

Jacques Galinier*

S'ò: topologias virtuais do mal entre os índios Otomis do leste do México

Consideremos uma sociedade cristianizada há cinco séculos, após a colonização espanhola na América, na qual seus habitantes se definem majoritariamente como católicos, evangélicos ou pentecostais. Na língua vernácula daquela sociedade, não existe um termo disponível para evocar o conceito de “mal”, tal como difundido pelas teodiceias ocidentais e aquelas que professam os ministros do culto quando, nas poucas visitas à comunidade indígena, rezam no final do Pai Nosso: “Não nos deixe cair em tentação e livrai-nos do mal”. Para resolver essa aporia, é imprescindível esboçar, grosso modo, o contexto histórico.

Os Otomis pertencem ao complexo cultural chamado Mesoamérica, remodelado pela conquista e pela colonização, que se identifica a partir de um conglomerado de práticas rituais e crenças, alimentadas pelas correntes europeia e ameríndia, ainda efervescente em tempos de globalização. As comunidades

* Centro Nacional da Investigação Científica, Universidade Paris Nanterre



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
Cortesia do artista e Ruth Behzacar Art Gallery, Buenos Aires
Fotografia: Oliver C. Haas

nativas da Sierra Madre oriental, localizadas em um território caracterizado por seu difícil acesso, foram evangelizadas de forma muito superficial pelos franciscanos e agostinianos desde o século XVI. Esse encontro hostil gerou uma série de estratégias e processos de “camuflagem” das crenças indígenas, variáveis segundo o contexto local, que obrigam contemplar um panorama altamente diversificado dos avanços da cristianização nesta área. Um texto que serviu de referência chave, tanto para historiadores como para etnógrafos, para avaliar o impacto desses dispositivos nativos de proteção e dissimulação dos costumes nativos, é a crônica do franciscano Esteban García, de 1640. Trata-se de uma época durante a qual o desânimo dos frades frente ao “vício da embriaguez” e a poligamia alimenta um sentimento de profunda decepção. Acima de tudo, a narração do frade sutilmente enfatiza a natureza clandestina dessas práticas, como uma contraideologia frente à doutrina da Igreja. Comprova que, através da veneração de “uma figura muito negra” que os Otomis camuflavam em si, resistia à *bas bruit* (na surdina) um vórtice de crenças de longa tradição pré-hispânica, que os frades não souberam interpretar para além da presença obsessiva do Diabo, acreditando que a destruição física das “mesquitas” dos “falsos sacerdotes” seria suficiente para que a evangelização se completasse (Güereca Durán, 2014, p.141).

Os Otomis, como todos os povos mesoamericanos, concebem o mundo a partir de pares contrastantes (alto/baixo, próximo/distante, frio/quente). Em última análise, eles discriminam dois elementos mais significativos do que outros, masculino/feminino, a partir dos quais se deduz uma série de características pertinentes, que constituem os *basic building blocks* de um dualismo assimétrico, que supervaloriza a parte feminina do cos-

mos, a mais “pesada”, noturna, a de baixo. Isso pode ser contemplado simbolicamente através do antagonismo entre um (masculino, unidimensional) e o dois (considerando a anatomia bissexuada da mulher), bem como o contraste entre o Sol (assimilado a Jesus Cristo) e a Lua (simultaneamente imagem da Virgem de Guadalupe e do Diabo, dono de mulheres e dos ciclos menstruais, *khi ra zâna*, “esperma da lua”) (Galinier, 1990, p.534). A parte superior do corpo, *mate okhâ* ou “metade de Deus”, é congruente com o espaço celeste, e a metade inferior, *mate zithû*, ou “metade do Diabo”, com o submundo. Desse modo, verifica-se um binarismo não só no nível corporal, mas também territorial, em termos de gêneros (parte superior, masculina, da vila, versus parte baixa, feminina, do bosque), ritual e cosmológico-astral (céu diurno versus céu noturno). Ao longo da colonização, esses dualismos sofreram reajustes conceituais, mas seu desempenho heurístico e sociológico permanece relevante até o momento. Considerando a importância fundamental da noite na visão de mundo Otomi, é essencial reclassificar este dualismo como crítico, avaliando “as hierarquias e as classificações diurnas como uma arquitetura provisória, frágil, que será necessariamente interrompida durante a noite”^{1,2} (Galinier, 2016, pp. 39- 46). Mais ainda, como Zemleni comenta a partir do meu próprio material, no contexto Otomi “não se pode escapar do dualismo. Mas também de seu corolário, a desconstrução dos padrões de pensamento binário que engendra indefinidamente”³ (Zemleni, 1999, p.190).

