la metamorfosea en feto, es decir, en niño; en términos indígenas, *s'ünt'ü*, “pequeña cola”. Sería importante analizar con más detalle no sólo la cadena de operaciones técnicas que permite llegar al producto acabado, que es el ídolo en su contexto ritual, sino también

profundizar en el significado de gestos como el de “plegar”, producir imágenes simétricas, sin considerar las connotaciones simbólicas asociadas con los colores, con los números y el modo de disponer a los ídolos de tal o cual manera sobre el suelo, de regarlos de sangre, de envolverlos como el cuerpo de un niño, de echarlos en un lugar específico del monte, etcétera.

Tomemos el ejemplo de un guión terapéutico. Una vez que los ídolos están preparados y extendidos frente a él, el chamán construye este espacio teatral donde va a “representar” una obra, que comienza en los abismos del inframundo y termina en un final feliz celeste. El ritual es marcado por la división del “espacio clínico” en dos secuencias. La primera es dirigida a la *mala obra*, todas las fuerzas patógenas que provocaron la enfermedad del paciente. Una vez que los ídolos son empaquetados, comienza la segunda secuencia, con figurillas con las propiedades ortógenas. Es dirigida hacia *dios*, es decir, al conjunto de fuerzas que trabajan para restablecer el equilibrio del individuo. Es importante ver, como lo señalamos, que la imagen del ídolo es más que una reproducción simple, de tipo fotográfico, por ejemplo un retrato o la imagen de un santo. Incorpora cantidades variables de energía que circulan de manera invisible por un “espacio de contaminación”. Ahora entramos en el aspecto dinámico de la “vida” de los ídolos. El carácter “delicado”, *□'ünt'ü□ki*, de su manipulación puede vincularse con el hecho de que las fuerzas que agitan el inframundo están en posición agonística. A pesar de que se encuentran bajo la custodia del diablo, son elementos de un sistema de interacción con la parte superior, del mismo modo que existe una relación conflictiva entre los hermanos enemigos que son Sol y Luna, Cristo y Diablo, o bien, aún más los cerros que enmarcan el pueblo en la Alta Sierra, a los cuales son otorgadas propiedades simbólicas. Lo que el observador extranjero no puede ver es que las “camas” (*phíti*) sobre las cuales están dispuestas las figurillas constituyen efectivamente un campo energético donde se ejercen luchas incesantes entre poderes antinómicos a los cuales se dirigen los chamanes.

Repitamos aquí que los ídolos pueden actuar de manera eficaz sólo si disponen de todos los atributos de la persona. Para eso, conviene reflexionar sobre lo siguiente: en la teoría indígena, la idea de una delegación de capacidades cognitivas a objetos culturales puede pasar sólo por un acto de tipo sacrificial. No obstante, esta propuesta tiene sentido únicamente si la evaluamos desde la concepción otomí del funcionamiento del aparato psíquico; para los otomíes, la clave de esta aporía es que el pensamiento no tiene un verdadero anclaje corporal, es un pensamiento del

mundo, representado en la figura universal del diablo, que funciona como un tipo de canopea en cada uno de nosotros, es el pensamiento de los antepasados que a cada momento puede resurgir e identificarse con el de cualquier individuo. Mediante el sueño, las experiencias éticas, los actos de posesión y los fenómenos de tipo adorcístico marca la volatilidad de su presencia. El sujeto parlante no puede ser identificado con el “verdadero” sujeto, el “de abajo”. El pensamiento se caracteriza por su universalidad y su capacidad de migración de un cuerpo a otro, por eso podemos hablar de un “nomadismo del sujeto”, congruente con un “nomadismo de las representaciones”. La idea que quiero demostrar es que no existe conexión fija entre objeto e imagen mental. Paradójicamente, la supuesta ipseidad que se atribuye a los ídolos, a partir de un número definido de rasgos, de funciones, o de una “tarjeta de identidad”, no está establecida de una vez para siempre. No es sorprendente ver que de un acto a otro el chamán utiliza la misma figurilla, confiriéndole otras denominaciones y atributos. Esto indica una circulación con lo que los otomíes llaman el viejo costal, *tözâ* o *pö ra zâ*, un tipo de continente en el cual las imágenes mentales son almacenadas. En un trabajo previo traté de poner en evidencia la fluidez de este pensamiento y el modo en que el chamán puede capturarlo, como cuando el diablo ejerce su influencia sobre los cuerpos (Galinié, 1997: 262-274). La cuestión que se impone a los otomíes es cómo retener el pensamiento errante para reciclarlo en espacios rituales, allí donde se fabrican ídolos. De hecho, la “toma” del pensamiento que se desplaza en el medio ambiente es inseparable de la recuperación de la energía cósmica, ya que pensamiento y fuerza (*nzahki*) tienen el mismo destino.

