



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Programa de Maestría y Doctorado en Música

Facultad de Música

Centro de Ciencias Aplicadas y Desarrollo Tecnológico

Instituto de Investigaciones Antropológicas

ETNOMUSICOLOGÍA Y DECOLONIALIDAD
SABER HABLAR: EL CASO DE LA DANZA DE INDITAS DE LA HUASTECA

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORADO EN MÚSICA – ETNOMUSICOLOGÍA

PRESENTA:
MTRA. LIZETTE AMALIA ALEGRE GONZÁLEZ

TUTOR PRINCIPAL
DRA. ANA BELLA PÉREZ CASTRO (IIA, UNAM)

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
MTRO. GONZALO CAMACHO DÍAZ (ENM, UNAM)
DR. MIGUEL OLMOS AGUILERA (COLEF)

MÉXICO, D.F.

SEPTIEMBRE 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Mi agradecimiento total a Edith, Reyna, Ángela, Isabel, Juana, Florencia, Maty, Vicky, Francisca, Elodia, Angelina, Alicia, Martha y Ema por su confianza, amistad, paciencia, cuidado, risas; por compartir sus conocimientos y lectura del mundo, por ser causa y motor de esta tesis; por permitirme hacer cuerpo-que-habla con ellas. Agradezco también a Estela Estrada y Marina González, así como a músicos, danzantes, catequistas y en general a los habitantes de Atotomoc, Macuxtepetla, Ixtlahuac II y Tamoyón II por su acogida, calidez y disposición para conversar. Al padre José Barón Larios por compartir sus recuerdos, su lucha y su extendido corazón. A todos ellos por enseñarme en los hechos y con actos el sentido y el valor de *trabajar juntos*.

A Ana Bella Pérez Castro a Gonzalo Camacho y a Miguel Olmos agradezco su invaluable orientación, sus comentarios, sus miradas críticas y su entusiasmo siempre alentador. A los entrañables Mario Rufer, Mauricio González y Marina Alonso por su generosa, detallada, atenta y enriquecedora lectura. A Roberto Kolb por su constante apoyo y su amistad.

A mis adorados amigos por acompañarme, sostenerme, escucharme; por estar siempre, sin reservas; por constituir mi familia y ser el núcleo de mi comunidad: Tania Carranza, Lénica Reyes, José Miguel Hernández, Sylvia Ordóñez. Gracias a mis viejos y nuevos afectos. Y a mi madre, Lourdes González, por su amor y su coraje.

Índice

Introducción	1
Niñas Inditas bajo la mirada de los mayores.....	1
Señoras inditas que se mandan solas.....	2
Planteamiento del problema.....	4
Preguntas de investigación.....	10
Hipótesis y tesis.....	10
Objetivos.....	12
Objetivo general.....	12
Objetivos específicos.....	12
Marco teórico.....	12
Estado del arte.....	14
Metodología.....	19
Estructura y contenido de la tesis	22
Capítulo I. El habla subalterna: Estudios de la subalternidad, inflexión decolonial, feminismo decolonial y performatividad	25
Los Estudios Subalternos de la India.....	25
Primera etapa.....	25
Crítica a la historiografía elitista.....	25
Categoría de subalterno.....	26
Redefinición de lo político.....	27
Textos y poder.....	30
El giro postcolonial.....	30
Reformulación del concepto de subalternidad.....	30
Crítica de la historia nacional totalizante.....	32
Crítica de la modernidad Occidental.....	33
Inflexión decolonial.....	35
El grupo modernidad/colonialidad.....	35
Colonialismo-colonialidad.....	36
Modernidad / Colonialidad.....	37
Colonialidad del poder.....	39
Heterogeneidad histórico estructural del poder.....	40
Clasificación social.....	41
Raza.....	42
Colonialidad del saber y del ser.....	45
Eurocentrismo, diferencia colonial, diferencia imperial.....	45
Eurocentrismo.....	45
Diferencia colonial y diferencia imperial.....	46
Colonialidad del saber.....	48
Colonialidad del ser.....	50

Opción decolonial, paradigma otro, pensamiento fronterizo.....	50
Opción decolonial	51
Paradigma otro	51
Pensamiento fronterizo	53
Locus de enunciación	54
Feminismo decolonial.....	56
Antecedentes del feminismo decolonial.....	57
Los movimientos indígenas y afrodescendientes en Abya Yala.....	57
El feminismo autónomo	58
La apuesta decolonial.....	59
Influencias y diálogos en el feminismo decolonial.....	60
Revisión histórica de la idea de patriarcado	61
Conexiones entre modernidad, capitalismo, patriarcado, racismo y democracia liberal	65
Mujeres indígenas en la lucha por la despatriarcalización.....	67
Equilibrio, paridad, complementariedad	68
Hacia un modelo de análisis y visibilización del habla de las señoras de la danza de Inditas	70
Performatividad	80
El performativo derridiano	82
Antecedentes conceptuales	82
Firma, acontecimiento, contexto: lectura crítica del performativo austiniano	87
Performativo butleriano	90
Capítulo II. El espacio social de la Huasteca: pasado y actualidad.....	97
Territorio multiétnico	97
La instauración del patrón de poder colonial.....	98
La conquista de Pánuco.....	98
La encomienda.....	99
Esclavitud, epidemias y congregaciones	102
República de Indios.....	104
La propiedad privada: haciendas.....	106
La matriz colonial del Estado republicano	108
Reestructuraciones políticas y territoriales en la Huasteca (mediados del siglo XVIII – década de los setenta del siglo XIX).....	108
Ayuntamientos	109
Conflictos por la tierra y reestructuración de las comunidades indígenas.....	111
Los condueñazgos.....	112
El embate desamortizador del porfiriato y la Revolución Mexicana.....	115
Cacicazgos: el cautiverio de las comunidades indígenas.....	116
El movimiento campesino de la década de los setenta y principios de los ochenta	121
Antecedentes	121
La lucha por la tierra	123
El rostro actual de la colonialidad del poder: campesinos y neoliberalismo	127
Universo socio-político y cultural de las comunidades nahuas de la Huasteca:	
Costumbre.....	132
Parentesco, grupos domésticos y herencia de la tierra	133
Sistema de cargos y derecho consuetudinario	137
El municipio y las comunidades	137
Derecho consuetudinario	138
Sistema de cargos	139

Propiedad social de la tierra: comunidad y ejido	141
Reconfiguraciones en los sistemas de cargos e interlegalidad.....	142
Religiosidad popular y sistema ritual	144
La evangelización en la Huasteca.....	146
El sistema ritual del <i>Costumbre</i>	151
Capítulo III. Perder el temor de hablar: la reconfiguración del estatus de la mujer en las dinámicas del grupo doméstico y la comunidad	157
Los grupos domésticos y el sistema de sexo-género.....	157
Sin derecho a hablar	159
La alianza matrimonial de acuerdo con la <i>Costumbre</i>	159
Las labores domésticas	160
El papel subordinado de la mujer en el grupo doméstico	162
Temor de hablar	166
El derecho a hablar	168
Diversificación de las estrategias de supervivencia	168
Migración	169
Terciarización de la economía	170
La escuela	172
El programa de Oportunidades	174
Reconfiguración del estatus de la mujer en los grupos domésticos y en el espacio público.....	176
Perder el miedo de hablar.....	180
La colonialidad del género	184
Contraste entre la dualidad complementaria de la cosmovisión de los nahuas y la subordinación de la mujer.....	184
Patriarcado y colonialidad	187
Entre la colonialidad del poder y la <i>agencia</i> en lo local	191
Capítulo IV. La danza de Inditas	199
Introducción y difusión de la danza en la región	199
Los primeros pasos, las innovaciones y el surgimiento de la danza de Inditas señoras	202
El sistema musical.....	204
El sistema musical de Atotomoc.....	206
La danza de Inditas en Atotomoc	218
La danza de Inditas niñas de Atotomoc: se va por cadena	218
La danza de señoras Virgen Morena.....	220
Aquí bailan señoras, ¿nosotras por qué no lo hacemos también?: el inicio.....	220
Agarrar el paso: una danza ¿a la antigua o a la moderna?.....	221
Él sí captaba los tonos: la incorporación del violinista Anastasio.....	221
Así como pides tienes que cumplir: el proyecto.....	223
Yo le digo a los señores: ¡más bien como las señoras bailan!.....	225
Voces, cuerpos y rostros: las integrantes de la danza Virgen Morena.....	226
Características de la danza.....	239
Organización	239
Levantar una danza	239
Para encabezar un grupo tú debes estar la primera: La encargada de la danza y su ayudante.....	240
Pasos y coreografías	242
La transformación de los pasos	242
Estructuras coreográficas	243

Intercambio, robo y copia de pasos	248
Hexis corporal	249
Cantos.....	250
Temáticas de las letras	251
La patrona quiere cantos: exégesis sobre el origen de la danza y de los cantos.....	251
Composición y adaptación	253
Intercambios, robo y copia: formas de difusión e integración de los cantos	256
Antiguo / Nuevo	258
Náhuatl / español.....	260
Escritura / Memoria	264
Ideal sonoro.....	265
Capital lingüístico	267
Tiene que verse el movimiento de que somos señoras ¡Ese traje parece costal!: La indumentaria.....	269
Faena, mano vuelta y contrato	271
Faena	271
Mano vuelta	272
Contrato.....	273
Performance.....	274
Performance y heterotopía.....	276
Capítulo V. Trabajar juntos: un habla decolonial	281
El habla de Edith	281
La teología de la liberación	286
Los ‘curas rojos’: La teología de la liberación en la Huasteca.....	290
El Equipo Pastoral de Atlapexco (EPA)	290
Barón Larios	290
Samuel Mora	293
Dios manda los sacerdotes que una diócesis necesita y ésta necesitaba defensores de los pobres.....	294
Comunidades eclesiales de base y formación de catequistas	295
El conflicto por la tierra	299
Educación, activismo y desarrollo comunitario: continuidad del trabajo sacerdotal	302
Sociedad de Solidaridad Social Caltemoyanij, Grupo de Jóvenes por el Cambio Social y Cooperativas.....	304
Un caso comparativo: La Unión de Mujeres Campesinas de Xilitla.....	306
La centralidad de la noción nahua de ‘trabajar juntos’ en la reproducción social	310
Hablar con el corazón, ayudar a los demás: la inteligencia y el sentido de colectividad entre los nahuas de la Huasteca hidalguense	310
El acceso a la tierra y al intercambio de trabajo	312
Capítulo VI. El cuerpo toma la palabra	319
La persona social: un significante disputado	319
El <i>Costumbre</i> como estructura de diferencias.....	319
La persona social.....	321
Costumbre, <i>différance</i> y citacionalidad.....	324
Sistema dancístico-musical y producción reguladora de efectos de identidad	326
El cuerpo toma la palabra: la construcción performativa de un sujeto-cuerpo que instala su habla.....	330
Quitarse la pena: desnaturalización de la norma cultural y conquista del espacio público.....	331

Participar: la intrusión de lo excluido.....	334
Si bailan como niñas y cantan como niñas... ¿son niñas?: La danza de Inditas señoras como actuación paródica	335
Virgen, fuerza, vida: La danza como curación.....	338
Hacer cuerpo: la fuerza sanadora de la sororidad y la instalación del habla	345
La comunidad: el sujeto vivo de una historia y un proyecto de futuro	348
Construcción histórica de la comunidad.....	348
La fiesta.....	353
La fiesta como signo de autonomía comunitaria	353
Interrupción y reanudación de las mayordomías en Atotomoc.....	354
Para que la Costumbre se mantenga: la reconfiguración del sistema de cargos, el derecho consuetudinario y el nosotros comunitario para la continuidad de la comunidad	356
La articulación de alianzas en la emergencia de la danza de Inditas señoras	356
El Hablar-hacer de las señoras Inditas: la danza como activadora del trabajar juntos y como creadora de comunidad	358
Sin Inditas la gente no se reúne en la fiesta	359
Organizar: la estructura organizativa de la danza de Inditas y su inserción en el sistema de cargos	360
Hacer de corazón: danza, faena y bien común	362
Trabajo afectivo: biopolítica desde abajo y sutura de las esferas pública y doméstica	362
El contenido contingente y la historicidad radical del nosotros comunitario	366
Danza, fiesta, despatriarcalización y decolonización.....	367
Etnomusicología y decolonialidad: Conclusiones.....	371
Fuentes consultadas.....	379
Índice de figuras	417

Introducción

Niñas Inditas bajo la mirada de los mayores

Son las cuatro de la mañana de un día cualquiera del año 1966. El sonido de la campana de la pequeña iglesia de Atotomoc se escucha por toda la comunidad y se pierde más allá de los cerros que configuran el paisaje rural. Es el catequista Pedro, acompañado del violinista Marcos, quien hace sonar el bronce con el fin de convocar a las niñas y muchachas de la danza de Inditas, de la cual es responsable, a reunirse en el templo para ensayar los cantos y los pasos. Niñas y jovencitas se dirigen al templo, dejando tras de sí el sonido de las palmas de sus madres, abuelas y hermanas mayores, quienes, desde temprano también, se han levantado a encender el fuego y echar tortilla para que los hombres lleven su itacate a la milpa. Las que viven cerca se reúnen para acompañarse en el trayecto mientras conversan. Para algunas, ir a los ensayos requiere valor, pues deben pasar por un sitio en el que, sin razón alguna, sopla un viento muy fuerte y se escucha un sonido estruendoso: “es que el terreno espanta, si pasas te echa tierra”. Pero el gusto por participar en la danza se impone al temor.

Al llegar a la iglesia el sol aún no ha asomado. El interior del templo se encuentra apenas ligeramente iluminado por algunas veladoras. El catequista pide a las muchachas que se sienten en el suelo formando un semicírculo en torno a él. Aprenderán una nueva pieza, pero primero deben memorizar el canto y sólo hasta entonces acomodarán los pasos. Conforme las muchachas van encontrando el tono y memorizando la letra, la iglesia resuena con el sonido agudo, nasal y ligero de sus voces. Ellas cantan a la Virgen, principalmente, y las letras de los cantos, mayoritariamente en náhuatl, hacen referencia al acontecimiento guadalupano, al año de 1531 en el que la Virgen de Guadalupe se apareció al indio Juan Diego en el cerro del Tepeyac. Una vez memorizado el canto montan el baile. En realidad, se trata de acomodar a la música dos pasos, uno hacia delante y otro hacia atrás. Forman dos hileras, adelante van las más grandes y con más experiencia. Hasta atrás se colocan las pequeñitas. Éstas, conforme pasen los años, si continúan en la danza, irán avanzando

de posición hasta llegar a 'encabezar'. Si cumplen bien su función de 'delanteras', permanecerán allí hasta que se casen o 'junten' con algún hombre. En ese momento deberán abandonar la danza.

Durante los ensayos las danzantes se comportan disciplinadamente. Saben que deben obedecer en todo al catequista y a los músicos que acompañan sus cantos y baile. Ellos pidieron permiso a sus padres para integrarlas en la danza, por lo que tienen bajo su responsabilidad el cuidado de las muchachas. Los ensayos se suceden uno tras otro hasta que llegan las fechas festivas. Entonces las Inditas tienen la oportunidad de alabar a la Virgen, poniendo todo su empeño en mostrar el producto de su dedicación. Su participación en la fiesta se realiza bajo la estricta vigilancia de los catequistas, los músicos y sus padres.¹

Señoras inditas que se mandan solas

Son las seis de la tarde de un día cualquiera del año 2011. Pese a los diversos aparatos reproductores de sonido encendidos en varias de las casas de Atotomoc y al sonido de las actividades vespertinas de los habitantes, el repique de la campana de la iglesia aún se alcanza a escuchar en la comunidad. A diferencia de cuatro décadas atrás, ahora es Edith quien tañe la campana para convocar a señoras y músicos a reunirse en el templo para llevar a cabo el ensayo de la danza de Inditas. Es también ella quien 'encabeza' la danza. Las mujeres se dirigen al ensayo, habiendo previamente hecho malabares para terminar o interrumpir una jornada de trabajo intenso y diversificado tanto en el hogar como, en algunos casos, fuera de él. En su camino al templo, alguna pasa por la casa de otra compañera. Desde afuera le chifla para acompañarse en el trayecto. No falta la que no ha podido terminar su trabajo: "ya voy, adelántate, ahorita me apuro y llego". O bien, la que de plano se ve imposibilitada de asistir: "tengo al más chiquito enfermo; hoy no voy, ahí para la otra". Aunque la cita es a las seis, el ensayo tarda casi una hora en comenzar; no todas pueden llegar puntuales, pero las demás comprenden pues saben que a cada una, en algún momento, se le complican las cosas. De cualquier modo, en el atrio, mientras esperan, aprovechan para conversar, para ponerse al día con los chismes, para bromear, en fin, para distraerse un rato y, como dicen, olvidarse de los problemas.

¹ Este relato ha sido construido a partir de varias entrevistas realizadas a mujeres nahuas de la comunidad de Atotomoc que participaron en la danza de Inditas en la década de los sesenta.

Una vez reunidas suficientes señoras, encienden la luz del templo y entran las danzantes y los músicos. Además de ellos, constantemente entran y salen algunos niños, que acompañan a sus madres para verlas ensayar o para jugar. Reyna comenta que su marido le llevó un nuevo CD de cantos de Inditas que compró en el mercado de Atlapexco, donde viene un canto que ellas no tienen. Hace unos días se lo hizo escuchar a Edith. Anotaron la letra para mostrársela a las señoras y que cada una la copie en su libreta. Entre las dos intentan cantarlo para las demás; algunas lo reconocen: “Ah sí, lo escuché en San Isidro, en una velación. Está bonito”. Silban la melodía para que Tacho ‘agarre el tono’ y la toque en el violín. Tras unas cuantas vueltas, el violinista logra sacarla y sus compañeros, el huapanguero don Antonio y el jaranero Marcelino, comienzan a tocar el acompañamiento. Hacen algunos ajustes, corrigen hasta que suena lo suficientemente bien para comenzar a montar los pasos. Edith y Reyna se encargan de esto último. El violín, es decir la melodía, ‘les dice cómo hacerle’. Edith propone comenzar con el paso básico, el antiguo. Reyna sugiere continuar con una vuelta caminada. Ella y Edith cantan para sí intentando acomodar la vuelta a la melodía, pero no alcanzan los tiempos: “tons ahí no”. Deciden, entonces, acomodar un giro y cambio de dirección: “ahí sí”. Enseñan los pasos a las demás. Las señoras se forman en dos hileras, unas detrás de Edith y otras de Reyna. Los músicos tocan la melodía una y otra vez, mientras las dos delanteras hacen los pasos y el resto intenta imitarlas.

Se ha hecho tarde. Es hora de interrumpir el ensayo pues aún deben llegar a casa para dar de cenar a la familia y dormir a los niños. Acuerdan el día y la hora del próximo encuentro. Hay que apurarse para terminar de montar el nuevo canto y estrenarlo el día de la fiesta. Edith les recuerda que antes de eso tienen una contratación en Huejutla; deben cooperarse para alquilar la camioneta que las llevará y traerá de regreso: “No vayan a faltar, tenemos compromiso”. Se despiden y abandonan la iglesia apretando el paso para llegar a casa a continuar con sus labores; algunas aún ‘llevan en la cabeza’ el canto aprendido, que repiten una y otra vez para sus adentros.

*

Planteamiento del problema

Se conoce como Inditas a una expresión dancística de comunidades nahuas de las Huastecas hidalguense, veracruzana y potosina, ubicadas al nororiente de la República mexicana, que se realiza con el objetivo primordial de alabar a la Virgen de Guadalupe. La música que acompaña a la danza es ejecutada con la dotación instrumental del trío huasteco, conformada por violín, jarana y huapanguera. Tradicionalmente, sólo podían participar en la danza niñas y jovencitas que no hubieran contraído matrimonio, ya que se consideraba la virginidad como un atributo necesario para honrar a la Virgen. Quien encabezaba al grupo era un catequista o músico, cuya función consistía en proporcionar los cantos, enseñarlos, dirigir los ensayos y organizar la participación de la danza en las celebraciones². A mediados de la primera década del siglo en curso aparecieron agrupaciones integradas por mujeres casadas o unidas en pareja, reconocidas socialmente con la categoría de ‘señoras’. Un aspecto destacado de las danzas de señoras es que ahora son ellas mismas quienes se organizan y eligen ser encabezadas por alguna de las danzantes a quien reconocen, además de experiencia y habilidad en la danza, capacidad de mediación, de negociación y de gestión. Como ellas mismas dicen: “ahora nosotras nos mandamos solas”³.

En trabajo de campo fue posible rastrear al grupo de señoras que, de acuerdo con las informaciones, fue el primero en aparecer en la región. Se trata de la danza de Inditas de Tamoyón II, municipio de Huautla, Hidalgo. La señora Estela Estrada, capitana de la danza de dicha comunidad, señala que allí se organizaron por primera vez “pa’ que agarren ejemplo otras señoras”⁴. Y, efectivamente, agarraron ejemplo. La danza de Inditas señoras rápidamente fue replicada y difundida mediante la imitación, el ejemplo como dicen. Y en cada réplica se dio un proceso de apropiación e interpretación que permitió a cada agrupación no solamente reproducir el gesto inicial sino reelaborarlo con su impronta particular.

Desde mis primeras aproximaciones en campo a la danza de Inditas señoras me encontré con dos aspectos que dan cuenta de desplazamientos discursivos en el marco de las significaciones socio-culturales de los nahuas de la Huasteca. Uno de

² Estas características de la danza corresponden a la primera evocación arriba anotada: “Niñas inditas bajo la mirada de los adultos”.

³ El relato “Señoras inditas que ‘se mandan solas’” corresponde a esta nueva configuración de la danza.

⁴ Estela Estrada. Tamoyón II, municipio de Huautla, Hidalgo. 9 de noviembre de 2013.

ellos tiene que ver con el lugar del significante 'virginidad' dentro de los referentes simbólicos de la danza. El otro se refiere al reconocimiento que se hace de las danzantes como mujeres que 'saben hablar'. Ambos aspectos implican la desestabilización de categorías socialmente establecidas, así como la inscripción de nuevos sentidos.

"Las inditas tenían que ser solteras porque era muy especial para la Virgen. Si tú bailas dicen que según es pecado, pero yo digo que no, porque estás bailando para la Virgen"⁵. La expresión de Ema Escobedo, danzante de la comunidad de Oxtamal, Huejutla, resume la paradoja con la que me encontré cuando comenzaron a aparecer las danzas de señoras. La Virgen, como argumento para prescribir la 'pureza' de las jovencitas, funciona ahora como explicación para justificar la ausencia de ese mismo atributo en las señoras. Cuando la danza de señoras se hizo visible como fenómeno yo llevaba ya varios años haciendo mis investigaciones en la Huasteca. En muchas ocasiones había presenciado esta expresión dancística pero realizada por agrupaciones de Inditas niñas y jovencitas; la exégesis nativa siempre relacionaba este hecho con la necesidad de que las participantes fueran 'inmaculadas' por tratarse de una danza dedicada a la Virgen: eso es, se decía, "lo que marca la Costumbre"⁶. Escuchar y observar que las danzas de señoras proliferaban y que la justificación apelaba a lo mismo que antes hacía prohibitiva la participación de este sector parecía, pues, una paradoja que debía decir algo sobre las transformaciones del contexto socio-cultural⁷.

Por otra parte, las referencias al 'saber hablar' de las señoras de la danza exigían una indagación sobre aquello que las constituye como sujetos 'hablantes', toda vez que no podía ser obviada la condición de subalternidad en el que la historia ha

⁵ Ema Escobedo. Oxtamal, municipio de Huejutla, Hidalgo. 16 de julio de 2011.

⁶ El significado del término 'Costumbre' es mucho más amplio que sólo 'hábito'. Es el modo en que los nahuas de la Huasteca se refieren a la cultura propia en oposición a la mestiza. La gente emplea prácticamente de manera indistinta los términos 'la Costumbre', 'el Costumbre' o simplemente 'Costumbre' (si bien hay una tendencia a usar 'el Costumbre' o 'un Costumbre' para referirse a un ritual o conjunto de rituales). A lo largo de esta tesis también se emplearán estos términos de manera indistinta, pero se mantendrá la 'C' mayúscula para diferenciarlos de 'costumbre' en el sentido de hábito, excepto cuando la palabra aparezca en alguna cita de otro autor.

⁷ Esta paradoja, por otra parte, me recordaba el punto de arranque de la investigación de Pierre Bourdieu plasmada en su libro *El baile de los solteros*. El sociólogo apunta: "¿Por qué paradoja el celibato masculino puede representar para los propios solteros y para su entorno el síntoma más relevante de la crisis de una sociedad que, por tradición, condenaba a sus segundones a la emigración o al celibato?" (2004, p. 19). Bourdieu aborda el baile, desde una mirada sociológica, como un hecho social que es reflejo de la transformación de los mecanismos de producción y reproducción de una sociedad, en este caso de la sociedad campesina de la región de Bearn, Francia.

colocado a los indígenas en general y a las mujeres en particular. La propia denominación náhuatl para la danza de Inditas, *maseualichpocatl mitotilistli*, ya dejaba asomar algunos sentidos. La segunda palabra, *mitotilistli*⁸, se traduce al castellano como ‘danza’. La primera está compuesta por dos términos, uno de los cuales, *ichpocatl* significa ‘muchacha, doncella, niña de poca edad’ (Simeón, 2007, p. 167), lo cual apunta al grupo etario al que anteriormente estaba reservada la realización de la danza. *Maseualli*, por su parte, hace referencia al campesino y, de manera más específica, al campesino indígena. Desde tiempos prehispánicos este término designaba al vasallo, al hombre del pueblo (Simeón, 2007, p. 244), en oposición a *pilli*, cuyo significado era noble, señor. Actualmente, los nahuas de la Huasteca se llaman a sí mismos *maceualmej* (*maceuale* o *maceual* en singular) y emplean esta categoría de auto adscripción en contraste con la de *coyomej* (‘coyotes’) que es usada para referir a los mestizos. Aunque la primera no implica una ‘identidad negativa’⁹ sí resalta su condición subalterna frente a los mestizos, y en general a la sociedad nacional, al conservar el sentido precolombino de estratificación social (Valle, 2003) y reactualizarlo para dar cuenta de las relaciones interétnicas asimétricas en la región. La desigualdad social que allí prevalece ha sido ampliamente documentada. En 1991, Ruvalcaba apuntaba, por ejemplo, que las comunidades indias de la Huasteca parecían “[...] ser las colonias internas de las clases gobernantes aliadas al capital internacional, desde las que se extrae la riqueza y se acumula capital” (1991, p. 95). Esta situación se expresa entre muchos otros aspectos, insisto, en las categorías que los diferentes grupos emplean para referirse a sí mismos y a los otros. Así como los nahuas se autodefinen como *macehualmej* y denominan a los mestizos *coyomej* por considerar que poseen las mismas cualidades depredadoras que el coyote (Camacho, 2011), los mestizos, por su parte, emplean los conceptos coloniales de ‘gente de razón’ y ‘compadritos’ o *cuitoles*, es decir, niños de poca edad, para referirse a sí mismos y a los indígenas, respectivamente.

La intersección entre las categorías ‘indígena’ o *macehual* y ‘mujer’ o *ichpocatl* hace emerger a un sujeto al que, como apunté arriba, los procesos históricos han colocado en una posición de subalternidad tanto en el contexto de la sociedad

⁸ Siméon consigna *mitotiani* o *mitotiqui* como ‘danzante’ (2007, p. 270)

⁹ ‘Identidad negativa’ en el sentido que le confiere Cardoso de Oliveira (2007), inspirado en Erikson. En el marco de los referentes simbólicos propios de la danza, el término *maseualichpocatl* o ‘inditas’ es interpretado positivamente por los propios nahuas ya que se vincula al relato según el cual la Virgen de Guadalupe eligió a un indio humilde como portador de su mensaje.

nacional como frente a los varones de sus propias comunidades. Este aspecto, sumado a las referencias en torno al ‘saber hablar’ que caracteriza a las señoras de la danza, hacían resonar en mí los planteamientos que Spivak hizo en su clásico y polémico texto “¿Puede hablar el subalterno?” (2003). Como es bien sabido, la respuesta que ella misma ofrece es que el subalterno no puede hablar, no porque no tenga la capacidad física de hacerlo sino porque su habla no tiene *locus* de enunciación, es decir, carece de estatus dialógico que le otorgue una posición discursiva desde la cual hablar. Tanto el ‘universalismo’ como el ‘internacionalismo’ dominan actualmente una política en que la categoría eurocentrada del sujeto de derecho es incapaz de articular la forma de vida empobrecida, pues excluye la fuerza del capital global y sus formas variadas de explotación. Es por ello que en el marco de la conceptualización dominante de representatividad, la representatividad del subalterno es ilegible.

