

La noción de lo “arcaico” en la etnología mesoamericana (Apostillas a las reflexiones de Jacques Galinier)

FÉLIX BÁEZ-JORGE*

APROXIMACIÓN A UN CONCEPTO POLÉMICO

EN UN ENSAYO COLMADO DE SUGERENTES REFLEXIONES, Jacques Galinier examina el concepto de lo “arcaico” desde la perspectiva mesoamericana.¹ El abordaje pasa revista a significativas contribuciones en los ámbitos del pensamiento antropológico y el psicoanálisis. Su interés se orienta a repensar la actualidad de la noción atento a las interrogantes planteadas por la revista *Tópico* en torno al tema *Resurgencias de lo arcaico*, a partir de las metáforas geológica e hidrológica, que tienen especial predilección y peso en los escritos de Sigmund Freud. Si bien para algunos etnólogos la dimensión de esta polémica conceptual significaría proyectarse “a contracorriente de la historia misma de la disciplina”, Galinier observa que el motivo del debate permanece; es decir, plantea que la discusión es pertinente.² En apoyo a su argumento formula agudos cuestionamientos:

[1] ¿Por qué la corporación de los etnólogos ha olvidado rápidamente este elemento primario, del cual en el fondo no se sabe gran cosa, sino que ha sido excluido [...] del conjunto de las herramientas conceptuales de la disciplina?

[2] ¿Regresar a lo “arcaico” tiene sentido para tratar cuestiones tan complejas como las cronologías indígenas, las genealogías, la redundancia terminológica, los procesos de “canibalización onomástica”, la identidad de los héroes, en una palabra todas esas cuestiones de parentesco que tienen que ver con la conceptualización de lo

* Texto de la conferencia magistral leída en la inauguración del IX Coloquio Internacional de Otopames, cuya sede fue el Museo de Antropología, Xalapa, Veracruz, el 12 de noviembre de 2007.

¹ GALINIER, 2005.

² GALINIER, 2005, p. 183.

“primordial”, de lo fundamental, de lo “originario”? ¿Y eso, a pesar del hecho de que reina una increíble confusión en cuanto al sentido por atribuir a este término?

[3] Cuestionar la obsolescencia de un término (como sustantivo y como adjetivo) [...] es una empresa que puede parecer a lo mejor anacrónica o a lo peor risible. No obstante, parece difícil encontrar una equivalencia conceptual, en nuestro léxico antropológico, que permita hacer la economía correspondiente.³

Galinier se pronuncia de manera afirmativa por realizar la inspección analítica de la noción de lo “arcaico” (es decir, por su uso reactualizado en la antropología), considerando con razón que “no se ve aún cuál [concepto] podría expresar a su vez una anterioridad en el orden de la vida psíquica y en el de las representaciones compartidas de un ‘mundo de antes’”.⁴

Quienes hayan leído el formidable ensayo de Lévi-Strauss “La noción de arcaísmo en etnología” (publicado originalmente en 1952 y reproducido años después en *Antropología estructural*),⁵ advertirán su eco ampliado en las reflexiones de Galinier, que tienen como telón de fondo sus relevantes contribuciones etnológicas focalizadas en los otomíes. Esta influencia es reconocida explícitamente por nuestro autor al analizar las ideas lévi-straussianas en torno a esta compleja temática. Refiere en tal sentido la conocida observación escrita por el autor de *Tristes trópicos*: “No obstante todas sus imperfecciones y pese a las merecidas críticas, parece evidente que el término de ‘primitivo’, a falta de otro mejor, ha pasado a ocupar un lugar definitivo en el vocabulario etnológico y sociológico contemporáneo”.⁶ Estimo que al transcribir esta cita Galinier debió incluir también el planteamiento que Lévi-Strauss expresara en el texto antes citado, con relación a que “Por el momento, lo esencial es ayudar a la etnología a liberarse del residuo filosófico que el término ‘primitivo’ arrastra todavía tras de sí”.⁷ Expreso lo anterior toda vez que el esfuerzo de Galinier se orienta a cuestionar las prenociones y definiciones que limitan la utilidad analítica del concepto de lo “arcaico”. Difícil

³ GALINIER, 2005, p. 183.

⁴ GALINIER, 2005, p. 183.

⁵ LÉVI-STRAUSS, 1968, cap. XV.

⁶ LÉVI-STRAUSS, 1968, p. 91; véase GALINIER, 2005, p. 186.

⁷ LÉVI-STRAUSS, 1968, p. 107.

tarea, semejante a la de separar el trigo de la cizaña. En efecto, según lo explica nuestro autor: “El interés de la posición de Lévi-Strauss en el artículo en cuestión, era recuperar lo ‘primitivo’ una vez desprovisto de los prejuicios del evolucionismo vulgar, para oponerlo a un pseudoarcaísmo imposible de controlar y cuyo uso había devenido totalmente inadecuado para definir el cuadro de las sociedades estudiadas por el etnólogo”.⁸

