

Ra bi: acerca de un eco escatológico en la metafísica otomí

Ra bi: *On an Eschatological Echo in Otomi Metaphysics*

Jacques GALINIER

Centre National de la Recherche Scientifique (Francia)
jacques.galinier@cnrs.fr

Resumen

El autor discute la pertinencia de las nociones de contaminación y suciedad, expuestas por Mary Douglas, a la luz del contexto otomí de la Sierra Madre oriental. Señala que en el sistema de clasificación nativo los excrementos ocupan una posición central que pone en tela de juicio las fórmulas canónicas del dualismo cosmológico.

Palabras clave: indios otomíes, metafísica, excrementos, mancha, religiones mesoamericanas

Abstract

The author discusses the relevance of the notions of contamination and dirt, expounded by Mary Douglas, in light of the Otomi context of the eastern Sierra Madre. He points out that in the native classification system, excrement occupies a central position, which calls into question canonical formulas of cosmological dualism.

Keywords: *Otomi Indians, metaphysics, excrement, stain, Mesoamerican religions*



En un texto seminal, que ha marcado un hito en la historia de la antropología, Mary Douglas ha formulado una serie de interrogantes contundentes acerca de las filosofías que teorizan la cuestión de la suciedad como elemento clave dentro del espacio social, y aquellas que la rechazan (Douglas 1966, 164). En sintonía con el célebre aforismo “donde hay suciedad, hay un sistema” (Douglas 1966, 35), cualquier orden implicaría exagerar las diferencias entre polaridades (Douglas 1966, 4) para definir los límites de las categorías.¹ La prioridad de las sociedades humanas consistiría entonces en conceder un espacio específico a la suciedad —que la autora atribuye a la contaminación— en los márgenes del orden establecido, para definir una relación sistémica entre profano y sagrado. Según Douglas, la suciedad representaría “una ambigüedad en la frontera de las categorías y es fuente de una anomalía” (Douglas 1966, 15). Un punto perjudicial de la contienda sería una terminología imprecisa, en la que suciedad, desorden, peligro, poder y las creencias a las que se asocian tornan confuso el problema de la autora respecto de la “polución ritual” (Spiro 1968, 391). De hecho, *Purity and Danger* ha generado una literatura robusta y ha alimentado incontables debates y controversias en todos los continentes no solamente en tiempos de su publicación, sino medio siglo después, provocando hoy en día debates transdisciplinarios como lo comprueba este nuevo *Flagschiff* de las ciencias sociales *Purity and Danger Now New Perspectives* (Duschinsky, Schnall y Weiss 2016).² En cuanto a Leathem, destaca su comentario de *Our (Dis)Orderly World: Thinking with Purity and Danger in the 21st Century*, en el cual considera que “*Purity and Danger* takes on new salience in the present and for the future” (Leathem 2020).³

Si nos referimos a los estudios mesoamericanos, destaca el artículo magistral de Cecelia Klein “*Teocuitlatl, ‘Divine Excrement’. The Significance of*

¹ “Where there is dirt there is a system. Dirt is the by-product of a systematic ordering and classification of matter, in so far as ordering involves rejecting inappropriate elements” (Douglas 1966, 35).

² En la diacronía sobresale un artículo de 1971 de Peter Brown “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, en el cual el autor se opone a Mary Douglas respecto de la sexualidad en la obra de Agustín (Brown 1971, 80-101). No obstante, como lo subraya Stofferahn, la lectura de Douglas incitó a Brown a incorporar una dimensión antropológica en la reevaluación del papel del *Holy Man* en la antigüedad tardía (Stofferahn 1998, 29).

³ Agrega la autora: “It may prove useful to ‘think with’ for anthropologists and historians of science who are engaged with ontology and the constitution of concepts that govern and order the world today. Studies of cosmology prefigure and anticipate both the ‘ontological turn’ and posthumanist approaches to anthropological issues” (Leathem 2020).

‘Holy Shit’ in Ancient Mexico” (Klein 1993), un texto que concede un papel de primer plano a la iconografía de los códices (*Borgia, Féjerváry-Mayer, Telleriano-Remensis, Laud y Vaticano B*). En 1988, fuera de los recintos académicos, una obra sorprendente salió a la luz con discreción: no era un ensayo teórico ni una monografía o una simple recopilación de datos para ilustrar rituales y mitologías del México indígena. Era más bien un texto sutil en clave de *impromptu* poético, una suerte de variación retórica de un historiador inspirado, Alfredo López Austin, acompañado por las obras de un pintor de renombre, Francisco Toledo: *Una vieja historia de la mierda* (López Austin 1988).⁴ A pesar de una púdica difusión, con el tiempo el libro encontró un público de aficionados tanto de la versión original como de la traducción al francés (López Austin y Toledo 2009). Hoy resulta útil confirmar la pertinencia intelectual de un texto inclasificable: lejos de designar una obra menor y marginada respecto del corpus polifacético de López Austin, *Una vieja historia de la mierda* funge como un hápax que desbroza pistas insospechadas de investigación acerca de la construcción cultural de los sentidos químicos en Mesoamérica —de la olfacción, en primer lugar— y subraya algunas aporías teóricas remanentes de la antropología occidental en su confrontación difícil con las epistemologías nativas.