La atribución de una actividad psíquica a los ídolos tiene como resultado que los hombres, mediante sus chamanes, se ven obligados a establecer estrategias de control y de negociación con las instancias del inframundo, o sea con los ancestros. El punto central de la doctrina escatológica es que estos últimos necesitan consumir a los vivos para que el mundo continúe su actividad. Pueden tragarse tanto los ídolos como los panes de los muertos antropomorfos. La masticación de este alimento es el indicio material de los intercambios que rigen las interacciones entre el mundo de arriba y el de abajo. El ejemplo de Todos Santos nos muestra que, en el pensamiento otomí, es imposible concebir entidades del “mundo otro” dotadas de una eficacia que les permita controlar el mundo de los vivos, sin que esto pase por una representación material y que además se efectúe una acción sobre estos artefactos: manipular las lengüetas que

representan los ojos, la boca, y el centro de la fuerza vital, en el caso de los ídolos, o simplemente consumirlos como los panes de Todos Santos.

Una de las propiedades esenciales de los ídolos es permitir este vaivén entre lo alto y lo bajo, lo cual confirma que la vida psíquica no puede concebirse sin esta dinámica espacio-temporal. Aquí interviene de nuevo la noción determinante de energía y la concepción de la muerte. No se trata de un estado de desactivación de la máquina cósmica, sino todo lo contrario; este proceso energético se encuentra en las manos de seres invisibles que regeneran instancias y difunden de nuevo la energía cósmica por diferentes canales. Estas instancias no existen como entidades abstractas, pueden ser representadas. Los otomíes conciben a los seres del mundo ambiente como los miembros de una comunidad en la cual se colocan otros seres vivos, tales como los animales, las plantas o los cuerpos celestes. Un mecanismo generalizado de proyección permite pensar el espacio en términos corporales y viceversa. El ídolo pertenece, pues, al grupo de los seres de la naturaleza y no al de los objetos inanimados, como las imágenes, que pueden ser conservadas sin el menor peligro del mundo ambiente. Son “artefactos de transición” entre dos mundos, el alto y el bajo. Esta propiedad tiene consecuencias importantes en cuanto al estatuto de los objetos de la naturaleza, los cuales se dividen en animados y no animados, es decir, en portadores de fragmentos de energía. Lo que tenemos aquí es un gran principio separador, puesto que los atributos de los seres en cualquier momento son transformables. El papel recortado “representa” a un ancestro o a una potencia de la naturaleza, igual que una piedra puede ser un individuo metamorfoseado.

Todos estos elementos confirman la idea de un cuerpo abierto sobre el mundo, pues algunos de sus componentes poseen un estatuto de extraterritorialidad, tales como la sombra o el aire, *ntâhi* –tipo de *pneuma*– contenido en el *alter ego* animal. El ídolo no es nada más que un cuerpo con todas sus facultades. ¿Pero qué pasa con el pensamiento? Sabemos que no necesita un soporte anatómico, pues los difuntos desaparecieron como cuerpos pero continúan activos a partir de su “representación”. Los mitos nos explican cómo es posible pensar sin el soporte de un cuerpo material. Me refiero aquí a los *cónclaves funerarios*, durante los cuales los muertos se reúnen para decidir si van a castigar a tal o cual por no haberlos acogido con las ofrendas alimentarias de rigor. Durante estos “seminarios” son examinadas las relaciones diádicas de quienes se unen a los vivos que requieren una gratificación o un castigo. Lo que resulta es que el pensamiento no desaparece con la muerte, sino que