Después de examinar las razones que llevaron a Lévi-Strauss a descartar a Mesoamérica de su colosal estudio sobre las mitologías amerindias (decisión paradójica, toda vez que ubica el antiguo México como punto central de reflexión en el célebre ensayo antes citado), Galinier plantea la conveniencia de diferenciar los conceptos de lo “primitivo” y lo “arcaico”, aun cuando sus campos semánticos “traslapan en gran parte”. El tema lo conduce, necesariamente, a proyectar una mirada cruzada hacia el psicoanálisis. Observa, de acuerdo con Mijolla-Mellor, que “la noción vecina de lo primitivo” ocupa un lugar central en el pensamiento de Freud. Con pertinencia, llama a no confundir “la concepción freudiana con la de los sucesores”.⁹ En la línea de esta argumentación indica: “Se puede imaginar que lo ‘primitivo’ marcaría un estadio específico que habría sido superado por otro, más evolucionado, en el momento que lo ‘arcaico’ daría mejor cuenta de lo muy antiguo pese a que estaría siempre presente [...] Para que el método sea más convincente hay que encontrar los canales a través de los cuales se podría reintroducir el concepto de lo ‘arcaico’ en el lenguaje de la antropología”.¹⁰

En los valiosos materiales etnográficos que registrara entre los otomíes (a partir de 1969), Galinier halla las coordenadas para adentrarse en sugerentes cauces heurísticos. Su vía de acceso es el punto de vista indígena que entiende lo “arcaico” como “un eje modelo energético, o sea termodinámico de la vida psíquica”.¹¹

De acuerdo con la orientación que he proyectado en anteriores pesquisas,¹² considero que el análisis antropológico es susceptible de enrique-

⁸ GALINIER, 2005, p. 187.

⁹ GALINIER, 2005, p. 189.

¹⁰ GALINIER, 2005, p. 189.

¹¹ GALINIER, 2005, p. 191.

¹² Véase BAEZ-JORGE, 1992 y 2003.

cerse con reflexiones construidas en otros campos del quehacer humanista. Esta posición implica, desde luego, la práctica hermenéutica en tanto el antropólogo deviene intérprete de significados que, en ocasiones, son distantes y complejos para su ámbito disciplinario; tal es el caso de la literatura y el arte. Actúa en favor de estos puentes de homologación el hecho de que en el fondo de toda creación simbólica-cultural (o de toda composición literaria o artística) operan la metáfora y la metonimia, es decir, el quehacer orientado a transfigurar la realidad en imágenes.¹³ Las palabras son ideas, las imágenes se tornan ideas, y éstas —en consecuencia— son representaciones: “La palabra es el elemento transformador que liga sujeto y objeto, realidad y expresión, concepto e imagen”.¹⁴ Cuando las ideas se visualizan pueden estetizarse, alejándose o no de sus conexiones lógicas, discursivas, o dando lugar a asociaciones en las que los valores estéticos se imponen a consideraciones de orden social o simbólico. Ejemplificando, es válido señalar que filmar una obra narrativa implica *reescribirla*, es decir, reconstruirla para ser leída en imágenes. El antropólogo actúa como explorador de la diversidad humana y, gradualmente, descubre las limitaciones y posibilidades de su conocimiento, referidas a su disciplina y a sí mismo. Tal vez por ello, la antropología sea considerada irónicamente como una “licencia de invasión intelectual”, según la definiera Clyde Kluckhohn.

Desde mi punto de vista, en la lógica de esta perspectiva transdisciplinaria resultan particularmente sugerentes los planteamientos de Guy Davenport respecto a una “geografía de la imaginación”, lúcida óptica —distante del psicoanálisis y cercana a la antropología— donde lo “arcaico” es también moderno. Recordemos en este orden de ideas que en varios de los relatos breves de Davenport, pintura y escritura, imagen y palabra son presentadas en un mismo plano contextual. Se ha indicado con razón que, entre las influencias decisivas en los ensayos davenportianos sobre la imaginación y su naturaleza “primitiva”, encontramos los estudios antropológicos que contribuyeron a establecer “la primacía del pensamiento

¹³ LISÓN TOLOSANA, 1983, pp. 134-135.

¹⁴ ROOB, 1965, pp. 24, 232; véase también BÁEZ-JORGE, 1992, p. 18.

arcaico en la sensibilidad moderna a finales del siglo XIX y principios del XX”. Leo Frobenius, Lucien Lévy-Bruhl, Maurice Leenhardt, son claves en sus escritos de juventud, en tanto que Marcel Griaule y Claude Lévi-Strauss tienen una enorme influencia en la obra posterior de Davenport.¹⁵ Después de explicar de qué manera las observaciones de Volney en Persépolis y Palmira, Gibbon en el Coliseo romano, Champolion en Tebas, Schliemann en Hissarlik y Micenas, proveyeron a “la poesía de un nuevo vocabulario de imágenes”, Davenport lamenta que “los ojos modernos han tardado medio siglo en darse cuenta de la importancia de lo arcaico”, noción que considera “una de las invenciones más importantes del siglo XX”. El argumento anterior crece cuando señala que “Cada época ha tenido su propio concepto de lo arcaico, que por lo general ha sido mitológico y ajeno a los registros de la historia”. En tal sentido, según lo advierte Davenport, “en esencia, el gusto moderno por lo arcaico es precisamente lo opuesto al sentimiento que inspiran las ruinas”.¹⁶ El examen de las creaciones de Blake, Proust, Rilke, Braque, Leopardi, Orff y Picasso (entre muchos otros), le permite observar que “eran los artistas quienes estaban realizando la proeza de despertar nuestro sentido arcaico del mundo”, y concluye: “Sin duda, esta idea de lo arcaico ha ahondado nuestra percepción trágica del mundo y nos ha llevado a emprender la búsqueda del sitio donde radican los principios de nuestra cultura [...] Apenas ahora estamos percatándonos [...] del hecho extraño de que lo que ha sido lo más moderno en nuestro tiempo fue otrora lo más arcaico”.¹⁷

¿Acaso lo “arcaico” puede equipararse a la imagen de un puente entre presente y pasado, intersección de dos polos imaginarios, entrecruzados por enunciados intemporales? “El legado está ahí, para ser valorado y entendido, y el descubrimiento, o invención de lo arcaico es una herencia tan espléndida como lo fue el helenismo para el Renacimiento”, precisa con certidumbre Davenport.¹⁸ Convergencia de ideas, imágenes, configu-

¹⁵ Véase BERNAL GRANADOS, 1999, p. XVIII.