Agora, e a partir desses elementos, chegamos ao mais complicado: em Otomi, nós diríamos *ya pi zöhö rašünt’üški*, “já chegou o delicado”⁴ – para explicar o que na doxa nativa pode ser definido como “o mal”⁵. Para a nossa discussão, precisamos considerar o par contras-

tante mais pertinente *ho* vs. *sò*. O *ho*, “o bom”, *šün ho* conota o fino, o agradável, o correto, o bem organizado e seus derivados, o amável (*hogâmbüi*), o sagrado (*hokângu*, oratório)... mas também o mortífero (*hotu*, assassino). Agora, o *sò*, *šün sò*, conota o feio, o sujo, a “porcaria”⁶, o descuidado⁷, o mau, a bruxaria, o decomposto⁸, e seus derivados, o “espírito mau” (*sòntâhi*)... mas também o erótico, o pecaminoso (*sòki*), o humorístico, o excitante⁹.

De fato, para definir a articulação entre o campo semântico de *sò* e o campo conceitual a que se refere, como em *tâmâsò* – isto é, literalmente, a “autoridade da palavra suja”, “o senhor dos espíritos malignos, que faça as pessoas sofrerem aqui na terra”¹⁰ (Echegoyen & Voigtlander, 2007, p. 398), é conveniente considerar a figura do *zithû*, “o que come o nome”, a identidade, um termo que os primeiros missionários da Sierra Madre não hesitaram em traduzir de maneira apropriada como o Diabo, e que até hoje se impõe em toda a região. Mas quando falamos de *zithû*, de que se trata? De uma máquina cósmica, como um *primum movens* aristotélico? De uma substância, uma entidade antropozoomórfica, de um conceito “à l’état pur”, um princípio pneumático, um “ar” (como reza o povo de Santa Mónica), de um antepassado? Trata-se de um numen protetor, de uma unidade erógena e letal ao mesmo tempo?

Como na tradição cristã, o Diabo Otomi é antes de tudo um antagonista, um inimigo, um “contrário”. Ele pode então mover-se no tabuleiro de xadrez do panteão de forças ou *nzahki*, manipuladas pelo xamã, desde que possa conectar as diferentes figuras que entram na composição de núcleos simbólicos,

associando entidades com propriedades aparentemente antinômicas. O Diabo é o dono da “má obra” (*sò*), esse dispositivo no qual dezenas de figuras de papel em miniatura preparadas pelo especialista são organizadas durante um ritual de cura. São apenas a parte mais ínfima de um corpus virtual cujo conteúdo o especialista é capaz de atualizar de acordo com a demanda de seus pacientes¹¹. Um exame sistemático dessas figurinhas revela o fato de que *zithû* possui uma jurisdição territorial ilimitada sob a forma de uma multiplicidade de personagens, delegados ou “juizes”, como o do caminho, do bosque, da igreja, do poço, do cemitério, etc., que também se aplicam a figuras auxiliares como o “general do Diabo” (Galinier, 2008, p.98). Essa pluralidade de status confere às diferentes encarnações do Diabo a competência para governar a totalidade dos comportamentos dos membros da comunidade, dentro do que se refere a uma “geopolítica do submundo”, um território no qual hierarquias passageiras constantemente se organizam e se decompõem entre forças antagonicas (Galinier, 2017, pp. 2-10)¹². De lá também a convivência com o xamã, que pode convocar à sua vontade cada um desses representantes. O *sò* é o que pode advir sob o efeito de uma decisão humana. Não está simplesmente dentro de um, mas também como uma força externa que o xamã solicita, depois de um jogo complexo de “barganha”, para que circule do interior para o exterior e vice-versa. A delimitação dessas topologias virtuais permite então contemplar uma visão relacional de uma realidade psíquica de geometria variável. Isso nos permite passar, através da problemática do *sò* ou do mal, como diz Assoun, “de la théorie du

1. Maffie enfatiza que as oposições do pensamento ocidental de tipo sagrado vs. profano, espiritual vs. material ou natural vs. sobrenatural não se aplicam ao que ele chama de “metafísicas norte-americanas”, que raciocinam em termos meramente holísticos (Maffie, 2014, p.36). Os Otomis, como os astecas estudados pelo autor, compartilham através de *nzahki* (força) uma noção semelhante à de *teotl*, copresente e coextensiva ao cosmos (Maffie, 2014, p.29).

