

EL HORROR DEL MUNDO-SIN-NOSOTROS: APUNTES SOBRE LA OSCURIDAD OTOMÍ

THE HORROR OF THE WORLD-WITHOUT-US: NOTES ON OTOMI DARKNESS

Eder Said García Díaz

Instituto de Pedagogía Crítica (IPC) | México

Resumen

En el presente trabajo buscamos articular una reflexión entre dos registros aparentemente distantes: por un lado, el trabajo etnográfico de Jacques Galinier sobre los otomíes del sur de la región Huasteca mexicana; y, por otro, el horror de la filosofía desarrollado por Eugene Thacker, particularmente su noción del “mundo-sin-nosotros”. El objetivo central consiste en explorar hasta qué punto ciertos elementos de la cosmología otomí pueden ser leídos como una forma de pensamiento que desborda la racionalidad moderna occidental y que, al mismo tiempo, permite pensar un tipo de pesimismo situado en nuestra región.

Palabras clave: mundo-sin-nosotros; horror de la filosofía; oscuridad; otomíes; Eugene Thacker

Abstract

This article seeks to articulate a reflection between two apparently distant registers: on the one hand, Jacques Galinier's ethnographic work on the Otomi people of the southern Huasteca region of Mexico; and, on the other, Eugene Thacker's horror of philosophy, particularly his notion of the “world-without-us.” The central aim is to explore the extent to which certain elements of Otomi cosmology can be read as a form of thought that exceeds modern Western rationality and, at the same time, makes it possible to think about a situated form of pessimism in our region.

Keywords: world-without-us; horror of philosophy; darkness; Otomi; Eugene Thacker

Introducción

La hipótesis central de este trabajo es que la concepción nocturna otomí, lejos de ser simplemente un conjunto de supersticiones o residuos premodernos, constituye una ontología alternativa: una experiencia del mundo donde lo humano deja de ocupar el centro absoluto del cosmos y donde emerge una dimensión oscura, ambigua e irreductible. Precisamente ahí aparece el punto de contacto con la filosofía de Eugene Thacker. La noción de oscuridad, por su parte, no pretende designar una característica esencial de la cultura otomí, sino funcionar como una categoría hermenéutica para articular aquellas dimensiones de su cosmología vinculadas con la noche, lo desconocido, la muerte, la metamorfosis y aquello que desborda las categorías del orden diurno.

El horror de la filosofía y el mundo-sin-nosotros

Lo más misericordioso del mundo, creo, es la incapacidad de la mente humana para correlacionar todos sus contenidos. Vivimos en una plácida isla de ignorancia en medio de mares negros de infinitud, y no estaba destinado que viajáramos lejos.
H. P. Lovecraft

Thacker distingue tres modos de pensar el mundo. En primer lugar, el “mundo-para-nosotros” (el Mundo), es decir, el mundo humano, interpretado, organizado simbólicamente y dotado de sentido. Es el espacio cotidiano donde las cosas aparecen domesticadas por nuestras categorías culturales (Thacker, *En el polvo* 12).

En segundo lugar, el “mundo-en-sí” (la Tierra), accesible mediante las ciencias empírico-naturales. Aquí, el mundo ya no depende completamente de nuestras interpretaciones subjetivas, aunque todavía puede ser conocido dentro de ciertos límites metodológicos (Thacker, *En el polvo* 12–14).

Finalmente, Thacker propone el “mundo-sin-nosotros” (el Planeta): una dimensión radicalmente impersonal, oscura e indiferente a lo humano. No se trata simplemente de un mundo sin presencia humana física, sino de aquello que excede la posibilidad misma de ser pensado desde categorías antropocéntricas. Es el límite del pensamiento (Thacker, *En el polvo* 13).

Para Thacker, el horror filosófico surge justamente cuando el pensamiento se confronta con esa dimensión que desborda las categorías humanas. El horror ya no es únicamente miedo psicológico o terror narrativo. Se convierte en la experiencia de descubrir que el mundo no está hecho para nosotros y que nuestras estructuras racionales son insuficientes para contener la totalidad de lo real (Thacker, *Tentáculos* 127–128; *En el polvo* 16).