En cercanía con lo planteado por Spivak, para quien el prototipo del subalterno es la mujer más pobre del ‘Sur’ (2010), Mohanty (2008) identificó los mecanismos que perpetúan las estrategias coloniales aun en el interior del movimiento feminista, al producir a la ‘mujer del tercer mundo’ como un sujeto monolítico singular mediante la colonización discursiva de su heterogeneidad y complejidad constitutivas. Los análisis de la ‘diferencia sexual’ desde una noción monolítica, singular y transcultural de la dominación masculina terminan construyendo otra noción reduccionista y homogénea de lo que la autora llama ‘diferencia del tercer mundo’. Es decir, por una parte, la categoría de análisis ‘mujeres’ implica la premisa de que todos los miembros del género femenino, sin importar la clase social o la etnia, constituyen un grupo homogéneo con base en la opresión común de la que son sujeto. Por otra parte, el discurso feminista colonial define bajo parámetros occidentales estructuras legales, económicas, religiosas y familiares como ‘subdesarrolladas’, y coloca dentro de ellas a las mujeres. De modo que mientras la categoría de ‘mujer oprimida’ es generada exclusivamente mediante un enfoque de diferencia de género, a ésta se suma la ‘diferencia del tercer mundo’ para producir el concepto de ‘mujer oprimida tercermundista’. Las estructuras consideradas subdesarrolladas conforman parte del argumento que presenta a las mujeres del tercer mundo como sujetos sin poder y como víctimas, en contraste con la auto-representación discursiva implícita de la mujer occidental como moderna, educada, en control de su cuerpo y libre de tomar sus propias decisiones. El problema de este tipo de acercamiento es que asume a las mujeres como grupo coherente y previamente constituido antes de su entrada en el escenario de las relaciones sociales en lugar de observar los modos en que son

constituidas *a través* de las mismas. Al homogeneizar y sistematizar las experiencias de grupos de mujeres que en realidad son heterogéneos por sus marcos de referencia de clase y étnicos, el discurso feminista occidental les extrae su *agencia* histórica y política, borrando la pluralidad de modos y experiencias marginales y de resistencia. Esta operación supone un error que limita el análisis teórico al mismo tiempo que refuerza el imperialismo cultural de Occidente.

El contexto en el que se inserta el colonialismo discursivo al que hace referencia Mohanty, y que excluye la posibilidad de legibilidad del habla subalterna de acuerdo con Spivak, ha sido conceptualizado de maneras diversas por distintos intelectuales e investigadores para caracterizar “desde las jerarquías económicas y políticas hasta la producción de un discurso cultural particular sobre lo que se llama ‘tercer mundo’” (Mohanty, 2008, p. 114). En el caso del grupo Modernidad/Colonialidad, integrado por intelectuales de origen latinoamericano¹⁰, ha sido teorizado como ‘sistema-mundo moderno/colonial’ (Mignolo, 2003). Esta conceptualización incorpora la noción de ‘colonialidad del poder’ elaborada por Quijano, según la cual:

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de este patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. (2000a, p. 201).

La colonialidad del poder, entonces, es un fenómeno histórico que se extiende a la actualidad, en el que un patrón de poder opera mediante mecanismos de naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas. Para Mignolo, la colonialidad del poder es “el dispositivo que produce y reproduce la diferencia colonial” (2003, p. 39), que consiste en clasificar grupos de personas o poblaciones a partir de sus ‘faltas’ o ‘excesos’ para marcar su diferencia e inferioridad en relación con quien clasifica. De modo que es, sobre todo, el lugar epistémico de enunciación desde el que se describe y legitima el poder.

Como he apuntado, cuando Spivak señala que el subalterno no puede hablar, no quiere decir con ello que no configure alianzas o no produzca efectos políticos y

¹⁰ Entre los que se encuentran Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, Ramón Grosfoguel y Nelson Maldonado, entre otros.

culturales significativos, sino que su habla es ilegible en el marco de la conceptualización dominante de representatividad. Igualmente Mohanty, al hablar de la colonialidad discursiva, no implica que la mujer del 'tercer mundo' carezca de agencia, sino que ésta es borrada en el relato homogeneizante del feminismo hegemónico y occidental. Ahora bien, de acuerdo con Mignolo (2003), en toda situación colonial se producen respuestas contra-hegemónicas o de resistencia que constituyen formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad, es decir, que emergen en y desde las historias locales a las que se negó la posibilidad de razón, de pensamiento, de potencial epistémico y que, en el mejor de los casos, fueron calificadas como 'conocimiento local'. A partir de ello, plantea que todo conocimiento debe ser pensado como geopolítica y ya no como un lugar universal. Así por ejemplo, los movimientos indígenas o las historias del colonialismo desde la visión de quienes lo vivieron en las colonias constituyen lugares epistémicos donde se genera pensamiento. Desde esta perspectiva, la inflexión decolonial busca ya no únicamente problematizar la colonialidad del saber eurocentrado y las narrativas moderno coloniales, sino visibilizar y hacer viables la diversidad de conocimientos y formas de ser generados desde la diferencia colonial, en oposición a los diseños globales y totalitarios que se instauran en nombre de la universalidad.

La aparición de la danza de Inditas señoras, decía previamente, exhibía de entrada dos aspectos que ameritaban problematización. Por una parte, ponía en evidencia un desplazamiento de 'lo que marca la Costumbre', expresado en lo que he descrito como la paradoja de apelar al significante 'Virgen' para justificar y legitimar la participación de las señoras en la danza, siendo que anteriormente en torno a dicho significante se articulaba su exclusión. No podía ignorar que este desplazamiento y la emergencia misma de la danza tienen como marco una serie de transformaciones que han debido experimentar los pueblos indígenas de la Huasteca en las últimas décadas como resultado de las políticas neoliberales de los recientes gobiernos mexicanos, y que, entre otros aspectos, ha propiciado la inserción de las mujeres indígenas en el sector laboral informal, la migración y un conjunto de estrategias para asegurar una supervivencia que ya no queda garantizada con la sola labor agrícola que constituía la principal actividad productiva de los nahuas de la Huasteca. Por otra parte, en el contexto de las relaciones socio-políticas que se tejen en el interior de las comunidades nahuas de la región, la descripción de las danzantes como mujeres que 'saben hablar' indicaba un consenso social que autorizaba su habla. El desplazamiento

de 'lo que marca la Costumbre' y el reconocimiento social del 'habla' de las danzantes permitían suponer procesos de agenciamiento en la danza de Inditas señoras.

Preguntas de investigación

Con base en lo anterior, esta investigación tuvo como eje las siguientes preguntas:

¿Qué aspectos y procesos configuran el 'saber hablar' que se reconoce a las danzantes? ¿Cómo articula la danza dicho 'saber hablar'? ¿Puede la danza ser considerada como un lugar epistémico desde el que se genera o enuncia conocimiento?

Hipótesis y tesis

Debo decir que mi hipótesis de trabajo inicial planteaba que el 'habla' reconocido a las señoras de la danza estaba configurado por un proceso de castellanización y de incorporación de conductas y habilidades derivadas de su inserción en el mercado laboral, que les daba acceso a un lenguaje legitimado por la lógica de la universalidad. La detentación de este habla les permitía disputar una serie de significaciones en el discurso cultural de los nahuas de la Huasteca en torno a las relaciones de género. Si bien el acceso al lenguaje legitimado las dotaba de agencia al interior de la comunidad, el costo de ello implicaba un sometimiento a las lógicas y dinámicas que, en un contexto más amplio, reproducían los mecanismos de su explotación. En el ámbito de la política interna de las comunidades, la danza se constituía como un espacio de enunciación en el que las prácticas discursivas que regulan las relaciones entre los géneros eran desplazadas performativamente.

A lo largo de la investigación la hipótesis inicial se fue transformando hasta cierto punto. La identificación del pensamiento que surge desde la subalternidad colonial implica resistir el hábito epistemológico de borrar la diferencia colonial (Lugones, 2011). En este sentido, mi intento consistió en adoptar una *perspectiva* subalterna, como sugiere Veena Das (1997), con el fin de comprender el repertorio de acciones posibles de que disponen los actores sociales. Lo anterior, con base en la consideración de que las relaciones de poder sitúan la agencia humana en contextos que si bien son estructurantes, no están sobredeterminados, y que ésta "se hace inteligible en acción a través de las abiertas y altamente inestables lógicas semióticas propias de cada contexto" (Ortega, 2008, p. 21).

Sustraer las palabras de sus usos abstractos para examinarlas en sus usos cotidianos es una tarea que caracteriza parte fundamental del trabajo etnográfico. La indagación acerca de los aspectos que configuran el 'saber hablar' en la cotidianidad y sus articulaciones con la práctica dancística que motiva esta investigación fueron aportando elementos que corroboraban algunos aspectos de la hipótesis inicial pero introducían otros: 1) Efectivamente, 'saber hablar' implica no sólo habilidad lingüística y no únicamente en la lengua castellana, sino que comprende una serie de conductas, disposiciones y valores que hacen de dicha expresión un 'hablar-hacer'. 2) Aunque este 'hablar-hacer' es uno desde la perspectiva de los actores, contiene dos dimensiones: a) un hablar-hacer vinculado a un proceso de reconfiguración del estatus de las mujeres nahuas dentro de sus comunidades –y de las relaciones de género-, atravesado por las transformaciones que en las últimas décadas se han operado en las dinámicas de los grupos domésticos; y b) un hablar-hacer relacionado con la afirmación de la comunidad y lo que ésta supone, es decir, las formas de organización socio-política propias, el territorio y una conciencia de integración social colectiva. Este último aspecto no estaba vislumbrado en la primera hipótesis. Ambas dimensiones, por otra parte, pusieron de manifiesto lo que investigadoras feministas decoloniales han ido avanzando: que el género no puede ser visto como un 'aspecto' de la dominación en el patrón de la colonialidad sino que debe ser pensado como categoría central capaz de develar la lógica opresiva de la modernidad colonial impuesta en la vida de las comunidades indígenas.

A partir de lo anterior, la tesis que argumento es la siguiente:

La danza de Inditas señoras se constituye como un lugar epistémico de enunciación pleno de politicidad que articula un 'saber hablar-hacer' que desplaza los discursos y prácticas culturales de los nahuas de la Huasteca en torno a las relaciones de género al mismo tiempo que crea comunidad. De este modo, la danza instaure sentidos de despatriarcalización y decolonización, revelando construcciones de subjetividad que, desde la diferencia colonial, entrañan un saber y un pensamiento crítico al proyecto de la modernidad colonial en su faceta neoliberal actual.

Objetivos

Objetivo general

Mostrar el modo en que la danza de Inditas señoras se constituye como *locus* de enunciación performativa que articula un ‘saber hablar’ vinculado a procesos que entrañan sentidos de despatriarcalización y de decolonización.

Objetivos específicos

- Describir el contexto histórico y socio-cultural en el que se enmarca la danza de Inditas señoras de la Huasteca.
- Describir la danza de Inditas señoras a partir de sus principales aspectos performáticos, de las dinámicas de organización entre las danzantes y de las transformaciones que la han atravesado desde su introducción en la Huasteca.
- Analizar los principales aspectos y procesos que configuran la dimensión del ‘saber hablar’ vinculada a la reconfiguración del estatus de las mujeres nahuas en los grupos domésticos y las comunidades.
- Analizar los principales aspectos y procesos que configuran la dimensión del ‘saber hablar’ vinculada a la afirmación de la comunidad.
- Analizar el modo en que las dos dimensiones del ‘saber hablar’ se expresan en la danza de Inditas señoras.

Marco teórico

En el capítulo I abordaré ampliamente los planteamientos teóricos que guiaron esta investigación, por lo que aquí únicamente me limitaré a enunciar algunos aspectos que permitan dar cuenta del itinerario teórico. La problemática planteada tiene como aspecto central la indagación sobre los procesos de agenciamiento que subyacen al reconocimiento de mujeres en condición de subalternidad, por razones de género y étnicas, como sujetos enunciantes. Ya he apuntado que las referencias acerca de las danzantes señoras como mujeres que ‘saben hablar’, aunado al hecho de que anteriormente a estas mismas mujeres la Costumbre les negaba la posibilidad de bailar, me condujo a lo planteado por Spivak en su texto “¿Puede hablar el subalterno?”. Pero, de hecho, lo anterior no fue sino la puerta de entrada al trabajo desarrollado por el Grupo de Estudios Subalternos de la India. Aunque dicho grupo no

es homogéneo, en términos generales, al menos en lo que concierne a las preocupaciones de esta tesis, se pueden identificar dos momentos relevantes en el desarrollo de sus propuestas. El primero se caracteriza por una voluntad de construir una historia que reconociera la agencia del subalterno, frente a las perspectivas historiográficas que le habían negado su lugar como sujetos de la historia. El segundo momento ha estado marcado por la influencia de la crítica postcolonial y el postestructuralismo, a partir de lo cual el proyecto de reconstruir la agencia del subalterno fue sometido a crítica con base en que la idea misma de sujeto terminaba planteando una noción de conciencia-como-agente totalizante y esencialista. Esto condujo al análisis de la emergencia de la subalternidad como efecto discursivo, por lo que el acceso a ella no es posible sin mediaciones.

Cabe señalar que una gran parte de los trabajos del grupo de Estudios Subalternos de la India son producidos desde la disciplina histórica y desde la crítica literaria. En este sentido, el planteamiento de que el acceso al subalterno está mediado por los discursos que lo representan tiene gran pertinencia. No obstante, y a pesar de ser consciente de que el texto etnográfico también termina construyendo una representación de los sujetos, el hecho de trabajar con personas vivas me obligaba a no renunciar a colocarme en una posición de escucha y diálogo. Es aquí donde mi búsqueda se intersectó con los planteamientos elaborados por el grupo modernidad/colonialidad, esto es, con la inflexión decolonial. Si bien los proponentes de ésta se preocupan por teorizar el modo en que la colonialidad del poder se reproduce y sigue vigente, subalternizando y obliterando epistemologías, experiencias y formas de vida de aquellos que son dominados, también subraya la existencia de diversidad epistémica y la necesidad de visibilizar los lugares de enunciación que constituyen proyectos decoloniales. En este camino, el feminismo decolonial también resultó pertinente para la investigación, tanto por su intento por articular tradiciones críticas y alternas a la modernidad occidental como por poner el centro de sus análisis las condiciones de opresión pero también la visibilización de luchas y la producción de conocimiento de mujeres atravesadas no sólo por su condición de género sino étnica y de clase también.

Finalmente, el examen del modo en que el saber hablar de las señoras de la danza de Inditas se manifiesta en su práctica dancística, me condujo a examinar esta última como acto enunciativo de efectos performativos. Para ello, apelo a los planteamientos derridianos y butlerianos sobre lo performativo, sobre la base de que la danza es una instancia de construcción de subjetividad en y a través de los actos de

las danzantes, que les permite instalar su 'habla', dando lugar a procesos de agenciamiento.

Estado del arte

La reflexión y el debate sobre la reproducción, continuidad y ruptura del legado del colonialismo (colonialidad) en torno a la música y/o la danza en Latinoamérica, pese a haber sido colocados de manera relativamente reciente en la agenda de discusión musical y (etno)musicológica y haber producido aún pocos estudios, comprende enfoques diversos. Entre los temas abordados se encuentra el relativo a la inadecuación de métodos de análisis musical y musicológico eurocéntricos para abordar otras realidades musicales. Así por ejemplo, Torres (2011) apunta el modo en que ciertos parámetros pertinentes y constitutivos de expresiones musicales 'populares' y 'folclóricas' (como el timbre, en ciertas músicas ceremoniales), han sido ignorados o 'corregidos' desde la academia por haber sido analizadas dichas expresiones desde un paradigma que ignora los lenguajes que las constituyen. De modo similar, Tagg (2011) subraya, apelando al ejemplo de La Bamba, que el uso de nociones de la armonía convencional para explicar música popular organizada sobre principios diferentes genera incongruencias que desvirtúan tales principios, por lo que propone transitar hacia tipos de musicologías menos etnocéntricas, colonialistas y clasistas. Tello (2011) lleva la discusión hacia el terreno de la investigación de la música colonial latinoamericana, que ha enfrentado una serie de dificultades por estar construida la disciplina musicológica con base en paradigmas centroeuropeos instaurados en el siglo XIX que no dan cuenta de las realidades de la región.

La cuestión de los derechos de propiedad (*copyright*) también ha merecido reflexión crítica (Malm, 2011), en la medida en que dichos derechos han sido plasmados en leyes internacionales que se refieren a obras e individuos. Esto se debe a la pervivencia de una visión romántica del 'genio' creador que para el siglo XIX había cobrado fuerza. En contraste, existen concepciones de 'propiedad' diferentes en varias culturas, vinculadas a colectividades, regiones y linajes. Esta situación plantea problemas a la legislación actual que no han podido ser resueltos de modo satisfactorio.

Lambuley (2011) apunta que la idea de 'cultura universal', de la que se desprenden las nociones de cultura, arte y estética, posiciona y legitima producciones

simbólicas, referentes estéticos y obras artísticas eurocéntricos. El correlato de ello ha sido la inferiorización de otras formas de creación y producción artísticas, pues el modelo monocultural genera oposiciones binarias entre música culta/música popular, música académica/folclor, música erudita/mesomúsica, donde al segundo término le es usurpado su valor estético y epistémico por carecer de una tradición escrita. El arte 'universal' y su estética son, de acuerdo con este autor, funcionales a las dinámicas económicas del capitalismo que, en tiempos de globalización, reconfigura los imaginarios al mercantilizar las 'tradiciones' para ser vendidas como algo exótico, novedoso y raro, en un mercado saturado, paradójicamente, de 'lo mismo'. Lambuley hace un llamado a pensar permanentemente en plural las relaciones vitales que se dan entre músicos y músicas representativos de saberes locales, con el fin de no congelar las dinámicas culturales y artísticas.

Uno de los temas mayormente tratados en los estudios sobre la reproducción de la colonialidad en música se refiere a los procesos de construcción de identidad nacional y las prácticas en torno a lo musical desde los ámbitos académicos e institucionales. Rosabal (2013) analiza el modo en que subyace el colonialismo y la exclusión en los objetivos de la educación musical escolar costarricense, institucionalizada a mediados del siglo XIX. En el marco del proyecto de identidad nacional, formulado por las élites liberales, la asignatura de música constituyó un medio importante para diseminar los imaginarios sobre la nación, a partir de la enseñanza de himnos y canciones nacionales que tenían por objetivo infundir valores cívicos y morales, así como de la instrucción en la música 'de arte' del canon occidental. En dicho proyecto, las culturales musicales de los pueblos 'originarios' y provenientes de África, quedaron excluidas o sólo fueron incluidas mediante composiciones que las articularon con un carácter de nostalgia de representación de las 'raíces' nacionales. En un sentido similar pero en el terreno de la musicología, Heister (2011) aborda la historia de la música en su relación con el rechazo y la apropiación del 'otro', y critica el eurocentrismo inherente a la disciplina que ha excluido de la historia a las expresiones 'populares' y 'tradicionales'. Por su parte, Torres (2011) señala que la construcción de identidad nacional chilena favoreció la institucionalización de un bagaje musical relativamente homogéneo, excluyendo la integración de la alteridad musical; situación que sólo ha comenzado a ser trascendida a partir de la década de los noventa, cuando la música 'popular' comenzó a ser estudiada en relación a su entorno e historia y no como producto del símbolo de la cultura nacional. Sobre el uso de la música para la legitimación de proyectos de nación

y de estrategias de control, Corrado (2011) ofrece un estudio que relaciona la difusión de ciertas expresiones musicales con discursos nacionales fundados en la fe católica y la idealizada tradición gauchesca en la actividad de sectores de derecha en Argentina y, particularmente, en la instauración del régimen derivado del golpe de estado de 1930.

En un estudio sobre la musicología colombiana de 1950 a 1970, Bermúdez (2011) analiza el modo en que los medios y la dirigencia política y económica del país contribuyeron a la construcción de una cultura hegemónica y 'nacional', dotando de genealogía y linaje a expresiones populares, sin historia y reducidas a folclore. En este marco, el 'mito' del tri-etnismo suplantó a la investigación histórica y antropológica, lo que coadyuvó a la canonización de una cultura popular mediática y 'artificial'. A partir del examen de la música del conjunto de marimba de chonta de la costa pacífica colombiana, Hernández (2007a y 2007b) indaga en torno a la construcción de imaginarios coloniales, destacando los procesos de 'blanqueamiento' sonoro de músicas mestizas o minoritarias, así como las visiones científicas de la música. Este autor sostiene que dichos imaginarios operan aun hoy día en las formas conflictivas en que los colombianos se relacionan con su música. Asimismo, argumenta que su 'cara poscolonial' se observa en los discursos multiculturalistas y de la *world music*, toda vez que conducen a las expresiones 'tradicionales' a debatirse entre la 'tradición' y la innovación y la inclusión y la exclusión. También a partir de los intentos de 'blanqueamiento', en este caso del bambuco colombiano, Santamaría (2007) argumenta que fueron consecuencia de la inaccesibilidad a epistemes 'mestizas' que no encajaban con los parámetros 'absolutos', 'objetivos' y 'científicos' del patrón eurocentrado. Atribuye a este tipo de problemas el entorpecimiento por décadas de un estudio sistemático de dicho género, así como la obstaculización al desarrollo disciplinar de los estudios musicales en Colombia.

Las reflexiones en torno a estrategias de desprendimiento del legado del colonialismo en música también han ocupado parte importante de la producción académica. González (2011) señala que las formas de colonialismo pueden ser pensadas no sólo desde el *locus* de enunciación, sino desde el 'punto de escucha'. El musicólogo chileno establece un paralelo entre la introducción de la escritura entre los pueblos amerindios del siglo XVI y la del sonido grabado en la población urbana de Latinoamérica hacia el cumplimiento de los cuatrocientos años de la llegada de Colón al continente. Los diálogos entre prácticas sociales y musicales con las nuevas tecnologías contribuyeron a la representación sonora del subalterno y a la

administración de la escucha. De modo que, según este autor, existiría un punto de escucha colonizante en el que los marcos de referencia y esquemas colectivos construidos desde el poder serían percibidos como naturales, replicando la dominación política y económica. No obstante, también apunta la posibilidad de un punto de escucha poscolonizante y crítico que emergería de la conciencia sobre el modo en que se está escuchando, los mecanismos que operan en nuestra escucha y el lugar desde donde se escucha, así como el por qué.

Desde el ámbito de la creación o composición musical, las estrategias para superar el orden social colonizador hacen énfasis en procedimientos de apropiación intercultural consciente que supuestamente darían paso a condiciones de intercambio igualitarias y equilibradas (Vieira, 2011 y Heister, 2011), a espacios comunes de participación capaces de generar ‘música nueva’ surgida de múltiples referentes (Prudencio, 2011), que contribuirían a la extinción o reversión de la dominación y de la supremacía de una sociedad sobre otra. Al respecto, conviene traer a cuento los planteamientos de Campos (2014) en torno a las ‘arqueologías del presente’ que se manifiestan en la creación musical actual, en particular en el modo en que es utilizado el patrimonio de los pueblos indígenas Bribri y Cabécar en la producción artística y sonora costarricense. Esta autora señala que dichas ‘arqueologías’ están vinculadas con un ‘giro etnográfico’ en la creación, y que éste puede ser analizado como ‘opción decolonial’ en tanto ‘camino de invención’. Advierte que la ‘música indígena’ es una colonización de tradiciones que no tienen correspondencia ni con lo que llamamos ‘música’ ni con ‘lo indígena’, y que ambos términos son portadores de una compleja violencia simbólica. Desde esta perspectiva, la escucha del mundo es colonizada mediante el disciplinamiento de complejos trans-mediales (transcripción y grabación), de modo que puedan ser utilizados en la creación sonora por individuos que no pertenecen a los pueblos de los que provienen los materiales. La narrativa que subsiste es constructora de ‘etnografías imaginarias’ que desde lo musical inventan lo ‘indígena’, proceso que, por otra parte, no es nuevo, pues se remonta a la invención de la música ‘nacional’, a principios del siglo XX. A partir de lo anterior, la autora sugiere la posibilidad de una ‘opción decolonial’ que piense ya no a los ‘otros’ de Occidente, con quienes habría una separación irreductible por la ‘herida colonial’, sino a los Occidentales ‘otros’ que en esta herida y opción encuentran un camino de invención. De modo que propone “pensar un ‘instalar-Ser sonoro como gesto decolonial’ y la ‘opción decolonial’ como camino de invención a partir de la ‘otredad propia’” (2014, p. 30). Si la decolonización como invención es posible, el ‘giro etnográfico’ se diferenciaría de

los movimientos nacionalistas y exotismos del pasado en que no se estaría siendo 'inocente', en la conciencia del hecho performativo etnográfico. Los planteamientos de Campos resultan particularmente pertinentes porque no cede ante la ingenuidad que caracteriza las reflexiones de algunos compositores que ven en la apropiación, incluso en la apropiación consciente de elementos sonoro-culturales 'otros' una forma de 'democratizar' la relación entre culturas musicales, sin cuestionar en muchos casos la violencia que supone una incorporación que no problematiza los patrones coloniales que se reproducen en el quehacer compositivo.

Entre los trabajos que hacen planteamientos en la dirección de trascender el orden colonial en lo epistemológico se encuentran los que subrayan la necesidad de construir estrategias interculturales. Beaudet (2011), por ejemplo, a partir del análisis del estado actual de la radio en Guayana Francesa, apunta que lo que denomina 'sonido de la radio' puede ser objeto de estudio de una musicología intercultural, cuando constituye un lugar de afirmación sonora, cultural y territorial. Desde lo metodológico y lo epistemológico, Menezes (2011) aborda la relación intercultural e interdisciplinar a partir del vínculo entre música y musicología. En lo que se refiere a lo metodológico, subraya la importancia de lograr un equilibrio en las relaciones entre investigadores y nativos, que supone el control, por parte de estos últimos, de las grabaciones, la documentación generada durante el trabajo y los medios de producción de conocimiento etnomusicológico. En cuanto a lo epistemológico muestra el modo en que varios de los logros alcanzados en la musicología, e incluso la construcción de esta disciplina en Brasil, debe mucho a la labor de relevamiento que han realizado músicos, y no precisamente estudiosos académicos, como ocurrió con Pixinguinha, Donga y Joao Pernambuco en los años veinte. Carvalho (2010 y 2014), por su parte, describe el proyecto Encuentro de Saberes que en Brasil y Colombia se ha constituido como una intervención teórico-política de tipo transdisciplinar en aras de decolonizar el modelo de conocimiento impartido en las universidades latinoamericanas. Dado que una característica de la colonialidad ha sido la consolidación de instituciones académicas que replican a las universidades creadas en Europa en el siglo XIX, la apuesta del proyecto consiste en "[...] la inclusión de distintos elementos pedagógicos dentro de un espacio epistémicamente diverso y anclado a los saberes locales tradicionales" (2014, p. 131).

La mayor parte de los trabajos que analizan la reproducción y continuidad del legado del colonialismo en América Latina y que discuten las posibilidades de su ruptura, reflexionan sobre todo en torno al impacto y la huella que dicho legado ha

tenido en prácticas (pedagógicas, científicas, de creación) que se han desarrollado en el ámbito de lo académico. Mucho más escasos son los estudios que dan cuenta de saberes, estrategias, usos de la música y/o la danza que se llevan a cabo desde otros lugares de enunciación, marginales a los espacios académicos, y que constituyen expresiones de un hacer y saber decolonial. Entre los autores que abordan esta cuestión, Cajigas (2007) propone que las prácticas urbanas de toma de yajé y las ruedas de Capoeira Angola constituyen prácticas sociales que entrañan un proceso de decolonización de la subjetividad “[...] que pasa por el ‘des-aprender las formaciones de conocimiento, subjetividad, política, economía y naturaleza provenientes de la matriz moderno/colonial, para permitir la re(ex)istencia, la emergencia de los saberes negados” (p.128). Albán (2009), por su parte, señala que la denominada ‘música del despecho’ visibiliza a grandes sectores sociales subalternizados de Colombia que han sido negados como ‘sujetos históricos’. Dichos sectores encuentran en esta música la representación de sus vivencias y anhelos, interpelando así a un sistema hegemónico que determina los gustos y las estéticas. En el caso de expresiones circunscritas a México, únicamente pude hallar un estudio acerca del Centro de Capacitación Musical y Desarrollo de la Cultura Mixe (CECAM), realizado por Mariñelarena (2014). A partir del concepto de *Community Music* desarrollado por Higgins –que articula las categorías de música de Elliot y la deconstrucción derridiana-, así como de las propuestas del grupo modernidad/colonialidad, Mariñelarena analiza el modo como las prácticas musicales que se llevan a cabo en el CECAM constituyen una alternativa eficiente de decolonización entre los pueblos indígenas de Oaxaca.