¹⁶ DAVENPORT, 1999, pp. 21, 25, 27.

¹⁷ DAVENPORT, 1999, pp. 35-36.

¹⁸ DAVENPORT, 1999, p. 36.

raciones culturales de distinta edad, en una suerte de sincronismo que ve más allá de los cortes cronológicos, la articulación del ayer con el presente se entreteje en el contenido y la extensión del concepto de lo “arcaico”. En tal plano analítico, ¿puede considerarse que esta noción deviene una especie de categoría pancrónica para interrogar y definir la naturaleza del tiempo?

EL PUNTO DE VISTA OTOMÍ EN LALENTE DE GALINIER

En busca de certidumbres más próximas retornemos de nueva cuenta al imaginario otomí, guiados por la lente de Galinier, quien examina la noción de lo “arcaico” años después de escribir *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* (1990) —su obra toral—, y de explorar las “categorías de fondo” de los sistemas de pensamiento mesoamericanistas en el cambio del milenio.¹⁹ Antecedentes también a esas reflexiones sus reveladoras pesquisas respecto al complejo simbolismo de la castración y la vagina dentada,²⁰ y las pulsiones en la óptica de los conflictos intrapsíquicos y la onirocrítica otomí.²¹ En esta perspectiva cognoscitiva ha identificado entre los otomíes orientales (“últimos guardianes de una tradición que instala el sexo en el cosmos”) lo que él llama “Una auténtica filosofía sin ser ésta una versión fosilizada de las cosmovisiones existentes en el México central en tiempos de la conquista”. Esta construcción ideacional tampoco “representa el resultado de un mestizaje ni la expresión de una religión popular con base colonial matizada con algunos adornos indígenas, como el papel amate. Hablar de lo ‘indígena’ significa tratar de alcanzar un estrato profundo de la cultura que ha resistido la occidentalización bajo el barniz de la cultura nacional”. Galinier enfatiza que “Los mismos otomíes guían la etnografía hacia el descubrimiento de este ‘mundo de abajo’”.²² El análisis de la observación ante-

¹⁹ Véase GALINIER, 1999.

²⁰ Véase GALINIER, 1984 y 1990a. Para conocer mis apreciaciones a la obra de Galinier, véase BÁEZ-JORGE, 2003 y *El lugar de la captura (Simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)* (de próxima publicación).

²¹ Véase GALINIER, 2001.

²² GALINIER, 2001, pp. 481-482.

rior (que deja a un lado las coordenadas del proceso histórico) precisa de un comentario aparte, el cual iría más allá de los límites de estas reflexiones. Me limito a precisar que los argumentos de Galinier deben contextualizarse en el entramado (superficialmente estudiado) de las tendencias que caracterizan la investigación etnográfica en México.²³ Recordemos a propósito de ello que en el marco de las discusiones del Seminario sobre la Etnología de Mesoamérica (editadas en 1952 por Sol Tax con el título *Heritage of Conquest*) Kirchoff afirmó que de noventa a noventa y nueve por ciento de los rasgos de las culturas indígenas contemporáneas procedían de la cultura occidental.²⁴ En términos semejantes se expresó años después Karl A. Nowotny,²⁵ observando con razón que: “Casi el total del materia etnográfico, sea de México, como también de América del Norte, fue recopilado en un tiempo cuando los pueblos o tribus en consideración ya habían tenido durante decenas o cientos de años contacto con los europeos. Esto se puede considerar como regla con muy pocas excepciones”.

De acuerdo con lo observado por Galinier,²⁶ durante varias décadas la etnografía mexicanista consideró la tradición indígena como “crisol de supervivencias” del pasado precolombino. Al amparo del conocimiento arqueológico, la tarea etnológica se orientaba a explicitar “al máximo las concordancias entre los rasgos culturales de los grupos indígenas actuales y los que los datos arqueológicos y etnohistóricos les atribuían para el periodo prehispánico”. Nuestro autor argumenta con razón que un cambio de perspectiva, es decir, “La inversión de la problemática [...] se operó en los años sesenta, bajo el impulso de los trabajos de Wolf en particular”. El enfoque culturalista de corte redfieldiano fue desplazado por los análisis que ubicaron la “tradición india en el contexto de las sociedades campesinas de México y Centroamérica”. En efecto, esta óptica subrayó el carácter dinámico de la tradición, entendida como “una realidad sociológica y política cuyas modalidades de evolución se perfilan en el examen de la relación de fuerzas que liga la sociedad nacional, Estado y comunidades campesinas,

²³ GALINIER, 1990, p. 37.

²⁴ Véase AGUIRRE BELTRÁN, 1976, p. 78.

²⁵ NOWOTNY, 1996, p. 417.