Para ello, Thacker retoma la poderosa frase de H. P. Lovecraft que condensa este horror filosófico: “El miedo es una de las emociones más antiguas y poderosas de la humanidad, y el miedo más antiguo y poderoso es el temor de lo desconocido” (Thacker, *Tentáculos* 117).

La referencia a Elías Canetti permite captar un tipo de pánico a lo desconocido y una inquietud humana por reconocer lo que acecha en la oscuridad, semejante a lo descrito por Lovecraft:

Nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido. Desea saber quién es el que le agarra; le quiere reconocer o, al menos, poder clasificar. El hombre elude siempre el contacto con lo extraño. De noche o a oscuras, el terror ante un contacto inesperado puede convertirse en pánico (Canetti 3).

El horror filosófico consiste, entonces, en el pensamiento paradójico de lo impensable. Thacker lo desarrolla como una filosofía negativa: una reflexión sobre aquello que se resiste a la captura conceptual.

Crítica a la metafísica de la luz

*Sabed esto, oh tinieblas: ¡Ya no existe la noche!
Todo es un alba azul, aurora sin ocaso, fuego en que el alma extática
hace arder sus perfumes. Lo negro es no, y el no, la nada.*
Jean Paul

Existe una tendencia en determinadas tradiciones filosóficas occidentales a concebir el conocimiento como iluminación, claridad, visibilidad y presencia. “La propia palabra ‘idea’ deriva del griego ‘eidos’, que remite a la ‘visión’. Por eso una de las características básicas de la filosofía metafísica es el privilegio de la vista. Es una filosofía centrada en la mirada” (Mèlich 31). La alegoría platónica de la caverna establece precisamente que el conocimiento verdadero es un tránsito de la oscuridad hacia la luz, hacia el supremo Bien que confiere la luz solar (Platón 457–58). El propio concepto de Ilustración prolonga esta asociación entre conocimiento y luminosidad: el llamado “Siglo de las Luces” convierte metafóricamente la razón en aquello que disipa la oscuridad. Ferrater Mora lo interpreta desde Voltaire como el “paso de la pasión a la razón, de la ignorancia al saber, de la oscuridad a la luz, de la locura al buen sentido” (95).

El mismo concepto de “día” parece excluir a la noche. Su etimología proviene del latín “dies”, que significa luz del día. En el vocabulario cotidiano usamos el término “día” para referirnos al tiempo de 24 horas; con esta reducción, la noche como temporalidad diferenciada del día y con sus características particulares queda subsumida en el concepto de “día”, colonizando en su totalidad el nictémero.

Cabe entonces preguntar: ¿cómo podría configurarse una cosmogonía que no organiza lo real alrededor de la visibilidad?

La noche otomí: otro orden del cosmos

Según lo señala Patricia Gallardo Arias, para los yùhu, otomíes de la Huasteca-Tepehua, “la noche es el mundo otro, el de los antiguos, de los ancestros, un mundo diverso y paralelo al de los humanos, espacio y tiempo habitados por los dioses antiguos, los dioses que crearon el mundo y son dueños de los lugares” (51).

Por las noches andan por todas partes, es más fácil topárselos en cruceros, barrancas, en las peñas, en el monte, algunos en el camposanto. Esto es en los lugares inaccesibles por estar cubiertos de bosque, hierbas, maleza, esos lugares que no son los pueblos, las comunidades, son espacios que no han sido domesticados por el hombre (Gallardo 50).

Galinier nos introduce al peculiar mundo de la noche otomí. “Se supone que el mundo nocturno está habitado por seres zoo-antropomorfos cuya volición, cuyos deseos son síntomas de una actividad predatoria sin límites, así que la presencia de esas entidades implica un ajuste constante de la percepción por parte de los humanos” (*Un pensamiento* 39). También explica las implicaciones que estas manifestaciones de lo nocturno tienen para el ámbito epistemológico.

Los otomíes expresan estas contradicciones mediante la metamorfosis de los humanos en no humanos y de los no humanos en humanos. Durante la noche, el sujeto pierde el anclaje corporal propio de la persona “diurna”. En ese régimen nocturno circulan imágenes mentales, sueños y narraciones de un “soporte cognoscitivo” a otro, ya sea humano, animal, vegetal o mineral (Galinier, *Un pensamiento* 40).

