

Jacques Galinier*

S'ò: topologías virtuales del mal entre los indios otomíes del México oriental

Consideremos una sociedad cristianizada desde hace cinco siglos, tras la colonización española en América, en la cual sus habitantes se definen mayoritariamente como católicos, evangelistas o pentecostales. En el vernáculo de dicha sociedad, no existe ningún término disponible para evocar el concepto de “mal”, tal como lo difunden las teodiceas occidentales y las que profesan los ministros del culto cuando, en las escasas visitas a la comunidad indígena, rezan al final del Padrenuestro: “no nos dejes caer en la tentación y líbranos del mal”. Para resolver esta aporía, resulta imprescindible esbozar a grandes rasgos el contexto histórico.

Los otomíes pertenecen al complejo cultural llamado Mesoamérica, remodelado a través de la conquista y de la colonización, que se identifica a partir de un conglomerado de prácticas rituales y creencias, nutridas de las corrientes europea y amerindia, todavía efervescente en tiempos de la globalización. Las comunidades



Ahora estaré con mi hijo, el asesino de tu herencia (Now I will be with my Son, the Murderer of your Heritage), 2011
Argentine Pavilion at the 54th Biennale di Venezia, Venice
Cortesía del artista y Ruth Behzar Art Gallery, Buenos Aires
Fotografía: Oliver C. Haas

* Centro Nacional de la Investigación Científica, Universidad París Nanterre

nativas de la Sierra Madre oriental, ubicadas en un territorio caracterizado por su difícil acceso, fueron evangelizadas de manera muy aproximativa por los franciscanos y los agustinos a partir del siglo XVI. Este encuentro hostil generó una serie de estrategias y de procesos de “camuflaje” de las creencias indígenas, variables según el contexto local, que obligan a contemplar un panorama sumamente diversificado de los avances de la cristianización en esta zona. Un texto que ha servido de referencia clave, tanto para los historiadores como para los etnógrafos, para evaluar el impacto de estos dispositivos nativos de protección y de disimulación de las costumbres nativas es la crónica del franciscano Esteban García de 1640. Conciérne una época durante la cual el desánimo de los frailes ante el “vicio de la embriaguez” y la poligamia alimenta un sentimiento de profunda desilusión. Sobre todo, la narración del fraile enfatiza sutilmente el carácter clandestino de esas prácticas, como una contraideología frente a la doctrina de la Iglesia. Comprueba que, a través de la veneración de “una figura muy negra”, que los otomíes camuflaban de por sí, resistía “à bas bruit” un vórtice de creencias de larga tradición prehispánica que los frailes no supieron interpretar más que como la presencia obsesiva del Diablo, creyendo que la destrucción física de las “mezquitas” de los “falsos sacerdotes” sería suficiente para que la evangelización fuese acabada (Güereca Durán, 2014, p. 141).

Los otomíes, como todos los pueblos mesoamericanos, conciben el mundo a partir de pares contrastivos (alto/bajo; cercano/lejano; frío/caliente). Discriminan en última instancia dos elementos más significativos que otros, masculino/femenino, a partir de los cuales se declina toda una serie de rasgos pertinentes, que constituyen los *basic building blocks* de un dualismo asimétrico, que sobrevalora la parte femenina del cosmos, la más “pesada”, nocturna, la de abajo. Esto se puede contem-