²⁶ GALINIER, 1999, pp. 37-38.

sean o no indígenas”.²⁷ Por esos años George Balandier arribaría a conclusiones semejantes al analizar los procesos de descolonización en África.²⁸

Aquí es imprescindible señalar que a diferencia de los grupos tribales, los pueblos indígenas que habitan en el territorio mexicano se articulan en diferentes sectores de clase (particularmente en el ámbito de los grupos subalternos) que se imbrican con las adscripciones étnicas. De tal forma, las expresiones religiosas que les son características no deben entenderse como el resultado excluyente de la continuidad de creencias y prácticas prehispánicas, o de la simple transformación de éstas en el marco de la evangelización. Implican un complejo conjunto de rituales y manifestaciones ideológicas que no son necesariamente compartidas por el conjunto del cuerpo comunitario. La división clasista imperante en los poblados es contraria a la vigencia de cosmovisiones comunes, aun compartiendo la misma filiación étnica. Prácticas y creencias remiten a diversas matrices conceptuales.²⁹ En el cuadrante analítico de Galinier la tradición indígena “aparece ahora más como continente que como contenido, puesto que es de alguna manera, la envoltura del cambio social”, el cual “se ajusta a otros contextos ideológicos y contextos simbólicos (a través de los mitos y los ritos) [...]” Considera que el universo simbólico no debe entenderse como una “esfera autónoma y universal”, sino como un “elemento clave de las mutaciones que experimenta la sociedad”.³⁰

El “modelo energético” de la vida psíquica mediante el cual los otomíes expresan el tratamiento de lo “arcaico” es examinado detalladamente por Galinier. Plantea, en principio, que los materiales etnográficos denotan una dimensión metapsicológica, expresada en la metáfora *mámbet’o* (“lo que viene primero”). La noción remite a una realidad psíquica, conceptualizada como una forma global, cósmica capaz de integrar todos los planos de lo corporal, lo social, lo espacial y lo temporal.³¹ En el imaginario otomí —advierde Galinier— está presente un “conflicto entre temporalidades

²⁷ Véase GALINIER, 1999.

²⁸ Véase BALANDIER, 1969.

²⁹ Véase BRODA, 2001.

³⁰ GALINIER, 1999, p. 38.

³¹ GALINIER, 2005, p. 191.

diferentes en la que la más antigua regresa al presente, con una circularidad cotidiana, el tiempo actual”.³² En el telón de fondo de este retorno están los ancestros (los *antigua*),³³ entes amenazantes cargados de “elementos acústicos, olfativos, visuales que provocan un traumatismo al momento de su actualización”, lo que motiva que sean rechazados por medio de rituales periódicos o terapéuticos.³⁴ En el discurso otomí “lo arcaico” se expresa a través de mitos y fantasías nocturnas, que refieren a temas inquietantes como el canibalismo, el rapto o el desmembramiento corporal, imágenes todas que “giran alrededor de lo primordial”.³⁵

La articulación de las nociones espaciales y temporales —según observa Galinier con razón— es una “constante de las sociedades mesoamericanas desde los tiempos prehispánicos hasta nuestros días”.³⁶ En la metavisión de las fuentes históricas se presenta al ambiente natural como una constelación de “marcadores cronológicos”, en la cual ríos, riscos, cañones, son lugares que acumulan las temporalidades, de acuerdo a modelos geológicos o tectónicos. Desde luego, esta proyección del aparato psíquico trasciende el ámbito otomí; en realidad, es parte de todas las “sociedades de la tradición”, en las que —como apunta Balandier— “Lo imaginario, lo simbólico, el rito, imponen su marca a los lugares, rigen una topología en la cual se oponen lo ordinario y lo extraordinario [...] El espacio humanizado y las otras partes donde el hombre se encuentra en peligro”,³⁷ es decir, el ámbito de las topologías sagradas. La antropomorfización generalizada del espacio que expresa la percepción otomí ubica en un mismo plano “lo que interviene antes y después, aquí y allá”. Plantas, animales, megalitos y el “proceso de litomorfosis de los ancestros el cual no significa petrificación puesto que la energía no se destruye, ella está en constante renovación [...] en el hueso y la piedra”.³⁸

³² GALINIER, 2005, p. 191.

³³ GALINIER, 1990, pp. 183-184.

³⁴ GALINIER, 2005, p. 191.

³⁵ GALINIER, 2005, p. 191.

³⁶ GALINIER, 2005, p. 192.

³⁷ BALANDIER, 1997, p. 93.

³⁸ GALINIER, 2005, p. 192.

La especialización del aparato psíquico (articulado a la “singular topografía de los afectos”) se perfila a través de diferentes niveles de organización (alto/bajo, cerca/lejos, interior/exterior), modelo que, según advierte Galinier, “pretende dar cuenta de vías de circulación de la energía puestas en evidencia por sus vectores privilegiados, el viento [...], la palabra, los fluidos corporales, sangre y esperma (un sólo término *Khi*, se aplica a los dos [...] también los excrementos, sustancia sagrada por excelencia”.³⁹ En síntesis, “la energía se da a conocer a través de sus modificaciones, como unión y pasaje de un cuerpo a otro, por su contaminación, expulsión, absorción, retención, canibalización, digestión”. Se explica así que los ídolos utilizados por los chamanes para materializar fuerzas, son llamados *Kzahki* (“energía”).⁴⁰