El trabajo etnográfico de Jacques Galinier le permite formular la tesis de que la doctrina nocturna no es una variante espejo de la versión diurna, sino que absorbe literalmente la clasificación diurna para imponer otra lógica. El ritual sería la vía más adecuada para entender las formas diádicas nativas dentro de lo que Galinier propone llamar “dualismo crítico”, diferenciado de los dualismos absolutos o radicales (*Un pensamiento* 40–41).

Siguiendo a Galinier, el carnaval sería una puesta en escena ritualizada del mundo de la noche donde aparece la figura del Diablo, personaje teórico y concepto neurálgico del dualismo crítico. El Diablo expresa la labilidad de las figuras del discurso y las vueltas y revueltas del pensamiento. En la noche, el Diablo rebasa las fronteras físicas, espaciales, sociológicas, cosmológicas y éticas reconocidas; cristaliza las formas más indescifrables de la nocturnidad. “El diablo está sentado encima de la arquitectura del

dualismo...y se burla de ella. Desafía de manera obscena las tentativas torpes de los humanos para organizar el orden, y dominar el caos” (*Un pensamiento* 43). Así, el dualismo de primer tipo organiza el régimen diurno del mundo; dentro del régimen nocturno se imponen los criterios de una lógica simbólica que no respeta el principio de no contradicción. Este dualismo es crítico al mismo tiempo porque logra reflejar una situación de desequilibrio que llega hasta el límite de sus posibilidades (*Un pensamiento* 42–43).

Según Galinier, entre los otomíes orientales y otros pueblos circunvecinos, la noche expresa en sus formas más paroxísticas la angustia de aniquilamiento y destrucción, ajustando un sistema clasificatorio inestable alrededor del ciclo eterno de luz y oscuridad (*Un pensamiento* 44–45).

El Diablo y la demontología

El quinto ángel tocó la trompeta, y vi una estrella que cayó del cielo a la tierra; y se le dio la llave del pozo del abismo.

Apocalipsis 9:1

¿Hasta qué punto podría relacionarse la figura del Diablo otomí con alguna de las clasificaciones de los demonios que propone Thacker para pensar el horror a lo desconocido?

Thacker propone una nueva manera de clasificar al demonio: no solo como un elemento teológico, poético o histórico, sino como un registro filosófico de carácter ontológico; a esto lo llamará “demontología”. En primer término, niega el punto de vista antropológico que limita la consideración del mundo al mundo-para-nosotros y al mundo-en-sí, y afirma el mundo-sin-nosotros. En segundo lugar, no se limita a considerar la inadecuación del principio de razón suficiente, sino que señala una siniestra y extraña insuficiencia de la razón. Esta “demontología” debe distinguirse del paradigma moral, jurídico y cósmico de la demonología de cuño cristiano, con sus vehículos, como la tentación, el pecado, la ley moral, la transgresión, el castigo y la salvación (*En el polvo* 56–58). Thacker introduce la distinción de Schopenhauer y la define del siguiente modo: “nihil privativum es el mundo tal como se nos aparece, el mundo-para-nosotros, el mundo como ‘Representación’ (Vorstellung), y nihil negativum es el mundo-en-sí o el mundo como ‘Voluntad’ (Wille), o, mejor dicho, el mundo-en-sí tal y como se nos manifiesta en su inaccesibilidad, en sus enigmáticas ‘cualidades ocultas’” (*En el polvo* 57).

Thacker insiste en considerar el nihil negativum como el horizonte del pensamiento cuando este se enfrenta a lo impensado y como el horizonte de lo humano cuando se esfuerza por comprender lo no humano; un horizonte accesible solo a una experiencia propia e incommunicable. El propio Thacker plantea obstáculos a la “demontología” filosófica, pues se trata de una tarea que aún no existe, o todavía no (*En el polvo* 57–58).

La cuestión es, entonces, hasta qué punto el Diablo otomí guarda relación con la “demontología” planteada por Thacker.