En esta presentación en forma de tributo a un amigo querido, quisiera explicar cómo *Una vieja historia de la mierda* ha asentado, para no decir que ha resuelto, las interrogantes que he planteado a partir de mi trabajo de campo en las comunidades otomíes de la Sierra Madre oriental desde finales de la década de 1960. En esencia, que la “metabolización” de los excrementos en la vida cotidiana de los pueblos otomíes resultó un tema de relevancia cardinal en mi trayectoria académica, en particular el ciclo ritual del Carnaval y la fiesta de muertos (Galinier 1990, 342-55; Báez Cubero 2009). En cuanto a mi lectura de *Purity and Danger*, trataré de demostrar que los otomíes teorizan que una sociedad ordenada contiene y preserva desechos. En el caso que examinaremos, esta sociedad tolera sustancias como los excrementos (repugnantes para la mirada occidental) hasta el punto de asimilar una propuesta clave del *ethos* nativo a una metáfora de la suciedad: cuando están ebrios, los hombres afirman en una carcajada “el viejo otomí está sucio”, *šüns’o ndö n’yühũ*, es decir, se comporta igual que el “gran (señor) de la palabra sucia”, *tâmas’o*, alter del Diablo.

⁴ Es de notar que el libro se menciona en diversas ocasiones en el artículo de Klein (López Austin 1988, 27, 32, 69, 77).

Freud versus la coprofilia del chamán

La repulsión del pensamiento occidental acerca de los miasmas y los excrementos ha obstaculizado de manera considerable una percepción ecuánime de su papel en el universo cosmológico de los pueblos amerindios, pues supone que este rechazo es una actitud universal, incluso cuando se afirma que la ambigüedad o contradicción cultural de las categorías de los nativos es rechazada hacia la periferia de la sociedad (Douglas 1966, 4). A continuación, al oponer de manera sistemática suciedad y pureza, observaremos que esta construcción estructuralista no coincide con la perspectiva otomí, que descansa en el juego incansable de pares contrastivos inestables en riesgo de ser desbaratados, cuando un marcador cultural, excremento, *bi*, ocupa el centro del paisaje mental de las comunidades de la Sierra Madre. Antes de proceder con el examen del lexema *bi*, es imprescindible hacer dos observaciones triviales. Primero, considerar *in situ* el papel sorprendentemente activo del imaginario social de los excrementos, tanto en el albur como en las glosas chamánicas más secretas. Segundo, no separar la materia fecal de los demás miasmas, de las sustancias nocivas (orina, sangre menstrual, mocos), es decir, de todos los fluidos corporales cuya gestión plantea un problema de clasificación, para retomar a Douglas. Por eso, de aquí en adelante se contemplará la agencia de *clusters* simbólicos, en los que la mierda, *ra bi*, funciona como elemento focal, sin disociarla de otros referentes significativos de la suciedad. De acuerdo con esta trayectoria, recordemos que tanto la historia de las religiones como el psicoanálisis freudiano han hecho hincapié en las ficciones de las excreciones respecto del perfil psicopatológico de los humanos.⁵ De regreso a la Sierra Madre Oriental, resulta menester observar que todos los sectores de la cultura otomí aparecen saturados de la presencia de la mierda como referente de la expresión de la autoridad y la ancestralidad, como lo señala el lexema *bi* en el término “juez” (*s’üt’abi*), que se aplica a distintas figuras matriciales que gobiernan el mundo,

⁵ Sigmund Freud en particular ha teorizado que durante la fase sádica anal se verifica la búsqueda de la satisfacción mediante la “función de excreción” (Freud 1941e, 76), la coprofilia y su relación con la fase erótica anal (Freud 1941b, 462). Además, ha interpretado el interés por el dinero en los sueños y el papel del Diablo que expulsa oro por el ano, como la personificación de la vida pulsional inconsciente reprimida (“*die Personifikation des verdrängten unbewussten Trieblebens*”; Freud 1941a, 207-08). El autor atribuye la repulsión por la mierda, desconocida entre los niños en su más temprana edad (Freud 1941d, 454), a que en las producciones del inconsciente se intercambian excrementos —o sea dinero o regalo— y pene (Freud 1941c, 404).

como *s'üt'abi šimhoi* (Dueño del Universo). De hecho, el asombro del observador, al percatarse de la recurrencia de comentarios humorísticos acerca de sustancias apestosas en la vida cotidiana, hace eco de la metapsicología freudiana al considerar una serie de interrogantes mayúsculas. Según la doxa popular, la contaminación es parte de procesos cuyo control es “delicado”, que remiten no sólo a las interacciones entre los humanos y su ecosistema, sino también a fenómenos de contagio solicitados, canalizados, como en los episodios más emblemáticos del Carnaval y los rituales chamánicos. En efecto, la mancilla (*ra s'o*), tanto en el sentido material como de la moralidad pública, expresa una dualidad conceptual insecable, la ambigüedad funciona como una propiedad intrínseca del binomio *ho/s'o*. Si el campo semántico de *ho* califica el orden social, el de *s'o* combina elementos que expresan el deseo, el erotismo, la suciedad, que se aplican a los excrementos, lo indecible, lo peligroso o patógeno. Esas polaridades se combinan en un sistema que no encaja con el canon de una visión higienista de tipo occidental, presente en el horizonte de la pastoral misionera protestante, ni con los requerimientos de la religión católica, cuyo eco lejano se insinúa en las creencias de los vecinos de las comunidades otomías.