en comparación con lo que en Amazonía suele denominarse la *alteridad constitutiva* (P. Erikson); en otros términos, examinar cómo la construcción de un sujeto implica la integración de elementos que provienen de otros individuos, generalmente no socializados y de preferencia extranjeros. En el caso otomí, lo que llama la atención es que la parte baja del cuerpo, del “enemigo” –como lo afirman los mismos informantes–, no hace las veces de fragmento suplementario, añadido a un rompecabezas corporal ya constituido. Es una parte sui géneris de este cuerpo, y al mismo tiempo diferente de él. Así como lo demuestran los rituales de parto en ciertas variantes del carnaval en la Alta Sierra (región de San Bartolo Tutotepec): la muñeca que “sale” del vientre de su progenitora (papel desempeñado por un hombre) es denominada *t'üzithû*, “pequeño diablo”, es decir hombre otomí, ya ancestralizado apenas nacido. Por eso los ídolos son, de cierta manera, la representación del propio cuerpo, por un lado, y del cuerpo cósmico, por el otro. Si seguimos de cerca la lógica indígena comprobamos que la problemática en términos de identidad/alteridad no es verdaderamente pertinente, puesto que el Otro, bajo su forma menos aceptable, “salvaje”, no es nada menos que sí mismo... Como ya lo señalamos, todas las precauciones que rodean el uso de los ídolos confirman esta realidad.

Hasta aquí, presentamos el ídolo como el representante o el sustituto de una potencia definida. Los ídolos pueden ser divinidades del inframundo, aquellas a las que se denomina “jueces” (*s'ütabi*), en cuanto marcadores topográficos: de la iglesia, del monte, de la encrucijada de los caminos. Pueden encarnar potencias celestes: “juez” de la Cruz, del Cielo, de la Virgen. La mayoría de las veces aparecen con un aspecto antropomorfo o zoomorfo. Algunos detalles de su traje indican si son de origen indígena o mestizo (como los botines que llevan estos últimos). Sin embargo, existe una categoría por completo enigmática de ídolos que merece nuestra atención: los de papel periódico. En sí, son totalmente amorfos. Los otomíes se sirven de eso todos los días para envolver cualquier clase de objetos. Son recortadas a propósito las páginas sociales en color; mismas que sirven de tapicería dentro de las viviendas. El universo que evocan evidencia la alteridad llevada a su extremo, la de un mundo totalmente inaccesible, en particular el de la *jet set* de Acapulco o de Cancún... inaccesible si no es por medio de la mendicidad sobre las aceras de México o de los sitios turísticos. En este caso el ídolo sirve de reflejo de la vida “del otro lado”. Esta técnica puede ser comparada con la confección del sombrero de los Viejos, los personajes del carnaval de Texcatepec, sobre

el cual las postales retocadas que representan el entorno liso y limpio del “mundo de los ricos” encuadran un espejo. Es decir que el ídolo, desde su forma “fotográfica”, permite la visión del “mundo del otro lado”. En este caso, la visión parece determinante para comprender el simbolismo del ídolo, porque en el “lugar del corte”, el lugar de sacrificio, se alcanza “la visión clara”, *numâho*, la del inframundo; el término *numâho* designa, por otro lado, el orgasmo. También debemos señalar que todo texto escrito es sinónimo de poder, de dominación. Los chamanes consideran esto con mucha desconfianza: a decir verdad, asimilan la escritura a una fuerza diabólica. Nada sorprendente en estas condiciones si, en su panteón de divinidades, figuran fragmentos “antropomorfizados” de periódicos o de páginas de libros. Corte y representación con forma humana abren la vía a una marejada de fuerzas.