Mientras Galinier muestra etnográficamente que la noche envuelve la cosmología otomí, desarticulando la organización diurna del mundo humano, Thacker ofrece una categoría filosófica para pensar aquello que desborda las categorías humanas mediante la figura del demonio y el concepto del mundo-sin-nosotros. Es claro que el Diablo otomí no es el demonio de Thacker; más allá de ciertas semejanzas semánticas y analogías parciales, ambas figuras pueden interpretarse como expresiones de una realidad liminar que da cuenta de la coexistencia entre el orden humano y una dimensión oscura, no enteramente inteligible del mundo que amenaza el orden humano y racional.

La noche, el carnaval y el mundo-sin-nosotros

La cosmología otomí puede invertir parcialmente la lógica del paradigma de la luz. En el universo otomí encontramos una dualidad constitutiva e irreductible. El cosmos no está dividido simplemente entre bien y mal, sino entre dos dimensiones complementarias: una mitad celeste, solar, diurna, visible, masculina y socialmente regulada; y una mitad nocturna, telúrica, lunar, fértil, femenina y ambigua. Sin embargo, “es evidente que, en ese modelo, los otomíes se deciden por el lado oscuro del universo” (Galinier, *Un pensamiento* 40).

Aquí, resulta fundamental la distinción que realiza Galinier entre religión diurna y religiosidad nocturna. La religión diurna corresponde al catolicismo institucionalizado: templos, sacramentos, moral

de la vigilancia y estructuras jerárquicas. Se trata de un universo regulado por la luz y el orden simbólico. Galinier caracteriza esta vertiente como una religión solar: “A decir verdad, entre todos los vecinos, es claro que la religión de Cristo es una religión diurna, del sol en su zénit” (*Una noche* 33). Ahí encontramos las misas, los bautizos, las bodas y todos los ritos católicos que se celebran en el día, con la luz plena del sol. Es el espacio plenamente iluminado de la vida social organizada. “De ello da prueba el Santísimo, con su motivo radiante, sacado con ocasión de las procesiones que clausuran la misa dominical o de la celebración de la fiesta local” (Galinier, *Una noche* 33).

Por el contrario, la religiosidad nocturna se manifiesta en rituales agrícolas, curaciones terapéuticas, limpias e intervenciones chamánicas en espacios cerrados, sueños, entidades oscuras y prácticas musicales como el llamado “coito de tambores” (Galinier, *Una noche* 34). La noche otomí aparece como un territorio liminal donde emerge aquello que el orden racional intenta domesticar.

En este contexto adquiere centralidad la figura del “Diablo”, el Señor del Mundo (Galinier, *La mitad* 65). El Diablo otomí no puede reducirse a la figura cristiana importada durante la colonización; más bien, puede leerse como una figura ambivalente: mediador con el inframundo, señor de la oscuridad, símbolo de fertilidad y expresión del exceso constitutivo de la existencia (Galinier, *Una noche* 48).

La figura diabólica expresa un proceso de resignificación indígena de la demonización colonial. Lo que el orden cristiano intentó expulsar como maligno reaparece transformado en mediación ritual y potencia cosmológica.

Esta lógica alcanza uno de sus momentos más intensos en el carnaval otomí. Según Galinier, el carnaval funciona como una apertura temporal hacia el inframundo nocturno. Durante ese periodo se suspenden las jerarquías ordinarias y emerge un espacio de inversión social (*Una noche* 35).

Aquí, resulta particularmente sugerente la representación del Diablo como tuerto o ciego. Todas las entidades que se encuentran a la vuelta del camino durante la noche están asociadas a la abundancia, en especial el Diablo, que tiene su sede en el interior de las cuevas cuya fotofobia revela claramente su lealtad a las potencias del dinero, las cuales nunca se muestran a la luz (Galinier, *Una noche* 27).

La presencia de máscaras y gafas oscuras en el carnaval otomí expresa nuevamente la fotofobia, que puede interpretarse como un rechazo de la visibilidad total. “El propio Dueño del Mundo es un tuerto o francamente ciego, como si proviniera de esa oscuridad propicia para los sacrificios” (Galinier, *Una noche* 35). La noche deja de ser ausencia de luz para convertirse en suspensión del orden cognitivo ordinario.