Religión de los ancestros, higiene pentecostal

En la religión nativa, híbrida, que asocia elementos cristianos y creencias reconfiguradas oriundas del pasado prehispánico, resiste un sistema cognoscitivo que no reconoce la continuidad ontológica entre las dos corrientes, en gran parte inconsciente. Los pentecostales tienen la convicción de que en la evangelización está en juego la salvación de las almas en una “cruzada” contra los elementos más arcaicos de la religión de los chamanes. En cuanto al Diablo, *zithũ*, “él que come el nombre”, y sus avatares, se asume su papel como vector de la etnicidad, figura ambivalente tutelar de la nación otomí, cuyas negociaciones diplomáticas con los vivos descansan en manos de los chamanes más poderosos o *bãdi*, “los que saben”. Nos interesa este personaje en particular porque puede considerarse el dueño de los excrementos, capaz de expulsar oro por su ano. Lo fascinante de los pueblos de la alta Sierra es la doble valencia de *zithũ*, como epónimo de la tradición católica nativa y el pentecostalismo a la vez, en el que se impone como defraudador, engañoso y adversario frontal de los creyentes (Garrett Ríos 2013). Gabriela Garrett Ríos (2013) presenta un cuadro muy

explícito de las dos figuras del Diablo en forma de pares contrastivos, como ser ambivalente y ortógeno para los católicos, y totalmente patógeno para los evangelistas. Por último, los pentecostales hacen las veces de portadores de la Palabra Sagrada, son los emisarios del “mundo de arriba” frente a las fuerzas del “mundo de abajo”. Esta actitud agonística apoya una posición cultural original que matiza el *ethos* local de manera que en ningún momento se presenta como una ideología exocentrada. Mientras rechazan su afiliación a la religión de los ancestros, arcaica, asimilan sus códigos y premisas. Al negarse a la adoración devota del Diablo, lo reconocen como interlocutor, como actor en una obra dirigida por Dios Padre, y de esta manera incorporan una serie de significantes culturales que los definen, a pesar suyo, como portadores de una religión “étnica” (Dow 2005; Lazcarro 2012).

Al observar el ciclo ritual, destaca la preeminencia del Carnaval como momento clave de celebración de la palabra “sucia”, excremental, que hace las veces de vitrina de las entidades que conforman el marco de la autoridad y la antigüedad, mediante este proceso anual de destrucción y reconstrucción del mundo. Durante todo el ciclo ritual, las *performances* se asocian a un complejo anal que sirve de tela de fondo al imaginario social relativo a la acción de las potencias tutelares, asimiladas a la figura omnipresente del Diablo y sus hazañas (Gallardo Arias 2009; Báez Cubero 2016). Según este hilo de Ariadna, se deduce que la escatología nativa, a partir de un sistema coherente del mundo, pone énfasis en la preeminencia de ciertos sentidos químicos⁶ que evalúan los procesos de retroalimentación entre alimentos ortógenos, como el esperma, y patógenos, como la mierda —cuando se utiliza como instrumento en prácticas de brujería—, considerando los lugares “delicados” en los que se reporta la presencia de excrementos sospechosos (monte, cuevas, caminos), a los que corresponde una serie de prohibiciones específicas; por ejemplo, un cagajón en el monte puede identificar la presencia de una “piedra de antigua”, que difunde energía patógena. Resulta necesario ubicar *ra bi* en función de su posición estratégica en el espacio (doméstico, social o salvaje) y en un complejo global de objetos que comparten las mismas propiedades.

⁶ En particular el olfato, convocado para estimar los productos deletéreos del cuerpo: mocos, esperma, vómito, orina, heces, todo lo que entra y sale.

Asimetrías constitutivas y descontaminación selectiva

Surge una pregunta acerca de la concepción nativa de los procesos vitales, considerados en el marco de una cosmogonía fundamental. Siguiendo esta suerte de mística de los excrementos, ¿cómo resuelven los otomíes el *double bind* entre contaminación y descontaminación, la disociación entre lo appestoso y las fragancias agradables? ¿Cómo se justifica la asimetría entre lo malo deseable, *šün s'o*, y lo bueno constreñido, *šün ho*, si consideramos la omnipresencia en el espacio social de la manchilla, *s'o*? De hecho, si *ra bi* acumula características de la alteridad y combina repulsión y atracción, ¿cómo integran los otomíes en su cosmovisión y vida cotidiana la presencia de la alteridad marcada por la presencia imborrable de la mierda?

Esta paradoja descansa en el hecho de que los excrementos se perciben de manera alternativa como deyecciones inútiles o como ofrenda, sustancia fértil. La doble valencia de la mierda connota un mundo de dicotomías entre pureza y basura, parte superior *versus* parte inferior, en un perfecto isomorfismo de la imagen corporal, de todo lo que procede del bajo vientre, *bipho*, literalmente receptáculo de mierda (Galinier 2017, 335-45). El deber de descontaminación selectiva es relevante para una acción colateral, subordinada, en una palabra, que no regula la vida cotidiana de los otomíes como una operación inversa de la contaminación por basura, sustancias deletéreas, tóxicas, en un ámbito tanto práctico como metafórico. Me explico: según la creencia popular, para eliminar los efectos mortíferos de la “mala obra” (un *cluster* de procesos agresivos dirigidos por el Diabolo), se impone convocar a esta instancia apical para obsequiarle más “suciedad” en forma de enfermedades o disturbios mentales, para que después el Diabolo los retire del espacio habitado. De la misma manera se disocian los rituales que ensucian, como el Carnaval, de los que purifican, afiliados a las religiones católica y protestante, con la salvedad de que se reportan “limpias” dirigidas por “chamanes”, los “viejos”, durante el Carnaval, que circulan entre el público sobando a los actores con hojas de albahaca. Es decir, no puede concebirse un acto apotropaico o profiláctico que no implique una contaminación previa, y la mierda es el contaminante por excelencia. En acciones repetidas de la vida cotidiana, como barrer cada día el interior de la casa y el solar para eliminar los excrementos de los animales, se verifican operaciones rituales en espacios afectados por una intensa carga simbólica, como la iglesia, el oratorio o la entrada de una cueva.