El número aún reducido de estudios que den cuenta de prácticas musicales y/o dancísticas como lugares de enunciación que expresan un hacer y saber decolonial hace pertinente la tesis que aquí se presenta. Aunado a lo anterior, en el caso de los pueblos indígenas de México la perspectiva decolonial constituye una mirada que coadyuva en el intento por trascender el nivel de ‘reconocimiento’ de la ‘otredad’, para poner de manifiesto los mecanismos que obstruyen la ‘autorización’ de sus epistemes en el marco de las relaciones que se dan entre el Estado nacional y los pueblos indios.

Metodología

Esta tesis es resultado de una investigación etnográfica. Como apunté antes, la danza de Inditas se realiza en comunidades nahuas de las huastecas hidalguense, veracruzana y potosina. La necesidad de aproximarme a las experiencias de las

protagonistas, de acercarme a mis interlocutoras para poder comprender las articulaciones, tensiones, negociaciones y procesos de subjetivación que las configuran como sujetos hablantes requirió que me focalizara en una comunidad: Atotomoc, municipio de Atlapexco en la Huasteca hidalguense. Este lugar fue el espacio en el que a lo largo de dos años (2011-2013), en momentos de estadía intermitentes, conversé con la gente, observé y me integré a la danza como aprendiz y eventualmente como participante. No obstante, durante la investigación llevé a cabo a diversas incursiones en otras localidades que me permitieron comparar y precisar el alcance de los hallazgos, o más bien, del producto de las construcciones dialógicas con mis interlocutores.

Los pueblos indígenas de la Huasteca son y han sido parte de lógicas sistémicas más amplias que únicamente las del nivel local. Desde tiempos precolombinos han establecido intercambios comerciales, culturales y sociales con centros de poder; intercambios que han dado lugar a transformaciones de ida y vuelta de las cuales han sido actores importantes. En la actualidad, las interconexiones son incluso más marcadas y tienen influencia en todos los ámbitos de la vida socio-económica, política y cultural de la comunidades (Ruvalcaba & Zevallos, 1996). Algunos estudiosos señalan que las singularidades propias del nivel de lo local se han ido diluyendo como consecuencia del proceso de globalización que estaría operando una suerte de homogeneización a favor de capitales transnacionales y del afianzamiento tanto de una geocultura como de una geopolítica del conocimiento. Al respecto, Escobar ha señalado que: “Al restarle énfasis a la construcción cultural del lugar al servicio del proceso abstracto y aparentemente universal de la formación del capital y del Estado, casi toda la teoría social convencional ha hecho invisibles formas subalternas de pensar y modalidades locales y regionales de configurar el mundo” (2000, p. 118). Es por esto que los estudios etnográficos continúan siendo pertinentes.

Como bien señalara Geertz, no debe confundirse el lugar de estudio con el objeto de estudio: “Los antropólogos no estudian aldeas [...] estudian *en* aldeas” (2003, p. 33). Esto significa que encaran las mismas realidades que otras disciplinas sociales, pero sus conclusiones, al tener un carácter específico y circunstanciado, les brindan material concreto. De este modo, los conceptos elaborados por aquéllas son sometidos a la diversidad de la experiencia humana, con lo que se desafía la universalidad pretendida por los grandes modelos sociológicos (Guber, 2011). En lo que se refiere a esta investigación, la intención es aportar conocimiento cualitativo a

temas relacionados con la subalternidad, el poder, las estructuras de sujeción y los procesos de subjetivación, la performatividad y la colonialidad de poder y del saber.

Cabe señalar además que, dadas las temáticas teóricas referidas, para el caso de los pueblos indígenas de la Huasteca el estudio a nivel de comunidad -sin perder de vista las articulaciones más amplias- se hace particularmente pertinente, pues, por razones históricas, es en la comunidad donde se sostiene una forma de gobierno propia con capacidad para constituirse como sujeto interlocutor y como actor. Aunque debo precisar que la noción de comunidad, si bien en este caso es una noción territorializada, no implica una unidad homogénea ni debe confundirse con una existencia ontológica; tampoco es el lugar de identidades trascendentes, fijas o primordiales¹¹.

La pregunta por aquello que configura el habla de las mujeres danzantes y la necesidad de resistir el hábito epistemológico de borrar la diferencia colonial, me colocó en una posición de escucha que resaltaba el papel activo de mis interlocutoras como sujetos de saber. Exceptuando una ocasión en que realicé entrevistas semiestructuradas a las danzantes y otros actores, mis encuentros fueron más bien conversaciones signadas por la intención de mantener una escucha de tipo 'flotante' que privilegiara el encadenamiento de significantes que mis interlocutores llevaban a la conversación (Cragolini, 2003)¹². Lo anterior también respondía al propósito, surgido desde mis primeros encuentros con las danzantes, de indagar no tanto lo que la danza es, en el sentido de estructuras sonoras y coreográficas, sino lo que las mujeres hacen cuando danzan, además de danzar, es decir, la dimensión performativa de su práctica (Madrid, 2009).

Para concluir, debo decir que aun con los retos y problemáticas que supone, y plenamente consciente del carácter representativo del texto etnográfico, el propósito de incorporar las voces de mis interlocutores me llevó a construir varios apartados (sobre todo en los capítulos III, IV y VI) a partir de una sistemática inserción de sus

¹¹ Ya desde finales de la década de los cincuenta, Eric Wolf apuntaba lo engañoso de una imagen de comunidad aislada y autosuficiente, y señalaba que "durante casi 300 años, las comunidades de Mesoamérica han formado la trama y la urdimbre de mundos mayores." (2000, p. 25).

¹² La no directividad en la entrevista etnográfica retoma el planteamiento de Guy Michelat acerca de que lo que pertenece al orden afectivo es más significativo y determinante del comportamiento que aquello vinculado al comportamiento intelectualizado. Dicho planteamiento, a su vez, ha retomado nociones centrales en la práctica psicoanalítica: "Las entrevistas no directivas típicas de los psicoanalistas, suponen que la intervención mediatizada y relativizada del terapeuta reside en dejar fluir la propia actividad inconsciente del analizado" (Guber, 2011, p. 81).

enunciaciones. En este sentido, el lector encontrará dichas voces conformando el cuerpo del texto y no extraídas como citas, aun si algunas de ellas son extensas. También debido a ello, es que opté por no remitir cada vez a los datos de las entrevistas y conversaciones. Como ya he apuntado, mis encuentros y conversaciones tuvieron lugar en periodos intermitentes comprendidos entre los años 2011-2013. Las entrevistas semiestructuradas a las que me referí previamente fueron realizadas en el mes de agosto del año 2012.

Estructura y contenido de la tesis

En el capítulo I, “El habla subalterna: estudios de la subalternidad, inflexión decolonial, feminismo decolonial y performatividad”, expongo los principales planteamientos y conceptos que configuraron el marco teórico de esta investigación. El capítulo II, “El espacio social de la Huasteca: pasado y actualidad”, tiene por finalidad brindar los elementos socio-históricos y culturales que conforman el contexto de la danza de Inditas. Está estructurado en dos apartados. En el primero, esbozo los procesos históricos que han conducido a la configuración actual de las comunidades indígenas en esta región, reteniendo el modo en que dichos procesos se han enmarcado en patrones de dominación de la modernidad/colonialidad, pero también intentado dar cuenta de los diversos mecanismos de resistencia, subversión y negociación mediante los cuales respondieron los pueblos indios. El objetivo es resaltar las constantes estrategias de estos últimos por reorganizarse en torno a un territorio de propiedad colectiva así como a sus formas de gobierno propias. En la segunda parte abordo los principales aspectos que conforman el universo socio-político y cultural de los nahuas de la Huasteca en la actualidad: las reglas de parentesco y herencia de la tierra que configuran a los grupos domésticos, el sistema de cargos, la religiosidad y el sistema ritual. Todos estos aspectos se articulan para conformar el Costumbre, el cual, propongo constituye la episteme de los nahuas de la región, del conocimiento-acción que se produce y reproduce desde la subalternidad colonial.

El tercer capítulo, “Perder el temor de hablar: la reconfiguración del estatus de la mujer en las dinámicas del grupo doméstico y de la comunidad”, tiene por objetivo examinar la dimensión del habla de las mujeres danzantes vinculada a tales procesos de reconfiguración de su estatus a partir de las transformaciones generadas en las dinámicas de los grupos domésticos que han ocurrido como consecuencia de cambios

operados en la región en décadas recientes. Asimismo, interpreto las situaciones de subordinación descritas por las mujeres nahuas como un asunto vinculado al efecto de la intrusión de la modernidad/colonialidad en las comunidades, y abordo la paradoja que resulta de los espacios de agenciamiento en lo micro, que las mujeres encuentran en las fisuras de las dinámicas relacionadas con procesos de dominación en lo macro.

El capítulo IV, “La danza de Inditas”, tiene por objetivo presentar una descripción de los principales aspectos que conforman esta práctica dancística. Su ubicación en el sistema dancístico-musical de la Huasteca pone de relieve la ausencia de mujeres casadas en edad reproductiva –‘señoras’- en dicho sistema, por lo que la aparición de agrupaciones que permitieron la integración de este sector se muestra como una irrupción significativa. Asimismo, la descripción de la danza toma en cuenta tres aspectos generales: 1) los rasgos performáticos que caracterizan esta expresión, 2) el desarrollo y las transformaciones que la han atravesado desde su introducción en la región y 3) las dinámicas organizativas de la danza.

En el capítulo V, “Trabajar juntos: un habla decolonial”, abordo la dimensión del habla vinculada a la afirmación de la comunidad. A partir de las características reconocidas al habla de Edith, la encargada de la danza, examino su articulación con un fenómeno social más amplio vinculado a la labor que religiosos liberacionistas han desempeñado en la Huasteca desde la década de los setenta; labor que, a su vez, reinscribe la visión y lectura del mundo propia de los indígenas nahuas de la Huasteca y sintetizada en la expresión ‘trabajar juntos’. Este examen hace emerger regularidades que conforman un conjunto de actitudes, disposiciones, valores, acciones y formas de expresión verbal que constituyen un hablar decolonial.

El capítulo VI, “El cuerpo toma la palabra”, muestra el modo en que las dos dimensiones del habla referidas se concretan en el fenómeno de la danza de Inditas señoras. Está estructurado en dos partes. La primera tiene por objetivo abordar la forma en que la danza ha conformado un espacio de desplazamiento performativo de la construcción cultural de la persona social correspondiente a las mujeres categorizadas como ‘señoras’. En la segunda parte argumento que dicho desplazamiento ha supuesto, de hecho, la transformación de la Costumbre misma y la reconfiguración del *nosotros* comunitario en pos de la continuidad de la comunidad. La articulación de la fiesta y de la mutua reconfiguración de los sistemas musical y dancístico y de cargos, permite observar el modo en que las danzantes suturan y comunican el ámbito de lo doméstico y el de lo público, emprendiendo así un camino de despatriarcalización. Asimismo, se muestra que el mantenimiento de la Costumbre,

al que apelan las danzantes al referir sus motivos para bailar, ha implicado ajustes, rearticulaciones y negociaciones que renuevan la jurisdicción propia en un proceso de constante deliberación. Ello es condición indispensable para que la comunidad realice en la práctica su proyecto histórico, un proyecto que tiene sentidos decoloniales en virtud de que resiste la lógica de la colonialidad del poder.

Capítulo I. El habla subalterna: Estudios de la subalternidad, inflexión decolonial, feminismo decolonial y performatividad

Los Estudios Subalternos de la India

Primera etapa

Crítica a la historiografía elitista

El proyecto de Estudios Subalternos de la India inició a principios de la década de los ochenta como una búsqueda de nuevas formas de hacer historia que hicieran contrapeso a las corrientes historiográficas prevalecientes hasta entonces. En un contexto signado por la reciente independencia de la India (1947), la investigación y los debates históricos en los años sesenta y setenta habían privilegiado los temas del colonialismo y el nacionalismo. El tratamiento de estos temas se sintetizaba básicamente en dos tesis opuestas: la formulada por la Escuela de Cambridge y la nacionalista-marxista (Banerjee, 2010; Chakrabarty, 2010)¹³.

En 1982 apareció el primer número de la publicación *Subaltern Studies*. En él, Ranajit Guha, quien es reconocido como el fundador del grupo de Estudios Subalternos¹⁴, declaró que tanto la Escuela de Cambridge como la nacionalista-

¹³ En la tesis de la Escuela de Cambridge el colonialismo y el nacionalismo emergieron como fenómenos interdependientes. El movimiento nacionalista fue visto como obra de una reducida élite india educada en instituciones instauradas por los británicos. Dicha élite colaboró en principio con el gobierno colonial para luego competir entre sí por el poder. Para los historiadores de Cambridge, ésa fue la verdadera dinámica detrás de lo que ingenuamente se había tomado por “una lucha idealista por la libertad”. (Chakrabarty, 2010, pp. 27-28). Por otra parte, con base en las teorías latinoamericanas de la dependencia y el subdesarrollo, la tesis nacionalista-marxista postulaba al colonialismo como una fuerza regresiva que limitaba todo desarrollo en la sociedad india. En este marco, el nacionalismo era visto como una fuerza que unía y producía al ‘pueblo indio’ movilizadado en la lucha contra los británicos. Así, se postulaba que el conflicto de intereses e ideológico entre los indios y los colonizadores predominaba por encima de contradicciones de clase o de casta.

¹⁴ Entre los primeros integrantes del grupo de Estudios Subalternos sobresalen, además de Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Gyan Panday, Gayatri Spivak Chakravorty y Dipesh Chakrabarty. Cabe señalar

marxista eran elitistas, pues escribieron la historia del nacionalismo como si ésta fuera obra de las élites ya fueran indias o británicas. Ambas habían fallado en explicar “las contribuciones que hizo la propia gente, es decir, de manera independiente de la élite, a la conformación y al desarrollo de este nacionalismo” (Guha, 1997b, p. 27). Con base en esta crítica, el objetivo del grupo de Estudios Subalternos era producir una perspectiva historiográfica que restituyera a los subalternos su lugar como sujetos de la historia.

Cabe señalar que ya desde los años sesenta y setenta del siglo XX se habían realizado búsquedas de nuevos enfoques y líneas metodológicas que superaran los límites de la escritura elitista de la historia. La Microhistoria en Italia y la “Historia desde abajo” de Inglaterra son algunos ejemplos (Banerjee, 2010). Entre los historiadores más reconocidos de esta última se encuentran Christopher Hill, E.P. Thompson y E.J. Hobsbawm. De inspiración marxista, tanto la “historia desde abajo” como los Estudios Subalternos retomaron el pensamiento gramsciano en su intento por apartarse de las lecturas deterministas que caracterizaban ciertas corrientes dentro del marxismo (Chakrabarty, 2010, p. 31)¹⁵.

Categoría de subalterno

Con base en los escritos de Gramsci (1981), el grupo toma la categoría de *subalterno* para referirse a una condición de subordinación en términos de clase, casta, género, raza y cultura con el fin de resaltar la centralidad de la relación dominantes/dominados en la historia (Banerjee, 2010; (Prakash, 1997)¹⁶. La

que desde sus inicios el grupo se ha caracterizado por una pluralidad de trabajos que, no obstante, mantienen perspectivas e inquietudes similares.

¹⁵ Esto ha llevado a algunos autores, como Arif Dirlik (2010), a plantear que el discurso de los intelectuales postcoloniales de la India, entre los que se encuentra el grupo de Estudios Subalternos, es una mera aplicación de los planteamientos hechos previamente por los historiadores británicos. No obstante, existen varios aspectos que diferencian a estas dos corrientes. Uno de ellos radica en la especificidad del campesino como el “subalterno clásico” en el caso de la India, que llevó a su concepción como sujeto consciente y político. Asimismo, Chakrabarty (2010) apunta que la relativa separación de la historia del poder de cualquier historia universalista del capital, la crítica de la nación como forma y “la interrogación a la relación entre el poder y el conocimiento” –es decir, el énfasis en las propiedades textuales de los documentos de archivos y en la representación como un aspecto de poder entre la élite y el subalterno- son elementos que ponen de manifiesto las diferencias entre los Estudios Subalternos y la historiografía marxista inglesa. Más adelante ahondaré en estos aspectos.

¹⁶ Gramsci utilizaba en sus escritos el término subalterno en alternancia con otros (subordinado, instrumental). La palabra se refería a todo lo que tiene un rango inferior a otra cosa. Al ser una denominación relativa se puede aplicar a cualquier situación de dominio y no exclusivamente a la de clase. Algunos estudiosos consideran que Gramsci otorgaba al término un sentido únicamente político y

categoría de subalterno se define, así, de manera negativa, es decir diferencial, pues representa “la diferencia demográfica entre la población india total y todos aquellos que hemos descrito como ‘élite’” (Guha, 1997b, p. 32). De acuerdo con Guha, los estudios de la subalternidad no ignoran lo dominante pues los subalternos están sujetos siempre a su actividad. Sin embargo, la necesidad de rectificar la tendencia elitista de la academia parte de la convicción de que las élites habrían ejercido dominación pero no hegemonía.

Redefinición de lo político

En la tarea de “recuperación” de los subalternos como sujetos de la historia, Guha llevó a cabo una redefinición de la categoría de lo político que resultaría crucial en el desarrollo del grupo de Estudios Subalternos. Este autor demostró la existencia de dos esferas de la acción política en la India Colonial. Una vinculada a la élite, donde la movilización se llevaba a cabo de manera vertical y su instrumentalización estaba más apegada a las adaptaciones coloniales de las instituciones británicas, por lo que tendía a ser más legalista y constitucional en su orientación. Paralelamente a la influencia de la esfera política de la élite existía otra cuyos actores no eran los sectores dominantes de la sociedad indígena ni las autoridades coloniales sino los grupos subalternos. Guha se refiere a esta otra esfera como “autónoma” ya que no se originaba ni dependía de la política de la élite. La movilización se lograba mediante las afiliaciones horizontales como “la organización tradicional del parentesco y la territorialidad” o “de las asociaciones de clase, según el nivel de conciencia de la gente implicada”(1997b, p. 28); asimismo, la política subalterna se caracterizaba por ser más violenta que la de élite. Guha aseveraba que tanto la Escuela de Cambridge como la corriente nacionalista-marxista integraron al subalterno insurgente, y en particular al campesino, dentro de una historia global dominante que silenció sus movilizaciones, dejando de lado la política del pueblo. Por tal razón, no pudieron explicar el aporte de las clases subalternas a la creación del nacionalismo de la India.

que la razón de su uso podía ser evitar las palabras clase y proletariado provenientes del marxismo ortodoxo. Lo anterior podría deberse a la cautela (ya que escribía desde la cárcel), o bien a que atribuyera a la palabra una función específica, esto es, la de describir grupos diversos y heterogéneos, dominados y explotados que no poseían forzosamente conciencia de clase. En todo caso, el Colectivo de Estudios Subalternos usó el término tanto en un sentido político como económico, para referirse al rango inferior o dominado en un conflicto social, con el fin de significar a los excluidos de cualquier forma de orden y de analizar sus posibilidades como agentes.

La separación de las esferas políticas de la élite y la subalterna implicó un importante aporte para la renovación de la disciplina histórica. Hasta la década de los setenta, la historiografía marxista tendía a considerar las movilizaciones campesinas que se articularon mediante el parentesco, la religión o la casta, por ejemplo, como expresiones de una conciencia retrógrada, del tipo que Hobsbawm (1982) caracterizó como pre-política¹⁷. Por lo contrario, Guha sostenía que el campesino lejos de ser un anacronismo en el mundo modernizante colonial era un elemento fundamental de la modernidad que el gobierno británico impuso en la India. No es que su conciencia estuviera desconcertada por las instituciones políticas y económicas modernas -de hecho leía perfectamente su mundo- sino que era resistente a ellas. A partir del análisis de más de un centenar de rebeliones campesinas entre 1783 y 1900, el historiador mostró que la inversión de los símbolos de autoridad, propios de la semiótica de la dominación y la subordinación, tendía a ser uno de los primeros actos de rebelión mediante el cual los campesinos intentaban abolir las marcas de su subalternidad (Guha, 1983).

Al reivindicar el carácter político de los movimientos campesinos en la India colonial se subrayaba el modo en el que éstos constituían respuestas a las relaciones de poder específicas, al mismo tiempo que se arrojaba luz sobre las transformaciones de las estrategias de gobierno de las clases dominantes como reacciones a movimientos insurreccionales persistentes (Mezzadra, 2008). Asimismo, los Estudios Subalternos se separaban de las corrientes marxistas que construían una representación de los campesinos como pre-políticos y retrógradas y eliminaban la división por etapas de la historia comprendida como el tránsito de lo pre-político a lo político (Banerjee, 2010). Los subalternos emergen en los relatos del colectivo como un desafío a “los modelos de racionalidad y acción social utilizados por la historiografía convencional”(Prakash, 1997, p. 299).

El rechazo de la categoría de lo pre-político y de la historia por etapas, así como la definición de los campesinos como sujetos completamente conscientes condujo al planteamiento sobre la existencia de distintos tipos de modernidad en la India colonial, lo cual, a la vez, llevó a señalar que en general la modernidad es diversa (Banerjee, 2010). De acuerdo con Chakrabarty, “Este gesto es radical en cuanto

¹⁷ En esta visión eurocéntrica y por etapas de la historia, el campesino debe convertirse en un trabajador industrial para alcanzar la cualidad de ciudadano-sujeto de las democracias modernas. En la medida en que dicha conversión no se lleva a cabo, el campesino no es considerado como un actor en la esfera política moderna.

pluraliza fundamentalmente la historia del poder en la modernidad global y la separa de cualquier historia universal del capital” (2010, p. 36). Para este autor se trata, en última instancia, de la forma en que se puede pensar la historia del poder en tiempos en los que el capital y las instituciones de la modernidad tienen un alcance global cada vez mayor. Aclara que si bien Guha no niega las interrelaciones entre la India colonial y las fuerzas globales del capitalismo, intenta superar el argumento que reduce los temas de democracia y poder a una transición incompleta al capitalismo. De este modo, resalta que la historia global del capitalismo no necesariamente reproduce en todas partes la misma historia del poder¹⁸. Para el historiador, el colonialismo moderno fue la condición para que el capital en expansión dominara a las sociedades no occidentales sin requerir una transformación democrática en las relaciones de poder y autoridad. El resultado de lo anterior, para el caso de la India, es que si bien la sociedad cambió bajo el impacto del capitalismo colonial, amplias áreas de la vida y de la conciencia de la gente escaparon a la hegemonía burguesa; como apunté previamente, había dominación sin hegemonía (Chakrabarty, 2010).

Aún cuando la élite india utilizó el lenguaje de la modernidad política, existían relaciones de dominación y subordinación que no eran democráticas. La coexistencia de las dos esferas de lo político indicaba, para Guha, una importante verdad histórica: “el fracaso de la burguesía india en su intento de hablar a nombre de la nación” (Guha, 1997b, p. 29). Por lo anterior, la pregunta era que de qué manera emergía un nacionalismo oficial que se autoproclamaba como representante de la nación unida. Esto implicó una postura crítica sobre el nacionalismo oficial y sobre su historiografía, de tal modo que la historia postcolonial fue asimismo una historia postnacionalista.

¹⁸ Al respecto, Spivak apunta: “El trabajo del grupo de Estudios de la Subalternidad nos ofrece una teoría del cambio. Generalmente, se define la inserción de la India en el colonialismo como el cambio de una sujeción semifeudal a una sujeción capitalista. Tal definición teoriza el cambio dentro de la gran narrativa de los modos de producción y, por precaria implicación, dentro de la narrativa de la transición del feudalismo al capitalismo. En forma coincidente, se percibe este cambio como el momento inaugural de la politización del colonizado. Se percibe que el sujeto colonial emerge de esas fracciones de la élite indígena que llegan a ser vagamente descritas como ‘nacionalistas burguesas’. El grupo de los Estudios de la Subalternidad está, a mi entender, revisando esta definición general y su correspondiente teorización, al proponer por los menos dos cosas: en primer lugar, que el/los momento/s de cambio sean pluralizados y tramados como confrontaciones, antes que como transición (de esta manera serían percibidos en relación a las historias de dominación y explotación, en lugar de ser inscritas en la gran narrativa de los modos de producción).” (2008, p. 33).

Textos y poder

La voluntad del grupo de construir una historia que reconociera la agencia del subalterno trajo consigo la cuestión metodológica relativa a las fuentes y la problemática en torno a la relación poder-conocimiento. Dada la ausencia de documentos producidos por los subalternos mismos, la mayor parte de la información acerca de los movimientos insurgentes provenía de archivos producidos por las medidas de contrainsurgencia de las clases gobernantes y de las narraciones de la historiografía de la élite¹⁹. De acuerdo con Guha, aunque el subalterno no ha sido registrado como sujeto histórico capaz de acción hegemónica su presencia podía ser develada mediante una estrategia de lectura, una forma de leer entre líneas tanto lo explicitado como lo silenciado, que permitiera encontrar los indicios de una presencia distinta a la del narrador. Los objetivos de dicha estrategia eran identificar la lógica de las distorsiones en la representación del subalterno por parte de la cultura oficial o elitista, develar la semiótica social de sus prácticas culturales y estrategias de insurrección, pero también analizar las propiedades textuales de los documentos, con el fin no sólo de contar una historia diferente de la que había sido narrada, sino de acceder a la historia del poder que los produjo (Guha, 2002). No someter los textos a este tipo de examen hace que los historiadores reproduzcan la misma lógica de representación que utilizaron las élites al dominar al subalterno²⁰.

El giro postcolonial

Reformulación del concepto de subalternidad

El reconocimiento de la agencia del subalterno no implica, para Guha, la equiparación de la conciencia con la visión que el sujeto tiene de sí mismo. La conciencia, y por tanto el campesino como sujeto, fue concebida por él como algo inherente a las prácticas de la insurgencia campesina. De modo que la lectura de los

¹⁹ En *Elementary Aspects of Peasant Insurgency* (1983) Guha critica la parcialidad de los historiadores que, al registrar los hechos, privilegian los movimientos que poseen agendas escritas y programas políticos elaborados teóricamente. A decir de Guha, la insistencia en la escritura delata el prejuicio de las élites nacionales y extranjeras que construyeron la historiografía sudasiática.

²⁰ Además de los referidos estudios de Guha (1983, 1997c y 2002), otros ejemplos de trabajos paradigmáticos en relación a este tipo de metodología de lectura son Pandey (1984) y Amin (1997).

documentos “a contrapelo”²¹ buscaba la reconstrucción de dicha conciencia mediante el descubrimiento de mitos, ideologías, cultos y revueltas que las élites habían pretendido apropiarse.

Pero el proyecto de reconstruir la agencia del insurgente suponía una noción de ‘recuperación del sujeto’ (O’Hanlon, 1988) que pronto fue sometida a una crítica deconstruccionista con importantes consecuencias en el desarrollo del proyecto. Tanto O’ Hanlon como Spivak (2008) señalaron que el reconocimiento del subalterno como hacedor de su propio destino implicaba una concepción de sujeto que pasaba por alto las críticas occidentales contemporáneas de la idea misma del sujeto, es decir, el cuestionamiento al “sujeto soberano como autor, el sujeto de la autoridad, de la legitimidad, del poder” (Spivak, 2008, p. 40)²². De modo que terminaban planteando una idea de conciencia-como-agente totalizante y esencialista. No obstante, el hecho de que únicamente los textos de la contra-insurgencia permitieran conocer algo sobre la conciencia del subalterno y el énfasis en un análisis textual de los mismos, inspirado en autores como Sussure, Lévi-Strauss, Jakobson, Barthes y Foucault, implicaban ya, según Spivak, un reconocimiento de que la perspectiva y la voluntad del subalterno no eran sino una ficción que habilitaba el proyecto de lectura, lo cual abonaba a la deconstrucción de la metafísica de la conciencia. A esto se suma que la búsqueda de un sujeto agente humanista desembocó frecuentemente en el descubrimiento del fracaso de su agencia, pues la subalternidad es por definición la imposibilidad de autonomía (Prakash, 2007). Con base en estas consideraciones, Spivak propuso leer la recuperación de la conciencia del subalterno como “un diagrama de lo que en el lenguaje post-estructuralista se denominaría el efecto-de-sujeto de la subalternidad” (2008, p. 44)²³.