Esta ceguera, entendida como una forma de fotofobia, puede interpretarse como un rechazo de la visibilidad plena de la metafísica de la luz. En otras palabras, la oscuridad no es aquí mera carencia de conocimiento, sino resistencia frente a la pretensión de total transparencia del mundo; es integración de lo desconocido, de la incertidumbre, de la ambigüedad y del mal.

A través del carnaval, Galinier nos permite acercarnos al imaginario otomí a partir de su exégesis nocturna: “Lo que el carnaval permite observar no es comprensible de día, es un prolongamiento de la noche en medio del espacio social del pueblo” (*Una noche* 35). Desde las coordenadas de Thacker, puede proponerse una lectura del carnaval otomí, debido a que, en esta especie de representación del inframundo, el mundo-para-nosotros, queda fracturado temporalmente y aparece aquello que normalmente permanece reprimido: el fondo espectral del cosmos. Esta lectura del material etnográfico permite comprender la irrupción momentánea del mundo-sin-nosotros dentro del orden cotidiano a través del carnaval otomí. “El carnaval es una formidable introducción a las cosas de la noche; es una especie de intento ‘fallido’, pero siempre recommenzado, de la restauración del mundo de la oscuridad” (Galinier, *Una noche* 37).

Esta apertura hacia lo oscuro también aparece en el bestiario nocturno otomí. En la geografía de montes y bosques brumosos de la Sierra Madre Oriental emerge una pluralidad de entidades que habitan este universo sombrío: “sirenas” o hmuthe, nahuales, brujas, duendes, gigantes (Galinier, *Una noche* 48). Estas entidades no deben entenderse como simples monstruos folclóricos. Funcionan como expresiones de una realidad liminal donde las distinciones entre lo humano y lo animal, lo mineral y lo vegetal, vida y muerte, sueño y vigilia, arriba y abajo, dejan de ser estables.

La referencia a los “wema” resulta especialmente interesante: son gigantes pertenecientes a un mundo presolar y oscuro, anterior a los seres humanos, un mundo sin nuestra presencia (Galinier, *Una noche* 40). Estos seres nos recuerdan a los entes lovecraftianos. Un episodio clave que permite comprender el vínculo de la mitología otomí con el mundo-sin-nosotros teorizado por Thacker ocurre en una temporalidad anterior al diluvio. Un indio había talado un claro en el bosque para cultivarlo; sin embargo,

al día siguiente, los árboles estaban nuevamente de pie, por lo que volvió a talarlos, pero el resultado fue idéntico. Intrigado, optó por pasar la noche en el claro y, de pronto, vio un conejo que ponía los árboles de pie y que le anunció, de paso, que se iba a producir un gran diluvio (Galinier, *Una noche* 40).

Así comienza el mito, que presenta la noche como un espacio de metamorfosis en medio de la naturaleza: ya sea en un bosque, ya sea en cuevas, como ocurre en los mitos sobre el origen del fuego. También aparece en estructuras ceremoniales prehispánicas que todavía son objeto de peregrinaciones, como “Mayonikha”, situada a poca distancia de un precipicio y que los ancianos consideran que forma una unidad con la inmanencia natural sobre la que fue construida por los gigantes, los prehumanos (Galinier, *Una noche* 40).

Asimismo, los estudios de Galinier sobre los sueños infantiles otomíes revelan imágenes recurrentes de raptó, devoración, violencia y muerte (*Una noche* 50–57). Así, el sueño funciona como acceso simbólico al mundo nocturno y a fuerzas que no pueden integrarse plenamente en el orden racional diurno. El Diablo devorando niños no debe interpretarse únicamente como imagen moralizante, sino como manifestación de aquello que amenaza continuamente la estabilidad del mundo humano. Desde esta perspectiva, el horror no aparece como anomalía accidental, sino como dimensión constitutiva de la realidad.

Solaridad, nocturnidad y resistencia ontológica

Y cuando te haya extinguido, cubriré los cielos, y haré entenebreecer sus estrellas; el sol cubriré con nublado, y la luna no hará resplandecer su luz.

Ezequiel 32:7

Los otomíes han sido históricamente asediados por distintos proyectos solares: primero el imperio mexica, posteriormente la colonización española y, finalmente, el racionalismo moderno occidental (Galinier, *Una noche* 14–19).