2. N.T.: Tradução livre.

3. N.T.: Tradução livre.

4. Isto é, o que se arranca, *üški*, revela, como o líder de *Ficus* ou de *Heliocarpus*, as essências a partir das quais se fabrica o papel indígena, no qual o xamã recorta as estatuetas chamadas “ídolos”, *hmite*, ou *sòkwá* em otomí (ver a iconografia dos “judeus” nas páginas seguintes).

5. Termo que os Otomis usam quando se comunicam em espanhol com os mestiços.

6. Um artefato carregado com uma força patogênica direcionada a uma pessoa pela ação de um xamã.

7. *sò bösè*, como uma oferta inadequada, “para os espíritos malignos ou para pessoas que não morreram bem”, ou “quando uma mulher morre ao dar à luz, diz-se que lhes é feita uma oferta suja, também para o demônios” (Echegoyen & Voigtlander, 2007, pp 397-398).

8. Em relação aos ancestrais, tal como foi confirmado por um informante: *emme šün gu yò khâi ena šön nu yò sònthi nge nu’ü šün du mayabú* (Echegoyen & Voigtlander, 2007, p. 398).

9. O radical é encontrado em uma série de termos significativos como *sòki*: o contato sexual é o principal *sòki*. As mulheres de má vida se chamam *yumásò*, “aquelas que cheiram sujo”.

10. N.T.: Tradução livre.

11. Os atos terapêuticos se dividem sempre em duas sequências separadas. A primeira, dirigida a *sò*, ou “má obra”, envolve as orações, as ofertas associadas com *tâmâsò* e às entidades patogênicas. A segunda, dirigida para Deus e as entidades ortogógicas, apresenta-se como a forma inversa. Ao concluir o ritual, ambas as ofertas são lançadas em um lugar retirado do bosque. Não podem ser manipuladas porque ainda estão carregadas com força.

12. A metáfora estratigráfica e geológica desempenha um papel central na representação das temporalidades, considerando que “entre mais profundo, mais carregado de energia” (Galinier, 2005, p.190).

symptôme à la théorie de la culture”¹³ (2005, p. 23), e eu também diria, como etnógrafo, da teoria da cultura à teoria do sintoma.

Agora, o que resta provar não é tanto a natureza do mal, mas essa aliança entre o sofrimento, infortúnio que podemos citar com o termo *sò* e o desejo (*nde*, “boca”) que caracteriza o Diabo, cujas qualidades “morais” foram apontadas. O *sò* é o que se refere à dimensão lúdica da atividade erótica, como na expressão *šünsò ntönyùhù*, “o velho Otomi é sujo”, em relação ao *Witz* escatológico dos idosos, que circula nos conchavos etílicos que tive sorte de testemunhar. O *sò* é uma propriedade da podridão, da putrefação, mas também da pele, uma vez que o lexema *ši* possui ambos os sentidos. O mundo é feito de peles, envolvidas umas nas outras, como as camadas de uma cebola, e essa sucessão de “peles” determina a identidade dos indivíduos¹⁴. O Diabo Otomi é uma dessas, a mais eminente de todas, *šimhoi*, “pele da terra”. Diz-se de uma jovem no primeiro contato sexual, da defloração: *pi pà ra šimhoi*, “acaba de descobrir o mundo”, ou seja, o Diabo.

Estamos na presença de um pensamento que procede por desvelamentos sucessivos de peles, como o Diabo dotado de seus diferentes ornamentos durante o Carnaval. Este desvelamento, sorte de *aletheia* em versão americana, justifica uma multiplicidade de procedimentos rituais que consistem em esconder os ídolos de papel dos sacerdotes católicos, envolver nesses sacos sagrados o que deve ser disfarçado à vista, como a parafernália da “má obra”, os objetos rituais escondidos nos oratórios, ou as aberturas das cavernas seladas com lençóis fixados com estacas, para evitar a propagação de *sòntàhi*, ou “mau ar”. Esse procedimento de ocultar/ensinar é uma das características essenciais desse pensamento diabólico, que joga constantemente com as aparências e sua subversão. O que tem consequências importantes no nível epistemológico e, em particular, no que diz respeito ao sistema de classificação indígena. Dissociar, discriminar, é uma função fundamental do pensamento Otomi, de

acordo com essa lógica de inversão dos opostos no Carnaval, que funciona respeitando o princípio de irrisão, cujo dono inquestionável é *zithù*. Somente uma entidade com esse poder legislativo se revela capaz de pensar *tanto* o único quanto o múltiplo, o belo e o feio, o vazio e o cheio, como propriedades antitéticas, mas “equivalentes” e substituíveis.