En el imaginario otomí lo “arcaico” refiere tanto a la pretérita organización del cosmos como a la del aparato psíquico, “que fue reemplazado después de muchos diluvios y se encuentra en conflicto en la organización actual”. De tal manera lo “arcaico” interviene como señal o motor “para situar la deuda de los humanos respecto a sus ancestros”.⁴¹ En esta concepción subyace una lógica fundamental: el cosmos, la sociedad, el individuo, las cosas existen en tanto participan de la especie que les incluye, categoría que es su realidad permanente. Aquí estimo pertinente recordar que, en su magistral ensayo *Historia de la eternidad*, Jorge Luis Borges subraya que “Ninguna de las varias eternidades que planean los hombres [...] es una agregación mecánica del pasado, del presente y del provenir. Es una cosa más sencilla y más mágica: es la simultaneidad de esos tiempos”.⁴²

Al examinar el “eterno regreso” al presente, a partir de la “conceptualización del juego de la energía universal”, Galinier precisa que en la medida que los otomíes entienden la simultaneidad “como productora a la vez de sentido y de actos de realización, la copresencia de entidades por una vía ‘umbilical’ en el espacio (los animales dobles) y en el tiempo (por

³⁹ GALINIER, 2005, p. 193.

⁴⁰ GALINIER, 2005, p. 193.

⁴¹ GALINIER, 2005, p. 194-195.

⁴² BORGES, 1988, p. 131.

los ancestros) permite la circulación de la energía”.⁴³ Enfatiza “una visión cíclica del tiempo, de la incansable repetición de los mismos acontecimientos hasta el caos final”. La humanidad futura no es más que la proyección de una herencia filogenética que transforma el pasado en futuro.⁴⁴ *Nzahki*⁴⁵ se llama “el motor inmemorial de la repetición, el *primer movimiento* eternamente reactivado”. A partir de esta noción denotativa de lo “arcaico”, Galinier explora los rituales otomíes y confiesa, honestamente, no haber encontrado la “caja negra” capaz de proporcionarle la clave para “una definición mínima de lo que podría ser el ritual”. Lo “arcaico” —apunta— abre nuevas pistas para examinar la teoría del ritual “porque los chamanes la inscriben en la materia misma de la energía, como una cosa en perpetuo proceso de control y de eliminación”.⁴⁶

En el imaginario otomí lo “arcaico” no se circunscribe a un “polo pulsional”. Considerando sus atributos arquetípicos (suerte de “inconsciente étnico”, anota Galinier), su contenido es más complejo; hace coincidir “lo más profundo y lo más antiguo, lo más auténtico, lo que nos permite comprender mejor el concepto indígena de ‘verdad’ (*makwani*, ‘sitio del corte’), que implica la idea del sacrificio (“lo único capaz de relanzar la máquina cósmica”).⁴⁷ En *La mitad del mundo...* Galinier explica que *makwani* es el “lugar de la verdad”, es decir, la vagina, puesto que *khwani* tiene como segundo significado “copular”. Etimológicamente, *khwani* significa también “conejo-lugar”, es decir, la “luna”. El sinónimo de *khwani* es *kwati*, “acabamiento”, o “el lugar del término”, la muerte, y por lo tanto, “el lugar de la verdad”. En este orden de ideas, apunta nuestro autor, es lógico “que el saber surja allí, en una trampa que necesita la muerte para

⁴³ GALINIER, 2005, pp. 195-197.

⁴⁴ GALINIER, 2001, p. 482.

⁴⁵ GALINIER, 1990, p. 623 indica que “el término *Nzahki* se deriva de la raíz *za* árbol: éste es símbolo de potencia. Lógicamente el pene aparece como el lugar de expresión del *Nzahki*, cuyo centro genérico es el estómago [...] *Nzahki* humano no es de naturaleza distinta del *Nzahki* cósmico, animal o vegetal. Se trata de la materialización parcial de la energía del universo, sumamente lábil. Esta ductibilidad de la fuerza permite al hombre actuar sobre el *Nzahki* de sus semejantes y provocar su muerte, mediante la manipulación oculta de personajes recortados (algunos de los cuales son denominados ‘energía’). Tal es el poder ambivalente propio del conocimiento chamánico que cura y destruye a la vez”.

⁴⁶ GALINIER, 2005, pp. 197-198.

⁴⁷ GALINIER, 2005.

engendrar la vida”.⁴⁸ Comentando la sexualización y erotización proyectada en su forma de entender el cosmos, en el prefacio a *La mitad del mundo...*, Alfredo López Austin⁴⁹ escribe certero: “En un cosmos dividido como cuerpo humano, ellos pertenecen a la mitad inferior. Son del pueblo otomí la Luna y lo nocturno, la menstruación y el semen, lo viejo, lo sucio, lo podrido y lo apestoso, la verdad suprema que se alcanza en el momento de la eyaculación, el dominio cósmico de lo femenino —devorador, la riqueza guardada bajo la superficie de la tierra [...]”

Es interesante comparar esta opinión con la que externa Sophie de Mijolla-Mellor,⁵⁰ señalando que:

Jacques Galinier muestra como la producción de la suciedad y la vena anal y escatológica que le acompaña son también lo que comanda el acceso al saber del mundo. El hombre manchado de inmundicias es también portador de palabras que vienen de “el espacio de allá abajo donde se expresa un discurso de verdad”, es decir, una ontología existencial porque es congruente con el desarrollo del mundo [...] verdad concebida como incisión que interviene el momento del orgasmo, la visión clara, es decir, el pasaje por la vagina dentada.