²¹ Término tomado de Benjamin (1989) con el que Spivak se refirió a su propia lectura sobre el trabajo del grupo de Estudios Subalternos (2008), y que ha sido empleado para denominar la metodología de lectura desarrollada por Guha.

²² Spivak señala que a pesar de que autores como Foucault, Barthes y Lévi-Strauss inspiraron en cierta medida los análisis del grupo de Estudios Subalternos, sus miembros no fueron conmovidos plenamente por la crisis del anti-humanismo.

²³ Spivak explica que lo que parece operar como sujeto es en realidad parte de una red (texto) discontinua de hebras (política, economía, ideología, sexualidad, etc.), cada una de las cuales también puede ser percibida como un tejido de varias hebras. Los anudamientos y configuraciones de dichas hebras, producto de determinaciones heterogéneas, generan el efecto de un sujeto actuante. Pero la conciencia deliberativa y homogeneizante postula la existencia de un sujeto determinante y soberano pues requiere de una causa continua y determinante para ese efecto. De modo que ese sujeto soberano sería un efecto del efecto-de-sujeto, y su postulado sería una metalepsis, es decir, la sustitución de un efecto por su causa. Así, por ejemplo, los subalternistas señalan que si bien se asume que los documentos que analizan registran la voluntad de los agentes hostiles a la insurrección, dichos

El análisis de la emergencia de la subalternidad como un efecto discursivo fue ganando terreno. Esto condujo a una reformulación del concepto mismo de subalternidad. La idea ya no de una autonomía, es decir, de un dominio separado fuera del discurso de la élite, sino de una heterogeneidad radical de los subalternos en relación al mundo dominante, sigue vigente; pero dicha heterogeneidad es localizada en los discursos entretejidos con las estructuras dominantes que se manifiestan en el funcionamiento del poder. De modo que la subalternidad no desaparece en el discurso sino que aparece en sus intersticios, subordinada por estructuras sobre las que ejerce presión. El acceso a los subalternos, situados así en los discursos, no es posible entonces sin mediaciones. Los archivos registran tanto el fracaso de los subalternos por hacer valer sus derechos como la presión que ejercen sobre el sistema discursivo. Esto genera su supresión y fragmentación. De acuerdo con Prakash: “La representación de este modo de ser discontinuo de la subalternidad exige una estrategia que reconozca tanto la emergencia como el desplazamiento de la agencia subalterna en los discursos dominantes” (1997, p. 303). La adopción de tal estrategia por los miembros del grupo de Estudios Subalternos redefinió el concepto de la subalternidad, reforzando, más que moderando, su carácter recalcitrante. Esta tendencia deconstruccionista que se fue acentuando en los estudios subalternos generó un interés creciente entre los críticos literarios y el campo de los estudios culturales.

Crítica de la historia nacional totalizante

Los Estudios Subalternos han privilegiado la noción de fragmento por encima de la idea de totalidad. Esto se expresa principalmente en los trabajos que abordan el estudio de los procesos de construcción de Estado-nación. La atención prestada al discurso para localizar los procesos y efectos de la subordinación, mostrando las

documentos no adquieren su contenido únicamente de esta voluntad, ya que ésta se funda a su vez en la del insurgente, por lo que debería ser posible leer la presencia de una conciencia rebelde como un elemento omnipresente dentro de esas evidencias. Una lectura elitista, entonces, sitúa al sujeto soberano en aquellos que registran su voluntad en los documentos, es decir, lo coloca como causa. Sin embargo, al proponer los subalternos que esta voluntad se funda a la vez en la del insurgente, y al reconocerle una cualidad de sujeto soberano, una conciencia, desmontan la metalepsis historiográfica y sitúan al efecto-de-sujeto como subalterno. Es así que Spivak sugiere leer el trabajo de los subalternistas como un uso estratégico del esencialismo positivista, y añade que, asumirlo así, les permitiría usar la fuerza crítica del anti-humanismo y compartir su paradoja constitutiva, a saber, que el momento esencializador, el objeto de su crítica, es irreductible.

formas en que las diversas aspiraciones subalternas fueron apropiadas y marginalizadas por las élites en la empresa de construcción de un Estado-nación moderno, cuestiona desde lo archivístico y lo epistemológico las pretensiones de construir una historia nacional totalizante²⁴.

Crítica de la modernidad Occidental

La reformulación de la subalternidad como algo situado en los discursos dominantes condujo a una crítica del Occidente moderno. Si el colonialismo y su discurso ‘derivativo’, el nacionalismo, marginaron otro tipo de fuentes de conocimiento que pudieran dar cuenta de la agencia del subalterno, la crítica entonces debía apuntar hacia Europa y los modos de conocimiento que Occidente instituyó, señalando no sólo la trayectoria del colonialismo en términos de explotación y enriquecimiento, sino el conocimiento disciplinario que acompaña este proceso, principalmente el de la disciplina histórica. Es aquí donde los Estudios Subalternos convergen más claramente con la crítica postcolonial originada sobre todo en los estudios literarios y culturales. (Prakash, 1997)²⁵.

El supuesto filosófico Occidental de la historia europea como sitio de la razón universal y sus mitos fundacionales –la Marcha del Hombre, el Progreso, etc. – son sometidos a indagación crítica. Chakrabarty discute el modo en que Europa se constituye como el sujeto teórico de la historia, a partir de lo cual las historias de otras partes del mundo son vistas como “variaciones de una narración maestra que podría llamarse ‘la historia de Europa’” (1999, s/p)²⁶. Este autor toma ‘Europa’ e ‘India’ como términos *hiperreales* -en tanto que se refieren a figuras de la imaginación con referentes geográficos relativamente indeterminados-, para demostrar que forman un binomio en una estructura de dominación y subordinación entre lo moderno y el resto²⁷.

²⁴ Véase, por ejemplo, Amin (1995), Chaterjee, (1993 y 2008), (Pandey, 1999).

²⁵ En 1978 el autor palestino Edward Said publicó *Orientalismo* (2008), obra que originó la corriente de estudios conocida como Estudios Poscoloniales. En ella, Said planteó que el discurso Occidental de poder generaba una situación de dominación basada en prejuicios acerca de Oriente, mismos que habían sido repetidos desde diferentes disciplinas y campos del saber a partir de finales del siglo XVII. Estos prejuicios consolidaban un Otro inferiorizado: el Oriental orientalizado.

²⁶ No se señala la página correspondiente a la cita, pues el documento, consultado en internet, no la consigna.

²⁷ En un trabajo posterior, Chakrabarty propone el proyecto de ‘provincializar’ Europa: “[...] provincializar Europa se convierte en la tarea de explorar cómo este pensamiento [europeo] –que es

De acuerdo con Prakash, la crítica postcolonial “ha obligado a repensar radicalmente el conocimiento y las identidades sociales autorizadas y creadas por el colonialismo y el dominio Occidental” (1997, p. 293). Al cuestionar la hegemonización espacial y la teleología temporal se erige como un discurso post fundacional en el que las identidades tercermundistas son relacionales y no esenciales. Pero, si bien busca revertir el eurocentrismo, lo hace desde un espacio que no está ni dentro ni fuera de la historia de la dominación Occidental, sino en una relación tangencial con ella, pues lo post significa que existe como un después; “después de haber sido trabajado por el colonialismo” (p. 294). Esta posición tangencial permite superar los obstáculos del pensamiento fundacional y esencialista²⁸.

Es sobre todo a partir de la década de 1990 que los Estudios Subalternos incorporaron la crítica postcolonial. Si los primeros trabajos fueron criticados por ser esencialistas en su manera de concebir al subalterno, a los recientes se les reprocha plantear una heterogeneidad tal que se ha entendido como una fragmentación de la historia, además de haber abandonado el proyecto de restituir la agencia del subalterno (Bahl, 2000; Sarkar, 1997). Para algunos estudiosos, los Estudios Subalternos tuvieron un buen inicio como una suerte de extensión de la ‘historia desde abajo’, que luego fue desviado al acoger la influencia postmoderna, postcolonial y postestructuralista²⁹.

No puedo dejar de mencionar que el trabajo del grupo sudasiático inspiró la fundación del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (LASS por sus siglas en inglés), integrado por académicos establecidos en universidades de Estados Unidos³⁰.

ahora la herencia de todos y que nos afecta a todos- puede ser renovado desde y para los márgenes.” (2000, p. 16). [La traducción es mía].

²⁸ Con base en el planteamiento de Derrida (1994a) acerca de que la estructura de la significación, esto es, la *différance*, puede ser rearticulada de una forma diferente a la estructura que produjo a Occidente como Razón, Prakash argumenta que debe ponerse atención tanto a las condiciones del conocimiento histórico como a la posibilidad de su reinscripción. Así, pese a que no hay otra alternativa que habitar la disciplina, la subalternidad emerge ahora como una posición desde la cual se puede repensar la historia y convertir sus contradicciones y ambivalencias “en fundamento para su reescritura” (1997, p. 311).

²⁹ Dado que este giro inició en la década de los noventa, coincidiendo con el momento en el que varios de estos investigadores indios migraron a Estados Unidos y alcanzaron posiciones académicas encumbradas, hay quienes incluso han señalado una suerte de complicidad con el capitalismo global (véase Dirlik, 2010). En cuanto a las respuestas a críticas más tempranas en las que se les reprochaba haber socavado el método marxista de análisis de clase y no analizar el papel de los efectos del colonialismo, se puede consultar Chakrabarty (1997).

³⁰ Véase su *Manifiesto inaugural* (Latin American Subaltern Studies, 1993). Aunque el grupo explicita la influencia de los intelectuales sudasiáticos y algunos autores señalaron la ‘novedad’ y las bondades de los discursos colonial y postcolonial para los Estudios Latinoamericanos (Seed, 1991), otros precisaron que los latinoamericanistas tenían una importante trayectoria de discusión en torno a los temas que

Este colectivo tuvo una breve existencia, pero el tipo de trabajo, intereses y diferencias de sus integrantes quedaron reunidos en varias publicaciones (Rabasa, Sanjinés & Carr, 1994; Rodríguez, 2001a, 2001b y 2005)³¹.

Inflexión decolonial

El grupo modernidad/colonialidad

En este apartado abordo algunos de los principales planteamientos que han ido elaborando varios intelectuales y académicos latinoamericanos³² que integran el denominado Grupo modernidad/colonialidad (G-M/C), asociado con lo que se ha llamado la *inflexión decolonial* o el *giro decolonial*³³. Sin embargo, debo advertir que la crítica decolonial incluye a varios otros autores que no se adscriben al referido grupo, como la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui o el portugués Boaventura de Sousa Santos. Asimismo, se debe tener en cuenta que el G-M/C no es totalmente homogéneo.

constitúan la agenda de los estudios postcoloniales (Mignolo, 1993; Adorno, 1993; Vidal, 1993; Mallon, 2010; Méndez, 2010 y Rivera & Barragán, 1997).

³¹ Para LASS, el origen de la fuerza del problema del subalterno surgía de la necesidad de reconceptualizar la relación entre nación, estado y pueblo/ciudadanía en el contexto de los movimientos sociales contemporáneos. El estudio de la subalternidad en Latinoamérica incluye varias dicotomías estructurales, toda vez que la nación contiene múltiples fracturas de lengua, raza, etnia, género, clase, así como las tensiones que resultan entre asimilación, homogeneización y confrontación – resistencia, insurgencia, protesta, terrorismo. Además, a pesar de que el grupo insistía en pensar lo subalterno desde la postmodernidad, esto no significaba que se negara a revisar la huellas de las hegemonías culturales e históricas en la formación del subalterno, ya que éste se encuentra en la unión de las prácticas y epistemologías administrativas socioculturales previas, en la hibridación histórica de mentalidades culturales y en los pactos contingentes que emergen cada vez que ocurre un empalme transicional. Así, la representación de la subalternidad en Latinoamérica, en cualquiera de sus formas, la búsqueda del *locus* desde donde habla como sujeto político y social, requería una exploración de los márgenes del Estado. El subalterno fue conceptualizado por el grupo como un sujeto “migrante” en un doble sentido: en sus propias representaciones culturales y en la naturaleza cambiante de sus pactos con el Estado-nación. Hay que decir que LASS no fue un colectivo homogéneo. Incluso en nociones centrales como la concepción de nación y del subalterno hubo aproximaciones divergentes. Al respecto véase, por ejemplo, Gareth, 2002; Beverly, 1999, 2001a y 2001b; Mallon, 2005; Verdesio, 2005 y Sorucco, 2005.

³² Algunos de ellos radicados en Estados Unidos.

³³ “Este grupo da sus primeras señales en el año de 1998, cuando Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Walter Mignolo y Fernando Coronil, se encuentran en un evento realizado en Caracas, Venezuela. En sucesivos foros y encuentros, entre 1998 y 2008 (en Binghamton, Boston, California, Chapel Hill, Bogotá, Quito, Venezuela), se va perfilando una apuesta intelectual de crítica a la colonialidad. Pronto se sumarían diversos intelectuales al debate, entre los que destacan: Agustín Lao-Montes, Santiago Castro-Gómez, Zulma Palermo, Catherine Walsh, Ramón Grosfoguel, Oscar Guardiola-Rivera, Nelson Maldonado-Torres, la feminista de color María Lugones, entre otros.” (Espinosa, Gómez & Ochoa, 2014, p. 29).

Arturo Escobar caracteriza al referido grupo como una ‘comunidad de argumentación’ que trabaja colectivamente en conceptos y estrategias cuyo objetivo es “intervenir decisivamente en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar otro espacio para la producción de conocimiento [que posibilite] hablar sobre ‘mundos y conocimientos de otro modo” (2003, p. 51). Su carácter transdisciplinario y su agenda transcultural instalan un intento explícito por (in)disciplinar las ciencias sociales (Walsh, Schiwy & Castro-Gómez, 2002) y por edificar teorías sin disciplina (Castro-Gómez & Mendieta, 1998). El trabajo de este colectivo ha ido configurando una serie de categorías y problemáticas que apuntan a visibilizar los efectos estructurantes de la colonialidad en el presente³⁴.

Colonialismo-colonialidad

El grupo establece una distinción entre *colonialismo* y *colonialidad*. El primero se refiere al proceso de dominación política y militar desplegado con el fin de asegurar la explotación del trabajo y de las riquezas de los territorios que constituyen colonias en beneficio de los colonizadores. La colonialidad, en cambio, designa un patrón de poder que opera mediante la naturalización de jerarquías raciales, culturales, territoriales y epistémicas que hacen posible la reproducción de relaciones de dominación. Este patrón de poder “no sólo garantiza la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala mundial, sino también la subalternización y obliteración de los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados” (Restrepo & Rojas, 2010, p. 15). La colonialidad continúa vigente aún después de concluido el proceso de colonización.

La diferencia conceptual entre colonialismo y colonialidad implica, asimismo, una distinción entre descolonización y decolonialidad. Descolonización describe la superación del colonialismo y el término está asociado a las luchas independentistas. Lo decolonial se refiere a un proceso continuo de identificación, visibilización y estimulación de ‘lugares’ de exterioridad y construcciones alternativas³⁵.

³⁴ Balances del trabajo del grupo se pueden consultar en: Escobar (2003), Grosfoguel (2006), Maldonado-Torres (2008) y Restrepo & Rojas (2010).

³⁵ Cabe señalar que ésta es una distinción que hace el grupo modernidad/colonialidad, pero debe tomarse en cuenta que el término descolonización aparece en varios otros autores (a veces incluso en algunos miembros de esta colectividad) con el mismo sentido, o similar, al que los primeros otorgan a decolonización. Para los intelectuales y académicos postcolonialistas, descolonizar el conocimiento implica dismantelar la manera en que los sujetos sociales construidos como ‘otros’ son representados mediante una operación discursiva colonialista, de modo que no sólo se los describe sino que son

Modernidad / Colonialidad

Para la inflexión decolonial, la modernidad y la colonialidad constituyen “dos lados de una misma moneda” (Grosfoguel, 2006, p. 27). Esta última no es una contingencia histórica trascendida por la primera ni su desvío desafortunado. Por lo contrario, “no hay modernidad sin colonialidad” (Mignolo, 2003, p. 34). La relación entre ambas es de co-constitución: la colonialidad es articulada como el exterior constitutivo de la modernidad.

Para este colectivo, la modernidad es anterior a lo que normalmente se ha considerado su inicio (siglos XVII y XVIII). Desde una perspectiva de sistema mundo, la modernidad es formulada como resultado de un conjunto de transformaciones que ocurrieron con la constitución del primer sistema mundo planetario desde finales del siglo XV en adelante, es decir, con la conquista e incorporación de lo que devendría América Latina al mundo dominado por Europa³⁶. El proceso de producción de la modernidad, entonces, tendría una relación directa con la constitución histórica de Latinoamérica (Quijano, 1988; Dussel, 2000). Con base en lo anterior es que Dussel distingue entre primera modernidad, que corresponde a la emergencia del sistema

constituidos por dicha operación. En lo que se refiere a la adopción del término ‘decolonial’ por parte del grupo modernidad / colonialidad, Walsh apunta: “Suprimir la ‘s’ y nombrar “decolonial” no es promover un anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el significado en castellano del ‘des’. No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento —una postura y actitud continua— de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir.” (Walsh, 2010, p. 122).

³⁶ La formulación de la idea de una modernidad que se gesta desde finales del siglo XV mantiene una perspectiva de sistema mundo. De hecho, Mignolo propone la noción de *sistema mundo moderno colonial* para subrayar el modo en que la colonialidad es constitutiva de la modernidad (Mignolo, 2000). En este sentido, varios de los proponentes de la inflexión decolonial reconocen la influencia de la teoría de Wallerstein (2005) desarrollada en los años setenta, que, a su vez, tiene puntos de contacto con la *teoría de la dependencia* (50’s-60’s), entre cuyos exponentes se encuentran Prebisch, Frank y Amin. El planteamiento básico de esta última es que: “el subdesarrollo ha sido y es aún generado por el mismo proceso histórico que genera también el desarrollo económico: el desarrollo del propio capitalismo” (Frank, 1967, p. 165). Como es sabido, la teoría del sistema mundo moderno considera a éste como la unidad de análisis social –en lugar de las sociedades estado-, además de introducir una perspectiva histórica de *larga duración*, inspirada en los planteamientos de Braudel (1970). Tanto la modernidad/colonialidad como la teoría del sistema mundo enfatizan los procesos históricos de conformación de un contexto global de relaciones de poder. No obstante, entre las diferencias importantes destaca el hecho de que Wallerstein mantiene la noción de modernidad asociada a la Ilustración, mientras que los autores de la modernidad/colonialidad afirman que la conquista e incorporación de América como primera periferia al sistema mundo no representó únicamente la posibilidad de una ‘acumulación originaria’ en los países centrales, no aportó sólo mano de obra y materias primas, sino también “los fundamentos epistemológicos, morales y políticos de la modernidad colonial” (Castro-Gómez, 2005, p. 48). En este sentido, otra diferencia radica en el énfasis que la inflexión decolonial hace en la colonialidad.

mundo, y segunda modernidad, asociada principalmente a la revolución industrial y a la Ilustración. Esta última “profundiza y amplía el horizonte ya comenzado a fines del siglo XV” (2000, p. 47). Pero la primera modernidad no sólo precede a la segunda sino que es su condición de posibilidad, pues el *ego conquiro*, es decir, la subjetividad que deriva de la experiencia del descubridor y conquistador es, para el filósofo, la primera subjetividad moderna que posiciona a los europeos como centro y fin de la historia, a partir de lo cual se articularía más tarde el *ego cogito* cartesiano (Dussel, 1994).

Lo anterior constituye un cuestionamiento a lo que Dussel denomina la concepción intraeuropea de la modernidad, la cual supone su surgimiento como un fenómeno exclusivamente europeo en el que no interviene el resto del mundo. En esta noción eurocentrada, además, la modernidad se presenta como un proyecto ‘emancipador’, “una ‘salida’ de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad un nuevo desarrollo del ser humano” (2000, p. 45)³⁷. No obstante, al abordar la modernidad como resultado de procesos dentro del contexto del sistema mundo se revela su ‘lado oscuro’: la colonialidad. La crítica intraeuropea al Antiguo Régimen, que produjo el proyecto de la modernidad pretendidamente emancipadora, no cuestionó las estructuras imperiales de esa Europa imperial con el mundo no europeo, no llamó a la liberación de los pueblos colonizados, no planteó una crítica radical al pensamiento racista de la época en todas sus manifestaciones –económicas, políticas, epistemológicas y en la inferiorización de los sujetos colonizados. La relación co-constitutiva de la Colonialidad/Modernidad

³⁷ De acuerdo con Mignolo, este ‘mito de la modernidad’ no se limita temporalmente a la dominación colonial europea sino que se ha mantenido, aunque la retórica presenta ciertos cambios: “En el siglo XVI la retórica salvacionista de la modernidad enfatizaba la conversión al cristianismo. Más adelante, a partir del siglo XVIII, la salvación se plantea en términos de conversión a la civilización (secular). Después de la Segunda Guerra Mundial, la retórica salvacionista de la modernidad celebra el desarrollo como condición de la modernización. Ello continúa hasta hoy, la cuarta etapa después de la caída de la Unión Soviética, acentuando desarrollo, democracia y mercado. Cambiaron también las relaciones de producción y control de la economía [...] Se modificaron asimismo las relaciones de autoridad (control político) [...] Cambiaron, en fin, ‘los contenidos’ pero no los ‘términos de la conversación’ (la lógica de la colonialidad) [...] Lo que no cambió son dos de los elementos fundamentales de la matriz colonial de poder. Por un lado, se mantiene la dispensabilidad de la vida humana [...] Por otro lado, se mantienen las cuatro esferas interrelacionadas de la matriz colonial de poder (economía, autoridad, género y sexualidad, conocimiento y subjetividad), mediante el control del conocimiento que es a la vez racista y patriarcal. [...] estamos todavía en el mismo horizonte, sólo que la economía ha desplazado la hegemonía de la teología y la teoría secular del Estado de los siglos precedentes.” (Mignolo, 2009, pp. 258-259).

pone de manifiesto que esta última, más que un proyecto emancipador ha sido uno civilizatorio (Grosfoguel, 2014 y 2009)³⁸.

Colonialidad del poder

De acuerdo con Quijano (2000b), la colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Opera en todos los planos, ámbitos y dimensiones, tanto materiales como subjetivos, de la existencia social cotidiana y a escala societal. La imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo es su fundamento y piedra angular. Su origen y mundialización se remonta al ‘descubrimiento’ y conquista de América, cuando el emergente poder capitalista se hace mundial y eurocentrado, y la colonialidad y la modernidad se instalan asociadas como los ejes constitutivos de su específico patrón de poder hasta nuestros días³⁹.

En la marcha del desarrollo de las características del poder actual las nuevas identidades societales de la colonialidad (indios, negros, blancos, mestizos, amarillos, etc.) se fueron configurando, así como las identidades geoculturales del colonialismo (América, África, Lejano y Cercano Oriente, Europa). Asimismo, las experiencias del colonialismo y la colonialidad se fueron fundiendo con las necesidades del capitalismo, constituyendo un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo hegemonía eurocentrada; universo que más tarde será denominado como la ‘modernidad’. (Quijano, 2000b).

El concepto de *colonialidad del poder* busca integrar las múltiples relaciones en que se ven imbricados los procesos económicos, políticos y culturales en el capitalismo como sistema histórico. Quijano apunta:

Tal como lo conocemos históricamente, a escala societal el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/ conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: (1) el trabajo y sus productos; (2) en dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios. (2000b, p. 345).

³⁸ La idea de la modernidad como emancipadora oculta la violencia que acompaña su imposición en las poblaciones consideradas ‘no-modernas’.

³⁹ Sobre las implicaciones de la colonialidad del poder respecto de América Latina, véase Quijano (2000a).

Heterogeneidad histórico estructural del poder

Para retener la perspectiva global, sistémica, pero evitar caer en nociones simplistas de totalidad⁴⁰, Quijano propone un análisis que permita entender el poder en su *heterogeneidad histórico estructural*. Esta noción refiere a una articulación estructural entre elementos históricamente heterogéneos –dado que provienen de historias particulares y de espacios-tiempos diferentes y alejados– que mantienen relaciones de discontinuidad, incoherencia y conflictividad entre sí, en cada momento y a lo largo del tiempo. Es decir que: “En cada uno de los principales ámbitos de la existencia social cuyo control disputan las gentes, y de cuyas victorias y derrotas se forman las relaciones de explotación / dominación / conflicto que constituyen el poder, los elementos componentes son siempre históricamente heterogéneos” (2000b, pp. 347-348).

Para que una estructura histórico-estructuralmente heterogénea tenga el comportamiento de una totalidad histórica, se requiere que uno o más de los modos de determinación recíproca y heterogénea tenga la primacía –como ocurre en el capitalismo con el modo de control combinado del trabajo y de la autoridad–, pero no como algo determinante sino estrictamente como eje(s) de articulación del conjunto⁴¹. Así, el movimiento de la totalidad trasciende a cada uno de sus componentes. El paradigma de la totalidad, apunta Quijano, posibilitó percibir el poder como la forma de articulación estructural más persistente en escala societal. Pero el reconocimiento de totalidades consistentes en una articulación de elementos históricamente

⁴⁰ Quijano se opone al viejo empirismo y el nuevo postmodernismo que niegan la existencia de una estructura global de relaciones sociales en tanto totalidad determinada. Pero, por otra parte, considera que el liberalismo, el funcionalismo, el estructuralismo e incluso el materialismo histórico trabajan con una noción de totalidad orgánica o mecánica que implica, además de la articulación de múltiples existencias en una única estructura, la subsunción de sus elementos a la lógica de la totalidad, donde el todo y las partes corresponden a una misma lógica de existencia.

⁴¹ Para Quijano, el estructuralismo y el funcionalismo no lograron dar cuenta de la heterogeneidad histórica de las estructuras societales, además de que suponían siempre relaciones necesariamente consistentes entre sus componentes. El marxismo, por su parte, ha planteado la primacía del trabajo como ámbito primado de toda sociedad y del control del trabajo como el prioritario en todo poder societal. Es verdad que el control del trabajo por el capital es la condición fundamental del poder capitalista: “Pero en Marx se implica, de una parte, la homogeneidad histórica de éste y de los demás factores, y de otra parte, que el trabajo determina, todo el tiempo y de modo permanente, el carácter, el lugar y la función de todos los demás ámbitos en la estructura de poder.” (Quijano, 2000b, p. 350). Sólo ignorando la heterogeneidad histórica de las relaciones y de la forma en que se ordenan en cada ámbito, continúa, se podría aceptar la unilinealidad y unidireccionalidad de las implicaciones que tiene sobre el carácter y el sentido de las relaciones intersubjetivas, así como de las de autoridad y las relaciones en torno al sexo y sus productos.

heterogéneos cuyas relaciones son discontinuas y conflictivas permite establecer que las partes en un campo de poder societal no son sólo partes, pues:

Cada elemento de una totalidad histórica es una particularidad y, al mismo tiempo, una especificidad, incluso, eventualmente, una singularidad. Todos ellos se mueven dentro de la tendencia general del conjunto, pero tienen o pueden tener una autonomía relativa y que puede ser, o llegar a ser, eventualmente, conflictiva con la del conjunto. En ello reside también la noción del cambio histórico-social.” (2000b: 354-355, énfasis en el original).

Como apuntan Restrepo y Rojas (2010), la totalidad, para Quijano, no es una entidad mayor que determina las partes, sino el campo de relaciones en el que adquiere sentido y puede ser explicado un determinado hecho social.