O Diabo também é o dono do discurso, das palavras “sujas” que espalha entre o público do Carnaval. Ele é o autor de uma palavra ventríloqua, com uma voz em falsete, que pode enunciar verdades essenciais sobre a ordem do mundo, que se espalha entre os atores. Dizem respeito à necessidade de um ato de sacrifício, que deve intervir sob sua jurisdição, durante o coito cósmico e sádico entre o “dono com cabeça de velho” (*hmuyântö*) e a “mulher louca de amor” (*hòrasu*) (Galinier, 1990, pp. 346-351). A partir desta união, nascerá *tüzithù*, o “pequeno diabo”, uma boneca de pano preto ou uma loira de plástico com características europeias.

A metáfora do Velho Saco (*tözà*) se aplica ao Diabo e designa também um personagem do Carnaval: indica que os personagens têm status intercambiável, de tal forma que *tözà* e *zithù* aparecem como figuras equivalentes, assim como o Velho Pai, *šihita* ou “pai padre”, devido a uma confusão das genealogias e gêneros. Por outro lado, como havia apontado em outro trabalho, é um equivalente do inconsciente na versão Otomi, tanto por causa de seu aspecto oculto, oposto à consciência, em conflito com ela, um continente de representações, da mesma maneira que *tözà* ou *zithù* se opõem à ordem da comunidade (Galinier, 2003, pp. 55-75). Como na representação do Velho Testamento de Satanás, o Diabo encabeça uma série de demônios que nunca está a serviço de Deus. Cristo Sol e o Diabo são confrontados para controlar o mundo. Apesar de inúmeros relatos destacarem a vitória do *ho* sobre o *sò* (disputa traduzida pela simbólica ritual, como no “voo” dos “pais podres” do Pau Voador), esse último não se recusa a abandonar o poder do qual foi despojado.

Na visão de mundo Otomi, Deus ou Cristo Sol se localiza em uma posição descentrada em relação à dominante, do Diabo e seus acólitos; talvez anjos caídos. Assim me glosava um interlocutor Otomi, comentando os *exempla* ensinada por um sacerdote católico de visita na aldeia: de um lado das imagens do livro de catequese, de acordo com nosso comentarista, localizar-se-iam os “anjos do *ho*”, os *anše šün ho*; do outro, os do *sò*, os demônios, que o interlocutor não sabia chamar mais do que *anše hinki ho*, “anjos não bons”, isto é, os assistentes do Diabo.

O sucesso da concepção nativa do Diabo em toda a Sierra reside na preservação da herança pré-hispânica através do idioma das religiões populares, após a europeização do fundo cultural nativo, enquanto indigeniza inconscientemente a ideologia cristã. Acreditando preservar sua identidade autóctone, os índios não fazem nada além de adorar os ídolos de origem europeia. Portanto, a extrema plasticidade das manifestações do Diabo representa uma formidável ferramenta para pensar o mundo, a ambivalência das pulsões, e sua ativação pela força motriz universal, *ra nzahki*.

Somente a figura do Diabo como objeto e sujeito do pensamento é capaz de dar a entender os processos que estão sob a égide da escuridão: metamorfose, mudanças em escala, deslocamentos, revoltas, predação, multiplicação, fusão e difusão. Por essa razão, os Otomis se consideram “gente da noite” (Galinier, 2016, p. 9)¹⁵. Como vimos, é definitivamente impossível, para qualquer tendência que seja, isolar dois tipos de qualidades, aceitáveis ou desejáveis em um caso, censuráveis no outro, a partir do binômio, *ho/so*, considerando que *ho* é o bom, o conveniente, o correto, o ordenado, o aceitável, mas também, o mortal. Por sua vez, *ra sò* refere-se ao repugnante, desonesto, sujo (no sentido físico e moral, isso é, autêntico, Otomi), libidinoso, perigoso, mas desejável, excitante. Não há maneira de sair dessa configuração, muito similar à do Yin e do Yang, que constitui os fundamentos da “ética mesoamericana”: a morte está na vida, a vida na morte.

Dada a incapacidade de decidir a forma de gerir esse binômio, é necessário ter em conta a instabilidade desses dispositivos, pelo próprio jogo da força, *ra nzahki*, que atua constantemente sobre um número infinito de “corpos”, humanos, vegetais, animais, minerais, cósmicos, entre o aqui e o além, o agora e o passado. Podemos acrescentar que essa característica definitivamente desqualifica qualquer eleatismo (ou estruturalismo) fascinado pela beleza petrificada dos pares cósmicos, Sol e Lua, homem e mulher.