Según un orden de secuencias inmutables, el acto de descontaminación implica un proceso anterior de ensuciamiento del mundo, empezando por la convocación de la “mala obra”, las fuerzas del inframundo controladas por el Diablo. Lógicamente, existe un *análogo* perfecto entre la captura de la basura durante un acto curativo, fase I, y el despliegue de la secuencia global del Carnaval, fase II, y fiesta del santo epónimo, como el equilibrio entre orden y desorden. *Ra bi* se ubica del lado de la “mala obra” y se convoca con los demás elementos que corresponden al trabajo del Diablo, al que se le pide que retire las espinas, los miasmas, todas las sustancias “sucias” que afectan la salud de los vecinos. La propuesta nativa que se desprende de esta acción es que los excrementos son un elemento no sólo indisoluble de la presencia del Diablo, sino imprescindible para restablecer el orden y el buen funcionamiento de un cosmos debilitado.⁷

Priapismo ancestral y confesión de los pecados

Por último, la identificación de la mierda como palabra “sucias” resalta la inadecuación de las discriminaciones binarias entre lo malo y lo bueno. *Ra s’o*, a pesar de su connotación negativa, implica la acción de atraer, capturar, como consecuencia de una demanda que se origina en la parte inferior del cuerpo. *S’o* es la expresión material e inmaterial de *nzahki*, la “fuerza” universal. En este espacio conceptual, se confirma el papel roborativo de *ra bi* en la creación de vida, como la presencia de semen en la médula de los huesos de los esqueletos. En el Carnaval, la posición del Diablo, que simula la expulsión de excremento, pone énfasis en la relación entre suciedad, *s’o*, y pecado, *s’oki*, que confirma de manera subliminal el ritual del palo volador respecto de la *performance* de los diablos al volar, cuando se precipitan hacia el inframundo para confesarse con la “mujer loca de amor”, *hōrasu*, cónyuge del Dueño del Volador, *alter ego* del ancestro primordial, instalado al pie del palo. Formulamos la hipótesis de que los danzantes consideran que el pecado equivale a un excremento. Si esta analogía no es explícita, cobra una consistencia evidente una vez que se declina en relación con las creencias sobre los “excrementos de las estrellas”, *bi s’ō*, término

⁷ El campo semántico y conceptual de la contaminación, *ra s’o*, nos orienta hacia la violencia, el coito, la embriaguez, el trance, episodios que encuentran su resolución en las modalidades diversas de la actividad chamánica, tanto en los rituales terapéuticos como en los “costumbres” que celebran la fertilidad agraria (Rainelli 2019; Reinoso Niche 2018).

que designa a las estrellas fugaces. Según la creencia local, su trayectoria nocturna en el firmamento da testimonio de las tentativas de las piedras de cambiar de género y adoptar el estatus de nahual. Se deduce que la defecación hace las veces de respuesta a una acción pecaminosa. Recordemos que el término que designa a los meteoritos, *zönde*, “lo que alumbrá”, se aplica a las “brujas”, las mujeres que aclaran el cielo con su rodilla. Esta acción es resultado de un proceso de transformación, en este caso la ablación voluntaria de una pierna que la protagonista dejó al lado del fogón para circular en el cielo nocturno en busca de sangre de recién nacidos (Galnier 2019; Caro Sevilla 2019). En este contexto, los excrementos celestes resuenan en las metamorfosis: su fuerza corrobora la capacidad de los acontecimientos de la noche para transformar las competencias “diurnas” de los existentes del mundo (humanos vivos y ancestros, híbridos o excéntricos).

En el *Diccionario yuhú*, Artemisa Echegoyen y Katherine Voigtlander hacen una observación determinante acerca de las estrellas que defecan: “dice la gente que cuando una piedra se mueve, es que quiere volverse animal salvaje y morder a la gente. Entonces, las estrellas la ven y luego defecan. Lo que la estrella defeca se llama meteorito, dicen que es con lo que le golpea a la piedra, y ésta ya no sigue transformándose” (Echegoyen y Voigtlander 2007, 39). La articulación entre el movimiento y las transformaciones corporales, en este caso, de piedra a jaguar, aparece como una fórmula inversa de la conversión de humano, o protohumano, a piedra, evento que sucedió al final de la era de los gigantes, acompañado de la creación del excremento-meteorito, es decir, de una fuerza que contrarresta el poder nocivo de las piedras y elimina el peligro de convertirse en animal (López Austin 2015, 161-97). Estas glosas confirman la conexión entre producción de “excrementos” y protección de los sujetos. Esto subraya el papel profiláctico de la mancilla cuando interviene en el curso de la vida de los humanos. Destaca entonces una posible relación con las brujas, cuyo moño dibuja una luz en el cielo nocturno. En este caso, sería sinónimo de una acción depredadora.

Excrementos en el firmamento

Las transformaciones de los elementos físicos observables en la naturaleza comprueban la labilidad genérica de las piedras: los gigantes sufren una litomorfosis y los metates se transforman en jaguares durante las fases nocturnas del nictémero. La depredación resulta entonces una capacidad

potencial de todos los seres víctimas de litomórfosis. Al respecto, la defecación de las estrellas señala los procesos de circulación de sustancias activas. La calidad de los excrementos evoca la presencia de una energía de origen cósmico que se despacha en los puntos sensibles del ecúmeno, como se presenta durante la noche.

De las creencias populares en la Sierra, que rezan que la defecación es una propiedad de seres cargados de energía, representantes de los mundos anteriores, se deduce que las estrellas desempeñan un papel de control de la actividad de los seres prediluvianos, convertidos en piedras. Después de transformaciones sucesivas, los excrementos, a su vez, se vuelven objetos peligrosos, en especial en el caso de la defecación en un espacio sagrado, generador de enfermedades. En otros términos, si los otomíes veneran los productos de la defecación, es porque su fuerza, *nzahki*, irradia y contamina los existentes presentes en el medio ambiente.