plar simbólicamente a través del antagonismo entre el uno (masculino, unidimensional) y el dos (considerando la anatomía bisexuada de la mujer), al igual que el contraste entre Sol (asimilado a Jesucristo) y Luna (simultáneamente imagen de la Virgen de Guadalupe y del Diablo, dueño de las mujeres y de los ciclos menstruales, *khi ra zâna*, “esperma de la luna”) (Galinier, 1990, p. 534). La parte superior del cuerpo, *mate okhâ* o “mitad de Dios”, es congruente con el espacio celeste y la mitad inferior, *mate zithû* o “mitad del Diablo”, con el inframundo. De tal modo, se verifica un binarismo no solo a nivel corporal, sino también territorial, en términos de géneros (parte alta, masculina, del pueblo vs. parte baja, femenina, del monte), ritual y cosmológico-astral (cielo diurno vs. cielo nocturno). A lo largo de la colonización, esos dualismos han sufrido reajustes conceptuales, pero su rendimiento heurístico y sociológico sigue pertinente hasta la fecha. Considerando la importancia fundamental de la noche en la cosmovisión otomí, resulta imprescindible recalificar este dualismo como crítico, evaluando “las jerarquías y clasificaciones diurnas como una arquitectónica provisional, frágil, que será necesariamente desbaratada durante la noche” (Galinier, 2016, pp. 39-46)¹. Más todavía, como lo comenta Zemleni a partir de mi propio material, en el contexto otomí “no se puede escapar del dualismo. Pero también de su colorario, la deconstrucción de los esquemas de pensamiento binarios que engendra indefinitivamente” (Zemleni, 1999, p. 190).

Ahora, y a partir de esos elementos, alcanzamos lo más complicado —en otomí diríamos *ya pi zôhō rašünt'üški*, “ya llegó lo delicado”²— para explicar lo que en la *doxa* nativa se puede definir como “el mal”³. Para nuestra discusión, necesitamos considerar el par contrastivo más pertinente *ho* vs. *sò*. El *ho*, “lo bueno”, *šün ho*, connota lo fino, lo agradable, lo correcto, lo bien arreglado, y sus derivados,

lo amable (*hogâmbüi*), lo sagrado (*hokângu*, oratorio)... pero también lo mortífero (*hotu*, asesino). Ahora el *sò*, *šün sò*, connota lo feo, lo sucio, la “porquería”⁴, lo desarreglado⁵, lo malo, la brujería, lo descompuesto⁶, y sus derivados, el “espíritu malo” (*sòntâhi*)... pero también lo erótico, lo pecaminoso (*sòki*), lo humorístico, lo excitante⁷.

De hecho, para definir la articulación entre el campo semántico de *sò* y el campo conceptual al cual remite, como en *tâmâsò* —es decir, literalmente, la “autoridad de la palabra sucia”, “el señor de los espíritus malos, que haga sufrir a la gente aquí en la tierra” (Echegoyen y Voigtlander, 2007, p. 398)—, resulta conveniente considerar la figura de *zithû*, “el que come el nombre”, la identidad, un término que los primeros misioneros de la Sierra Madre no dudaron en traducir de manera atinada como Diablo y que hasta la fecha se impone en toda la región. Pero cuando se habla de *zithû*, ¿de qué se trata? ¿De una máquina cósmica, al igual que un *primum movens* aristotélico? ¿De una sustancia, una entidad antropozoomorfa, de un concepto “à l'état pur”, un principio neumático, un “aire” (como lo reza la gente de Santa Mónica), de un ancestro? ¿Se trata de un numen protector, de una pulsión erógena y letal a la vez?

Como en la tradición cristiana, el Diablo otomí es ante todo un antagonista, un enemigo, un “contrario”. Puede entonces desplazarse en el tablero de ajedrez del panteón de fuerzas o *nzahki*, manipuladas por el chamán, con tal que pueda conectar las diferentes figuras que entran en la composición de núcleos simbólicos, asociando entidades con propiedades en apariencia antinómicas. El Diablo es el dueño de la “mala obra” (*sò*), este dispositivo en el cual están dispuestas decenas de figurillas de papel