Em conclusão, observamos como o corpo Otomi serve de arquivo, de memória e suporte de um complexo sofisticado de representações que regem a etiologia e escatologia, a ontogenia e a filogenia, e como a projeção do corpo na natureza dá conta de uma cartografia fina do território, saturado de símbolos-chave, cujo repertório aparece plasmado em estatuetas de papel. É verdade que o conceito de *sò*, articulado com o de Diabo, tem permitido encapsular toda uma série de crenças pré-hispânicas que os eclesiásticos não souberam de outra forma relacionar com “essa figura muito negra”, indicada pelo padre Esteban García em meados do século XVII.

O *sò* refere-se às camadas mais antigas do passado Otomi, no qual se encontra uma série de personagens que não se referem a uma cronologia precisa, de tal modo que vemos ressurgir, nos episódios carnavalescos, todas essas figuras emblemáticas do *sò*, como Hernán Cortés, as prostitutas mestiças, os demônios da vegetação, Superman, Adolf Hitler, o antropólogo ou Bin Laden. Todos são filhos do casal primordial, o Velho Pai e a Mulher Louca de Amor (papel desempenhado por um homem), após um coito sádico na terra quente, e a iluminação de *tüzithu*, uma boneca Barbie ou um manequim de tipo africano.

O que temos considerado é uma realidade completamente alheia à doxa do cristianismo colonial, ou seja, que o mal (*sò*) é tanto um componente indispensável da construção dos sujeitos, sejam eles humanos ou não. Finalmente, não há nada para pensar do *sò*: está em toda parte, circula no mundo, arrebatou o princípio

13. Em francês no original. Em tradução livre ao português, “da teoria do sintoma à teoria da cultura”.

14. Cf. os termos de parentesco, *hta*, “pai”; *šihita*, “pele-padre” ou “avó”; *pöšihita*, “velho-pele-pai” ou “bisavó”; *yašihita*, “padre-pele-pai” ou “antepassado”.

15. O nome Otomi da mulher, *su*, significa “pavor”, “susto”. É sinônimo de *šu*, outro termo para mulher e quase homófono a noite (*šu’i*).

de causalidade, e se confunde com šimhoi, a “envoltura da terra”... e outro nome do Diabo. Na cultura Otomi, não se pode “lutar contra o mal”, porque ele é uma parte vital do ser humano: eles necessitam sua presença física, essa contaminação, física e moral, graças à qual renascerá outra humanidade, personificada pelo Diabo, nos termos enunciados por Freud, como a personificação da vida instintiva inconsciente reprimida, “die Personifikation des verdrängten unbewussten Trieblebens”¹⁶ (Freud, 1908/1999, pp. 207-208). Não há nenhum espaço definitivo de descontaminação, nem no corpo, nem entre os vivos, nem entre os antepassados, apenas o movimento constante de *nzahki*, uma pura entropia, como confirma o *clinamen* dos Pais podres (os Voadores que dançam rapidamente até o chão), ou revoluções cósmicas rituais do Diabo, as “sete voltas que dá o mundo”, *yohto ni di i pönikha ra šimhoi até ni šuti, ni mani* (“amanhã, depois de amanhã”), difrasismo que pontua a marcha do tempo até a próxima inundação.

Como enfatiza Assoun, abordar a questão do “inconsciente do mal” é uma operação que “incite mème à ressaisir la question de l'inconscient par celle du mal”¹⁷ (Assoun, 2005, p.23). Não obstante, a doxa Otomi está separada da proposta do autor quando comenta que “le passage décisif se fait par la promotion de l'adjectif en substantif : le ‘Mal’ se présente comme un principe, opposé au Bien, soit ‘l'aversif’, par opposition au ‘désirable’”¹⁸ (Assoun, 2005, p. 23). O mal Otomi é o desejável, por ser o *nde* (a boca) de *tâmàsò*, inscrito no mesmo corpo/sujeito, no Velho saco: não é possível expulsar definitivamente, por ser parte da construção do sujeito, não tem direção (“adresse”), exceto a que lhe indica o Diabo, nenhum paradeiro fixo além desse velho saco (*tözá*), aberto para o exterior, parte da identidade Otomi. Não se trata de um “gigantesco contramundo”; uma *riesige Gegenwelt*, como o define Alt, mas uma autêntica e cativante *Mi-twelt* (Alt, 2006).