Consideremos ahora otra creencia ampliamente compartida y difundida por los expertos rituales, según la cual el mundo es atacado constantemente por fuerzas antagónicas en desequilibrio perpetuo. Entre estas energías ortógenas (arriba) y patógenas (abajo) se ubican la mierda y los distintos humores que salen de los cuerpos. A cada uno le corresponde una eficacia particular. En cuanto al espectro de las fuerzas que manejan los excrementos, el fuego destaca como “come mierda” (*ših̄ta sibi*), padre (*hta*) podrido, envoltura (*ši*), comiendo (*si*) excrementos (*bi*), que remite a una función del ancestro primordial, numen de los otomíes, que se nutre de esta materia crítica expulsada por el Diablo, otra figura apical. El fuego se asocia a los zopilotes y las mujeres lascivas, *hpada šisu*, de las que el pájaro es epónimo. En esta configuración, el zopilote se define como el pájaro emblemático de la relación entre mancilla y pureza, expresa el balance y el desequilibrio entre polaridades sexuadas, lo masculino y lo femenino, arriba y abajo (Galinier 2017). Como ave carroñera, acompaña a la madre tierra, que devora a sus propios hijos. Excrementos y hediondez caracterizan el contacto con los muertos, adentro de la tierra, *mpo hoi*, y son *ipso facto* índices de poder y respeto.

La autoridad carismática del “come mierda”

En mi juventud, un oratorio de San Pedro Tlachichilco albergaba los rituales del fuego nuevo, *dayo sibi*, una acción repetida en el oratorio comunitario

de Santa Ana Hueytlalpan. En San Pedro había un altar que domina una fosa en la que ardía un fuego durante el ritual. Cerca de la fosa se divisaba un *huehuetl*, tambor parado, y un *teponaztle*. El juego de los dos instrumentos simbolizaba la unión de los contrarios, de los principios masculino y femenino. A su vez, el fuego expresaba la decrepitud de los cuerpos y la hiperpotencia sexual (Galinier 1990, 234-38).

En cuanto a los otomíes de la Huasteca poblana, Antonella Fagetti observa que “entre los Antiguas, que existen ‘desde que formaron la tierra’, está *Xihta Sibi*, el Abuelito de la Lumbre, un viejo de barba, y su consorte” (Fagetti 2019, 13). Según mis interlocutores, los antiguas más “primitivos” crearon la lumbre de la hoguera del sol en el tiempo de una humanidad anterior, hecha de barro, débil, que desapareció en un diluvio. Los gigantes también aparecen como formas incoativas, incapaces de resistir el ciclo diurno del nictémero. En cambio, se supone que la tierra es una materia primitiva que tiene la doble función de asimilar a los difuntos y proveer la vida mediante la energía solar. Así, los cuatro elementos sirven de marcadores semióticos para orientar la acción de los hombres y los protocolos rituales. En esta configuración, lo más enigmático es la posición apical de la parturienta de *zithũ*, la abuelita de la Tierra, como entidad englobante, que encapsula el mismo *s’ütabi šimhoi*, el dueño del mundo.

Si el fuego es un instrumento central en el proceso de civilización —los gigantes no sobrevivieron porque comían carne cruda—, su principal lugar de residencia es el fogón, donde ocupa el lugar de “come mierda”. El fuego tiene fuerza, por esta razón se le solicita durante los rituales domésticos. La construcción del cosmos aparece marcada por un intercambio permanente entre sustancias que circulan entre el interior y el exterior de las envolturas corporales, que se transforman, cuya fuerza se negocia a través de una materia buena para pensar: las heces. Si se presta atención a los orificios, se puede apreciar cómo se negocian los intercambios de fluidos y materias, en particular cómo se expresa el énfasis en la salida de sustancias más que en la incorporación de otras, más en la apertura de abajo que en la de arriba. Esto hace referencia al marco conceptual que organiza el equilibrio y el desequilibrio entre sustancias patógenas y materias purificadoras (Galinier 2012, 369). La mierda permite reconstruir todo un sistema conceptual y las operaciones lógicas que dan testimonio de las interacciones entre sectores del espacio y de las relaciones entre conjuntos de existentes, y de éstos como generadores de coacciones. La mierda aglutina las propiedades de los sentidos químicos, y por extensión, de los pares

contrastivos articulados con el binomio pureza/mancilla. La mierda explicita la clave de la ética otomí de la podredumbre, tanto en el entorno inmediato como en los dispositivos rituales. Representa el soporte físico de un *modus cognoscendi* mediante el cual se teorizan las características de lo humano y los procesos que lo definen. Es el síntoma más significativo de la presencia de los ancestros, lo que señala la continuidad de las generaciones y de la acción fertilizante de los antepasados en el mundo de los vivos. Se relaciona con la senectud, con todo lo que expresa la putrefacción de las materias orgánicas, que termina como basura, es decir, deyecciones activas que constelan el espacio social.

Categorías y fronteras lábiles

La característica intrínseca del mundo es que está contaminado más allá de cualquier medida por la omnipresencia de la basura, los excrementos, como objetos “delicados” que expresan la presencia activa de los ancestros. En consecuencia, la acción de los humanos, mediante actos terapéuticos o simplemente la limpieza de escombros, consiste en controlar los excesos de esta mancilla, cuyos efectos se duplican mediante actos rituales de recontaminación del ecúmeno, como el Carnaval y la fiesta de muertos.