picado preparadas por el experto durante un ritual de curación; no son más que la ínfima parte de un corpus virtual cuyo contenido el especialista es capaz de actualizar en función de la demanda de sus pacientes⁸. Un examen sistemático de esas figurillas pone en evidencia el hecho de que *zithû* dispone de una jurisdicción territorial sin límites bajo la forma de una multitud de personajes, delegados o “jueces”, como el del camino, del monte, de la iglesia, del pozo, del cementerio, etc., que se aplican también a figuras auxiliares como el “general del Diablo” (Galinier, 2008, p. 98). Esta pluralidad de estatus confiere a las diferentes encarnaciones del Diablo la competencia de gobernar la totalidad de las conductas de los miembros de la comunidad, dentro de lo que remite a una “geopolítica del inframundo”, territorio en el cual se organizan y se descomponen constantemente jerarquías pasajeras entre fuerzas antagónicas (Galinier, 2017, pp. 2-10)⁹. De allí también la connivencia con el chamán, que puede convocar a su voluntad cada uno de esos representantes. El *sò* es lo que puede advenir bajo el efecto de una decisión humana; no está simplemente dentro de uno, sino también como fuerza exterior que el chamán solicita, tras un complejo juego de “regateo”, para que circule del interior hacia el exterior y viceversa. La delimitación de esas topologías virtuales permite entonces contemplar una visión relacional de una realidad síquica de geometría variable. Nos permite pasar, mediante la problemática del *sò* o del mal, como dice Assoun, “de la théorie du symptôme à la théorie de la culture” (2005, p. 23), y también diría yo, como etnógrafo, de la teoría de la cultura a la teoría del síntoma.

Ahora, lo que queda por demostrar no es tanto la naturaleza del mal, sino esta alianza

1. Maffie subraya que las oposiciones del pensamiento occidental de tipo sagrado vs. profano, espiritual vs. material o natural vs. sobrenatural no se aplican a lo que llama las “metafísicas norteamericanas”, que razonan en términos meramente holísticos (Maffie, 2014, p. 36). Los otomíes, al igual que los aztecas estudiados por el autor, comparten a través de *nzahki* (fuerza) una noción similar a la de *teotl*, copresente y coextensiva al cosmos (Maffie, 2014, p. 29).

2. Es decir, lo que se arranca, *üški*, de vela, como el liber de *Ficus* o de *Heliocarpus*, las esencias a partir de las cuales se fabrica el papel indígena, en el cual el chamán recorta las figurillas llamadas “ídolos”, *hmité*, o *sökwá* en otomí (ver la iconografía de los “Judíos” en las páginas siguientes).

3. Término que los otomíes usan cuando comunican en español con los mestizos.

4. Un artefacto cargado de una fuerza patógena dirigido hacia una persona mediante la acción de un chamán.

5. *sò bösé*, como una ofrenda inadecuada, “para los malos espíritus o para la gente que no murió bien” o “cuando una mujer muere al dar a luz, se dice que se les hace una ofrenda sucia, también a los demonios” (Echegoyen y Voigtlander, 2007, pp. 397-398).

6. En relación con los ancestros, como lo confirma un informante: *emme šün gu yô khâi ena šön nu yô sönthi nge nu'ü šün du mayabú* (Echegoyen y Voigtlander, 2007, p. 398)

7. El radical *sò* se encuentra en una serie de términos significativos como *sòki*: el contacto sexual es el *sòki* mayor. Las mujeres de mala vida se llaman *yumâsò*, “las que huelen sucio”.

8. Los actos terapéuticos se dividen siempre en dos secuencias separadas. La primera, dirigida a *sò*, o “mala obra”, involucra las plegarias, las ofrendas asociadas con *tâmâso* y las entidades patógenas. La segunda, dirigida hacia Dios y las entidades ortógenas, se presenta como la forma inversa. Al concluir el ritual, ambas ofrendas se tiran en un lugar retirado del monte. No pueden ser manipuladas porque siguen cargadas de fuerza.