Todas estas consideraciones nos conducen a abordar un aspecto complejo de la cosmología que me parece decisivo. El mundo no sólo está poblado de potencias antropomorfas, aunque la experiencia sensible no es capaz de detectarlas; él mismo es un cuerpo de por sí. Múltiples indicadores convergen para apoyar esta tesis. Por ejemplo, el hecho de que las fuerzas infraterrestres surjan siempre con una forma “humana”. Por otro lado, cualquiera está en condiciones de encontrar por la noche un individuo que aparente ser un vecino, en realidad, se trata de un asistente del diablo o de cualquier otra criatura maléfica. Además, el diablo, asimilado al Dueño del Mundo, aparece prioritariamente con forma humana. Recordemos también esta metáfora, tratándose de una mujer grávida, *ya pi hnini*, “contiene un pueblo”. Aquí el continente es otra vez un cuerpo. En otros términos, es el referente indispensable para comprender el sistema del mundo, gracias a este juego de correspondencias sistemáticas entre microcosmos y macrocosmos. Los otomíes no sólo atribuyen a sus ídolos capacidades cognitivas, sino también afectos. Es un dato esencial para comprender las interacciones entre ellos y los humanos, y el modo en el que son tratados por los chamanes. Si examinamos de cerca las súplicas rituales, nos damos cuenta de que las entidades representadas se encuentran en un estado inarmónico: “expresan” el coraje, la decepción y sobre todo *ra nde*, el deseo. Todas esas emociones deben ser tenidas en consideración cuando analizamos la retórica de los chamanes. Su labor consiste no sólo en curar, en guiar ceremonias de fertilidad agraria, sino también, y ante todo, podríamos decir, en restablecer el equilibrio psicológico de las instancias solicitadas. Por eso se sirven de su palabra para designar las ofrendas depositadas en su favor, para invitar al diablo, el Dueño del

Mundo, a “volcar del otro lado”. El papel catártico del acto chamánico indica que durante el ritual, el *bâdi*, “el que sabe”, debe enfrentarse con este estado de desorden de los ídolos, que, por supuesto, hace eco del paciente (en los actos terapéuticos) o de la comunidad entera (en los rituales de fertilidad agraria). La manipulación de estas figurillas se sitúa en un espacio psíquico que coincide con el perímetro ritual. Este territorio es limitado por fronteras, como lo señala la costumbre que observé en San Lorenzo Achiotepéc, consistente en instalar sobre un hilo personajes de papel recortado llamados “soldados”, cuyo rol consiste en establecer un cordón sanitario para “encerrar” el proceso ritual en un marco controlable.

Evidenciamos el hecho de que los ídolos son “representantes” de los antepasados, sirven de embajadores de las potencias del inframundo, a las que se les atribuye el nombre de autoridades. En el estado de Hidalgo toman el nombre de “jueces”, lo que corresponde a la terminología político-administrativa local: la autoridad mayor del pueblo es el juez auxiliar. En el estado vecino de Veracruz los llaman “presidentes”. Todas estas autoridades pueden expresarse mediante el chamán, en un proceso de tipo adorcístico. El *bâdi* directamente habla en su nombre. Por ejemplo: “yo, Dueño del monte, le pido que usted me respete...” Esta estratagema no es utilizada de manera sistemática en todos los rituales, porque implica absorber una decocción de la “flor sagrada”, *Cannabis indica*. La apertura de las lengüetas móviles que figuran la boca basta para indicar que la divinidad “habla”, sobre todo si la sangre ha sido vertida sobre el personaje.

Este dispositivo permite resolver la contradicción de la presencia/ausencia de otro cuerpo: presente porque “es animado”, materializado por su “piel”, y ausente porque gobierna al mismo tiempo otros territorios, según una dialéctica de oposición/complementariedad entre microcosmos y macrocosmos. Podríamos imaginar cuerpos mudos, o palabras sin cuerpo, aquellos que expresa el chamán, o alucinaciones acústicas. Los otomíes consiguieron concebir una articulación entre energía cósmica, cuerpo, pensamiento y palabra, confiando al *bâdi* la tarea de ser un activador de las potencias del mundo otro. El interés de la metáfora corporal es que permite el juego de toda una serie de imágenes que remiten a mecanismos endo- y exopsíquicos, si podemos denominarles así, del mismo modo que el cuerpo es el soporte de la identidad, por la incrustación del “nombre” en la “piel”, o porque sirve para expresar procesos de entrada y de salida, de absorción y de deyección. Una vez admitidas las premisas de la lógica indígena, respecto del tratamiento del ídolo como cuerpo auténtico, es