Al final, la mierda combina las propiedades del mundo de antes y de hoy, de los espacios cerrados y abiertos, mediante el trayecto de los excrementos entre el interior del cuerpo y el mundo exterior. La olfacción evoca tanto la muerte y los cadáveres como la hediondez de los genitales, del “plátano negro” del ancestro y de la vagina en estado de excitación. Según esta narración, el Carnaval hace las veces de glorificación de los excrementos mediante las performances que ritualizan los conceptos de mancilla, putrefacción, acto sexual, combinación de propiedades opuestas, confusión entre lo limpio y lo sucio, activación de la presencia del Diablo, y palabras obscenas, todo mediante un arte oratorio orientado a la valoración de la putrefacción como recapitulación del origen del mundo en los excrementos.

La mierda da a entender que las categorías se solapan constantemente, pues las clasificaciones sociales, rituales y cosmológicas se ubican dentro de un espacio conceptual muy inestable que no reconoce más que las transformaciones permanentes de lo indivisible en lo divisible, de lo masculino en lo femenino, de lo lleno en lo vacío, lo que despeja un paisaje conceptual ambiguo, en perpetuo desequilibrio. En esas condiciones, la mierda explicita con

sutileza cómo una sustancia puede servir de objeto semiótico complejo, a partir del cual se declinan las propiedades antitéticas de los existentes del cosmos, tanto los de aquí y ahora como los de allá y antes.

Las apariciones del Diablo en clave de animal alado (zopilote de cabeza roja, murciélago, búho) son el resultado de conductas deshonestas de individuos que negociaron un pacto con esta instancia. En cuanto a la diabolización de la mujer, se considera un atributo de la dinámica de los géneros y se explica a partir de la fusión de dos fuentes de influencia: por un lado, cristiana, popular y europea; por el otro, mesoamericana y colonial. El comercio del Diablo con la brujería da a entender que se trata de un fenómeno de importancia cardinal, mediante el papel de la mujer del Diablo, *suzithũ*, o del mismo Diablo en su posición de *Janus bifrons*. Si por un lado el Diablo resulta feminizado, con su pecho prominente y su cosmética exagerada que imita la de las prostitutas mestizas, por el otro, la mujer Diablo aparece masculinizada por la singularidad de sus órganos genitales: un pene retráctil que cambia de forma cada dos meses. Esta curiosidad anatómica debe conectarse con el poder de metamorfosis atribuido al Diablo, este incesante ir y venir de lo masculino a lo femenino, que rebasa los géneros y acumula las transformaciones intergenéricas e interespecíficas (Galinier 2016, 39). En cuanto a la mujer, ésta posee la capacidad de agredir a un “contrario” con su sangre menstrual, su orina o sus excrementos, mediante los cuales puede dirigir una maldad. Además, sus humores representan una amenaza para la cocción del chicharrón, en particular cuando está embarazada.

En términos anatómicos, aparecen dos elementos centrales en cuanto a la morfología del Diablo: los órganos reproductores (masculino y femenino) y el ano. En una constelación de creencias que subrayan el papel de la vía rectal y connotan las ideas sobre la defecación y la podredumbre, son numerosas las glosas que ponen de relieve el priapismo del Diablo y su tropismo erotómano y que ocupan un lugar primordial en la cosmovisión otomí. El deber de mancilla es una clase de imperativo metafísico y un juicio de existencia que pone en evidencia la necesidad de preservar un mundo “apestoso”.

Un vortex metafísico

Ahora, la distribución de *nzahki* en el espacio social no deja de recordar la infinita variedad de “puntos críticos” en los que puede verificarse su presencia

activa, incluso en los lugares donde se reportan excrementos (Galinier 1990, 148). Cuando un chamán muere, el terreno debe ser abandonado y la nueva casa debe construirse más lejos (Galinier 1990, 149). El suelo sigue siendo la “tierra sucia”, *s’o hoi*, cuerpo de los ancestros, madre devoradora y nutricia a la vez. El umbral de la casa es el lugar significativo de vectorización de las fuerzas patógenas, donde el chamán dispone las ofrendas que sirven de protección del lugar. La energía de la casa, de la “tierra muerta”, aparece como un elemento patógeno que pone en peligro la existencia misma del grupo doméstico: en tierra caliente se menciona el temor de la “fuerza” de la madera de la casa y las divinidades del monte (Galinier 1990, 150). Se reporta la omnipresencia de los antiguas, que suelen ocupar todo el territorio serrano, mediante sus testimonios materiales: los tepalcates encontrados en el suelo, los adornos en el altar del chamán, como elementos geofísicos antropomorfizados, y fuerzas móviles que circulan entre el monte y el pueblo, las cuevas y los espacios habitados. En especial, la abuelita de la tierra, uno de los antiguas de mayor importancia, se considera fuente de bienes, alimentos y agua. Se cree que las “semillas” son antiguas, de hecho, sus hijas. La ecuación semilla = antigua es en particular relevante en toda la Sierra y el Altiplano, y explica las precauciones que presiden su conservación en los baúles sagrados o los oratorios. Se reporta que la “tierra muerta” ocupa un lugar central en los dispositivos rituales de los chamanes. El suelo sigue siendo la “tierra sucia”, *s’o hoi*, cuerpo de los ancestros y receptáculo de toda clase de miasmas y sustancias odorantes. Por eso se impone evitar el solar de un difunto y no radicar en el terreno antes ocupado por un chamán. Por otra parte, los cimientos de la casa están en contacto con la madre tierra, *hmũhoi*. En San Pablito, cuando se construía una vivienda, se colocaba un árbol dentro y enseguida se cubría con figuras de papel que marcaban la presencia del “alma de la madera”. Se hacía un ritual para eliminar el enojo del “árbol muerto” (*tuyonza*), que desprendía una energía considerable. Con este fin, se edificaba una casa en medio y el chamán se dirigía al “Señor del árbol muerto”, *hmũyonza*, para controlar la energía nefasta, incluidos los excrementos.