9. La metáfora estratigráfica, geológica, desempeña un papel central en la representación de las temporalidades, considerando que “entre más profundo, más cargado de energía” (Galinier, 2005, p. 190).

entre sufrimiento, desdicha que podemos nombrar con el término *sò*, y el deseo (*nde*, “boca”) que caracteriza al Diablo, cuyas cualidades “morales” han sido señaladas. El *sò* es lo que remite a la dimensión lúdica de la actividad erótica, como en la expresión *šünsò ntönyühù*, “el viejo otomí es sucio”, en relación con el *Witz* escatológico de los ancianos, que circula en los cónclaves etílicos que tuve la suerte de presenciar. El *sò* es una propiedad de la podredumbre, de la putrefacción, pero también de la piel, puesto que el lexema *ši* tiene los dos sentidos. El mundo está hecho de pieles, envueltas unas en otras, como las capas de una cebolla, y esa sucesión de “pieles” determina la identidad de los individuos¹⁰. El Diablo otomí es una de esas, la más eminente de todas, *šimhoi*, “piel de la tierra”. Se dice de una joven en el primer contacto sexual, de la desfloración: *pi pâ ra šimhoi*, “acaba de descubrir el mundo”, o sea, el Diablo.

Estamos en presencia de un pensamiento que procede por desvelamientos sucesivos de pieles, como el Diablo provisto de sus diferentes adornos durante el Carnaval. Este desvelamiento, suerte de *aletheia* en versión americana, justifica una multiplicidad de procedimientos rituales que consisten en ocultar los ídolos de papel a los sacerdotes católicos, en envolver en esos bultos sagrados lo que tiene que ser disimulado a la vista, como la parafernalia de la “mala obra”, los objetos rituales escondidos en los oratorios, o las aberturas de las cuevas obturadas con sábanas sujetadas con estacas, para evitar la propagación de *sòntâhi*, el “aire malo”. Este procedimiento del ocultar/enseñar es una de las características esenciales de este pensamiento diabólico, que juega constantemente con las apariencias y su subversión. Lo que tiene consecuencias importantes a nivel epistemológico y en particular respecto del sistema de clasificación indígena. Disociar, discriminar, es una función clave del pensamiento otomí, según esta lógica de inversión de los contrarios en el Carnaval, que funciona respetando el principio de irrisión cuyo incuestionable dueño es *zithù*. Solamente una entidad con este poder legislativo se revela capaz de pensar *a la vez* el

uno y el múltiple, lo bello y lo feo, lo vacío y lo lleno, como propiedades antitéticas pero “equivalentes” y sustituibles.

El Diablo es también el dueño del discurso, de las palabras “sucias” que difunde entre el público del Carnaval. Es el autor de una palabra ventrílocua, con voz de falso, que puede enunciar verdades esenciales sobre el orden del mundo, la que difunde entre los actores. Conciernen la necesidad de un acto sacrificial, que debe intervenir bajo su jurisdicción, durante el coito cósmico y sádico entre el “dueño con cabeza de viejo” (*hmuyântö*) y la “mujer loca de amor” (*hörasu*) (Galinier, 1990, pp. 346-351). De esta unión, nacerá *t'üzithù*, el “pequeño diablo”, una muñeca de trapo negra o una rubia de plástico con rasgos europeos.

La metáfora del Viejo Costal (*tözâ*) se aplica al Diablo y designa también a un personaje de Carnaval: señala que los personajes tienen estatus intercambiables, de tal modo que *tözâ* y *zithù* aparecen como figuras equivalentes, lo mismo que el Viejo Padre, *šihita* o “padre podrido”, por una confusión de las genealogías y de los géneros. Por otra parte, como lo había señalado en otro trabajo, es un equivalente del inconsciente en versión otomí, a la vez por su aspecto oculto, opuesto a la consciencia, en conflicto con ella, un continente de representaciones, de la misma manera que *tözâ* o *zithù* se oponen al orden de la comunidad (Galinier, 2003, pp. 55-75). Como en la representación veterotestamentaria de Satanás, el Diablo encabeza una serie de demonios que nunca está al servicio de Dios. Cristo Sol y el Diablo están enfrentados para controlar el mundo. Aunque numerosos relatos ponen de relieve la victoria del *ho* sobre el *sò* (contienda traducida mediante la simbólica ritual, como en el “vuelo” de los “padres podridos” del Palo Volador), este último no se niega a abandonar el poder del cual ha sido despojado.