MÁS ALLÁ DEL ARCAÍSMO INCOMPRENDIDO

En la ideología otomí —que, según explica Galinier, integra los modelos genético, arqueológico y pulsional de lo “arcaico”, atendiendo a la definición propuesta por Paul-Laurent Assoun al estudiar la noción en el pensamiento de Freud— la energía (motor eternamente reactivado, como se ha dicho) se entiende como “una cosa en perpetuo proceso de control y de eliminación”, confundiéndose con una amplia serie de entidades: ancestros, seres prediluvianos, indicativos del origen y fin de toda la historia humana y portadores de los “gérmenes de la reproducción de lo vivo”. La noción se materializa a través de instancias “podridas”: el esperma (equiparado a la médula de los huesos), la sangre, los embriones,

⁴⁸ GALINIER, 1999, p. 654.

⁴⁹ LÓPEZ AUSTIN, 1990, p. 8.

⁵⁰ MIJOLLA-MELLOR, 2005, p. 135.

la placenta, etc. “El idioma de la ancestralidad metaforiza lo ‘arcaico’ a través de las figuras de los difuntos: los rituales como el carnaval y la fiesta de los muertos, al descubrir la omnipotencia, la actualidad, la fuerza (es decir, un poder político).”⁵¹ En esta lógica, Galinier advierte que la concepción otomí de lo “arcaico” posibilita abordar desde otro ángulo el principio de causalidad, en el sentido de que “los ancestros son la fuerza primordial, la fuerza motriz que mueve el cosmos y que al mismo tiempo está ausente, a través de un juego sutil que consiste en existir completamente siendo invisible y sin jamás separarse de lo contemporáneo”.⁵²

Es decir, el significado del mundo no está fuera del mundo, sino que es inherente a la energía que lo dinamiza. Así, en tanto expresión simbólica, la noción otomí de lo “arcaico” equivale a una condensación de significado; organiza y yuxtapone afinidades entre entidades disímiles y, aparentemente, inconexas. Zigzagueo de sentidos metafóricos que al articularse modifican e iluminan entre sí el doble circuito del tiempo y del espacio.

En efecto, la doxa otomí de lo “arcaico” reviste particular interés cuando explicita un proceso “histórico” y un proceso psíquico. Lo histórico no se piensa en términos de cronologías de tipo occidental, sino como un antecedente y una continuidad temporal que “enlaza presente y pasado (lejano) y que —y en eso convergerá la posición de Freud— instaura o confirma un poder”. Esta “vinculación regresiva (que remonta a los ancestros, hasta la pareja primordial-fundadora que aparece en el carnaval)” denota que “lo vivo actual no podría funcionar sin esta relación de doble sentido”, concluyendo que “lo ‘arcaico’ es el otro nombre de la fuerza de lo actual y quizás del orden de lo eternamente presente más allá de la sucesión de generaciones”.⁵³

⁵¹ GALINIER, 2005, p. 198.

⁵² GALINIER, 2005, p. 198.

⁵³ GALINIER, 2005, p. 200. Desde este ángulo analítico son pertinentes las reflexiones de Debray que explican “las fugaces radioscopias del tiempo” ensayadas por la antropología, como resultado del interés por develar el escalonamiento y sentido de las “determinaciones internas de las conductas visibles del grupo, haciendo salir a la superficie social los estratos más antiguos, que en ese concepto son los más activos. La crisis revela a lo más *moderno como lo más superficial*, que cede y se resquebraja bajo la presión de lo reprimido”. DEBRAY, 1996, p. 59.

Es evidente que la concepción de lo “arcaico” en el imaginario otomí es contraria a la idea escolástica que explica la dirección del tiempo como fluencia de lo potencial en lo actual, es decir, el decurso unilineal del pasado en el porvenir. En resumen, en la óptica indígena examinada: “El punto esencial es que lo ‘arcaico’, lo originario, pone en evidencia la interconexión permanente entre eventos fundadores, constantemente reactivados, y una temporalidad actual que es afectada por esta realidad primordial, al mismo tiempo que la modifica y engendra un cambio necesario [...] Lo ‘arcaico’ se confunde entonces con las normas actuales que rigen la comunidad y no como una supervivencia de reglas más o menos respetadas”.⁵⁴

¿A través de qué medios el concepto de lo “arcaico” puede aportar algo nuevo a al antropología?, pregunta con pertinencia Galinier. La interrogante se responde en el plano de los hechos, en otras palabras refiriéndola a la acumulación de los resultados que se obtienen en las investigaciones de campo, “lo que implica —apunta nuestro autor— una vez más un retorno a la etnografía”. En el caso otomí el quehacer etnográfico evidencia que la noción que nos ocupa no opera como categoría mental para separar el pasado y el presente. En sentido diferente, funciona en el cuerpo social y en la estructura del aparato psíquico con una doble referencia localizada en “el espacio (el cuerpo y el mundo) y el tiempo (ahora y siempre)”, religado al “teatro de lo privado”. Esta idea implica “un doble desplazamiento espacial (del inframundo a mi propio cuerpo) y temporal (de los orígenes a hoy)”.⁵⁵ En esta óptica Galinier advierte que en el pensamiento otomí lo “arcaico” revela un “horizonte primordial, fantasmagórico, mítico, ‘histórico’”, así como “un proceso de transformación del orden establecido”.⁵⁶ En tanto la noción denota lo “eternamente presente” y lo “eternamente cambiante”, contribuye a reconciliar la escisión perceptiva del antropólogo entre estructura e historia, esencia y forma, tradición y modernidad. En efecto, “como elaboración conceptual o como denegación [...] forma parte del proceso de afirmación de una identidad problemática”, que remite —ciertamente— a los debates

⁵⁴ GALINIER, 2005, p. 201.