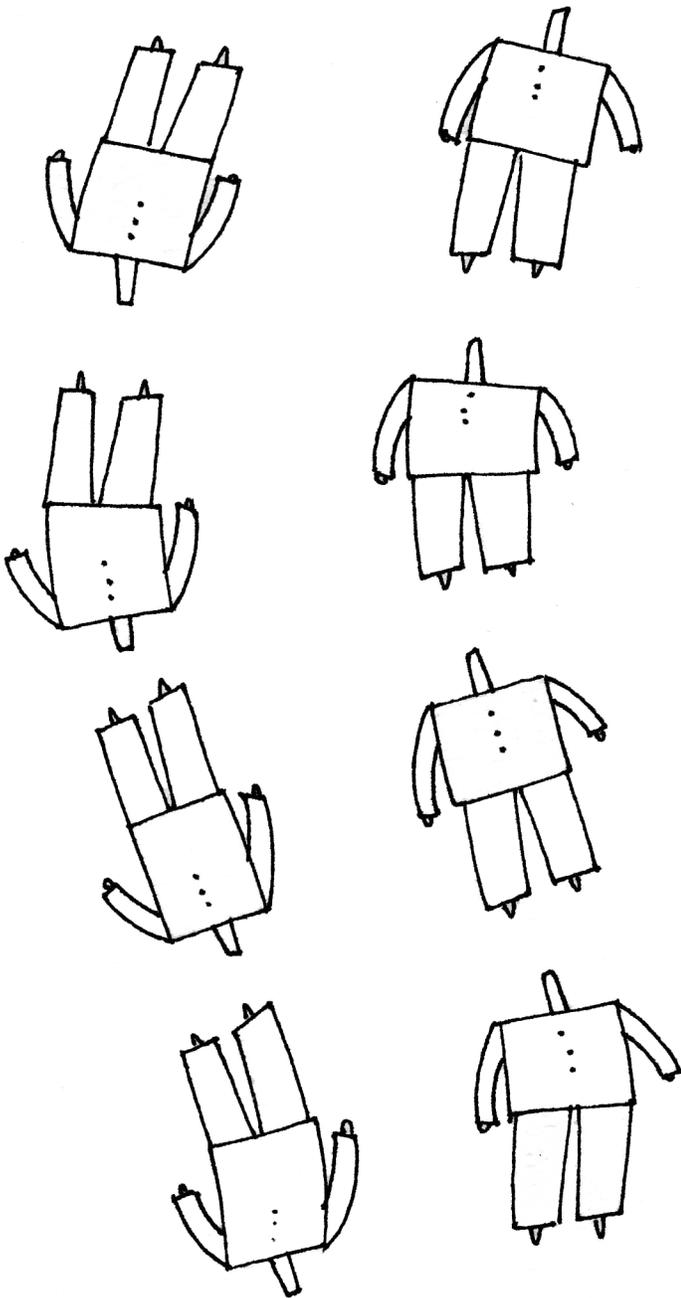
posible comprender mejor todos los actos que tienen como soporte el cuerpo real. De hecho, el cuerpo me-tonímico es el instrumento por excelencia de la acción sobre la naturaleza.

A partir de allí podemos entrar con más seguridad en la discusión de las ideas detectadas en el corpus freudiano, y considerar hasta qué punto podemos establecer un puente con lo que Freud llama *Vorstellungsrepräsentanten*, las “representantes-representaciones”. Por un lado, se expresarían los afectos, por otro, las “representaciones” (*Vorstellungen*) articuladas con los “representantes” (*Repräsentanten*) de las pulsiones, en términos indígenas *nzahki*, “fuerza”, y lo que Freud considera como “representante psíquico” (*Psychischer Repräsentant*), surgido del interior del cuerpo (Freud, 1946a: 214), también “representante psíquico” de potencias orgánicas u *Organische Mächte* (Freud, 1943: 311). La traducción de *Mächte* por “potencia” indica la dimensión “política” del conflicto, de la misma manera que se habla de grandes potencias, como Estados Unidos de América o Alemania. Actos y representaciones serían ambos emisarios de las pulsiones.