En la cosmovisión otomí, Dios o Cristo Sol se ubica en posición descentrada en relación con la dominante, del Diablo y sus acólitos; tal vez ángeles caídos. Así me lo glosaba un interlocutor otomí, comentando los *exempla* enseñados por un sacerdote católico de visita

en el pueblo: de un lado de las imágenes del libro de catequismo, según nuestro comentarista, se ubicarían los “ángeles del *ho*”, los *anše šün ho*; del otro los del *sò*, los demonios, que el interlocutor no sabía llamar más que como *anše hinki ho*, “ángeles no buenos”, es decir, los asistentes del Diablo.

El éxito de la concepción nativa del Diablo en toda la Sierra reside en que preserva la herencia prehispánica a través del idioma de las religiones populares, tras la europeización del fondo cultural nativo, mientras indigeniza inconscientemente la ideología cristiana. Creyendo preservar su identidad autóctona, los indios no hacen más que adorar los ídolos de origen europeo. Por eso, la extrema plasticidad de las manifestaciones del Diablo representa una formidable herramienta para pensar el mundo, la ambivalencia de las pulsiones, y su activación por la fuerza motriz universal, *ra nzahki*.

Solamente la figura del Diablo como objeto y sujeto del pensamiento es capaz de dar a entender los procesos que tienen como marco la oscuridad: metamorfosis, cambios de escala, desplazamientos, revueltas, pre-dación, multiplicación, fusión y defusión. Es por esta razón que los otomíes se consideran como “gente de la noche” (Galinier, 2016, p. 9).¹¹ Como lo hemos visto, es definitivamente imposible, por cualquier sesgo que sea, aislar dos tipos de cualidades, aceptables o deseables en un caso, rechazables en el otro, a partir del binomio, *ho/so*, considerando que *ho* es lo bueno, lo conveniente, lo correcto, lo ordenado, aceptable, pero también, lo mortal. En cambio, *ra sò* remite a lo asqueroso, deshonesto, sucio (en el sentido físico y moral, es decir, auténtico, *otomí*), libidinoso, peligroso, pero deseable, excitante. No existe ninguna manera de salir de esta configuración, muy similar a la del Yin y del Yang, que constituye los fundamentos de la “ética mesoamericana”: la muerte está en la vida, la vida en la muerte.

Dada la incapacidad de decidir cómo gestionar este binomio, resulta necesario tomar en cuenta la inestabilidad de esos dispositivos, por el propio juego de la fuerza, *ra nzahki*, que actúa

constantemente en una infinidad de “cuerpos”, humanos, vegetales, animales, minerales, cósmicos, entre el aquí y el allá, el ahora y el tiempo pasado. Podríamos agregar que esta característica descalifica definitivamente cualquier tipo de eleatismo (o estructuralismo) fascinado por la belleza petrificada de los pares cósmicos Sol y Luna, hombre y mujer.

En conclusión, observamos cómo el cuerpo otomí sirve de archivo, de memoria y soporte de un complejo sofisticado de representaciones que rige la etiología y la escatología, la ontogénesis y la filogénesis, y cómo la proyección del cuerpo en la naturaleza da cuenta de una cartografía fina del territorio, saturado de símbolos clave, cuyo repertorio aparece plasmado en figurillas de papel. Es cierto que el concepto de *sò*, articulado con el del Diablo, ha permitido encapsular toda una serie de creencias de origen prehispánico que los eclesiásticos no supieron de otra manera relacionar con “esta figura muy negra” señalada por el padre Esteban García a mediados del siglo XVII.

El *sò* remite a las capas más antiguas del pasado otomí, en el cual se encuentra una serie de personajes que no remiten a una cronología precisa, de tal manera que vemos resurgir en los episodios carnavalescos, todas esas figuras emblemáticas del *sò*, como Hernán Cortés, las prostitutas mestizas, los demonios de la vegetación, Superman, Adolf Hitler, el antropólogo o Ben Laden. Todos son los hijos de la pareja primordial, el Viejo Padre y la Mujer Loca de Amor (papel desempeñado por un hombre) tras un coito sádico en tierra caliente, y el alumbramiento de *t'üzithu*, una muñeca Barbie o un maniquí tipo africano.