⁵⁵ GALINIER, 2005, p. 201.

⁵⁶ GALINIER, 2005, p. 202.

en torno al llamado “núcleo duro” de la cosmovisión mesoamericana. Galinier observa con agudeza que el tema de esta discusión nos lleva “al punto de saber si no se trata simplemente de un matiz entre dos conceptos muy cercanos uno al otro”.⁵⁷ ¿Acaso la discusión en torno a lo “arcaico” podría ser parte de lo que Lope de Vega llamó “la guerra del tiempo”?

Con razón Galinier indica que, incluso en Freud, lo “arcaico” no existe como categoría homogénea. El concepto, advierte, traspone el límite de las sociedades primitivas al que lo circunscribió Lévi-Strauss, observación que lo aproxima al punto de vista de Davenport antes esbozado (véase *supra*). Establece la articulación significativa de la noción con la “parte más íntima de la cultura y que no se elimina por medio del proceso de cambio, la colonización, la occidentalización y ahora la globalización”. Éste es, ciertamente, un punto de especial importancia y contenido polémico, considerando que su alcance y pertinencia teórica precisan de una amplia discusión que va más allá de los límites de este acercamiento preliminar. Por otra parte, y a diferencia de los estudiosos que consideran que la noción de lo “arcaico” es una redundancia del término “tradición” (identificándolo como “obsoleto” o “pasado de moda”), nuestro autor se propone demostrar que si aceptamos manejar lo “arcaico” “con la carga semántica que posee el lenguaje del psicoanálisis, procede exactamente lo contrario. Lo ‘arcaico’ es la parte viva de la cultura, su dinámica misma”, concluye.⁵⁸

Sólidamente cimentadas en acuciosas tareas etnográficas, las reflexiones de Galinier invitan a trascender las fronteras cognoscitivas del mundo otomí. Las coordenadas analíticas que traza tienen especial relevancia para examinar las “categorías de fondo” del pensamiento mesoamericano,

⁵⁷ GALINIER, 2005, p. 202. Esta lúcida apreciación de Galinier anticipa el sentido de la lluvia de ideas (más que un debate en sentido estricto) que a últimas fechas se ha producido respecto al concepto de “núcleo duro” de la cosmovisión mesoamericana, originalmente planteado por López Austin, con el propósito de “abrir un diálogo que acote un senda productiva para comprender la historia de las antiguas sociedades mesoamericanas” (LÓPEZ AUSTIN, 1990, p. 8). La revista *Diario de Campo* (a partir del número 92, mayo-junio de 2007), ha publicado diferentes contribuciones en torno a esa temática, incluyendo apuntes de Andrés Medina, Saúl Millán, Johannes Neurath, Alicia Barabas, Johanna Broda, Catharine Good Eshelman, David Robichaux y del propio Alfredo López Austin, entre otros autores. Más allá de su carácter preliminar, esquemático y desigual en cuanto a sus alcances teóricos, el conjunto de estas aportaciones amerita un examen particular que espero realizar en otro espacio.

⁵⁸ GALINIER, 2005, p. 203.

referidas al simbolismo de la muerte, el sacrificio, la fertilidad agraria.⁵⁹ En una amplia perspectiva advierto la utilidad heurística de tales reflexiones al compararlas, por ejemplo, con las que formulan Leonardo López Luján y Vida Mercado en relación al aspecto doble de Mictlantecuhtli (deidad ávida de sangre y carne humanas y poseedora, a la vez, de atributos generativos), cuya escatología remite a la putrefacción y a la “definición nahua de *ihiyotl* como una entidad lumínica y maloliente”.⁶⁰ En sentido semejante es significativa la comparación con los registros etnográficos que Catharine Good Eshelman realizara entre los nahuas del Alto Balsas, relativos a la imbricación simbólica vida-muerte-siembrainhumación, que contextua la identificación ancestro-piedra-hueso.⁶¹ Aquí es oportuno señalar que el tema de las piedras culturales (“kratofonías líticas”, en palabras de Mircea Eliade) precisa de renovados enfoques en los que se aborden sus diferentes planos simbólicos y su riqueza analítica, en tanto referentes sagrados y mágicos. En esta dimensión se ubican las observaciones de Kataryna Mikulska respecto a la noción de “huesidad”, desde la perspectiva de las descripciones historiográficas en las que Huitzilopochtli es relacionado con los huesos y el esquema conceptual de morir-renacer.⁶² A esta limitada revista de pesquisas susceptibles de confrontación heurística con las conclusiones de Galinier, debe sumarse la contribución de Patrick Johansson centrada en las intrincadas analogías simbólicas que los sistemas alimenticio y genérico tenían en el mundo nahua precolombino para “expresar y justificar los distintos aspectos fenoménicos de la fertilidad”, subrayando que sexo y alimento se “permean mutuamente en el nacimiento de algunos dioses”.⁶³

Más allá de las diferencias teóricas que puedan expresarse respecto a las conclusiones que Galinier propone en torno a la noción de lo “arcaico”, es preciso advertir la riqueza heurística de sus planteamientos, que se traducen en sugerentes claves analíticas. El simbolismo inherente a lo

⁵⁹ GALINIER, 1999, p. 109.