Clasificación social

Otra de las nociones centrales en la elaboración de Quijano acerca de la colonialidad del poder es la de *clasificación social*. El sociólogo peruano sigue a Marx en el planteamiento de que las clases sociales no son ni estructuras ni categorías, sino relaciones producidas históricamente. Pero encuentra problemática la reducción que se ha hecho de la clase a uno sólo de los ámbitos de poder, esto es, el del control sobre el trabajo y sus recursos y productos. Como se ha visto, en el planteamiento de Quijano el poder no se reduce ni a las relaciones de producción ni al orden y la autoridad. Por ello, considera pertinente trascender la teoría eurocéntrica de las clases sociales y avanzar hacia una teoría histórica de la clasificación social, para lo cual reintroduce sus planteamientos acerca del poder. En su conceptualización, la clasificación social se refiere a los procesos de largo plazo en los cuales la gente disputa “por el control de los ámbitos básicos de la existencia social y de cuyos resultados se configura un patrón de distribución del poder centrado en relaciones de explotación / dominación / conflicto entre la población de una sociedad y en una historia determinadas” (Quijano, 2000b, p. 367). Al igual que la dinámica del poder, las clasificaciones sociales no deben verse como entidades discretas dadas de antemano y estáticas -no se les debe retirar de su realidad y variabilidad histórica- sino como heterogéneas, discontinuas y conflictivas, articuladas también de modo heterogéneo, discontinuo y conflictivo por un eje común que es el de la colonialidad del poder. Toda teoría de clasificación social requiere obligadamente indagar por la historia, las condiciones y las determinaciones de una distribución concreta de relaciones de poder en una sociedad, pues es dicha distribución entre las personas lo que determina sus relaciones recíprocas y produce sus diferencias sociales.

Raza

La raza constituye un patrón de clasificación social. Para Quijano, se trata de un constructo ideológico que tiene que ver con las relaciones de poder en el capitalismo mundial, colonial/moderno y eurocentrado y no con la estructura biológica de la especie humana (Quijano, 2000c). La apelación que la noción de raza hace a supuestas distinciones y jerarquías de tipo biológico entre los europeos y no-europeos oblitera la historicidad y arbitrariedad de su construcción. Es por ello que Quijano hace una crítica a los planteamientos acerca de que la raza tendría una existencia real en la naturaleza mientras que el racismo daría cuenta de las relaciones de poder: la única realidad de la raza es la naturalización de dichas relaciones de poder en su nombre.

Desde el ‘descubrimiento’ y la conquista de América, la gente es clasificada de acuerdo con tres líneas diferentes: trabajo, raza y género, articuladas en una estructura global por la colonialidad del poder; y alrededor de dos ejes centrales: el control de la producción de recursos de sobrevivencia social y el control de la reproducción biológica de la especie. El primero implica el control de la fuerza de trabajo, sus recursos y productos; el segundo el del sexo y sus productos. En función de ambos ejes fue incorporada la ‘raza’, y el control de la autoridad se organizó para sostener las relaciones de poder configuradas de esta manera. De modo que la producción de la categoría ‘raza’ se remonta al siglo XVI y la mundialización del patrón de poder capitalista, aunque para entonces el término no se asociaba con el ‘color’. Hacia el siglo XVII esta diferencia se reformula en función del mito fundacional de la modernidad, que estableció una escala de desarrollo histórico desde lo ‘primitivo’ a la civilización, y la articulación entre la idea de raza con el ‘color’ se empieza a instaurar; pero es hasta mediados del siglo XIX que se inicia, con Gobineau, la formulación teórica de dicha asociación (Quijano, 2000c)⁴².

La importancia y la significación que ha tenido la producción de la categoría ‘raza’ no puede desestimarse⁴³. Las relaciones de poder racializadas entre las nuevas identidades sociales y geo-culturales constituyeron el sustento y la referencia de legitimación del carácter eurocentrado del patrón de poder, tanto material como

⁴² “[...] el racismo hecho y derecho, teorizado y explícito, fue en gran medida una creación del siglo XIX [...]” (Quijano & Wallerstein, 1992, p. 585).

⁴³ Cabe señalar que desde los años sesenta, tanto González Casanova (2006a y 2006b) como Stavenhagen (1963) habían introducido el concepto de *colonialismo interno* para referirse al poder racista o etnicista que funciona en el Estado nación.

intersubjetivo, esto es, de su colonialidad. De este modo, devino en el más específico de los elementos de dicho patrón.

También Mignolo señala el carácter constructivo de la noción de raza al apuntar que no está relacionada con el color de piel o la 'pureza de sangre' sino con "la categorización de individuos según su nivel de similitud o cercanía respecto de un modelo presupuesto de humanidad ideal" (2007, p. 41). Pero además, este autor apunta que si bien la idea de 'raza' se refiere a la genealogía sanguínea, genotípica o de color de piel y etnia, designa aspectos como lengua, la memoria y las experiencias pasadas y presentes compartidas que dan un sentido de comunidad; ambas categorías son apropiadas por el racismo, mediante el cual un grupo tiene el privilegio de clasificar a las personas y articular prácticas de discriminación. De modo que éste, el racismo, ha sido una matriz clasificatoria que no únicamente comprende las características físicas del ser humano sino también el plano interpersonal de las actividades humanas, tales como las religiones, las lenguas, los conocimientos y las clasificaciones geopolíticas del mundo⁴⁴.

Como se puede observar, lo que Mignolo subraya en relación a la clasificación social es que se basa en la diferencia como desigualdad: "[...] la lógica de la clasificación y jerarquización de las gentes en el planeta, por sus lenguas, sus religiones, sus naciones, su color de piel, su grado de inteligencia, etc., fue y sigue siendo el principio fundante de la *diferencia colonial*" (2003, p. 43). Maldonado-Torres coincide con ello, al subrayar los aspectos de deshumanización y dispensabilidad que entraña la racialización de los subalternizados. La clasificación social de las identidades creadas en el proceso colonial denota superioridad de unas sobre otras pues consiste en una relación vertical entre sujetos: "tal grado de superioridad se justifica en relación con los grados de humanidad atribuidos a las identidades en cuestión" (Maldonado-Torres, 2007, p. 132). De modo que las identidades subalternizadas entrañan mecanismos de deshumanización mediante la clasificación racial. Aunque el significado de raza ha cambiado a lo largo de los siglos, los diferentes sentidos que ha adoptado implican una especie de sospecha permanente sobre la

⁴⁴ Al igual que Quijano, Mignolo apunta que las clasificaciones raciales emergen en el siglo XVI. Según este autor, Las Casas, al elaborar una clasificación de los 'bárbaros', proporcionó una clasificación racial, aun si ésta no tomaba en cuenta el color de la piel, ya que clasificaba a los seres humanos "en una escala descendente que tomaba los ideales occidentales cristianos como criterio para la clasificación" (Mignolo, 2007, p. 42). Pero, a diferencia de Quijano, precisa que la categoría 'raza' como tal no existía, pues se clasificaba a las personas en términos religiosos; no obstante, el principio de base era racial. Es en el siglo XIX que el color de la piel se vuelve el paradigma de clasificación racial.

humanidad y la racionalidad de los sujetos subalternizados; sospecha que posibilita actitudes genocidas al considerarlos dispensables. No obstante, Maldonado-Torres precisa que no todas las personas ni de igual modo son objeto de dicha actitud de sospecha, por lo que sugiere la noción de *heterogeneidad colonial*, para referirse a la variedad de formas de deshumanización fundadas en la idea de raza.

Así como se ha planteado que la modernidad y la colonialidad son mutuamente constitutivas, Grosfoguel enfatiza que raza y racismo son también constitutivos del capitalismo global: “no son superestructurales o instrumentales a una lógica abarcante de acumulación capitalista; son constitutivos de la acumulación capitalista a escala mundial” (2006, p. 27). Además, este autor pone énfasis en la articulación de la raza con otras dimensiones como la sexualidad y el género, de tal modo que se refiere al sistema mundo como moderno/colonial capitalista/patriarcal. Esto, como se verá más adelante, es central en las elaboraciones teóricas de las feministas decoloniales.

La idea de raza, de la construcción ideológica de raza, es, como he intentado mostrar, fundamental en los planteamientos de la inflexión decolonial. Si bien los diferentes autores enfatizan aspectos diversos relacionados con esta categoría, en general coinciden en establecer su emergencia como resultado del proceso de colonización, así como en formularla como aspecto sustantivo de la colonialidad. Esto último es primordial, considero, para comprender la pertinencia de las reflexiones de los proponentes de la inflexión decolonial. Anteriormente apunté que para Quijano, y en general para los decolonialistas, la colonialidad es *uno* de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Y la imposición de una clasificación racial/étnica es su fundamento. Si bien las nociones de raza y racismo, como apuntan Restrepo y Rojas, aún deben ser historizadas y ubicadas con mayor detalle⁴⁵ “para no caer en las trampas del presentismo histórico y la simplificación de los análisis” (2010, p. 130), lo primordial en este caso, me parece, es que, como señala Mignolo, la puesta en relieve de la categoría ‘raza’ visibiliza el hecho de que “La invención de América introdujo [...] una categoría fundamental en el imaginario occidental, aunque, paradójicamente, este mismo imaginario tendió a ocultarla, a dejarla en segundo plano” (2003, p. 46).

Ese ocultamiento también es señalado por Segato, quien ve en el planteamiento de Quijano un “esfuerzo por leer la raza como emergencia en el flujo histórico” (2010, p. 27), y considera que es posible tener una mejor aproximación a la clasificación

⁴⁵ Aspecto al que, por otra parte, apunta el concepto de heterogeneidad colonial de Maldonado-Torres.

social ya no únicamente en la etapa de implantación de las relaciones coloniales, sino en todas las variaciones nacionales, regionales y epocales que experimenta el proceso de racialización desde entonces⁴⁶. La identificación en cada contexto de los signos seleccionados en los procesos de racialización constituye el único modo de “mantener la raza abierta a la historia, y retirarla de los nativismos fundamentalistas, esencialistas y anti-históricos” (p. 31), dado el carácter variable de los trazos que la configuran a medida que el contexto cambia.

La idea implícita y naturalizada de que el mundo debe ser obligadamente jerárquico y racializado funciona en los sistemas de autoridad y por detrás de las instituciones supuestamente democráticas, dando lugar a la distribución desigual de recursos y derechos: “Nunca la subordinación fue tan exclusivamente racial como en la modernidad avanzada, cuando la raza acciona el mundo transformada en fantasma, por detrás de las reglas y de los nombres” (Segato, 2010, p. 34). Por ello es necesario enfrentarse al significado político de la raza como principio para desestabilizar la profunda estructura de la colonialidad⁴⁷. Nombrar la raza, afirma Segato, es una forma de estrategia de lucha fundamental para la decolonización, pues, pese a su carácter impreciso, puede funcionar como instrumento de quiebre de un mestizaje políticamente insustancial y disimuladamente etnocida.

Colonialidad del saber y del ser

Eurocentrismo, diferencia colonial, diferencia imperial

Eurocentrismo

El nuevo patrón de poder mundial también implicó, como he avanzado, una nueva intersubjetividad mundial, vinculada a la emergencia y afianzamiento del

⁴⁶ Esta variabilidad ha sido abordada por la autora, particularmente, a partir de las nociones de ‘formaciones nacionales de alteridad’ y ‘alteridades históricas’ localizadas; nociones que se oponen a las ‘identidades políticas’ que se globalizan. Véase Segato (2007).

⁴⁷ Los movimientos contrahegemónicos más significativos del presente en Latinoamérica apuntan en esa dirección de nombrar la raza, asegura Segato. Cabría señalar que así ha sido también en diversos momentos del pasado. Para un estudio de caso acerca del modo en que el concepto de ‘raza’, que formaba parte de los discursos de las élites mexicanas en el siglo XIX para afianzar su dominación, fue apropiado por las comunidades campesinas indígenas para colocar su propio discurso en el escenario político y defender sus derechos a la tierra y a sus tradiciones políticas, véase Héau Lambert (2009). Asimismo, procesos de reivindicación de los conceptos de ‘raza’ e ‘indianidad’ en el zapatismo y el neozapatismo han sido analizados por Héau Lambert y Rajchenberg, (2013). En ambos casos se aborda la plasmación de dichos procesos en los *corridos*.

eurocentrismo, es decir, de la perspectiva cognitiva que colocaba a Europa y a los europeos en el centro de la historia, la civilización, la racionalidad y el conocimiento (Quijano, 2000a). Desde el siglo XVII fue formalizado en los principales centros hegemónicos del patrón mundial del poder un modo de producción de conocimiento basado en la medición, la cuantificación, la objetivación de lo cognoscible en relación al conocedor, que fue impuesto como la única racionalidad legítima e instalado como emblema de la modernidad. A partir sobre todo del siglo XVIII se fue afirmando una comprensión temporal de la historia que concebía a los colonizados como el pasado de Europa que, por tanto, era vista como la cima de una trayectoria lineal, unidireccional y continua de la especie humana. El correlato del eurocentrismo fue la representación de las poblaciones colonizadas como pueblos sin historia y la negación de sus epistemologías y aun de su estatus como seres humanos. De este modo, “[...] las relaciones intersubjetivas y culturales entre [...] Europa Occidental y el resto del mundo, fueron codificadas en un juego entero de nuevas categorías: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno” (Quijano, 2000a, p. 211). La universalización de la posición epistémica de los europeos no es perspectiva únicamente de estos últimos sino también de todos aquellos que, educados bajo su hegemonía, percibieron dichas categorías como ‘naturales’⁴⁸.

Diferencia colonial y diferencia imperial

La comprensión del eurocentrismo de Quijano, como se puede observar, no es tanto en términos geográficos como epistémicos e históricos. Para Mignolo, lo anterior pone de relieve la colonialidad del saber y del ser. Este autor profundiza en los planteamientos del peruano; sus conceptos de *diferencia colonial* y *diferencia imperial* permiten una mayor comprensión del modo en que opera la colonialidad del poder.

⁴⁸ Santiago Castro-Gómez (2005) subraya el papel fundamental del conocimiento en el control de la subjetividad y de la economía y la autoridad, al mostrar las relaciones entre la ‘dominación material’ y la ‘dominación epistémica’. Mignolo (2009) considera –tras aclarar que estas premisas ya estaban presentes alrededor de las décadas de los sesenta y setenta en el diálogo entre la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación y la teología de liberación- que la importancia de estas nociones radica en que echan por tierra la distinción entre estructura y superestructura, destacando las complejas interrelaciones en los ámbitos de la matriz colonial de poder. El lector habrá notado la cercanía de estos planteamientos con los del grupo de Estudios Subalternos de la India.

La diferencia colonial alude al lugar y a las experiencias de quienes han sido subalternizados en la empresa colonial, es decir, a los territorios, poblaciones, conocimientos que han sido inferiorizados epistémica, ontológica y socialmente por la mirada colonialista. La diferencia colonial no preexiste sino que ha sido construida por el pensamiento hegemónico, desde el siglo XVI y en diferentes épocas⁴⁹, y consiste en clasificar grupos poblaciones, identificándolos en sus ‘faltas’ o ‘excesos’, “lo cual marca la *diferencia* e inferioridad con respecto a quién clasifica” (Mignolo, 2003, p. 39)⁵⁰.

Para Mignolo, la colonialidad del poder es sobre todo “el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y legitima el poder” (2003, p. 39), por lo que se constituye como el dispositivo que produce y reproduce la diferencia colonial. De modo que esta última es fraguada, en una lógica de negatividad, es decir, de inferiorización, como exterioridad a la modernidad. Se refiere al Ser-Otro de la modernidad, a la alteridad, al Otro como racialmente marcado y como excluido; aunque esta noción de exterioridad no supone un afuera ontológico, sino que “se refiere a un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el discurso hegemónico” (Escobar, 2003, p. 63). A partir de lo anterior, es necesario precisar que la diferencia colonial no es un concepto culturalista, puesto que implicaría la reducción de la diferencia a distinciones culturales. Por lo contrario: “La diferencia colonial o las diferencias coloniales fueron enmascaradas y vendidas como ‘diferencias culturales’ para ocultar el diferencial de poder; esto es, la colonialidad del poder” (Mignolo 2003: 27). Mediante esta construcción, los pueblos no europeos fueron privados, entre otras cosas, de la posibilidad de producir pensamiento.

Si bien para el grupo Modernidad/Colonialidad los indígenas y afrodescendientes encarnan de modo paradigmático y en lo concreto la diferencia colonial, ésta no se reduce a ellos. Grosfoguel (2006), por ejemplo, señala que la decolonización de la epistemología del sistema mundo requiere tomar en serio al subalterno que habita la diferencia colonial, incluyendo en esta afirmación a los trabajadores, las mujeres, los sujetos racializados/coloniales, los homosexuales y lesbianas y los movimientos antisistémicos.

⁴⁹ “La ‘diferencia colonial’ es, básicamente, la que el discurso imperial construyó, desde el siglo XVI, para describir la diferencia e inferioridad de los pueblos sucesivamente colonizados por España, Inglaterra, Francia y Estados Unidos” (Mignolo, 2002, p. 221).

⁵⁰ Véase también Mignolo (2000b).

A la par del concepto de diferencia colonial, Mignolo desarrolla el de diferencia imperial, la cual funcionó básicamente para afirmar la mismidad y la diferencia de la cristiandad y hace referencia a dos experiencias históricas distintas. Este autor señala que Las Casas, en su identificación de los tipos de 'bárbaros', contribuyó a diseñar la matriz de las diferencias colonial e imperial sobre la que se apoyaría la idea de modernidad. Si la diferencia colonial se construyó, en el siglo XVI, a partir únicamente de la experiencia indiana, los otros tipos de 'bárbaros' (turcos, moros, chinos, rusos)⁵¹ eran 'bárbaros imperiales', a los cuales se les reconocía el alcance de sus civilizaciones. Esta diferencia imperial da cuenta de una operación epistémica de colonización del espacio⁵². En el siglo XVIII el imaginario del sistema mundo moderno/colonial sufre una transformación importante, producto de la unión de la colonización del tiempo y el espacio: los bárbaros en el espacio devinieron primitivos en el tiempo; transformación que dio lugar al fenómeno de la negación de la contemporaneidad en la antropología, descrito por Fabian (Fabian, 1983)⁵³. En la negación de la contemporaneidad se asentarán tanto la diferencia imperial como la diferencia colonial. Así, aunque la diferencia imperial-externa se configuró a partir del principio de reconocimiento de igualdad, ésta se desvirtúa por la superimposición, prácticamente invisible, de la diferencia colonial. Simultáneamente, se fue construyendo la idea del sur de Europa, es decir la diferencia imperial-interna, que pervive hasta hoy.

Colonialidad del saber

La *colonialidad del saber* constituye la dimensión epistémica de la colonialidad del poder, por lo que también es un aspecto constitutivo y no derivativo de la colonialidad. Como he ido avanzando, la colonialidad del poder denota la

⁵¹ Que eran 'bárbaros' en virtud de no practicar la religión cristiana.

⁵² Dicha operación epistémica también funcionó para la diferencia colonial, pero en este caso, en el de la imperial, la única superioridad que los europeos reclamaban era la religiosa, pues, insisto, se reconocía el alcance de las otras civilizaciones imperiales.

⁵³ Rufer analiza el modo en que en la actualidad la lógica en la representación 'multicultural' de la historia nacional continúa reproduciendo la diferencia (y la distancia) entre historia y cultura. Para este autor: "[...] el establecimiento de la continuidad histórica procesual y progresiva como *destino* sobre el quiebre radical con el pasado tradicional, es una estrategia política en la imaginación histórica que oculta mediante un orden discursivo de ruptura, un *orden histórico de continuidad*." Sostiene que la ambigüedad del tiempo nacional (que se establece entre ruptura y arcaísmo) no sólo oculta la discontinuidad entre la historia del pueblo nacional que es elevada al universal y el tiempo de las comunidades -historias menores- sino "*fundamentalmente la continuidad en la condición violenta de producción y reproducción de las identidades en esa propia historia*" (Rufer, 2010, p. 21).

inferiorización, subalternización, folclorización e incluso invisibilización de conocimientos cuyas modalidades de producción se diferencian de las del ‘conocimiento occidental’, por lo que está intrínsecamente vinculada al eurocentrismo⁵⁴. Aquéllos, como apunta Santos, no son considerados conocimientos ‘reales’, sino “creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas” (2010, p. 14) que, en el mejor de los casos, pueden ser materia de investigación. Lo anterior conlleva una geopolítica del conocimiento de carácter colonial que se asienta “sobre supuestos que implican procesos sistemáticos de exclusión y subordinación” (Lander, 1999, p. 53).

La superioridad epistémica que desprecia o invisibiliza las formas de producción de conocimiento diferentes se funda en una supuesta objetividad, neutralidad y universalidad del conocimiento occidental. Esta asumida objetividad y neutralidad implican la pretensión de que el sujeto que conoce puede tomar distancia de sí para no filtrar su subjetividad y de este modo producir conocimiento que se presume universal. El borramiento de la situacionalidad para subsumir todos los puntos de vista en uno que, de esta forma, oscurece su carácter posicionado, es lo que Castro-Gómez llama la *hybris del punto cero*: “[...]pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista” (2007a, p. 83). Así, para Castro-Gómez la *hybris del punto cero* caracteriza la dimensión epistemológica del colonialismo, la cual no es de carácter ‘superestructural’ sino un aspecto constitutivo del mismo⁵⁵.

Siguiendo esta línea argumentativa, Grosfoguel se refiere a la producción de conocimiento desde un sujeto deshistorizado y descorporalizado como ‘ego-política de conocimiento’, y señala que:

Al desvincular la ubicación epistémica étnica/racial/de género/sexual del sujeto hablante la filosofía y las ciencias occidentales pueden producir un mito sobre un conocimiento universal fidedigno que cubre, es decir, disfraza a quien habla así como su ubicación epistémica geopolítica y cuerpo-política en las estructuras del poder/ conocimiento [...] (2006, pp. 20-21)⁵⁶.

⁵⁴ “[...] la colonialidad del saber no sólo estableció el eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento, sino que al mismo tiempo, descartó por completo la producción intelectual indígena y afro como ‘conocimiento’ y, consecuentemente, su capacidad intelectual” (Walsh, 2007, p. 104).

⁵⁵ Como es sabido, los planteamientos sobre la situacionalidad del conocimiento ya habían sido adelantados por las feministas negras y de color. Véase, por ejemplo, Haraway (1988).

⁵⁶ Desde la inflexión decolonial se plantea la necesidad de descolonizar las ciencias sociales y culturales. Walsh argumenta que es necesario llevar a cabo una intervención que cuestione las bases del ‘canon eurocéntrico occidental’ prevalente. Para ello se requiere refutar dos ideas que se han instalado con la fuerza del sentido común, esto es, que la academia es el lugar que circunscribe la producción de

Colonialidad del ser

De acuerdo con Mignolo, los lenguajes no son únicamente fenómenos ‘culturales’ donde la gente encuentra su ‘identidad’ sino que constituyen también el lugar en el que está inscrito el conocimiento, de modo que ciencia y conocimiento no están separados del lenguaje. Dado que los lenguajes no son cosas que las personas tienen sino algo que ellas son, la colonialidad del poder y del saber engendra, asimismo, la *colonialidad del ser*. Esta última se refiere, así, a “la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje” (Maldonado-Torres, 2007, p. 130). El desarrollo del concepto responde a la necesidad de comprender los efectos de la colonialidad no únicamente en la mente sino en la experiencia vivida de los subalternos. A partir de un análisis deconstructivo de la epistemología cartesiana y la ontología heideggeriana, Maldonado-Torres argumenta en torno a la forma en que el escepticismo misantrópico -es decir, la sospecha sobre la humanidad de los ‘otros’ colonizados-, la exclusión ontológica y el racismo son la base sobre la que se erige la colonialidad del ser y del saber. Los efectos de la colonialidad atraviesan el ‘ser en el mundo’ de aquellos ubicados en la diferencia colonial así como de los que se encuentran del lado del colonizador. Por ello, debe ser tenido en cuenta que la colonialidad del ser no sólo afecta a los sujetos subalternizados sino a los que se visualizan a sí mismos como la imagen ideal de la humanidad.

Opción decolonial, paradigma otro, pensamiento fronterizo

Si bien modernidad/colonialidad es una categoría analítica de la matriz colonial de poder, la de *decolonialidad* extiende el marco y los objetivos del proyecto. La lógica de la colonialidad, que se oculta bajo la retórica de la modernidad, genera una energía de descontento, de desprendimiento, entre aquellos que reaccionan

conocimiento, por un lado, y los conceptos mismos de racionalidad que operan en el saber experto. La idea no es posicionarse en un lugar de rechazo sino evidenciar las pretensiones coloniales, pues en todo lugar en el que predomina el ‘canon eurocéntrico occidental’ los conocimientos que no corresponden con el mismo son invisibilizados y subalternizados. Sin embargo, son estos mismos conocimientos desde donde se puede llevar a cabo la descolonización de las ciencias sociales y culturales y construir otras, entendidas “[...] no como un pensamiento o conocimiento más que podría ser sumado o añadido al conocimiento “universal” (una suerte de multiculturalismo epistémico), sino como un pensamiento/ conocimiento plural desde la(s) diferencia(s) colonial(es)[...]” (Walsh, 2007, p. 110). Castro-Gómez (2007a), por su parte, plantea que se debe apelar a la transdisciplinariedad y a la transculturalidad. A la primera, para intervenir sobre la complejidad del mundo cuestionando el pensamiento disciplinar que la oscurece. A la segunda, porque conduce a un ‘diálogo de saberes’; de esta manera, se trabajaría por descentrar el mono-culturalismo que se esconde en el supuesto de un conocimiento universal no marcado culturalmente.

frente a esta violencia; energía que se traduce en proyectos decoloniales (Mignolo, 2008). La decolonialidad apunta a la decolonización del saber y del ser.

Opción decolonial

En este marco, la *opción decolonial* constituye una analítica, en tanto comprensión del presente, y una formulación del futuro que vincula proyectos políticos críticos del eurocentrismo surgidos de la diversidad de historias locales que han debido enfrentar a lo largo de cinco siglos una única manera de leer la realidad, monopolizada por el pensamiento occidental (Mignolo, 2007). Si bien no queda totalmente clara la diferencia entre los conceptos de opción decolonial y paradigma otro de Mignolo –toda vez que en varias oportunidades los caracteriza de modos muy similares- se puede sugerir que la primera da paso a un paradigma epistemológico diverso y alternativo: un *paradigma otro* (Mignolo, 2003).

Paradigma otro

El paradigma otro se refiere a “la diversidad (y diversalidad) de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad” (Mignolo, 2003, p. 20). Es decir, se articula en todos los lugares a los que la expansión imperial/colonial les negó posibilidad de razón y de pensamiento. Lo que esta multiplicidad de historias y experiencias tienen en común, lo que las conecta y posibilita su punto de encuentro, es su condición de negación, la colonialidad.

Pero cabe señalar que la colonialidad como conector no se refiere a un asunto temático. Constituye, más bien, un ‘lugar’ político y epistémico simultáneamente. De tal forma que el paradigma otro piensa a partir y desde la diferencia colonial más que implicar la transformación de esta última en un objeto de estudio abordado desde la perspectiva epistémica de la modernidad. Por lo tanto, supone necesariamente la geopolítica y la corpo-política⁵⁷ del conocimiento. Su emergencia se construye desde

⁵⁷ Dado que todo conocimiento está situado y que esta situacionalidad inscribe en los cuerpos concretos relaciones de poder, Grosfoguel apunta que se debe hablar de ‘corpo-política del conocimiento’ de modo que no se oblitere “la clase, lo sexual, el género, lo espiritual, lo lingüístico, lo geográfico y las jerarquías raciales del ‘sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal’” que configuran el lugar desde el que se habla (2006, p. 21).

la experiencia y la toma de conciencia de la diferencia colonial (y también de la diferencia imperial) (Mignolo, 2003)⁵⁸.

El paradigma otro, como paradigma de coexistencia, implica que la objetividad sea asumida 'entre paréntesis', en la comprensión de que hay múltiples posiciones y lecturas de la realidad. En este sentido, además, se configura como un pensamiento crítico capaz de pensar los conceptos desde los que piensa para trazar las genealogías de los olvidos de las condiciones geopolíticas de tales conceptos. Esto constituye una fractura epistemológica frente a los espacios universales, los pensamientos que asumen la objetividad sin paréntesis (Mignolo, 2009).

Dado que el paradigma otro surge de múltiples lugares marcados por la colonialidad, las perspectivas son diversas y particulares, por lo que la crítica a la modernidad y al eurocentrismo no ha de universalizarse. De lo contrario se estaría reproduciendo la misma lógica epistemológica occidental. El paradigma otro no se plantea como un proyecto universal, sino como una diversalidad: "La hegemonía de un 'paradigma otro' será utopísticamente la hegemonía de la diversalidad, esto es, de la 'diversidad como proyecto universal' [...] y no ya un 'nuevo universal abstracto'" (Mignolo, 2003, p. 20). Lo anterior es una de las razones por las que el paradigma de la modernidad eurocentrada y el paradigma otro no constituyen distintas perspectivas dentro de un mismo paradigma, sino dos radicalmente distintos, aunque imbricados por la matriz colonial de poder⁵⁹.