Lo que hemos considerado es una realidad totalmente ajena a la *doxa* del cristianismo colonial, o sea que el mal (*sò*) es al mismo tiempo un componente indispensable de la construcción de los sujetos, que sean humanos o no. Finalmente, no hay nada que pensar del *sò*: está por todas partes, circula en el mundo, arrebató el principio de causalidad, y se confundió con *šimhoi*, la “envoltura de la Tierra”... y otro nombre del Diablo. En la cultura otomí, no se puede “librar del mal” porque es una par-

10. Cf. los términos de parentesco. *hta*, “padre”; *šihita*, “piel-padre” o “abuelo”; *pöšihita*, “viejo-piel-padre” o “bisabuelo”; *yašihita*, “podrido-piel-padre” o “ancestro”.

11. El nombre otomí de la mujer, *su*, significa “pavor”, “espanto”. Es sinónimo de *šu*, otro término para mujer y casi homófono de noche (*š'u'i*).

te vital de los humanos: necesitan su presencia física, esta mancilla, física y moral, gracias a la cual renacerá otra humanidad, personificada por el Diablo, en los términos enunciados por Freud, como la personificación de la vida pulsional inconsciente reprimida, “die Personifikation des verdrängten unbewussten Triebens” (Freud, 1908/1999, pp. 207-208). No existe ningún espacio definitivo de descontaminación, ni en el cuerpo, ni entre los vivos, ni entre los ancestros, solamente el constante movimiento de *nzahki*, una pura entropía, como lo confirma el *clínamen* de los Padres podridos (los Voladores que bailan vertiginosamente hasta el suelo), o las revoluciones cósmicas rituales del Diablo, las “siete vueltas que da al mundo”, *yohto ni di i pönikha ra šimhoi* hasta *ni šuti, ni mani* (“mañana, pasado mañana”), difrasismo que puntúa la marcha del tiempo hasta el próximo diluvio.

Como lo subraya Assoun, abordar el tema del “inconsciente del mal” es una operación que “incite même à ressaisir la question de l’inconscient par celle du mal”. (Assoun, 2005, p. 23). No obstante, la *doxa* otomí se separa de la propuesta del autor cuando comenta que “le passage décisif se fait par la promotion de l’adjectif en substantif: le ‘Mal’ se présente comme un princepe, opposé au Bien, soit ‘l’aversif’, par opposition au ‘desirable’” Assoun, 2005, p. 23). El Mal otomí es lo deseable, por ser el *nde* (la boca) de *tâmâsò*, inscrito en el mismo cuerpo/sujeto, en el Viejo costal: No se puede expulsar definitivamente, por ser parte de la construcción del sujeto, no tiene ninguna dirección (*adresse*), salvo la que le indica el Diablo, ningún paradero fijo sino este Viejo costal (*tözá*), abierto hacia el exterior, parte de la identidad otomí. No se trata de un “gigantesco contra-mundo”; una *riesige* *Gegenwelt*, como lo define Alt, sino de una auténtica y entrañable *Mitwelt* (Alt, 2006).