⁶⁰ GOOD ESHELMAN, 2004, pp. 165, 169-170.

⁶¹ GOOD ESHELMAN, 2004, pp. 165, 169-170.

⁶² MIKULSKA, 2003, p. 43.

⁶³ JOHANSSON, 2000, pp. 154-155.

“arcaico” transfigura el mundo y recapitula el pasado y el presente, enfatizando su sentido de actualidad que dinamiza el orden comunitario. Deviene interpretación y representación de la realidad que ofrece información, guía para ordenarla y ordena las relaciones sociales. La inmersión de Galinier en las “categorías de fondo” del imaginario otomí permite advertir que lo “arcaico” es un ubicuo protagonista cuyo objeto es dar cohesión y continuidad al mundo.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

1976 *Obra polémica*, pról. Ángel Palerm, CIS/INAH, México, 229 pp.

BÁEZ-JORGE, Félix

1992 *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías mesoamericanas*, col. Biblioteca, Universidad Veracruzana, Xalapa, 308 pp.

2003 *Los disfraces del Diablo: ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamerica*, col. Biblioteca, Universidad Veracruzana, Xalapa, 689 pp.

s. f. El lugar de la captura (Simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana), ms.

BALANDIER, Georges

1969 *Antropología política*, Nueva Colección Ibérica, núm. 2, Península, Barcelona, 225 pp.

1997 *El desorden, la teoría del caos en las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, trad. del francés por Beatriz López, Gedisa, Barcelona, 1997, 237 pp.

BERNAL GRANADOS, Gabriel

1999 “Prólogo”, en Guy Davenport, *El museo en sí. 19 ensayos sobre arte y literatura*, sel., trad., pról. y notas de Gabriel Bernal Granados, Conaculta-Fonca/Aldus, México, pp. XI-XXXIII.

BORGES, Jorge Luis

1988 *Páginas escogidas*, sel. y pról. de Roberto Fernández Retamar, col. Literatura Latinoamericana, Casa de las Américas, La Habana, 470 pp.

BRODA, Johanna y Félix BÁEZ-JORGE

2001 “Introducción”, en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE, México, pp. 15-45.

- DAVENPORT, G.
 1999 *El museo en sí. 19 ensayos sobre arte y literatura*, sel., trad., pról. y notas de Gabriel Bernal Granados, Conaculta-Fonca/Aldous, México, 256 pp.
- DEBRAY, R.
 1996 *El arcaísmo posmoderno. Las religiones en la aldea global*, Manantial, Buenos Aires, 127 pp.
- GALINIER, Jacques
 1984 “L’Homme sans pied. Métaphores de la castration et imaginaire en Mésoamérique”, *L’Homme*, abril-junio, vol. XXIV, núm. 2, pp. 41-58.
 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, trad. del francés por Ángela Ochoa y Haydeé Silva, UNAM/INI/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 746 pp.
 1990a “El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas”, *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, núm. 27, pp. 251-267.
 1999 “L’entendement mésoaméricain catégories et objets du monde”, *L’Homme*, núm. 151, pp. 101-102.
 2001 “Una mirada detrás del telón, Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE, México, pp. 453-484.
 2005 “¿L arcaïque Un nouveau concept pour l’anthropologie?”, P. Bidow, J. Galinier, B. Juillerant (eds.), *Anthropologie et psychanalyse. Regards croisés*, Cahiers de L’Homme, núm. 37, Editions de L’Études en Sciences Sociales, France, pp. 183-204.
- GOOD ESHELMAN, C.
 2004 “Trabajando juntos; los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en J. Broda y C. Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México, pp. 153-195.
- JOHANSSON, Patrick
 2000 “Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, México, vol. 31, pp. 149-183.
- LÉVI-STRAUSS, C.
 1968 *Antropología estructural*, trad. del francés por Eliseo Verón, 3a. ed., Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 371 pp.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo
 1983 *Antropología social y hermenéutica*, FCE, México, 167, pp.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

- 1990 “Prefacio”, en Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, trad. del francés por Ángela Ochoa y Haydé Silva, UNAM/INI/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, pp. 7-10.

LÓPEZ LUJÁN, L. y V. MERCADO

- 1996 “Dos esculturas de Miclantecuhtli encontradas en el recinto sagrado de México-Tenochtitlan”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, México, vol. 26, pp. 41-68.

MIJOLLA-MELLOR, S. de

- 2005 “Mythes indigènes et mythes magico-sexuels”, en P. Bidou, J. Galinier y B. Juillerat (eds.), *Anthropologie et psychanalyse. Regards Croisés*, Cahiers de L’Homme, núm. 37, Editions de L’école des Hautes Études en Sciences Sociales, France, pp. 125-151.

MIKULSKA, K.

- 2003 “El colibrí o los huesos. El análisis de dos rasgos distintos de Huitzilopochtli”, *Quaderni di Thule. Rivista italiana di studi americanistica*, Atti del XXV Convegno Internazionale de Americanistica, Perugia (Italia)/Xalapa(México), vol. 2, pp. 43-52.

NOWOTNY, Karl Anton

- 1996 “Restos de especulaciones místicas de los indios prehispánicos”, en *Summa Antropológica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner*, INAH, México, pp. 417-420.

ROBB, James Willis

- 1965 *El estilo de Alfonso Reyes: imagen y estructura*, FCE, México, 268 pp.