Referências

- Assoun, P. L. (2005). Inconscient du mal, mal inconscient. Figures freudiennes du Bien et du Mal, *Topique*, n°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. In *Werke aus den Jahren 1906-1909*. Fischer: Frankfurt am Main. (Trabalho original publicado em 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*, n°84, 55-75.
- Galinier, J. (2005). L' « archaïque » - Un nouveau concept pour l'anthropologie ? In P. Bidou, J. Galinier, B. Juillerat (Coords.), *Anthropologie et psychanalyse – Regards croisés* (pp. 183-204). Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Galinier, J. (2008). Teoría del aparato síquico y teoría del poder en la praxis chamánica otomí. In G. Olivier (Coordi.), *Símbolos de poder en Mesoamérica* (pp. 95-107). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Galinier, J. (2016). Un pensamiento de la noche – El dualismo crítico de los otomíes contemporáneos. In A. M. Becquelin, & J. Galinier (Coords.), *Las Cosas de la Noche – Una mirada diferente* (pp. 39-46). México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Galinier, J. (2017). Geopolítica del inframundo. Determinismo y causalidad síquica entre los ancestros otomíes, *Anales de Antropología*, 51 (1), 2-10.
- Gallardo Arias, P., & Galinier, J. (2015). El don de desencriptar. Praxis y memoria entre los chamanes otomíes orientales. In G. Patricia & F. Lartigue (Coords.), *El poder del saber: especialistas rituales de México y Guatemala* (pp. 317-332). México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.
- 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*, n°149, 183-192.



Figura 1: Imagem-força (*nzhaki*) de um xamã. Observar-se-ão as tesouras dedicadas ao corte das estatuetas de papel, o braseiro cuja fumaça permite a lustração dos pacientes, os facões e as águias para sua proteção. Município de San Bartolo Tutotepec, Hidalgo (Gallardo Arias e Galinier, 2015, p. 327).

Figura 2: Velho ou *šilta*: “pai podre”, dono do *sò*, encarnação dos antepassados Otomís. Carnaval. San Miguel (Hidalgo).



Figura 3: Judeu (*khudiyo*): assistente de *tâmàsò*. Figura zooantropomórfica noturna, dotada de um pênis bífido e mandíbulas de um predador do bosque. Usa as botas típicas dos agricultores mestiços da região. Estatueta de papel de amate picado usado por um xamã durante um ritual de cura. San Pablito, Puebla.

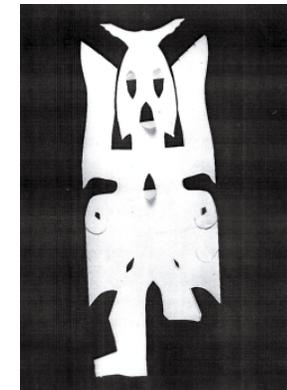


Figura 4: *Tokwantâhi*: “Ar sem pé” ou “demônio sem pé” (*kwa*=pênis), passado por um processo sacrificial após um contato com a vagina dentada de uma deidade noturna. Os olhos, a boca e o centro da força vital estão ativados pela presença de linguetas móveis. Estatueta de papel industrial utilizada durante um ritual de cura. San Lorenzo Achiotepc, Hidalgo

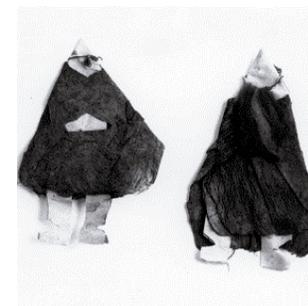


Figura 5: Ídolos falomórficos (sem braços) cobertos de camadas de jonote, usando um colar de lã multicolor que evoca o arco-íris, símbolo dos xamãs. Parafernália ritual abandonada no Cerro Napateco, após um ritual de fertilidade agrária. Santa Ana Hueytlalpan, Hidalgo.

16. N.T.: Em alemão no original, correspondente à expressão anterior, “personificação da vida instintiva inconsciente reprimida”.

17. N.T.: Em francês no original. Em tradução livre ao português, “incita inclusive a retomar a questão do inconsciente pela do mal”.

18. N.T.: Em francês no original. Em tradução livre ao português, “a passagem decisiva é feita pela promoção do adjetivo em substantivo: o ‘Mal’ é apresentado como um princípio, oposto ao Bem, ou o aversivo, em oposição ao ‘desejável’”.