Sin dejar la problemática freudiana, podemos comprobar que el chamán cumple un trabajo de “transformación en iconos” de la vida pulsional, al fabricar soportes materiales que captan las excitaciones del cuerpo cósmico, el cual, como lo vimos, reacciona como cuerpo simplemente. Una vez obtenida la satisfacción por la “boca” o *nde*, es decir el deseo, las “representantes-representaciones” (*Vorstellungsrepräsentanten*) deben desaparecer, antes de resurgir de nuevo por la vía de otra excitación. Por su parte, Green atribuye al concepto de “representante psíquico” las características siguientes:

- implica una demanda surgida del cuerpo
- la excitación tiene un carácter dinámico que se manifiesta en el momento en que llega en el psiquismo
- el representante ejerce una presión
- la noción de trabajo implica una bipartición entre el intrapsíquico y el intersubjetivo (Green, 1995: 314)

Para el autor, el concepto de representación es prácticamente sinónimo del psiquismo. Esta configuración teórica no me parece muy diferente de la propuesta por los otomíes. El ídolo, “cara de la vida”, *hmite*, es la marca concreta de una fuerza que hace presión sobre los individuos antes de liberarse en el mundo. Es la “representación”, en el sentido de la materialización de una imagen mental, mantenida lejos del



mundo socializado, excepto en los episodios críticos de “destrucción” o de “reconstrucción” del mundo, como los actos de brujería, terapéuticos o de fertilidad agraria. Todas estas imágenes se incorporan en la memoria de la comunidad del mismo modo que, según Freud, las “representaciones” de los acontecimientos reprimidos toman la forma de huellas mnésicas, desplazándose en forma de síntomas. Para el chamán, el sufrimiento del paciente es la prueba según la cual estas “representaciones” toman el aspecto de “delegados”, actúan en el cuerpo del paciente para perturbar su equilibrio. Todo su trabajo consiste en dar, informar, visualizar, lo que Freud llama las “representa-

ciones de cosas” (*Sachvorstellungen*). Todo parece indicar que los ídolos, de alguna manera, condensan la experiencia psíquica de la comunidad, la almacenan para enseñarla de nuevo durante los episodios críticos de la existencia. El ídolo aparece como instancia mediadora y condensadora de los afectos, y a la vez de los ancestros y de los comensales, es decir, dos poblaciones dependientes una de la otra. El chamán es una clase de manipulador de marionetas representadas por estas “imágenes-fuerzas”, instaladas provisionalmente en el círculo de los vivos, para expulsarlas luego al monte. Aprovechan la “delegación” de poder que les permite reconstituir en miniatura el mundo de abajo, paso indispensable para la acción terapéutica, lo mismo que en el carnaval.

El ídolo posee todas las cualidades genéricas del cuerpo vivo: forma, apariencia, capacidad de “representar” a los antepasados, con todas las ambigüedades semánticas vinculadas a este término. Podemos concluir que se trata de dos formas de representaciones. La primera es de tipo teatral: el montaje de los ídolos es tributario de una “puesta en escena” cuyo regidor es el chamán. La segunda corresponde a una representación en el sentido de una “cancillería”, de una delegación diplomática, más precisamente de una autoridad estatal. Los ídolos son los delegados en un territorio dado de un gobierno central: por eso se les denomina con un término copiado de los del sistema político-administrativo mexicano. De este doble significado, los escritos freudianos hacen eco; por un lado, con la metáfora del *Privattheater*, forjada por Anna O. a propósito de los ensueños diurnos (Breuer y Freud, 1997: 61); por el otro, con la idea de delegación desarrollada por Freud, de *Repräsentanz* de lo pulsional reprimido (Freud, 1946b: 250).