Las interacciones entre los vivos y los elementos de la naturaleza son constantes, empezando por la tierra, asimilada a una mujer. El camposanto es considerado una entidad viva, cuyos efectos patógenos se mencionan con frecuencia: es “delicada”. Además, existen creencias que remiten a la geofagia de las mujeres embarazadas. La “tierra sucia”, *s’o hoi*, se relaciona con el placer y la fecundidad (Galinier 1990, 543-44). En los relatos míticos

también se mencionan mujeres “devoradoras de cenizas”, *sipospi*, y de muertos (Galinié 1990, 544), de cara y miembros hinchados, lo que refleja perversiones del orden social como eco de la defecación de sustancias nocivas. En los actos terapéuticos, se agrega un puñado de tierra a las ofrendas a la “mala obra”, antes de abandonarlas en el monte.

Conclusión

Para concluir, regresemos a la fórmula canónica en clave de binarismo universal postulada por Douglas, en la que se ordenan series congruentes de pares contrastivos dentro de un esquema estructural en el que la contaminación funge como una categorización que genera la oscilación entre los polos de la putrefacción y de la pureza. En el contexto otomí, esta visión no encaja con la omnipresencia de la suciedad como polo energético. Los excrementos, en particular, son parte del equipo de objetos que no se expulsan de acuerdo con los límites de las categorías por ser un material esencial en el proceso de reconstrucción del cosmos. Su eco repercute en un *vortex* desconcertante que concluye con la confesión de los pecados, suerte de *clinamen* en el que los diablos se embarran metafóricamente la mancilla del inframundo, el lugar en el que uno puede descubrir los últimos fundamentos del cosmos. Por esta razón, los excrementos son, como señalamos, buenos indicadores del acceso ritual a una experiencia metafísica. La ambigüedad que marca las fronteras de las categorías, en el idioma de Douglas, resuena en la ambivalencia sutil que caracteriza los preceptos nativos desconcertantes respecto de los excrementos. Para Douglas, la suciedad se presenta como una categoría relativa: “la suciedad fue creada por la actividad diferenciadora de la mente, fue un subproducto de la creación del orden” (Douglas 1966, 161).⁸ Si la suciedad se ubica necesariamente en esta suerte de *limes* de la sociedad humana, por ser investida de lo sagrado, en términos de la autora, en la Sierra Madre se admite que cualquier *quantum* de energía requiere una gestión cautelosa, como sugiere el término *šünt* ‘*üški*, “delicado”, literalmente lo que se arranca, como la piel del sacrificado, el himen de la doncella y básicamente el *liber* de la corteza de ficus

⁸ “dirt was created by the differentiating activity of mind, it was a product of the creation of order” (Douglas 1966, 161).

con el que se elabora el papel amate, que se recorta en figurillas que el chamán utilizará en la acción ritual.

Por último, los excrementos evocan las propiedades específicas de un objeto transgeneracional, legado de los ancestros, lazo de unión entre humanos y animales, y hasta fenómenos astronómicos. Por eso *Una vieja historia de la mierda* merece una reconsideración de este abanico de glosas sutiles a la luz del corpus teórico de la obra de Alfredo López Austin. El lector descubrirá una pléyade de datos discretos u ostentosos, pero siempre relevantes, para definir los contornos de una sensibilidad mesoamericana de la defecación como una inclinación de tipo místico. Se evoca una “vieja” historia, es decir, una condición que remite a los eventos clave de la historia de la civilización. Como bien señala el autor: “la mierda tiene sus historias” (López Austin 1998, 14). Por eso, esta crónica hace las veces de vademécum sensible para orientar al lector en la maraña abrumadora de símbolos relacionados con los excrementos, que abarca todos los aspectos de la vida cotidiana, el ciclo ritual, el universo conceptual y la cosmología de un abigarrado complejo cultural. Nos incita con malicia a retomar una lectura lúdica —guiada por la impecable erudición de Alfredo López Austin, en el laberinto poético de las creencias y los ritos que albergan algunos pueblos del México indígena—, a recorrer una obra modesta, un gran libro.

BIBLIOGRAFÍA

- Báez Cubero, Lourdes. 2009. “Cuando los muertos llegan a jugar. El carnaval otomí en Santa Ana Hueytlalpan, Tulancingo, Hidalgo”. En *Los rostros de la alteridad. Expresiones carnavalescas en la ritualidad indígena*, compilación de Lourdes Báez Cubero y Gabriela Garret Ríos, 295-322. Veracruz: Consejo Veracruzano de Arte Popular.
- Báez Cubero, Lourdes. 2016. “El ciclo de los ancestros: ritualidad y recomposición del tejido social entre los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan, Tulancingo, Hidalgo”. En *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*, compilación de Lourdes Báez Cubero, 3: 297-323. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Brown, Peter. 1971. “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”. *The Journal of Roman Studies* 61: 80-101
- Caro Sevilla, Víctor. 2019. *Puxk'uai. Un ser de la oscuridad en la cosmovisión otomí*. México: Instituto Humboldt de Investigaciones Interdisciplinarias en Huma-