Efectivamente, Mignolo pone énfasis en distinguir entre paradigma otro y otro paradigma. La geopolítica del conocimiento contribuye a hacer comprensible que no toda crítica a la modernidad y al capitalismo son lo mismo, y a develar el paradigma otro que surge en y desde los márgenes. Así, para este autor, hay dos tipos de crítica: la una eurocentrada -la escuela de Frankfurt, el posmodernismo, el posestructuralismo- y la otra proveniente del mundo que habita la diferencia colonial y la diferencia imperial, la decolonial. La primera, señala, no problematiza los términos de la conversación -las condiciones epistémicas y políticas de la misma- que

⁵⁸ "Un 'paradigma otro' [...] surge en las zonas tanto de subalternidad colonial (África, Asia meridional, América Latina) como de subalternidad imperial (el sur de Europa)" (Mignolo, 2003, p. 58). Esta última se anclaría en historias y experiencias de exclusión epistémica diferentes a las de los subalternos coloniales, lo que no significa que carezcan de potencial de subversión de los paradigmas modernos.

⁵⁹ Las reflexiones que llevaron a Mignolo a formular la noción de paradigma otro parten del concepto de *transmodernidad* introducido por Dussel, como él mismo afirma (Mignolo, 2009). Enrique Dussel señala que las diversas culturas que han sido sometidas en los últimos siglos generan una respuesta al desafío moderno, irrumpiendo renovadas en un horizonte 'más allá' de la modernidad. La transmodernidad sería precisamente este horizonte de afirmación de la razón del Otro.

sí son cuestionados por el paradigma otro, ya que éste se instala como cosmopolitismo crítico que se piensa desde la experiencia de la colonialidad y no únicamente desde la experiencia de la modernidad. El proyecto inconcluso de la modernidad no podrá completarse en el marco de la modernidad misma, sino desde la colonialidad como proceso continuo de decolonización .

Pensamiento fronterizo

El tipo de pensamiento que une a los diferentes proyectos de la modernidad / colonialidad convocados por el paradigma otro es caracterizado por Mignolo como *pensamiento fronterizo*. Esta noción surgió para identificar el potencial de un pensamiento que emerge desde la subalternidad colonial. Por lo tanto, se refiere a los lugares –producidos geohistóricamente en el marco del sistema mundo moderno/colonial– y perspectivas desde donde el pensamiento es articulado.

El pensamiento fronterizo emerge desde una exterioridad constitutiva del sistema mundo moderno/colonial. No se trata de un afuera ontológico sino de una exterioridad epistemológica; de una exterioridad que está dentro porque está afuera. Por lo tanto, la crítica de la modernidad no debe confundirse con un fundamentalismo antimoderno; antes bien, “es una respuesta decolonial transmoderna de lo subalterno a la modernidad eurocéntrica” (Grosfoguel, 2006, p. 39). El pensamiento fronterizo, entonces, no puede ignorar al de la modernidad pero tampoco sometérsele, pues afirma el espacio donde fue negado por éste. Es por ello que constituye una opción decolonial de coexistencia –ética, política, epistémica-, si bien no de una coexistencia pacífica “sino de conflicto y reclamo al derecho de re-existencia en todos los órdenes del pensar y del vivir” (Mignolo, 2009, p. 256).

Me permito introducir aquí la reflexión de Stuart Hall sobre ‘lo híbrido’ para apoyar la lectura de que el pensamiento fronterizo insiste en la diferencia colonial pero eso no significa que aluda a lugares ‘puros’ e ‘incontaminados’⁶⁰. Hall argumenta

⁶⁰ El concepto de *pensamiento fronterizo* es deudor, según el propio Mignolo, de los planteamientos de la intelectual y activista chicana Gloria Anzaldúa. En el epílogo de *Historias locales/diseños globales...*(2003) , el argentino vincula la apuesta por la transdisciplinariedad del pensamiento fronterizo a la primera etapa de los estudios culturales, tomando como referencia a Stuart Hall. La ejemplificación que hace del concepto a partir del caso de Guamán Puma de Ayala, permiten observar que no se trata de una categoría que integre nociones de pureza: “A partir de la violencia epistémica imperial (en este caso la teología cristiana), ya es imposible en los Andes y en cualquier parte del mundo [...] intervenir en las relaciones de poder aislándose en un purismo ya imposible. Se hace necesario, entonces, desprenderse de las reglas imperiales (en el conocimiento, la política, la

que cualquier intento por ‘recuperar’ un pasado comunal debe pensar en las consecuencias culturales del proceso colonizador a través de ‘lo híbrido’.

La hibridez, el sincretismo, las temporalidades multidimensionales, las inscripciones dobles de los tiempos coloniales y metropolitanos, el tráfico cultural de doble sentido que caracteriza las zonas de contacto de las ciudades de los “colonizados”, mucho antes de que se hayan convertido en tropos característicos de las ciudades de los “colonizadores”, las formas de traducción y transculturación que han caracterizado la “relación colonial” desde sus primeras etapas, las repudiaciones y los intermedios, los “aquí y allá”; todos marcan las “aporías” y redoblamientos, cuyos intersticios los discursos coloniales siempre han negociado [...]. (2010, p. 573)

Todos estos procesos han estado siempre ubicados dentro y contra las relaciones discursivas sobredeterminantes de saber/poder que entrañan los regímenes imperiales. Las consecuencias históricas y culturales de la ‘transculturación’ en el largo plazo son irreversibles si se piensa en retornos absolutos a orígenes puros y no contaminados. Esto no significa que las diferencias entre las culturas colonizadoras y colonizadas hayan dejado de ser profundas; significa que nunca han operado de un modo puramente binario, y, ciertamente, en la actualidad no pueden ser representadas dentro de una estructura binaria.

Locus de enunciación

La geopolítica del conocimiento y la categoría de pensamiento fronterizo implican la noción de *locus de enunciación*: “[...] locus de enunciación [...] muestra la necesidad de pensar el conocimiento como geopolítica” (Mignolo, 2003, p. 21), y esto, a la vez, instala el desafío de lidiar con y desarmar los lugares de poder asignados a los diferentes tipos de conocimiento. Mignolo es claro al señalar que no se refiere a ‘autenticidades’ de lugares de enunciación, sino a elecciones éticas y políticas que implican toma de posición historiográfica y epistémica para la decolonización del saber y la contribución al cosmopolitismo crítico.

subjetividad, etc.) y re-organizarlas en cosmologías que provienen de memorias y categorías de pensamiento ajenas a la cosmología griega, a la cosmología cristiana y a la cosmología secular de Occidente a partir de la Ilustración.” (Mignolo, 2008, p. 252). Por otra parte, en entrevista con de Mojica, el autor señala: “Wallerstein me permite traer la modernidad, junto con Dussel y Quijano, a partir del siglo XVI. [...] Stuart Hall [...] me ayuda a bajar del caballo de Wallerstein en la medida en que también tiene una formación sociológica y, con su experiencia afectiva y geográfica de negro jamaicano, observa la diferencia colonial. Me tiende la mano y encuentro a Fanon de nuevo.” (Mojica, 1999, p. 113).

A semejanza de los conceptos de *standpoint epistemology* y perspectiva, introducidos por el pensamiento crítico feminista, Mignolo distingue entre lugar de enunciación y perspectiva asumida. El primero es la diferencia colonial (o imperial), el lugar desde el que se genera pensamiento; mientras que la perspectiva alude a una posición asumida que se identifica con la subalternidad colonial. Lo importante a tener en cuenta es que “[...] en la geopolítica del conocimiento, la misma perspectiva puede asumirse desde distintos lugares de enunciación (epistémicos) [...]” (Mignolo, 2003, p. 28). El pensamiento fronterizo, así, puede derivarse de quienes aun sin habitar la diferencia colonial e imperial, se identifican con la perspectiva de subalternidad colonial. Esta combinación entre lugar de enunciación y perspectiva hace del pensamiento fronterizo un camino posible al cosmopolitismo crítico que constituye una intervención epistémica y política para la decolonización del saber, haciendo irrumpir los saberes subordinados⁶¹.

La distinción entre lugar de enunciación y perspectiva evita el esencialismo que atribuiría un privilegio epistémico al subalterno derivado únicamente de su ubicación, una suerte de correspondencia obligada entre el lugar y la posición política o epistémica. No se defiende un populismo epistémico en el que automáticamente el conocimiento producido ‘desde abajo’ tenga de por sí potencial subversivo: “Precisamente, el éxito del sistema mundo moderno/colonial consiste en hacer que sujetos socialmente ubicados en el lado oprimido de la diferencia colonial, piensen sistemáticamente como los que se encuentran en las posiciones dominantes” (Grosfoguel, 2006, p. 22). El afuera epistémico, como he apuntado, no es un afuera absoluto para los proponentes de la inflexión decolonial. La mutua constitución de la modernidad/colonialidad implica que todos estemos imbricados de categorías identificadas como ‘occidentales’. Si la inflexión decolonial obviara esta matriz de poder, no sería sino una modalidad de fundamentalismo, pues éstos apelan a la retórica de un ‘espacio exterior puro’ a la modernidad (Grosfoguel, 2006)⁶². La visibilización de los conocimientos ‘otros’ que propugna el grupo modernidad/colonialidad, entonces, no debe ser entendida como un rescate fundamentalista o esencialista de ‘autenticidades culturales’.

⁶¹ “Es desde la geopolítica del conocimiento de esta exterioridad relativa, o estos márgenes, que surge el ‘pensamiento fronterizo crítico’ como una crítica a la modernidad hacia un mundo transmoderno pluriversal [...] de proyectos ético-políticos múltiples y diversos en los que podría existir un diálogo y una comunicación horizontales reales entre todos los pueblos del mundo.” (Grosfoguel 2006: 41).

⁶² Al respecto, véase también Grosfoguel (2007).

Pero lo anterior, por otra parte, no excluye el hecho de que exista aún una diversidad epistemológica, pese a los siglos de colonización occidental. Cambiar no únicamente los contenidos de las conversaciones sino los términos de las mismas, como apunta Mignolo, no implica que los subalternos tengan unos privilegios epistémicos, sino que poseen derechos epistémicos a no continuar siendo reducidos al silencio (Mignolo, 2009). La opción decolonial es *una* opción, no la única. Pensar que existe una sola manera de leer la realidad, ha sido parte del legado de la modernidad.

Feminismo decolonial

El feminismo decolonial “representa el intento por articular varias tradiciones críticas y alternas a la modernidad occidental y, sobre todo, del pensamiento radical feminista de Nuestramérica” (Espinosa, Gómez, & Ochoa, 2014, p. 32). Identifica la producción de feministas situadas entre los márgenes de la academia y el activismo político que han llevado a cabo desplazamientos político-epistémicos en sus análisis críticos al (hetero) patriarcado moderno en su articulación con el racismo, el capitalismo y la colonialidad. La combinación de generación de conocimiento crítico con un activismo que se vincula no sólo con el feminismo sino con movimientos sociales diversos (indígenas, afrodescendientes, campesinos, trabajadores, etc.), enriquece las reflexiones mediante la articulación de la teoría y la praxis al mismo tiempo que reconoce diversas marcaciones sociales. Lo anterior, a su vez, tiene consecuencias en el modo de concebir el conocimiento, pues éste no se restringe al elaborado en el ámbito de la academia, sino que incluye el producido en otros espacios sociales⁶³. De modo que se establece una distancia con la colonialidad del saber -que desde una mirada hegemónica define lo que vale como conocimiento- y se

⁶³ Las personas que explícitamente caracterizan su quehacer como feminismo de(s)colonial (como Lugones, Espinosa, Curiel, entre otras) están preocupadas por reconocer los trabajos críticos que anteceden este posicionamiento epistemológico así como dialogar con lo que actualmente producen varias feministas en Latinoamérica. La identificación del pensamiento crítico a la modernidad y la colonialidad, por tanto, incluye la producción de teóricas, activistas y colectividades que no forzosamente se adscriben a la teoría decolonial e incluso al feminismo, pero cuyo quehacer se caracteriza por la reflexión y la lucha por dismantelar la desigualdad entre hombres y mujeres y por desplazamientos de(s)coloniales. Por otra parte, aún entre aquéllas que sí han entereverado sus reflexiones con la teoría decolonial, existe una pluralidad que redunde en divergencias, por demás productivas, sobre el modo en que se comprenden las implicaciones de la colonización del continente y las consecuencias que ha tenido en la producción de un patriarcado moderno.

asume que la lucha contra el saber eurocéntrico es fundamental para la emancipación y descolonización en Abya Yala⁶⁴.

Antecedentes del feminismo decolonial

Los movimientos indígenas y afrodescendientes en Abya Yala

En la introducción al libro *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, las compiladoras esbozan los antecedentes que han posibilitado la enunciación de un feminismo decolonial en la actualidad (Espinosa, Gómez, & Ochoa, 2014). Señalan que la emergencia de procesos de acción política que emergieron en Abya Yala en la década de los ochenta, además de visibilizar a mujeres 'otras' que reivindicaron y problematizaron su condición de raza, etnia, clase y sexo-género, representó un desafío a la lógica etnocéntrica, misógina, heterocentrada, racista y colonial de los discursos hegemónicos occidentales. La multiplicación de las luchas y resistencias indígenas, afro y populares en la década de los noventa, la profundización de sus demandas y la consolidación de autonomías comunitarias como alternativas al proyecto modernizador evidenciaron el fracaso del modelo civilizatorio occidental y desbordaron los cánones del derecho 'universal' al desenmascarar la falsa inclusión de las minorías olvidadas.

Las mujeres indígenas han ido visibilizando las condiciones de desigualdad de género y han exigido reconocimiento de los varones en sus propias comunidades y en los movimientos de los que forman parte, con base en la certeza de que la lucha por los pueblos necesariamente está atravesada por la disminución de las diferencias y privilegios entre los miembros de las comunidades indígenas (Marcos, 2010; Rivera Zea, 2008)⁶⁵. Por su parte, las mujeres negras de Latinoamérica se han ido organizando como colectivo y han establecido diálogos con el feminismo y con el movimiento mixto afrodescendiente, a partir de lo cual elaboran apuestas teóricas y estrategias desde una conciencia de opresión que articula el género con las luchas

⁶⁴ Abya Yala es el término en lengua kuna que refiere al continente que los colonizadores españoles nombraron como 'América'.

⁶⁵ En este proceso han sido puntos de inflexión importantes en el aporte de miradas y análisis propios de la opresión tanto la incorporación de demandas de género en el movimiento zapatista (EZLN, 1993) como los movimientos indígenas feministas mayenses y xincas de Centroamérica (Asociación IDIE Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán-Amismaxaj, 2014) y el de Feministas Comunitarias de Bolivia y Guatemala (Paredes, 2010).

antirracistas, produciendo un discurso crítico al racismo, a la negación de los aportes de las mujeres afrodescendientes y a los efectos de la colonialidad⁶⁶.

Los encuentros entre feministas –mayoritariamente blanco-mestizas, urbanas, universitarias y provenientes de clases medias y altas– y mujeres pertenecientes a movimientos indígenas, afrodescendientes y populares, han estado marcados de manera importante por una serie de divergencias y desacuerdos que han obstaculizado las complicidades y alianzas. La mayor parte de las divergencias tiene que ver con el origen diferenciado que condiciona la forma en que se interpreta la opresión de las mujeres y las premisas básicas del programa liberador a desarrollar. Las diferencias entre las feministas y las mujeres de sectores subalternos han provocado que en muchos casos estas últimas no se sientan interpeladas por la lucha feminista dominante⁶⁷. A ello deben sumarse los procesos de ruptura entre lo que ha sido denominado como feminismo institucional y la corriente feminista autónoma.

El feminismo autónomo

El feminismo autónomo vislumbró la necesidad de un pensamiento y una política que hiciera frente al discurso y al programa para las mujeres de una agenda internacional para el desarrollo. Como parte del reordenamiento geopolítico mundial fraguado desde la nueva política imperial, dicha agenda se canalizó mediante las directrices del financiamiento de los organismos multilaterales y la ONU a las ONG's y

⁶⁶ Véase: Espinosa Miñoso (2014a y 2014b), Curiel Pichardo (2014a y 2007), Carneiro (2003), Lozano Lerma (2014), Viveros (2009 y 2008), Fundación Akina Sauda y Conexión de Mujeres Negras (2014) y Bairros (2014).

⁶⁷ Acerca de las herencias coloniales implícitas en la tradición feminista, véase Suárez Navaz (2008). La aspiración a la superación de la desigualdad de género que caracteriza al feminismo hegemónico blanco-burgués se constituye en un obstáculo para una transformación real que desestabilice el orden histórico-político-económico y trastoque la episteme de diferenciación jerarquizada entre lo que se considera humano y lo no humano. Dicha jerarquización se mantiene latente en las tensiones en torno a los múltiples orígenes y condiciones sociales de las mujeres de Latinoamérica, que normalmente continúan siendo tratados en términos sectoriales y compensatorios como 'el problema de las mujeres negras o indígenas'. Para Lugones (2005), este tipo de tratamiento es el modo típico en que el feminismo hegemónico ha intentado responder a las demandas de representación surgidas de la disolución del sujeto mujer universal del paradigma blanco heterocéntrico occidental. Espinosa (2014b), por su parte, es clara en exponer la colaboración entre los feminismos del Norte y del Sur –que se han hecho cómplices de la continuidad del proyecto colonialista en América Latina- al mostrar los mecanismos de silenciamiento de las voces de las mujeres empobrecidas y racializadas por parte de las feministas de origen blanco-mestizo y burgués, razón por la cual mantiene escepticismo acerca de la propuesta de Mohanty (2008b) para construir una solidaridad feminista transnacional.

a los Estados (Mendoza, 2008)⁶⁸. De los conflictos entre las autónomas y las institucionales, surgió en 1996 una proclama –*Declaración del Feminismo Autónomo*– que condensó la perspectiva contra-hegemónica de las feministas radicales⁶⁹. Sin embargo, más de una década después⁷⁰, para las feministas de la corriente autónoma se había hecho evidente que la discusión no podía ser reducida a la dicotomía institucionalidad vs autonomía, sino que debía conducir al análisis y comprensión de las formas en que se expresan las relaciones de poder, de raza, de clase, de sexualidad en contextos (post) coloniales, toda vez que la colonialidad ha marcado los entornos, las vidas, los cuerpos e incluso los proyectos feministas (Feministas Autónomas, 2014).

La apuesta decolonial

Tanto la ascendencia de clase y raza de buena parte de las feministas autónomas como su vinculación con movimientos (indígenas, afrodescendientes y populares) más amplios condujeron a la necesidad de incorporar el análisis de la colonialidad del poder, pues éste permite observar el modo en que el sistema moderno colonial de género ⁷¹ está intrínsecamente articulado al régimen heterosexual, el racismo y la explotación capitalista dentro del proceso de conquista y colonización de América (Espinosa, 2011; Curiel, 2014b). En este contexto, decolonizar significa, de acuerdo con Curiel,

entender la historia de opresión histórica que ha marcado el colonialismo en nuestra región y cómo hoy hay una reproducción de esa opresión a través de las políticas neoliberales que coloca al llamado tercer mundo en una situación global desigual frente a los países del Norte, pero además significa entender que al interior de nuestros contextos existen relaciones de poder estructurales cotidianas que siguen afectando a mujeres racializadas, etnizadas, a lesbianas, a las más pobres, porque a pesar de que se habla de la era post, ellas siguen siendo los

⁶⁸ Sin negar el hecho de que en muchos casos las ONG's han terminado por funcionar como proveedoras de servicios sociales y sustitutas de la sociedad civil, Álvarez (1998) analiza los matices del papel que han desempeñado, según su punto de vista, como articuladoras discursivas del campo feminista disperso y fragmentado.

⁶⁹ Véase Álvarez (2003) para una revisión de los principales temas de debate que produjeron coalición y controversia, consenso y conflicto entre las diversas corrientes de feminismos latinoamericanos en los siete primeros encuentros regionales (Colombia, 1981; Perú, 1983; Brasil, 1985; México, 1987; Argentina, 1990; El Salvador, 1993; y Chile, 1996).

⁷⁰ Encuentro Autónomo Feminista: Haciendo comunidad en la casa de las diferencias, celebrado en la Ciudad de México en el año 2009.

⁷¹ Categoría introducida por Lugones, como se verá más adelante.

escudos principales del patriarcado por no corresponder al paradigma de la modernidad. (En Espinosa, Gómez & Ochoa, 2014, p. 26).

Es así que desde la subalternidad o la opción por las subalternas varias feministas en Latinoamérica han ido generando un desplazamiento epistemológico en el análisis de la opresión, además de un cambio en el tipo de política que realizan y de los horizontes de utopías. La confluencia con la práctica política autónoma de movimientos indígenas y anti-imperialistas, así como el diálogo con el proyecto de investigación modernidad/colonialidad, han sido fundamentales para estos desplazamientos⁷².

Influencias y diálogos en el feminismo decolonial

El feminismo decolonial se asume como revisionista de la teoría y la política del feminismo de sesgo occidental, blanco y burgués. En esta tarea se alimenta, además de la teoría decolonial, de 1) el feminismo negro y de color, 2) los movimientos indígenas y afrodescendientes, 3) el feminismo materialista francés, 4) la corriente feminista autónoma y 5) el lesbianismo feminista radical (Espinosa, Gómez, & Ochoa, 2014). En lo que se refiere al primero, el feminismo decolonial se considera heredero de los aportes que las mujeres negras⁷³ y de color⁷⁴ en Estados Unidos han hecho al articular la opresión de clase, raza, género y sexualidad y al promover una epistemología que de cuenta del modo inseparable que asumen estas formas de dominación. Acerca de los movimientos indígenas y afrodescendientes, el feminismo decolonial emprende

⁷² Para un examen de la relevancia y los rasgos que caracterizan el diálogo entre el pensamiento decolonial y los feminismos, véase Gómez Correal (2014).

⁷³ Como es bien sabido, desde comienzos de los años ochenta surgieron voces en el interior del feminismo estadounidense que proclamaron la necesidad de atender las intersecciones complejas y constitutivas de las relaciones de subordinación de las mujeres negras, como el sexismo, el racismo, el heterosexismo y el capitalismo. Véase Crenshaw (1991), Collins (2000 y 2012) y hooks (2004), entre otras.

⁷⁴ “[...] las críticas del feminismo negro no agotan la multiplicidad de posiciones étnicas del contexto estadounidense. Así, desde los años ochenta, el término ‘mujeres de color’ fue desarrollándose en EE.UU. como un artefacto teórico y político capaz de aglutinar las opresiones comunes en torno al racismo que experimentan mujeres de procedencias nacionales y étnico-raciales distintas, reconociendo al mismo tiempo la especificidad de sus situaciones concretas.” (Eskalera Karakola, 2004, p. 11). Ejemplos de ello son los textos de las chicanas Gloria Anzaldúa (1987 y 2004) y Chela Sandoval (2007) y de la puertorriqueña Aurora Levins Morales (2004), entre otros. Aunque reconoce sus aportes, Mendoza (2014a) considera que la teoría feminista chicana no puede aprehender la experiencia de las latinoamericanas que no migran hacia el norte. Por su parte, Curiel considera que lo novedoso del feminismo latinoamericano no es observar la intersección de opresiones, toda vez que esto ya había sido planteado por las feministas negras y de color, sino “reconocer que es allí donde se ubica una propuesta descolonizadora, vista en el contexto latinoamericano y caribeño de hoy” (2014b, p. 328).

una labor de revisión del papel que han desempeñado las mujeres en los procesos de resistencia de sus propias comunidades y retoma sus planteamientos en torno a la invisibilidad de la que han sido objeto tanto en los movimientos sociales como dentro del propio feminismo. Asimismo, recurre a la teoría feminista producida en el Norte, particularmente al feminismo materialista francés que ha cuestionado la idea de 'naturaleza', planteado la categoría de 'mujeres' como 'clase de sexo' y analizado la heterosexualidad como régimen político. Esto ha conducido a la crítica del esencialismo del sujeto mujer del feminismo y de la política de identidad que le era inherente⁷⁵. Como ya he apuntado, la corriente decolonial también se nutre del feminismo autónomo al incorporar la denuncia del proceso de institucionalización y tecnocratización que redundan en una dependencia político-ideológica y económica introducida por las políticas desarrollistas en los países 'tercermundistas'⁷⁶. Pensar la heterosexualidad como régimen ha sido uno de los aportes del lesbianismo feminista radical. De hecho, para Curiel (2014b), las primeras experiencias descolonizadoras en el feminismo se encuentran en las feministas racializadas y lesbianas que resistieron la dominación racista, patriarcal y heterosexista⁷⁷ desde la subalternidad. Si bien el lesbianismo feminista al principio definió su accionar desde la identidad, la influencia de la corriente postestructuralista ayudó a repensar su política⁷⁸, a relativizar la identidad y a asumirla como estrategia y posicionamiento, y no como fin en sí mismo.

Revisión histórica de la idea de patriarcado

Entre las contribuciones más interesantes del feminismo decolonial se encuentra la revisión histórica del patriarcado en Abya Yala, que ha conducido a la

⁷⁵ Si bien reconocen los trabajos de autoras como Irigaray, Cixous y Kristeva, destacan la contribución de feministas materialistas como Guillaumin, Tabet y Mathieu que han quedado relativamente invisibilizadas debido a la preeminencia que la academia estadounidense otorgó a las primeras. Véase Curiel & Faluet (2005).

⁷⁶ Además del texto ya referido de Álvarez (2003) el lector puede consultar el trabajo de Falquet (2014), en el que la autora hace una interpretación de veinte años de historia de la tendencia 'autónoma' del feminismo latinoamericano y del Caribe, así como el análisis que Fischer (2002) hace del concepto de autonomía dentro del movimiento feminista en la región desde la década de los setenta hasta 1996.

⁷⁷ El término 'heterosexualidad obligatoria' fue propuesto por Adrienne Rich (1996) para contrarrestar la obliteración de la lesbiana en la bibliografía feminista, al considerar que dicha obliteración tenía consecuencias no sólo antilesbianas sino antifeministas. Su intención era animar a las feministas a analizar la heterosexualidad como una institución política que debilita a las mujeres.

⁷⁸ Véase, por ejemplo, Espinosa Miñoso (2007).

formulación de hipótesis en torno a su existencia o inexistencia antes de la conquista y la modernidad occidental y a su configuración en el contexto de la región.

María Lugones (2008 y 2011) es una de las investigadoras que afirman la inexistencia del género en el mundo pre-colonial. Es, además, quien incorporó al debate del grupo Modernidad/Colonialidad el tema de la colonialidad del género⁷⁹ y propuso el concepto de *sistema moderno colonial de género*. Si bien Lugones reconoce el poder heurístico del término colonialidad del poder de Quijano, hace también una crítica a la idea totalizante del concepto de raza como fundamento del que emerge la configuración moderna del poder y la explotación. Para esta autora, el género es tanto constituido como constituyente de la colonialidad del poder. Señala que el entendimiento de Quijano acerca del género es estrecho e hiper-biologizado, pues presupone el dimorfismo sexual, la heterosexualidad y la distribución patriarcal del poder (Lugones, 2008). El planteamiento que Lugones hace de la inexistencia de un principio organizador parecido al género de Occidente antes de la intrusión colonial se basa en los trabajos de la nigeriana Oyewùmi (1997) y la indígena estadounidense Gunn. De acuerdo con estas feministas, las sociedades yorubas e indígenas de América del Norte no estaban divididas ni jerarquizadas con base en el género. No existía una división sexual del trabajo; sus relaciones económicas estaban basadas en principios de complementariedad y reciprocidad. Tampoco hay indicios en las lenguas y sistemas de parentesco de una estructura que denote algún tipo de subordinación de las mujeres a los hombres. Aquéllas tenían acceso al poder público y simbólico del mismo modo que los varones. Además, estas sociedades reconocían la existencia de más de dos géneros y la homosexualidad era tenida en alta estima. Estos planteamientos, decía, sirven de argumento a Lugones para afirmar que la forma en que Quijano implícitamente ve al género como algo anterior a la sociedad contribuye a naturalizar las relaciones de género y la heterosexualidad y, con ello, encubrir el modo en que las mujeres del tercer mundo han sufrido los efectos de la colonialidad. Por lo contrario, la autora afirma que ellas no sólo fueron racializadas sino reinventadas como mujeres con base en códigos discriminatorios que resultaron en la pérdida de las relaciones igualitarias que tenían con los varones, sometiéndolas al dominio ya no únicamente de los colonizadores sino también de los hombres colonizados.