Un ejemplo de cosmología solar lo encontramos en la mitología mexica, donde podemos atestiguar el predominio del Sol sobre la Luna. Cuando la vieja diosa de la Tierra llamada Coatlicue quedó embarazada y sus hijas, Coyolxauhqui, la Luna, y sus hermanas, las Estrellas llamadas Centzonhuitznáhuac, se enteraron y se enfurecieron por la deshonra de ver a su madre preñada repentinamente, decidieron matarla. Huitzilopochtli, que es el Sol, enterado de la situación, se dispuso a defender a su madre; una vez nacido, mató a Coyolxauhqui y a las Centzonhuitznáhuac. Así, todos los días en su tránsito el Sol debe enfrentar a las estrellas del norte y del sur, y renacer venciendo a la oscuridad del inframundo. De este modo, se configuró la mentalidad de los mexicas como el pueblo del Sol (Caso 23–24)¹.

Frente a esta verticalidad solar, la nocturnidad otomí persistió como una forma singular y ambigua de relación con el cosmos. Un mito fundacional otomí permite contrastarla con el anterior, o bien, con la “Leyenda de los Soles” de Teotihuacán:

En el principio, el mundo vivía en la oscuridad. Ya estaba poblado, pero los ancianos reunidos en torno al fuego querían crear un sol para difundir la luz por el mundo, lo cual requería un acto de cocción, en un hogar, y decidieron hacer un concurso, al que se presentaron dos candidatos. El primero, un huérfano pobre, escrofuloso, fue enviado al río a lavarse. Cuando regresó, fue lanzado al fuego, donde dio múltiples volteretas y entonces surgió una bola de fuego que fue a instalarse al cielo. El segundo, un joven rico, fue enviado al borde del agua para que se purificara; allí se quedó un momento, jugando con las muchachas y, después, regresó al lugar del sacrificio. El fuego estaba a punto de apagarse, y fue lanzado a su vez al cielo, pero siguió siempre siendo un astro frío (Galinier, *Un pensamiento* 39).

No proponemos reducir la historia de las relaciones otomí-mexicas a una oposición binaria entre solaridad y nocturnidad. La oposición comparativa funciona aquí como una herramienta hermenéutica para comprender las lógicas socioculturales que articulan sus cimientos míticos.

Galinier presenta la concepción lunar de los otomíes de manera dual: “la Luna preside los maleficios y la brujería [...] Tanto en su capacidad genésica como por su capacidad mortífera, vinculadas a su concepción menstrual doble” (*Un pensamiento* 44). Por sorprendente que parezca, los otomíes prestan

¹ Para profundizar en la mitología mexica y su relación con el nacimiento del Sol, véase Nathalie Ragot, “Ritos nocturnos y nacimiento del sol entre los aztecas”, en *Las cosas de la noche. Una mirada diferente* (2016), 74–86.

poca atención al cielo nocturno, como si el astro lunar acaparara la totalidad de sus especulaciones. A diferencia de sus vecinos étnicos, los totonacos, quienes proyectan en el cielo su casa, el contraste es estremecedor (Ichon 103, citado en Galinier, *Un pensamiento* 44).

Por ello, la persistencia de la noche otomí puede interpretarse como una forma de resistencia ontológica.

No se trata únicamente de resistencia cultural, sino de la supervivencia de una relación distinta con el mundo, en la que subsiste aquello que los proyectos modernos intentaron iluminar, racionalizar o domesticar.

Podredumbre, mierda y filosofía de la hediondez

...expresándolos no en conceptos sino en un completo bestiario de formas de vida imposibles: nieblas, fluidos, masas amorfas, excreciones, nubes, fango. O, como Platón dijera una vez, “pelo, lodo, y basura”.
Eugene Thacker