Finalmente, ¿cuál puede ser el nuevo estatuto del ídolo en el contexto de su fabricación para el mercado de las curiosidades turísticas, como es el caso en el único pueblo de San Pablito? Hasta ahora, contemplamos sólo el ejemplo del ídolo como objeto cultural “delicado”, peligroso para usar. En San Pablito nos encontramos delante de una situación atípica, en la cual el papel continúa desempeñando, por un lado, un rol de manipulador y de vector de energía; por otro, el del artefacto destinado al turismo cosmopolita, ya sea bajo su forma estándar o pegado sobre hojas de papel de corteza, o también vendido en libretas que narran en español un acto terapéutico, con ilustraciones miniaturas de los ídolos (los otomíes orientales no dominan suficientemente la transcripción de su lengua, que plantea dificultades de orden fonológico). En San Pablito, el recorte del papel amate se hace abiertamente a la luz del día, delante de la casa, actividad

impensable en otras comunidades de la Sierra, donde queda disimulado y expuesto sólo en el momento de los grandes rituales de fertilidad agraria. Observamos pues un desplazamiento del estatuto de la imagen: se hace una clase de objeto iconográfico que se conserva en su casa como cualquier otro objeto de artesanía mexicana. Estos elementos distintivos requieren una semiología renovada del ídolo, ya que nos encontramos en una situación de transición entre la concepción tradicional, de origen prehispánico, del objeto ritual como representación/identificación de potencias que gobiernan el mundo, y la que genera la globalización del artefacto como simple marcador "indio". ¿Ahora qué resulta de las propiedades del ídolo de antes, puesto que el objeto conoce dos destinos totalmente separados? La gran fractura entre los dos es que los "nuevos" ídolos no están cargados de energía, "no hablan", "no piensan", no son movidos por ningún afecto, no pueden modificar el curso de la existencia; simplemente son copias inertes del original.

Terminemos con esta cita de Freud, tan a menudo comentada, extraída de las *Neue Folge*: "la teoría de las pulsiones, es, para decirlo así, nuestra mitología" (Freud, 1940: 101). En cuanto a mí, me atrevo a proponer el quiasma siguiente: "para los otomíes, la mitología es, por decirlo así, su teoría de las pulsiones". Exactamente como lo expresa Freud con la siguiente línea: "las pulsiones son seres míticos, majestuosos por su carácter indeterminado" (Freud, 1940: 101). Freud utiliza el sustantivo *Unbestimmtheit*, que remite a su destino "impreciso", "evanescente", "inaccesible". Es precisamente lo que nos mueve a pensar esta tan extraña concepción indígena del ídolo y del nomadismo del sujeto.

Bibliografía

- BREUER, JOSEPH Y SIGMUND FREUD
1997 *Studien über Hysterie, Einleitung von Stavros Mentzos*, Fischer, Fráncfort del Meno.
- CHRISTENSEN, BODIL
1942 "Notas sobre la fabricación del papel indígena y su empleo para brujerías en la Sierra Norte de Puebla, México", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. VI, núms. 1-2, pp. 109-124.
- DOW, JAMES
1986 *The Shaman's Touch-Indian Symbolic Healing*, University of Oklahoma Press, Salt Lake City.
- FREUD, SIGMUND
1940 "Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse", en Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, t. XV, Imago, Londres, pp. 1-131.
1943 "Über Einen Autobiographisch Beschriebenen Fall von Paranoia", en Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, t. VIII, Imago, Londres, pp. 239-320.
1946a "Triebe und Triebchicksale", en Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, t. X, Imago, Londres, pp. 210-232.
1946b "Die Verdrängung", en Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, t. X, Imago, Londres, pp. 246-261.
- GALINIER, JACQUES
1997 *La moitié du monde: Le corps et le cosmos dans le rituel otomí*, Presses Universitaires de France (PUF), París.
- GREEN, ANDRÉ
1995 *La causalité psychique: Entre nature et culture*, Odile Jacob, París.
- LAPLANCHE, JEAN Y JEAN BERTRAND PONTALIS
1967 *Vocabulaire de la Psychanalyse*, PUF, París.
- SANDSTROM, ALAN Y PAMELA E. SANDSTROM
1986 *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman.
- WILLIAMS GARCÍA, ROBERTO
1960 *Los tepehuas*, Universidad Veracruzana, Jalapa.