⁷⁹ Lugones es quien incorporó explícitamente el tema en dicho grupo y quien enunció el 'feminismo decolonial'. Sin embargo, cabe señalar que previamente y contemporáneamente otras investigadoras habían estado reflexionando en torno a la configuración del patriarcado en tierras americanas desde una posición crítica a la colonial modernidad, como Rivera (1996) y Segato (2011a), entre otras.

A diferencia de Lugones, Segato (2011 y 2013a) plantea la existencia en las sociedades indígenas y afro-americanas de “una organización patriarcal, aunque diferente a la del género occidental y que podría ser descrita como un patriarcado de baja intensidad” (2011, p. 32). Cabe señalar que el trabajo de Oyewùmi, uno de los que sirven como base para la argumentación de Lugones, había sido analizado críticamente por Segato (2003) al abordar el género entre los yoruba de Brasil. Si bien esta autora coincide con la nigeriana en señalar la ausencia de esencialismo biológico, sostiene que los términos de género permanecen, independizados del cuerpo, como un idioma para las relaciones sociales y la organización de algunos aspectos de la interacción social. Afirma que es el ritual lo que reproduce los linajes religiosos africanos en Brasil, donde la división de los roles rituales por género constituye el único ámbito de la vida socio-religiosa que obedece el trazado del dimorfismo sexual. Lejos de estar ausente, existe un claro esquema de género que proporciona el vocabulario para categorías fundamentales de la vida social, aunque de un modo que subvierte el sistema occidental⁸⁰.

Segato se basa en una gran cantidad de evidencias históricas y etnográficas para afirmar la existencia en sociedades pre-coloniales de estructuras de diferencia reconocibles y similares a lo que denominamos relaciones de género en la modernidad; estructuras que contienen jerarquías claras de prestigio entre la masculinidad y la feminidad. No obstante, apunta, las aberturas al tránsito y circulación entre ambas posiciones son más frecuentes. El género existe, pero lo hace de un modo diferente que en la modernidad. Cuando ésta se aproxima al género de ‘la aldea’, interviene su estructura de relaciones y las reorganiza desde dentro, conservando la apariencia de continuidad pero transformando los sentidos al introducir un orden reglado por normas diferentes: las nomenclaturas de género permanecen aunque interpretadas a la luz del nuevo orden moderno, lo que resulta fatal, pues un idioma que anteriormente era jerárquico se transforma en uno superjerárquico, de donde se derivan la superinflación y universalización de la esfera pública y la binarización de la dualidad, entre otros aspectos⁸¹.

⁸⁰ Para Segato, esto ha sido fundamental en el proceso de reproducción de la religión yoruba en el Nuevo Mundo: “[...] es el aspecto simbólico del dimorfismo, y no su dimensión biológica, lo que realmente cuenta –ya que nos encontramos en el reino de la reproducción religiosa y filosófica de una África espiritual, y no biológica ni racial. Solamente cuando lo encaramos a partir de la amplia perspectiva ofrecida por el Nuevo Mundo se torna posible identificar el núcleo de lo que está en juego en esta discusión [...]” (2003, pp. 341-342).

⁸¹ El planteamiento de Segato será abordado con mayor detalle en el capítulo III.

Aunque con otros términos y diversas aproximaciones, son varias las autoras que coinciden con Segato en la identificación de sistemas de género diferentes al patriarcado moderno occidental en sociedades indígenas y afrodescendientes de Abya Yala. Y, al igual que la referida antropóloga y Lugones, concuerdan en evidenciar las consecuencias transformadoras que ha supuesto la intrusión de la colonial modernidad en dichas sociedades. Así, por ejemplo, Paredes (2010) se refiere a un ‘entronque patriarcal’ entre el patriarcado pre-colonial y el occidental, y señala que la descolonización del género pasa por el entendimiento de que las relaciones injustas entre varones y mujeres son fruto de la colonialidad y se reproducen actualmente mediante su rostro actual, el neoliberalismo. Por su parte, Rivera Cusicanqui (1996) sostiene que ‘occidentalización’ y ‘patriarcalización’ son dos procesos que se dan paralelos mediante un lento proceso de implantación y adecuación del modelo colonizador y hegemónico. Con base en investigaciones etnohistóricas, apunta la existencia de relaciones de complementariedad entre hombres y mujeres en las sociedades andinas prehispánicas, que habrían sido interrumpidas por la inauguración, con la llegada de los españoles, de un ciclo de dominación violenta e ilegítima que tuvo consecuencias costosas para el equilibrio entre los géneros⁸². Paiva (2014) también destaca las relaciones de complementariedad entre los indígenas andinos, a las que se refiere como ‘paritarias’. El colonialismo occidental, apunta esta autora, impuso códigos y costumbres que se practican como si fueran propias y que

⁸² A partir del examen de investigaciones etnohistóricas, Rivera Cusicanqui (2010) plantea que el sistema de parentesco indígena prehispánico andino presenta una orientación bilateral y bilineal de filiación, con líneas de descendencia masculina y femenina que parten de una pareja de ancestros fundadores. El poder, el gobierno y ciertos derechos se transmitían de padre a hijo y de madre a hija. El paralelismo de las estructuras de parentesco en el interior del mismo grupo de descendencia estructuraba un modo de relación entre los sexos igualitaria en muchos sentidos. Sin embargo, advierte, la mujer compartía la cabeza de ambas estructuras sólo en virtud de ser la esposa del fundador del linaje. Por tal razón, considera que se puede hablar de complementariedad más que de igualitarismo, ya que, además, las estructuras referidas definían las reglas matrimoniales endogámicas del conjunto social y de sus fronteras. Dentro de estas últimas, la *panaka* constituía el espacio de poder y autonomía legítimos y reconocidos socialmente a las mujeres (*panaka* y *ayllu* son dos nociones que expresan dos perspectivas egocentadas distintas sobre la parentela afín: la femenina y la masculina, respectivamente). De modo que este sistema resultaba en una especie de equilibrio inestable que evitaba la formación de linajes corporados patricentados e impedía que en caso de residencia patrilocal ésta constituyera un modo de subordinación femenina a la parentela masculina. Las mujeres, entonces, establecían relaciones solidarias con su parentela afín femenina en el interior del *ayllu* del esposo, co-gobernando así en los distintos niveles de la organización social andina. Si bien Rivera no comparte la idealización que las dirigencias étnicas masculinas hacen al presentar a las sociedades prehispánicas como modelos de armonía entre los sexos, las características del sistema de parentesco referidas la llevan a señalar que con el arribo de los europeos se inauguró un ciclo de dominación violenta e ilegítima, en el que “entre las todas las cosas que se revolvieron desde entonces, puede figurar en los primeros lugares el costoso y precario equilibrio entre los géneros” (2010).

resultan violentas y opresivas, sobre todo para las mujeres indígenas, pues los hombres indígenas han asumido el privilegio de género en desmedro de aquéllas⁸³.

Conexiones entre modernidad, capitalismo, patriarcado, racismo y democracia liberal

Otra de las aportaciones que han realizado las feministas que trabajan desde la crítica a la modernidad colonial tiene que ver con el cuestionamiento a sus fundamentos centrales, como son la nación, el derecho, la democracia, el capitalismo y su modelo de desarrollo. Sus análisis avanzan poniendo en evidencia no sólo el carácter patriarcal del Estado sino la necesidad de identificar la dimensión moderno/colonial que le subyace.

Para Mendoza (2014), el concepto totalizante de raza de Quijano obstaculiza el análisis interseccional de raza, género, clase y sexualidad. De acuerdo con esta autora, si Quijano asociara la idea de raza que emerge con la conquista de América con la cacería de brujas que paralelamente se llevaba a cabo en Europa, podría otorgarle al género su contenido histórico. A pesar de ser consciente de que el trabajo libre asalariado estuvo reservado a los hombres blancos, principalmente, y de que éste no pudo haberse desarrollado sin la explotación en las colonias, Quijano no toma en cuenta que para que fuera generalizado, primero se debió pasar por una domesticación de las mujeres en la metrópoli y después por el sometimiento a un régimen de género a las mujeres en las colonias⁸⁴. La racialización del trabajo asalariado generó las bases para un pacto social entre capitalistas y la clase obrera masculina de origen europeo, lo que evitó –pese a la explotación del trabajo masculino- que los hombres blancos pobres fueran objeto de esclavitud, además de liberarlos del trabajo doméstico. Dicho pacto social tuvo implicaciones políticas, toda vez que sentó las bases para la configuración del ciudadano masculino: “un individuo libre, que posee control sobre su cuerpo y el derecho y el tiempo para la participación

⁸³ Como se verá más adelante, las nociones acerca de la existencia de relaciones entre los géneros más equilibradas e igualitarias que se han visto trastocadas por la intrusión de la modernidad colonial, son parte importante del discurso que muchas indígenas y afrodescendientes esgrimen en su lucha por restaurar la igualdad entre hombres y mujeres pero desde posiciones que al mismo tiempo defienden el derecho a la diferencia cultural.

⁸⁴ Federici (2010) vincula la expropiación del capital con el trabajo ‘reproductivo’ y no remunerado de las mujeres como aspecto central para la emergencia de una economía capitalista basada en el trabajo asalariado. Asimismo, señala que la institucionalización de la violación y la prostitución, junto con los procesos inquisitoriales practicados a las mujeres constituyen un rasgo medular de su metódico sometimiento y de la apropiación de su fuerza de trabajo.

política; derechos legales, civiles, individuales y políticos que excluyen a las mujeres y a los esclavos” (2014, p. 96). De modo que la fusión de raza y género fue imprescindible en la conformación de la ciudadanía libre como correlato de la configuración del capitalismo y la democracia liberal, lo que conduce a Mendoza a plantear que no sólo se debe reconocer la colonialidad del género sino la *colonialidad de la democracia liberal*.

El pacto social entre hombres blancos al que refiere Mendoza requiere al mismo tiempo de relaciones capitalistas de explotación entre varones y de la subordinación de la mujer, lo que lo hace descansar sobre una base precaria que fácilmente puede resquebrajarse por la radicalización de los trabajadores masculinos pero también por el acceso de las mujeres blancas al trabajo asalariado y a la ciudadanía completa. Ambos aspectos producen una tensión entre hombres y mujeres blancas que mina la solidaridad entre los géneros en el mercado laboral y en la esfera política. Es por ello que se requiere mantener relaciones de trabajo de sobreexplotación en la periferia, e impedir que se establezcan allí democracias verdaderas. El avance de los derechos civiles de las mujeres blancas ha dependido en buena parte de la marginación de las mujeres negras, latinas e indígenas de los países centrales y de las mujeres de la periferia. Pero también en América Latina opera internamente la colonialidad del poder y de género, como ha demostrado lo que se encuentra en la base de las fricciones entre las feministas ‘autónomas’ y las institucionales, entre otros aspectos.

En un trabajo previo (2006), Mendoza ya había planteado el concepto de colonialidad de la democracia para dar cuenta del modo en que la construcción de los Estados-nación modernos tiene raíces en un pasado colonial que posibilitó la constitución de Europa como modelo a seguir. Su argumento, en este caso, está basado en los debates de Valladolid entre Las Casas y Sepúlveda a mediados del siglo XVI acerca del estatus de humanidad de los pobladores del Nuevo Mundo. Dichos debates son vistos por la autora como el punto de partida para el desarrollo de la idea de derechos humanos, de nación y democracia, de donde se desprende la preocupación por pensar quiénes cuentan como ‘humanos’ en el mundo contemporáneo. De modo similar, Ochoa (2014) hace una revisión del debate entre Las Casas, Sepúlveda y Victoria para examinar el modo en que se construyó la ‘naturaleza del indio/a’ y su deshumanización a partir de un mecanismo de feminización del otro-colonizado. La autora habla de feminización (y no de infantilización) del indio, en virtud del rasgo en que la condición de tutela sobre las mujeres –su estar atadas a la

‘protección’/dependencia del varón adulto- era permanente⁸⁵. Este planteamiento conduce a Ochoa a señalar que los modos en que se establecen los derechos universales en el discurso del liberalismo clásico, así como la concepción de lo público/político se corresponden con los discursos que desde la conquista otorgaron supremacía a los valores europeos/occidentales universales, androcéntricos y racializados⁸⁶.

Mujeres indígenas en la lucha por la despatriarcalización

El revisionismo de la teoría y la política del feminismo hegemónico que lleva a cabo la corriente decolonial incorpora, como apunté anteriormente, el papel que han desempeñado las mujeres indígenas en los procesos de resistencia de sus propias comunidades⁸⁷. En este contexto, las mujeres indígenas han realizado una crítica al feminismo que homogeniza a las mujeres (Paiva, 2014) y a la idea de ‘liberación’ como acceso a la economía capitalista (Gargallo, 2014b). Rechazan el rol de receptoras de un feminismo que les ha sido impuesto y evidencian la falta de diálogo y reconocimiento de las epistemes de los pueblos originarios, al tiempo que sostienen que sus visiones son una contribución a otras aproximaciones feministas. Estas críticas han sido

⁸⁵ Aunque Maldonado-Torres (2007) había identificado la feminización del otro-colonizado, lo ve como consecuencia del proceso de colonización. En cambio, Ochoa subraya su carácter constitutivo de la colonialidad, del sistema mundo-moderno-colonialista y de su ethos universalizante.

⁸⁶ Rivera Cusicanqui (2014) hace una lectura de género de la historia de la juridicidad boliviana (si bien éste fue inicialmente escrito en 1997, previo a las transformaciones efectuadas a partir de las movilizaciones indígenas y de las revueltas urbanas de los años 2000). Al igual que Mendoza y Ochoa, esta autora plantea que el derecho y la formación histórica moderna del llamado ‘espacio público’ tienen raíces en la Europa renacentista e ilustrada, donde surge el Sujeto Universal (masculino) y la propia noción de ‘derecho’. Las reformas liberales de finales del siglo XIX refuerzan el imaginario patriarcal, resignificándolo con nuevos códigos, para fundar la noción de ‘derechos humanos’, sostenida en la subyugación de las mujeres. A pesar de ello, el proceso de internalización del modelo hegemónico de familia patriarcal en las comunidades indígenas fue lento, y no es sino hacia mediados del siglo pasado que realmente se produjeron cambios sustantivos en las conductas como consecuencia de la modernización del Estado boliviano y la profundización de la patriarcalización de las sociedades indígenas. Por otra parte, Rivera da cuenta de los mecanismos de reclamo y defensa de la tierra empleados por los caciques indígenas; mecanismos que pusieron en escena una noción del derecho que subraya la territorialidad, desdibujando otros aspectos centrales de la resistencia cotidiana que han sido llevados a cabo principalmente por las mujeres indígenas. Todo ello ha contribuido a que las mujeres indígenas hayan quedado cada vez más alejadas de los espacios de mediaciones.

⁸⁷ Si bien la lucha por construir relaciones más equitativas entre hombres y mujeres se ha ido convirtiendo paulatinamente en un asunto medular para las mujeres indígenas organizadas, no todas reivindican el concepto de feminismo debido a que éste continúa siendo, para muchas, identificado con el feminismo liberal urbano, cuyas concepciones y prácticas suelen estar alejadas de la necesidad que ven las indígenas de luchar conjuntamente con sus compañeros. Paiva señala que: “El reto de nuestra diversidad está en la reivindicación de un ‘feminismo paritario indígena’ desarticulado por el colonialismo” (en Gargallo, 2007, p. 67).

enunciadas desde la academia, como es el caso de Tzul, Rivera y Paredes entre otras, pero también desde movimientos y organizaciones cuya agenda política combina los reclamos autonómicos de los pueblos con demandas de género situadas culturalmente, como ocurre con los 'feminismos comunitarios' de Guatemala y Bolivia, las feministas del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras y las zapatistas, por mencionar apenas algunos ejemplos (Gargallo, 2014a y 2014b). Aunque cabe advertir que no es posible trazar una distinción clara, dado que las académicas se caracterizan por estar también vinculadas y participar en las luchas de sus pueblos⁸⁸. Los movimientos de mujeres indígenas han ido produciendo prácticas y discursos que descentran las representaciones nacionalistas, indianistas y feministas, al denunciar la opresión económica y el racismo que signa la inserción de los pueblos indios en el proyecto nacional, cuestionar el sexismo y el esencialismo de las organizaciones indígenas y evidenciar el etnocentrismo del feminismo hegemónico (Hernández Castillo, 2014).

Equilibrio, paridad, complementariedad

Entre las contribuciones que las mujeres indígenas hacen se encuentra la apelación a las nociones de dualidad, equilibrio y paridad como forma de restablecer el lugar que las cosmovisiones indígenas otorga a las mujeres, cuya posición y estatus fue alterado por la intrusión de la modernidad colonial⁸⁹. Paiva (2014) resalta la noción de paridad entre los pueblos andinos como principio en el que dos elementos diferentes, complementarios y proporcionales componen dos cosmos paralelos pero combinados. Lo masculino y lo femenino resultan en la paridad cósmica que constituye la clave que los vincula entre sí y con el cosmos. Esta concepción fue trastocada violentamente por la colonización europea. El Sumac Kausay o buen vivir que constituía la filosofía estatal del Tawantinsuyu se convirtió en un pensamiento de resistencia indígena debido a la inequidad impuesta a los pueblos andinos; inequidad que asumió un carácter de legalidad y legitimidad que pervive actualmente en formas de exclusión, subordinación e invisibilidad colectiva. El concepto de 'feminismo paritario indígena' es utilizado por Paiva para denunciar estas transformaciones al mismo tiempo que dar cuenta del modo en que las mujeres se han ido organizando

⁸⁸ Véase también Gargallo (2007).

⁸⁹ En este punto, conviene resaltar el modo en que esto se vincula con los planteamientos descritos previamente acerca de la imposición de un sistema (hetero) patriarcal-moderno-colonial en sociedades cuya organización de la sexualidad y el género distaba de la concepción occidental.

con el fin de conquistar un espacio de libertad y dignidad, recuperando la cultura de paridad de los opuestos complementarios, conjuntamente con los varones.

Para el caso de las culturas indígenas de raíz mesoamericana, Marcos (2014, 2004 y 1995) destaca la construcción del género dentro de un concepto de dualidad masculina/femenina que opera como metáfora central para el cosmos entero. El activismo de las mujeres indígenas revela un componente espiritual inspirado en los saberes ancestrales recreados actualmente en función de la lucha por justicia social para las mujeres. Dualidad, equilibrio y armonía forman parte fundamental de su particularidad epistémica y de su práctica feminista. Sin embargo, cabe resaltar que el equilibrio no es concebido de una manera estática ni la dualidad como una ordenación binaria. El primero se entiende más bien como lo que dota de flexibilidad y fluidez a la dualidad, impidiendo de este modo la estratificación.

Paulatinamente, 'mujeres indígenas' ha ido denotando una subjetividad colectiva que las constituye como actor social mediante sus prácticas y políticas (Marcos, 2014). La recuperación de sus saberes ancestrales está atravesada por un proceso selectivo que les permite también impugnar los aspectos de la cultura que constriñen sus espacios de acción. El suyo es un trabajo tanto de preservación como de transformación de la cultura. Las identidades étnicas, clasistas y de género han determinado las configuraciones que adquieren sus estrategias de lucha, incorporándose a las demandas más amplias de sus pueblos al tiempo que generan espacios de reflexión en torno a sus experiencias de exclusión como mujeres y como indígenas (Hernández Castillo, 2014). De modo que la lucha que emprenden es doble. Por una parte, conscientes del peligro de exterminio de sus pueblos debido a la opresión económica, la extracción de sus recursos, la apropiación de tierras, la judicialización de sus líderes, la guerra, el racismo y la discriminación y exclusión, se alían con sus pares varones para dar la batalla frente al Estado por el reconocimiento del carácter multicultural de la nación y por el respeto de los derechos colectivos de los pueblos. Por otra parte, trabajan al interior de sus comunidades para transformar los elementos de la tradición que atentan contra los derechos y la integridad de las mujeres.

La doble lucha emprendida por las mujeres indígenas ha derivado en importantes críticas a las políticas de identidad. Por un lado, su accionar desestabiliza el discurso homogeneizador del feminismo hegemónico que proclama la igualdad entre los géneros omitiendo el modo en que la clase y la etnicidad marca las identidades de las mujeres. Por otro lado, en interlocución permanente con los

movimientos indígenas han confrontado las nociones idílicas sobre las culturas de los pueblos originarios. La batalla por el reconocimiento y la modificación de las desigualdades que impregnan las relaciones entre los géneros al interior de las comunidades y de las organizaciones ha puesto en tela de juicio la dicotomía entre tradición y modernidad sostenida tanto por el indigenismo oficial como, en muchos casos, por el movimiento indígena independiente (Hernández Castillo, 2014 y Paiva, 2014).

La recuperación y reinterpretación de los saberes ancestrales que llevan a cabo las indígenas, habilitándolos para transformar las condiciones de opresión de sus pueblos y de las mujeres, ubica a los movimientos y organizaciones de las que forman parte en las “grietas de la diferencia epistémica” (Marcos, 2014, p. 144) desde donde emprenden un esfuerzo decolonial. En un contexto signado por la colonialidad del saber, los conocimientos de los pueblos originarios son tenidos por creencias o idolatrías que constituyen objeto de investigación científica pero no califican como conocimientos por derecho propio. Visibilizar el valor epistémico y político de las ideas y prácticas de las mujeres indígenas es imprescindible para tejer la realidad histórica del continente con los hilos de la diversidad y sumarse a los esfuerzos de decolonización que ellas realizan.

Hacia un modelo de análisis y visibilización del habla de las señoras de la danza de Inditas

Como habrá podido observarse, la colonialidad y la modernidad constituyen un aspecto crítico en la reflexión tanto del grupo de estudios de subalternidad en la India como de la inflexión decolonial, incluidos los feminismos decoloniales. Si bien hay quienes consideran que los planteamientos del primero son irrelevantes para el contexto geográfico e histórico latinoamericano (Klor de Alva, 2010; Méndez 2010), en general el grupo modernidad/colonialidad reconoce lo fecundo de sus aportes. Desde el punto de vista de los lugares de gestación, efectivamente, no pueden ser igualadas todas las experiencias coloniales, pues la emergencia en espacios geopolíticos específicos pone de relieve un modo particular de la crítica dirigida a la colonialidad occidental. Así, por ejemplo, los trabajos del grupo de estudios subalternos de la India se desprendieron de una experiencia de des-colonización reciente del poder británico. Para dicho grupo, los orígenes de la modernidad se hallan en la Europa del siglo XVIII, asociada a la Revolución Francesa, la Ilustración y la Revolución Industrial, mientras que la inflexión decolonial, como he apuntado,

plantea la emergencia del sistema-mundo/moderno/colonial/capitalista en el siglo XVI, si bien se reconoce que el proyecto universalista entonces no era burgués sino cristiano (Mignolo, 2000c)⁹⁰. Por otra parte, los estudios de la subalternidad, al igual que los de la inflexión decolonial, se ubican en la diferencia colonial en el sentido de que dan cuenta de las experiencias de los intelectuales de la ex-colonia británica; pero, además, se han nutrido de lo que la academia estadounidense ha denominado como postestructuralismo, al conectarse con la crítica postcolonial. Para el grupo modernidad/colonialidad, este último es un proyecto fecundo cuyos efectos son significativos en la reconsideración crítica del conocimiento, el sujeto, el poder y la verdad, que se distancia de los modos modernos de configurar la realidad. Sin embargo, visto de modo separado de su articulación con la teoría postcolonial, se considera que esta crítica no toma en cuenta la diferencia colonial, lo que la hace insuficiente a los fines de la reflexión desarrollada desde América Latina (Mignolo, 2000a)⁹¹.

Consideradas desde la perspectiva ya no de las situaciones de gestación sino de los discursos, las relaciones entre los estudios de la subalternidad y la inflexión decolonial se tornan más cercanas. Me interesa retener el hecho de que en ambos casos la colonialidad es vista como algo que continúa operando; que constituye un patrón de poder que no desapareció con la edificación de los Estados-nación. Para Mignolo, la construcción de nación “no puede ser separada [...] del mundo

⁹⁰ Cabe señalar que algunos académicos, como Ishita Banerjee (2014) –quien se asume como ‘tercera generación’ del grupo de estudios subalternos de la India, en el sentido de haber sido inspirada por los trabajos de Guha y sus estudiantes- reconocen la particularidad de un colonialismo ‘muy temprano’ y pre-Ilustración para el caso de América Latina, que abre un rico espacio de análisis para sus propias indagaciones.

⁹¹ No obstante, esta observación no deja de estar presente en intelectuales como Spivak, según puede observarse a partir de la lectura de la primera parte de “¿Puede hablar el subalterno?” : “Es imposible para los intelectuales franceses contemporáneos imaginar la clase de Poder y Deseo que habitaría el sujeto innombrado del Otro de Europa. No es sólo que todo lo que leen [...] esté atrapado dentro del debate de la producción del Otro, apoyando o criticando la constitución del Sujeto como Europa. Es también que, en la constitución de tal Otro de Europa, se ha tenido mucho cuidado en obliterar los ingredientes textuales con los que tal sujeto pudiera categorizar, pudiera ocupar [...]su itinerario –no sólo mediante la producción científica e ideológica, sino también por medio de la institución de la ley. No importa cuán reduccionista puede verse un análisis económico, los intelectuales franceses se arriesgan a olvidar que esta iniciativa sobredeterminada era del interés de una situación económica dinámica que requirió que los intereses [...] fueran despiadadamente dislocados. Invocar ahora esa dislocación como un descubrimiento radical que debería hacernos diagnosticar la economía [...] como una pieza vetusta de maquinaria analítica, puede bien ser el continuar el trabajo de esa dislocación e involuntariamente ayudar a asegurar ‘un nuevo balance de relaciones hegemónicas.’” (2003, p. 316). No puedo dejar de apuntar que Castro-Gómez (2007b) considera que esta crítica, en lo que se refiere a Foucault, desconoce el modo en que el filósofo francés construye su teoría sobre el poder. (Abordaré algunos de los planteamientos de Castro-Gómez al respecto más adelante).

moderno/colonial. Desde la perspectiva de la colonialidad, la construcción de nación es simplemente una nueva fase de la modernidad/colonialidad y no el fin del colonialismo” (2000c, p. 434). Por su parte, Chatterjee, por ejemplo, al plantear la cuestión de la particularidad del Estado colonial y las formas de Estado moderno, señala que el primero no es sino una forma específica en que el estado moderno se ha generalizado en el planeta (1993, p. 14).

La diferencia colonial, por otra parte, atañe también a la comprensión del subalterno tanto en la inflexión decolonial como en el grupo de estudios de la subalternidad. De acuerdo con Mignolo (2005), cuando la categoría de ‘subalterno’ fue trasladada al sur de Asia para abarcar a todos los sectores de la población en ‘posición subalterna’, el concepto gramsciano, definido sobre el terreno de la historia europea tras la Revolución Industrial, devino ‘subalterno colonial’. La diferencia de clase no fue ignorada pero dio paso a un mayor énfasis en la distinción de casta y la clasificación racial. Esta última, como he apuntado, es vista por el grupo modernidad/colonialidad como originada a partir de la matriz colonial del poder. El colonialismo británico en India expandió dicha matriz de poder que ya tenía lugar desde el siglo XVI. Mignolo lee en la apropiación de la categoría de subalterno por el grupo de la India un movimiento relacionado con la complejidad de la geopolítica de la subalternidad (el sur de Asia no era el sur de Italia, aún si compartían el ‘sur’ en la ubicación geopolítica); el subalterno de la historia interna de la Europa imperial se complementa con pero se distingue de el subalterno colonial. Asimismo, señala que la apropiación de esta categoría insertó la cuestión de la colonialidad en el corazón de la modernidad⁹². Si bien los procesos coloniales ibérico y británico no son totalmente asimilables, los estudios de la subalternidad de la India y la inflexión decolonial coinciden en el hecho de que los sujetos producidos bajo las técnicas de administración colonial y después republicana, comparten la lógica de la ‘diferencia colonial’. Esta lógica, a la vez, pone de relieve que ‘subalterno’ no puede ser una categoría abstracta y universal que subsuma la diferencia, sino un conector de la diversidad que se abre a la pluriversalidad⁹³.

⁹² “Chatterjee in India (like Anibal Quijano in Latin America) has understood that social class defined after the stratification brought about by the Industrial Revolution, is only part of the story. Modern/colonial social stratification has been founded on racial principles since the sixteenth century.” (Mignolo, 2005, p. 387).