Esta crítica al privilegio de la visión no se limita al contraste entre luz y oscuridad; alcanza también otros registros sensoriales, particularmente el olfato. La doxa indígena mesoamericana sostiene que la noche propicia la aparición de objetos indefinidos en la percepción y activa otros procesos cognoscitivos. Además de los sueños, intervienen sensaciones visuales, acústicas, olfativas y táctiles cuando hombres y mujeres se confrontan con la labilidad de esas formas angustiantes que pueblan la oscuridad (Galinier, *Un pensamiento* 39). En este ámbito, “los pueblos mesoamericanos otorgan un papel esencial al olfato, como modo privilegiado de percepción” (Galinier, *Pensar* 56). Entre ellos, los otomíes orientales, a lo largo del tiempo, “han desarrollado una filosofía de la hediondez”; esto es, una valoración del espectro más repugnante y asqueroso de los olores, la que concierne a la putrefacción por la descomposición de materias orgánicas que penetra a lo largo de todo su sistema cosmológico y de su concepción de la vida y la muerte. Para ellos, “el mundo no existe más que por ser un mundo podrido”. La fetidez es el registro simbólico del que está hecha la cadena de ancestros que preceden al hombre, una sucesión de “pieles podridas” que hacen referencia a la muerte que condiciona la vida en la tierra (Galinier, *Pensar* 56).

Este desgaste es inseparable de amenazas constantes: el universo nocturno se encuentra erizado de peligros vinculados no solo a la falta de visibilidad y a la desaparición de los contornos de los objetos, sino, sobre todo, a las modificaciones provocadas por la contagiosa dinámica de la “inversión” del día por la noche. Esta inversión trae consigo el surgimiento de depredadores, animales, seres humanos vivos o antepasados muertos (Galinier, *Un pensamiento* 44).

En el carnaval, además de la aparición de las gafas oscuras como indumentaria simbólica de la fobia hacia la luz, encontramos también máscaras de los “viejos” del carnaval, que hacen referencia a los ancestros con una nariz desmesurada. “Esas figuras se relacionan con la divinidad del fuego, šihta sibi, ‘el padre podrido que come los excrementos’. Su numen epónimo es el zopilote o hpata, padre caliente, ancestro fundador de la nación otomí” (Galinier, *Pensar* 58). “Como ave carroñera, acompaña a la madre tierra, que devora a sus propios hijos” (Galinier, *Ra bi* 238).

Esta percepción a través del olfato, que los otomíes desarrollan como clave de acceso al mundo de abajo, mitad del Diablo, les permite relacionarse con su entorno de manera provisional. Así, mantienen la relación con el inframundo mediante los olores, un espacio-tiempo habitado por cadáveres de sus ancestros y por vegetales podridos, transportados por el Diablo al mundo de arriba. Sin embargo, no buscan expulsar las marcas de la suciedad real o simbólica de su mundo ordinario; los otomíes entienden que la pestilencia es una condición necesaria para el advenimiento, hasta cierto punto, de un mundo armonioso que les permita seguir existiendo (Galinier, *Pensar* 58–59).

Otro aspecto sugerente de esta antropología del olfato otomí se encuentra en la “mierda”. El excremento funciona como pivote existencial que les permite fluctuar en cierta estabilidad. La reminiscencia de los ancestros prediluvianos convertidos en piedras, víctimas de la defecación de las estrellas, evoca la presencia de una energía de origen cósmico de la que se nutre el fuego como “come mierda”. Esta imagen remite a una función primordial: el fuego se alimenta de esa materia expulsada por el Diablo (Galinier, *Ra bi* 237–38). Con esta constatación, “la mierda” representa un soporte físico de un modus cognoscendi mediante el cual se teorizan las características de lo humano y los procesos que lo definen (Galinier, *Ra bi* 240); podemos añadir que esos procesos involucran sus relaciones con lo

inhumano y lo no humano, con lo prehumano y lo protohumano. “Las transformaciones de los elementos físicos observables en la naturaleza comprueban la labilidad genérica de las piedras: los gigantes sufren una litomorfosis y los metales se transforman en jaguares durante las fases nocturnas del nictémero” (Galinier, *Ra bi* 237–38).

Conclusiones

Este recorrido ha mostrado la inquietud constante que los otomíes mantienen en su cotidianidad. Al articular el horror de la filosofía con la cosmología otomí, puede sostenerse que las amenazas del mundo-sin-nosotros en el mundo-para-nosotros son incesantes.

A partir de este recorrido pueden establecerse tres articulaciones fundamentales entre la cosmología otomí y el pensamiento de Eugene Thacker.