- nidades/Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo/El Colegio del Estado de Hidalgo.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Londres: Routledge/Kegan Paul.
- Dow, James. 2005. "The Expansion of Protestantism in Mexico. An Anthropological View". *Anthropological Quarterly* 78 (4): 827-51.
- Duschinsky, Robbie, Schnall Simone y Weiss Daniel, comps. 2016. *Purity and Danger Now. New Perspectives*. Londres: Routledge.
- Echegoyen, Artemisa y Katherine Voigtlander. 2007. *Diccionario yuhú (otomí de la Sierra Madre Oriental)*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Fagetti, Antonella. 2019. "Xünfö Dëni o Santa Rosa, 'la que nos abre la mente y el corazón': ágape enteogénico y ritualidad otomí". En *Xünfö Dëni. Santa Rosa. Trance enteogénico y ritualidad otomí*, compilación de Antonella Fagetti, Lourdes Báez Cubero, Gabriela Garret Ríos y Jorgelina Reinoso Niche, 9-84. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego".
- Freud, Sigmund. 1941a. "Charakter und Analerotik". En *Gesammelte Werke*, 7: 200-09. Frankfurt: Fischer.
- Freud, Sigmund. 1941b. "Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose". En *Gesammelte Werke*, 7: 378-463. Frankfurt: Fischer.
- Freud, Sigmund. 1941c. "Mythologische Parallele zu einer plastischen Zwangsvorstellung". En *Gesammelte Werke*, 10: 37-426. Frankfurt: Fischer.
- Freud, Sigmund. 1941d. "Vorreden". En *Gesammelte Werke*, 10: 447-56. Frankfurt: Fischer.
- Freud, Sigmund. 1941e. "Abriss der Psychoanalyse". En *Gesammelte Werke*, 17: 63-94. Frankfurt: Fischer.
- Galinier, Jacques. 1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista.
- Galinier, Jacques. 2006. "Atracción y repulsión entre cuerpos humanos y animales en el México oriental. Concatenaciones simbólicas". En *Cuerpo y medicina. Textos y contextos culturales*, compilación de Beatriz Muñoz González y Julián López García, 243-55. Cáceres: Cicon.
- Galinier, Jacques. 2012. "Equilibrio y desequilibrio en el cosmos. Concepciones de los otomíes orientales". En *Los pueblos indígenas de Hidalgo. Atlas etnográfico*, compilación de Lourdes Báez Cubero, Gabriela Garrett Ríos, David Pérez González, Beatriz Moreno Alcántara, Ulises Julio Fierro Alonso y Milton Gabriel Hernández García, 369-79. México: Gobierno del Estado de Hidalgo/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Galinier, Jacques. 2016. "Un pensamiento de la noche. El dualismo crítico de los otomíes contemporáneos". En *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, compilación de Aurore Monod Becquelin y Jacques Galinier, 39-46. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Galinier, Jacques. 2017. "Signos coalescentes. Suturas del cuerpo-mundo en el panteón otomí central". En *Del saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin*, compilación de Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa, 2: 335-345. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Cultura/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Galinier, Jacques. 2019. "Ontologías reversibles. Las 'brujas' y las formas elementales de la depredación entre los otomíes del México oriental". En *Sinestias, brujería y hechicería en el mundo hispánico*, compilación de Gerardo Fernández Juárez y Francisco Gil García, 365-90. Quito: Abya-Yala/Universidad de Castilla La Mancha, Seminario de Historia Social de la Población/Diputación de Toledo.
- Gallardo Arias, Patricia. 2009. *Ar xōke. El Carnaval entre los otomíes de San Bartolo Tutotepec*. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo (Cuadernos de la Tradición).
- Garrett Ríos, Gabriela. 2013. "Identidad y alteridad entre los pentecostales otomíes de la sierra otomí-tepehua". Tesis de doctorado en historia y estudios regionales, Universidad Veracruzana.
- Klein, Cecelia. 1993. "Teocuitlatl, 'Divine Excrement'. The Significance of 'Holy Shit' in Ancient Mexico". *Art Journal* 52: 20-27.
- Lazcarro Salgado, Israel. 2012. "Los límites de la conversión religiosa: pentecostalismo sincrético en la Huasteca hidalguense". En *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico*, compilación de Julieta Valle Esquivel, Diego Prieto Hernández y Beatriz Utrilla Sarmiento, 393-404. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Lenguas Indígenas/Universidad Autónoma de Querétaro/Instituto Queretano de la Cultura y las Artes.
- Leathem, Hilary. 2020. "Our (Dis)Orderly World: Thinking with Purity and Danger in the 21st Century". *History of Anthropology Review* 44: <https://histanthro.org/bibliography/generative/our-disorderly-world/>.
- López Austin, Alfredo. 1988. *Una vieja historia de la mierda*. México: Ediciones Toledo.
- López Austin, Alfredo. 2015. "Los gigantes que viven dentro de las piedras. Reflexiones metodológicas". *Estudios de Cultura Náhuatl* 49: 161-97.
- López Austin, Alfredo y Francisco Toledo. 2009. *Une vieille histoire de la merde*. Montreuil: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Le Castor Astral.

- Rainelli, Federica. 2019. “Detrás de la máscara. Usos y significados del cuerpo en los rituales otomí (México)”. Tesis de doctorado en antropología social y etnología, Università degli Studi di Padova/École des Hautes Études en Sciences Sociales, Padua/París.
- Reinoso Niche, Jorgelina. 2018. “Recortando en el mundo: cuerpo, curandero y recortes de papel brujo entre los otomíes”. Tesis de doctorado en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Spiro, Melford. 1968. “Religion and Myth. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*”. *American Anthropologist* 70 (2): 391-93.
- Stofferahn, Steven. 1998 “The Power, the Body, the Holy: A Journey through Late Antiquity with Peter Brown”. *Comitatus* 29: 21-46.

SOBRE EL AUTOR

Jacques Galinier es doctor en etnología (Universidad de Burdeos, 1975) y doctor ès-Lettres por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París, 1985). Entre sus publicaciones pueden citarse *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* (1990), *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología sicoanalítica* (2009) y *Una noche de espanto. Los otomíes en la obscuridad* (2016).