Referencias

- Assoun, P. L. (2005). Inconscient du mal, mal inconscient. Figures freudiennes du Bien et du Mal, *Topique*, 91, 23-35.
- Echegoyen, A. y Voigtlander, C. (2007). *Diccionario yuhú – otomí de la Sierra Madre oriental, Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Freud, S. (1999). Charakter und Analerotik. En: *Werke aus den Jahren 1906-1909*. Fischer: Frankfurt am Main. (Trabajo originalmente publicado en 1908).
- Galinier, J. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM-CEMCA-INI.
- Galinier, J. (2003). La mythologie est leur théorie des pulsions. Une approche amérindienne du conflit intrapsychique, *Topique*, 84, 55-75.
- Galinier, J. (2005). L’ “archaïque” - Un nouveau concept pour l’anthropologie? En: *Anthropologie et psychanalyse – Regards croisés* (P. Bidou, J. Galinier, B. Juillerat coordinadores). Paris: Editions de l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 183-204.
- Galinier, J. (2008). Teoría del aparato síquico y teoría del poder en la praxis chamánica otomí. En: *Símbolos de poder en Mesoamérica* (Olivier, coord.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 95-107.
- Galinier, J. (2016). Un pensamiento de la noche – El dualismo crítico de los otomíes contemporáneos. En *Las Cosas de la Noche – Una mirada diferente* (Aurore Monod Becquelin y Jacques Galinier coordinadores). México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 39-46.
- Galinier, J. (2017). Geopolítica del inframundo. Determinismo y causalidad síquica entre los ancestros otomíes, *Anales de Antropología*, 51 (1), 2-10.
- Gallardo Arias, P. y Galinier, J. (2015). El don de descriptar. Praxis y memoria entre los chamanes otomíes orientales. En *El poder del saber: especialistas rituales de México y Guatemala* (Gallardo Patricia y Francois Lartigue coordinadores). México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 317-332.
- Güereca Durán, R. (2014). *Un dios y un rey para los Indios – La rebelión indígena de Tutotepec, 1769*. México: IIH-UNAM/Bonilla Artigas Editores.
- Maffie, J. (2014). *Aztec Philosophy. Understanding a world in motion*. Boulder: University Press of Colorado.
- Zempleni, A. (1999). Dualisme et déconstruction. *L’Homme*, 149, 183-192.



Figura 1: Imagen-fuerza (*nzhaki*) de un chamán. Se observarán las tijeras dedicadas al recorte de las figurillas de papel, el brasero cuyo humo permite la lustración de los pacientes, los machetes y las águilas para su protección. Municipio San Bartolo Tutotepec, Hidalgo (Gallardo Arias y Galinier, 2015, p. 327).

Figura 2: Viejo o *šihla*: “padre podrido”, dueño del *sò*, encarnación de los ancestros otomíes. Carnaval. San Miguel, Hidalgo.



Figura 3: Judío (*khudiyo*): asistente de *tâmâsò*. Figura zooantropomorfa nocturna, dotada de un pene bífido y fauces de un predador del monte. Lleva los botines típicos de los hacendados mestizos de la región. Figurilla de papel de amate picado utilizada por un chamán durante un ritual de curación. San Pablito, Puebla.

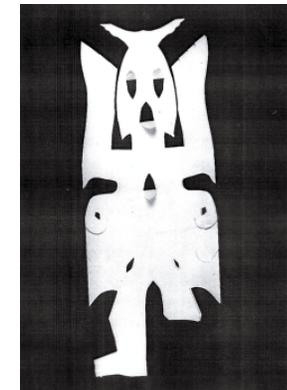


Figura 4: *Tokwantâhi*: “aire sin pie” o “diablo sin pie” (*kwa*=pene), pasado por un proceso sacrificial después de un contacto con la vagina dentada de una deidad nocturna. Los ojos, la boca y el centro de la fuerza vital están activados mediante la presencia de lengüetas móviles. Figurilla de papel industrial utilizada durante un ritual de curación. San Lorenzo Achiotepc, Hidalgo.

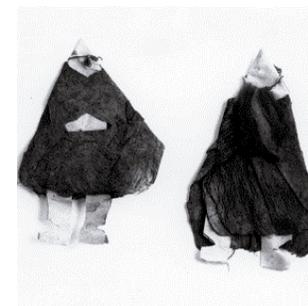


Figura 5: Ídolos falomorfos (sin brazos) cubiertos de capas de jonote, llevando un collar de lana multicolor que evoca el arco iris, símbolo de los chamanes. Parafernalia ritual abandonada en el Cerro Napateco, después de un ritual de fertilidad agraria. Santa Ana Hueytlalpan, Hidalgo.