La primera es el horror ontológico. El horror no consiste simplemente en miedo físico, sino en la experiencia de descubrir que el mundo humano es frágil y contingente frente a una dimensión oscura irreductible.

La segunda articulación corresponde a lo que podríamos llamar una teología negativa. La religiosidad nocturna otomí constituye una experiencia de lo sagrado sin garantías racionales ni reconciliación final. Lo divino aparece como exceso, oscuridad y ambivalencia.

Finalmente, tanto Galinier como Thacker muestran el límite del pensamiento racional moderno. La realidad no puede reducirse completamente al orden luminoso y humano. Aquí, la oscuridad no es simple ausencia: es presencia activa del límite.

Puede añadirse algo más a la discusión en torno a la filosofía en México en general y al pesimismo en particular. Los otomíes fueron relegados en su momento por el imperio mexicano, que los consideraba un pueblo de brujos y suciedad; fueron perseguidos y evangelizados por los frailes españoles, que buscaron convertirlos al catolicismo y los tacharon de demoníacos; y, en la actualidad, continúan socialmente marginados, muchas veces ocupando trabajos de servidumbre para familias burguesas de las grandes urbes mexicanas (Galinier, *Una noche* 15–16). Han configurado un pensamiento que les ha permitido convivir con la dimensión estremecedora del cosmos y han sabido integrar el lado oscuro del universo a sus vidas cotidianas, sin reprimirlo, sin ignorarlo y sin buscar superarlo del todo de manera optimista. Podríamos tener frente a nosotros a los guardianes de una filosofía oculta, que saben bien que el mundo está podrido, habitado por presencias que dislocan el orden racional. Quizá la persistencia de la noche otomí nos obliga a reconocer que el mundo nunca ha sido completamente humano, completamente racional ni completamente iluminable.

Obras citadas

Canetti, Elías. *Masa y poder*. Traducido por Horst Vogel, Muchnik Editores, 1981.

Caso, Alfonso. *El pueblo del Sol*. Fondo de Cultura Económica, 1971.

de la Garza C., Mercedes. “El águila real, símbolo del pueblo mexicano.” *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, nos. 76–77, 2001, pp. 105–117. <https://doi.org/10.3406/carav.2001.1288>.

Ferrater Mora, José. *Cuatro visiones de la historia universal: San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel*. Alianza Editorial, 2006.

Galinier, Jacques. *La mitad del mundo: Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. 2.^a ed., UNAM-IIA/CEMCA/UICEH, 2018.

———. “Pensar la hediondez. Una intuición cosmogónica otomí.” *Arqueología Mexicana*, no. 135, 2015, pp. 56–59. <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/pensar-la-hediondez-una-intuicion-cosmogonica-otomi>.

———. “Ra bi: Acerca de un eco escatológico en la metafísica otomí.” *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 65, 2023, pp. 229–247. <https://doi.org/10.22201/iih.30618002e.2023.65.78132>.

- . “Un pensamiento de la noche. El dualismo crítico de los otomíes contemporáneos.” En *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, editado por Aurore Monod Becquelin y Jacques Galinier, CEMCA, 2016, pp. 39–46. <https://doi.org/10.4000/books.cemca.4213>.
- . *Una noche de espanto. Los otomíes en la obscuridad*. CEMCA/UICEH/SEP/CGEIB/Société d’Ethnologie, 2016.
- Gallardo Arias, Patricia. *Cuerpos, tradición y alteridad yùhn*. Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2022.
- Mèlich, Joan-Carles. *La sabiduría de lo incierto. Lectura y condición humana*. Tusquets Editores, 2019.
- Platón. *La república*. Alianza Editorial, 2021.
- Ragot, Nathalie. “Ritos nocturnos y nacimiento del sol entre los aztecas.” *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, editado por Aurore Monod Becquelin y Jacques Galinier, CEMCA, 2016, pp. 74–86. <https://doi.org/10.4000/books.cemca.4225>.
- Thacker, Eugene. *En el polvo de este planeta. El horror de la filosofía, vol. 1*. Traducido por Hugo Castignani, Materia Oscura, 2015.
- . *Tentáculos más largos que la noche. El horror de la filosofía, vol. 3*. Materia Oscura, 2019.