⁹³ Grossber (2003) señala que las teorías de la identidad como diferencia no han logrado abrir un espacio de antimodernidad e incluso de contramodernidad pues se mantienen dentro de las formas estratégicas de la lógica moderna. De acuerdo con este autor, las estructuras fundamentales de la modernidad son siempre producciones de diferencia. Considera que una política contramoderna debe evitar la lógica de la diferencia y recapturar la posibilidad de una política de la otredad, que escaparía

La contribución a un 'paradigma otro' implica la conciencia de la colonialidad del poder, de la diferencia colonial y de la relación entre generación de conocimientos y procesos de decolonización. La opción decolonial se vuelca hacia el sujeto enunciante sobre la base de que los lugares de enunciación son lugares de producción epistémica, "lugares de intervención, interrupciones de la propia invención de la modernidad" (Mignolo, 1995, p. 107); lugares de enunciación diferencial. En este sentido, la aparición frecuente de expresiones que indican la capacidad de habla de las mujeres de la danza de Inditas, frente a expresiones igualmente frecuentes que ponen de relieve el silenciamiento de los pueblos indígenas en general y de las mujeres indígenas en particular⁹⁴, obliga a indagar sobre aquello que configura dicho hablar, su contexto de enunciación, pero también las condiciones de escucha. Esto último apunta hacia el contexto de reproducción de la colonialidad del poder pero también pone de manifiesto el papel crítico del etnógrafo⁹⁵ que pretende optar por una perspectiva subalterna para intentar inscribir las voces con su radicalidad cognitiva. Si la estrategia de los historiadores y teóricos literarios subalternistas y postcoloniales ha sido, sobre todo, intentar acceder al subalterno en los intersticios de los discursos del poder, los etnógrafos

Podemos usar los mismos recursos que ya utilizamos como etnógrafos; por tanto, se espera una mayor conciencia de estas posibilidades de politizar el espacio discursivo que se abre constantemente cada vez que nos atrevemos a intervenir como sujetos en la cadena de representación activada por los grupos subalternos [...] (Carvalho, 2002, p. 320).

Como adelanté en la introducción e intento argumentar en esta tesis, la indagación sobre los aspectos que configuran el habla de las danzantes hizo emerger

de los límites determinantes de la primera si se aborda como un producto histórico de poder moderno. Las teorías de la diferencia derivan en gran parte de la teoría estructuralista y posestructuralista, donde la identidad o el significado de un término depende íntegramente de su relación con otros términos y diferencia respecto de ellos. Las teorías de la otredad, en cambio, suponen que la diferencia, en sí misma, es una economía producida históricamente e impuesta a las estructuras modernas de poder; es un efecto del poder. En lo que respecta al grupo modernidad/colonialidad considero que los planteamientos en torno a la producción de diferencia colonial como producida por la colonialidad del poder, a la heterogeneidad estructural del poder, y al pensamiento fronterizo, así como la idea de que lo subalterno es un conector de la diversidad, ponen de relieve que su comprensión de la diferencia colonial no es de tipo esencialista.

⁹⁴ Expresiones tales como 'no saber hablar', 'no poder hablar', 'no tener derecho a hablar' aparecen constantemente en los discursos de movimientos indígenas ya sea para dar cuenta de una situación que consideran estar trascendiendo como para denunciar un presente que sistemáticamente los silencia. En muchos casos, estas expresiones van acompañadas de afirmaciones como: "aunque no sepamos hablar, les venimos a decir...", "no hemos ido a las universidades, pero entendemos que...".

⁹⁵ Como es bien sabido, en la década de los ochenta se desarrolló una fuerte crítica a la construcción de la 'autoridad etnográfica'. Véase Clifford (2001).

elementos que comprenden pero trascienden la noción logocentrada del habla para poner de relieve un hablar-hacer al que, por motivos heurísticos, caracterizo en dos dimensiones. La una vinculada a la reconfiguración del estatus de las mujeres nahuas en sus comunidades, y la otra a la afirmación y construcción continua de comunidad. En este sentido, los planteamientos de los feminismos decoloniales, y particularmente de las luchas que las mujeres indígenas están llevando a cabo, proporciona un marco de comprensión que permite articular lo que hacen las mujeres de la danza con otros *loci* de enunciación, así como identificar patrones de reflexión y acción crítica que, hasta cierto punto y guardando las diferencias, se están reiterando en distintas geografías.

Se hace necesario adelantar que cuando señalo una dimensión del habla vinculada a la afirmación de la comunidad, no estoy queriendo dar por sentado el carácter de la misma ni reificarla de manera esencialista. Tanto los feminismos decoloniales como lo llevado a cabo por las mujeres de la danza de Inditas ponen de manifiesto que los esencialismos culturales pueden servir a los intereses patriarcales-coloniales dentro de los colectivos identitarios. Como apunta Das (1997), los Estudios de la Subalternidad aciertan en establecer la centralidad del momento histórico de la rebelión para la comprensión de los grupos subalternos como sujetos de sus propias historias⁹⁶. En lo que se refiere a esta investigación, es evidente que no estamos hablando de un movimiento insurreccional. No obstante, el desplazamiento discursivo en torno al significante 'virginidad' y el reconocimiento hacia las danzantes como mujeres que 'saben hablar' dan cuenta de una situación de cambio, toda vez que implican la desestabilización de las categorías socialmente establecidas, así como la inscripción de nuevos sentidos. Podemos pensar, entonces, que estamos ante un 'momento histórico de contestación'. Su identificación subraya el momento en el que entra en conflicto el orden representacional por el surgimiento de uno nuevo. En este sentido, se trata no de dar por sentada a la comunidad sino de indagar los procesos

⁹⁶ Das señala que gran parte del corpus teórico de la antropología se integra de conceptos que pueden hacer inteligibles otras sociedades, como 'leyes', 'reglas' y formas de autoridad. Los antropólogos se han interesado principalmente por conocer cómo es creado el orden a partir del caos y menos en comprender cómo dicho orden se viola, es decir que el campo de las transgresiones, el desorden y la violencia queda fuera de los dominios prioritarios de la antropología. El énfasis en un pensamiento objetivado aceptado por varios sujetos hace al 'otro' inteligible y se crea una imagen de conciencia colectiva que es percibida como completa. Esta operación tiende a convertir a los sujetos en objetos exóticos privados de agencia. Al resaltar la integralidad de los sistemas de pensamiento se excluye el proceso de su formulación. (Das, 1997).

mediante los cuales *se constituye como comunidad*, incluyendo las situaciones de disenso y conflictivas.

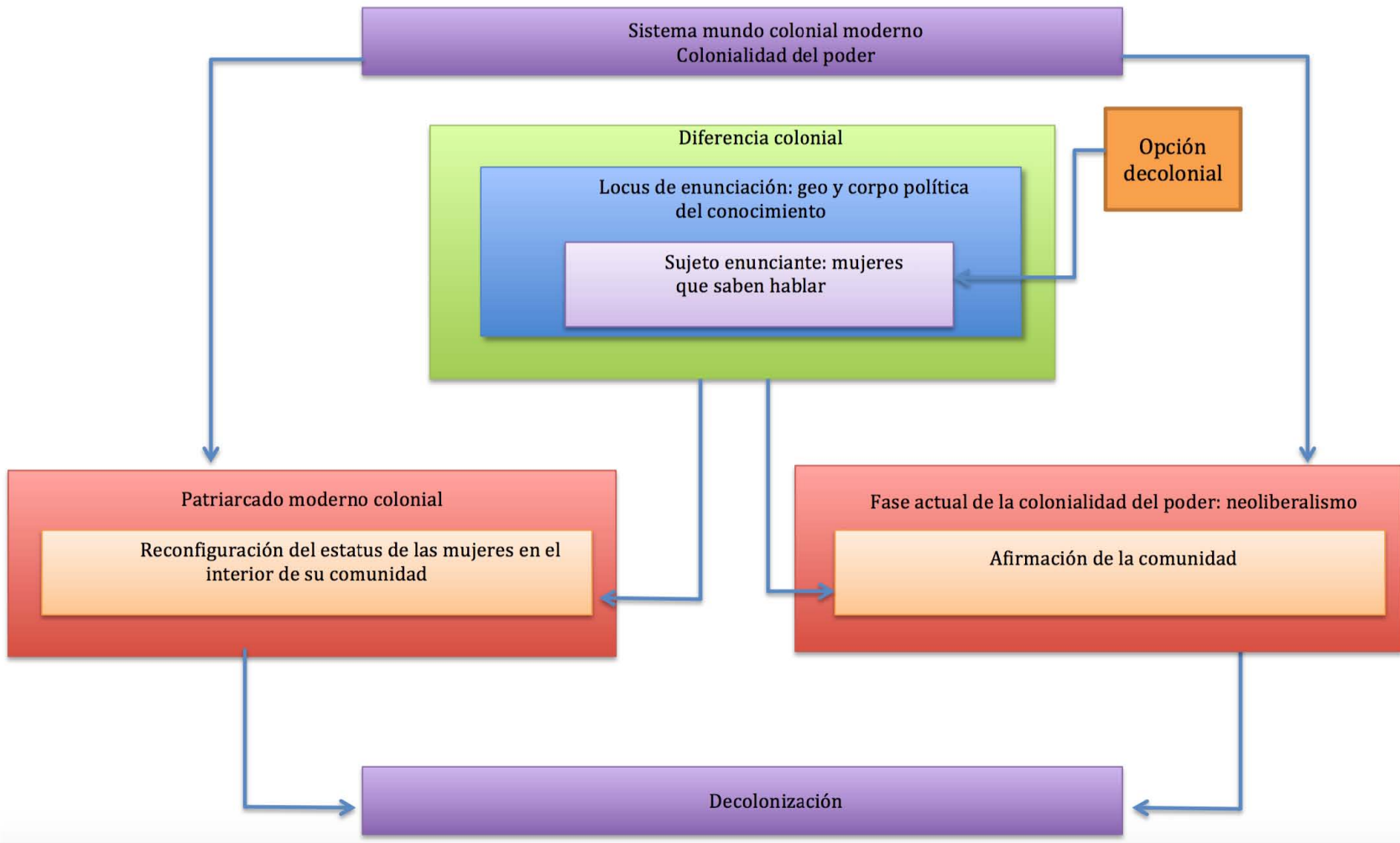


Figura 1. Modelo de análisis y visibilización del habla de las danzantes

Los procesos mediante los cuales la comunidad se construye como tal implican, entonces, momentos de contestación como el que entraña la aparición de la danza de Inditas señoras. Su 'saber hablar' indica una ubicación geopolítica de la enunciación. Pero hasta ahora no se explica cómo devienen 'sujetos hablantes' las señoras de la danza, y sobre todo, cómo interviene la danza. Si asumimos, como dice Grosfoguel, que todos estamos contaminados de las categorías de la colonialidad, ¿cómo reconocer los mecanismos de agenciamiento en un contexto amplio en el que opera la colonialidad del poder? La propuesta de Castro-Gómez (2007b) acerca de la heterarquía del poder, con base en elaboraciones de Foucault, permite enriquecer la concepción de heterogeneidad histórico-estructural de Quijano e ir decantando hacia el ámbito concreto de indagación acerca de los procesos de sujeción y subjetivación que suponen el devenir 'sujetos hablantes'⁹⁷.

Castro-Gómez propone una teoría heterárquica del poder para comprender sus articulaciones en planos diferentes del sistema-mundo moderno/colonial. Dicha propuesta se opone a lo que denomina como una representación 'jerárquica' del poder, pues ésta no es capaz de pensar la relativa independencia de lo local frente al sistema, sobre todo en los ámbitos a los que concierne la producción 'autónoma' de la subjetividad.

Como es bien sabido, Foucault (2001 y 2007) denomina *biopolítica* a una tecnología de poder surgida en la segunda mitad del siglo XVIII, que consiste en la regulación de procesos vitales de la población, como natalidad, fecundidad, longevidad, enfermedad, mortalidad, y en la optimización de condiciones sanitarias, económicas, urbanas, laborales, familiares, policiales, que permitan a las personas tener una vida productiva al servicio del capital. La biopolítica favorecía la emergencia de un tipo de población que era considerado como prototipo de normalidad a partir del cual se excluía violentamente a su 'otredad'. De ahí que el filósofo señalara que el racismo se desarrollaría en primer lugar con la colonización, aunque no se interesaba tanto por el racismo que los Estados imperiales ejercían hacia fuera como hacia

⁹⁷ En principio y generalizando, uno de los aspectos que distinguen de manera importante al grupo modernidad / colonialidad de los estudios subalternos de la India es la importancia que los primeros dan a la noción de totalidad sistémica. Pese a esta diferencia, y sin querer forzar un acercamiento ficticio, considero que el concepto de *heterogeneidad histórico estructural* de Quijano, y aun más, el planteamiento sobre la *heterarquía del poder* de Castro-Gómez, subrayan el hecho de que la totalidad histórica del sistema mundo no supone una historia del poder homogénea en todos los ámbitos. Esto, me parece, permite observar fenómenos que podrían ser descritos como lo que los subalternistas identificaron: espacios de dominación sin hegemonía. Entre dichos espacios, a la vez, se puede encontrar lo que Mignolo ha denominado *pensamiento fronterizo*.

dentro de las fronteras europeas⁹⁸. El discurso de la superioridad física, étnica y moral de unas poblaciones sobre otras es, para Foucault, el dispositivo biopolítico del Estado moderno.

Previamente, en obras como *Vigilar y castigar* (2002), Foucault había señalado que el individuo no es una instancia natural y preexistente, sino producto de ciertas tecnologías de poder que denominó *disciplinas*. Por tanto, la explicación que elabora acerca del origen del Estado no se basa en el individuo como referencia, sino en el cambio de las tecnologías de poder. Es decir, que el cambio en las tecnologías es lo que produjo al Estado. Ahora bien, el poder del Estado no puede mantenerse sino en relación conflictiva con otros Estados, por lo que Foucault postula la formación de un sistema supraestatal de seguridad como mecanismo para reforzar a cada uno en particular. De modo que sin la emergencia de un mecanismo global de poder, el Estado-nación no habría sido posible. Es así que la biopolítica se articula en red con una cadena más global de carácter geopolítico.

Castro-Gómez afirma que, si bien existe la idea ampliamente difundida de que Foucault se limita a pensar los núcleos moleculares en los que opera el poder, ya desde *Defender la sociedad* había aclarado que su teoría del mismo debía considerar dos precauciones de método. La primera, que es multidireccional y funciona siempre en red. La segunda es que existen niveles variados en su ejercicio: “Foucault prefiere concentrarse en los niveles más bajos, allí donde la microfísica del poder ‘transhuma por nuestro cuerpo’ pero también reconoce que estos niveles se vinculan en red con niveles más generales que transforman, extienden y desplazan el ejercicio infinitesimal del poder” (Castro-Gómez, 2007b, p. 162). Así, distingue tres niveles en el ejercicio del mismo: el nivel *microfísico*, al que corresponden las tecnologías disciplinarias y de producción de sujetos, y las ‘tecnologías del yo’ que apuntan a la producción autónoma de la subjetividad; el nivel *mesofísico*, en el que opera la gubernamentalidad del Estado moderno y su control mediante la biopolítica; y el nivel

⁹⁸ De acuerdo con Castro-Gómez, la tesis de este filósofo es: “[...] que la ‘guerra de las razas’ no se lanzó únicamente en contra de poblaciones ubicadas fuera de las fronteras europeas, a quienes debía exterminarse físicamente para poder afirmar la superioridad de la población colonizadora (‘genocidio colonizador’), sino también, y de forma diferencial, en contra de la aristocracia en el siglo XVII, de la burguesía emergente en el siglo XVIII, de los pobres en el siglo XIX y de los judíos en el siglo XX. Todos estos fenómenos no son expresiones de una *misma* lógica racista, derivada del colonialismo, sino que estamos frente a racismos completamente diferentes, que deben ser entendidos en sus propios contextos y relaciones de poder. Recordemos que para Foucault, el racismo es una estrategia de guerra que asume diferentes formas según sean los actores que intervienen en la guerra. Así, el racismo colonial es *una* forma específica de racismo.” (2007b, p. 159).

macrofísico, donde se localizan los dispositivos supraestatales de seguridad que promueven la libre competencia entre los Estados hegemónicos tanto por los recursos como por las personas del planeta. El capitalismo y la colonialidad del poder se expresan de modo diferente en cada uno de estos tres niveles.

Castro-Gómez afirma que la analítica de Foucault tiene el potencial de ser usada como una metodología válida para abordar la complejidad del sistema-mundo y la relación modernidad/colonialidad. A diferencia de los planteamientos acerca de que el nivel macro determina en última instancia a todos los demás, el filósofo francés considera que el poder opera en cadena pero que existen diferentes cadenas de poder, unas funcionando a nivel molar y otras a nivel molecular, cada una de las cuales no puede ser pensada sin la otra. El nivel molecular o microfísico (también puede ser considerado local), comprende, como apunté, las prácticas de producción de subjetividad así como aquellas en las que los sujetos se producen a sí mismos de modo diferencial ('tecnologías del yo') y también las prácticas mediante las cuales son producidos por instancias de normalización.

Éste es el nivel donde se juega la corporalidad, la afectividad, la intimidad, en una palabra: nuestro modo de *ser-en-el-mundo* que no se encuentra *necesariamente* determinado por la lógica del siguiente nivel de generalidad, llamémoslo *semi-global*, en el que opera la regulación estatal de las poblaciones. Estos dos niveles (el local y el semi-global) han quedado vinculados históricamente a través de dos tecnologías específicas de poder, la disciplina y la biopolítica, pero no hay ningún imperativo estructural que determine la necesidad de este vínculo. En principio, son dos cadenas distintas por donde el poder circula de forma diferente, pero cuyo vínculo puede romperse desde las tecnologías del yo, que son las que pueden impedir, en últimas, que la normalización y biopolítica se incorporen, se hagan cuerpo. (Castro-Gómez, 2007b, p. 166).

De modo que las articulaciones entre redes de poder son siempre parciales y el análisis parte de los niveles menos complejos a los más complejos. Esta teoría heterárquica del poder se diferencia de gran parte de los análisis del sistema-mundo que implican una comprensión jérarquica del mismo, ya que sostienen que las relaciones más globales estructuran a las menos globales, por lo que el nivel macro tiene prioridad analítica y los semiglobales o locales se consideran dependientes de la lógica más abarcadora. En una teoría heterárquica, argumenta Castro-Gómez, no se puede hablar de estructuras que actúan independientemente de la acción de los sujetos como si tuvieran vida propia; es necesario tener en cuenta en primer lugar las prácticas de subjetivación pues, como señala Foucault, el poder pasa siempre por el cuerpo. Esto no significa que los niveles moleculares de poder tengan historicidad propia. Es verdad que los regímenes globales de poder se comportan de forma

jerárquica, pero su control sobre los niveles menores no es completo sino parcial. Por lo tanto, “una característica de las heterarquías es su alto grado de indeterminación residual, refiriéndonos con ello a la proliferación de zonas grises o agujeros negros que escapan al control y que no son funcionales al sistema” (2007b, p. 171). Es decir, desde la perspectiva de una teoría heterárquica, la colonialidad del poder no se reduce a un dominio económico y político establecido por las potencias hegemónicas del sistema mundo, sino que tiene que ver también con los dispositivos de normalización y regulación que operan a nivel gubernamental (herencias coloniales) pero, además, con las tecnologías de resistencia y de decolonización que operan a nivel molecular.

Dado que el nivel microfísico es en el que se sitúan las prácticas de producción de subjetividad, así como las prácticas mediante las cuales los sujetos se producen a sí mismos, es este nivel donde se pueden ubicar y analizar los procesos de sujeción y de subjetivación: es el nivel donde se localiza la agencia. Ahora bien, el hablar-hacer de las danzantes al que me he venido refiriendo comprende y se expresa en varios terrenos; de manera particular, en la danza. Es por ello que he caracterizado esta expresión como un acto enunciativo de efectos performativos. La configuración de las señoras de la danza como mujeres que saben hablar, entonces, me conduce a examinar el modo como su práctica dancística es producto y a la vez crea ese sujeto hablante. Lo que está en juego aquí es el modo en que su hablar-hacer-danzar muestra la inconsistencia de aproximaciones de tipo ontológico a su ‘identidad’ y, en última instancia, a la de la colectividad de pertenencia. Si bien el grupo modernidad / colonialidad subraya la necesidad de no pensar en autenticidades históricas o purezas culturales, considero que el postestructuralismo, particularmente los planteamientos derridianos y butlerianos sobre lo performativo, ofrece un marco de interpretación para analizar la danza de Inditas como una instancia de construcción de subjetividad en y a través de los actos de las danzantes, que les permite instalar su hablar-hacer y que indica procesos de agenciamiento.

Performatividad

Ya he apuntado que Foucault subrayó la gestación de condicionamientos que operan sujeciones (biopolítica) así como los espacios para pensar la subjetivación, mediante las ‘tecnologías del yo’. Si la sujeción exhibe a los sujetos como efecto de estructuras, la subjetivación por su parte problematiza los modos diversos de habitarlas, identificándose con ellas, aunque no sin conflicto. Stuart Hall (2003) considera que si bien Foucault abrió el camino para pensar la subjetivación como las

modalidades de relación con el yo, a partir de las cuales el individuo se reconoce y constituye como sujeto generando respuestas ante la formación discursiva que lo produce, regula y emplaza, se centró en una suerte de estilización deliberada de la vida cotidiana. Para este autor, el trabajo de Judith Butler constituye un aporte importante, pues reelabora la idea lingüística de la performatividad desde el planteamiento de que quien lleva a cabo la acción no existe previamente sino que se construye en y a través de su acto. La diferencia con algunas posturas que también postulan la constitución de la persona en y a través de sus actos, radica en que éstas asumen una estructura pre-discursiva tanto para el hacedor como para el acto. En cambio, a Butler le interesa “la constitución discursivamente variable de cada uno (hacedor y acto) en y a través del otro” (Briones, 2007, p. 65).

El planteamiento de Judith Butler acerca de la performatividad del género se funda en una metodología genealógica-foucaultea y deconstructiva-derrideana. A partir de la genealogía, la autora problematiza las categorías de sexo, género y deseo como efectos de instituciones, prácticas y discursos que instauran identidades naturalizadas. No obstante, más que inscribir en un entramado historiográfico la producción de textos, Butler se da a la tarea de deconstruirlos, ya que se centra en desestabilizar las categorías que en ellos son tratadas. Ambas estrategias tienen como finalidad develar el carácter naturalizado de los términos que estructuran la realidad. Pero la impronta de Derrida en el trabajo de Butler sobre el género no sólo tiene que ver con la metodología deconstructiva, sino con el planteamiento del franco-argelino en torno a la ‘cita’, que desarrolla en su lectura crítica de la propuesta del filósofo John L. Austin sobre las oraciones performativas⁹⁹. De hecho, en lo que concierne a esta tesis, la mayor parte del análisis performativo de la danza (capítulo VI, primera parte), recurre principalmente a los conceptos de Derrida, apelando a Butler casi exclusivamente para abordar lo que propongo como acciones ‘paródicas’ en la danza de Inditas. Por tal razón, en lo que sigue presento algunos de los planteamientos de Derrida que permiten arribar a la comprensión de su noción de ‘cita’ (iteración) para dar paso a una descripción general del trabajo de Butler acerca de la performatividad del género.

⁹⁹ En *El género en disputa* (2007) Butler señala que la pista para comprender la performatividad del género provino de la interpretación que Derrida hace de “Ante la ley” de Kafka (Derrida, 1983). No obstante, para describir el performativo derridiano recurriré aquí a “Firma, acontecimiento y contexto” (1994b).

El performativo derridiano

Antecedentes conceptuales

En *De la gramatología* (1986), Derrida apunta que Saussure (2008) retoma una concepción de escritura que corresponde a toda una tradición de pensamiento Occidental logocéntrico, al plantear que lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos, donde la última cumple la función de representar a la primera. Para el filósofo, este planteamiento produjo la metafísica logocéntrica que determinó el sentido del ser como presencia (el habla plena), impidiendo toda reflexión sobre el origen y el rango de la escritura que no se redujera a la tecnología e historia de una técnica.

Como es bien sabido, para Saussure el objeto lingüístico no está definido por la combinación de la palabra escrita y la hablada, sino que es esta última la que por sí sola constituye el objeto de la lingüística. Y la palabra, también de acuerdo con el ginebrino, es ya una unidad del sentido y del sonido, es decir, del significado y del significante¹⁰⁰. La escritura –que, en el caso que nos ocupa, se trata siempre de la escritura fonética- será entonces el ‘afuera’, es decir, la representación exterior del ‘pensamiento-sonido’. Por tanto, es limitada y derivada¹⁰¹.

Si bien Saussure sostiene que existe un vínculo natural entre el significado (concepto o sentido) y el significante fónico (imagen acústica) –que atribuye al habla un sentido de presencia plena y condiciona la relación que subordina la escritura a aquélla- también apunta que esta relación es arbitraria. De acuerdo con Derrida, “al considerar lo audible como el medio natural en el que la lengua debe *naturalmente* recortar y articular sus signos instituidos” (1986, p. 56), Saussure confunde las nociones de naturaleza e institución (arbitrariedad) y contradice tanto la posibilidad que él mismo sostiene de una relación natural entre el habla y la escritura (como representación del vínculo natural entre significado y significante), como su propia afirmación acerca de que lo esencial en la lengua es ajeno al carácter fónico del signo

¹⁰⁰ Concepción que repite “la violencia histórica de un habla que sueña con su plena presencia consigo [...] logos que cree ser en sí mismo” (Derrida, 1986, p. 52).

¹⁰¹ Limitada por cuanto no constituye más que una modalidad entre otras de los acontecimientos que pueden sobrevenirle al lenguaje cuya esencia puede permanecer libre de toda relación con la escritura. Derivada, en el sentido de que es *representativa*, es decir, significante del primer significante, de un habla presente en sí misma, de la significación ‘natural’ y directa del sentido, de la presencia inmediata del sentido.

lingüístico¹⁰². Es así que el filósofo argumenta que la tesis de 'lo arbitrario del signo' debería impedir la distinción radical entre el signo lingüístico y el signo gráfico.

La consideración de la totalidad de los signos, hablados y escritos, como instituciones inmotivadas (arbitrarios) debería, entonces, excluir toda jerarquía entre órdenes de significantes¹⁰³. Los significantes fónicos, al ser instituidos, son por lo tanto 'escritos', de modo que la idea de la arbitrariedad del signo no se puede pensar antes de la posibilidad de la escritura y fuera de su horizonte, lo que significa, incluso, fuera de 'el mundo' como espacio de inscripción, como apertura al *juego regulado* de las diferencias, aún si éstas son fónicas. La tesis de lo arbitrario del signo se opone a la propia intención de Saussure de expulsar a la escritura del lenguaje. Si la relación entre el fonema y el grafema es convencional, este último no puede ser considerado como 'imagen' de aquél. La escritura fonética no supone una relación de representación 'natural' ni de semejanza o participación con el fonema. De modo que la idea de la escritura como 'imagen' o 'representación' de la lengua y la concepción de la lengua y la escritura como sistemas de signos distintos, no se sostienen.

Para Derrida, entonces, la escritura es al mismo tiempo más externa al habla, en la medida en que no es su 'imagen', y más interna, en virtud de que el habla es ya en sí misma una escritura. Ahora bien, como posibilidad común a todos los sistemas de significación, el concepto de grafía implica la instancia de la *huella instituida*, es decir, inmotivada, arbitraria. Y este carácter inmotivado de la huella no puede pensarse sin atender a la "retención de la diferencia en una estructura de referencia donde la diferencia aparece *como tal*" (Derrida, 1986, p. 61), por lo que la inmotivación del signo precisa de una síntesis en la que lo totalmente otro se anuncia *como tal* dentro de lo que no es él. La huella es donde se marca esta relación con lo otro y "articula su posibilidad sobre todo el campo del ente, que la metafísica ha determinado como ente-presente a partir del movimiento ocultado de la huella" (Derrida, 1986, p. 61). Es necesario, dice Derrida, pensar la huella antes que el ente, pero su movimiento se produce necesariamente como ocultación de sí. La estructura general de la huella inmotivada comunica la estructura de la relación con lo otro, el movimiento de la

¹⁰² Debe recordarse que para Saussure en la lengua no hay más que diferencias. El sentido de sus elementos surge de las relaciones diferenciales entre los elementos del sistema, trátase del significante o del significado. Pero, además, si normalmente se considera que las diferencias se establecen entre términos positivos, de acuerdo con el ginebrino, en la lengua no hay tal positividad, sino únicamente diferencias.

¹⁰³ "Si 'escritura' significa inscripción y ante todo institución durable de un signo [...], la escritura en general cubre todo el campo de los signos lingüísticos" (Derrida, 1986, p. 58).

temporalización y el lenguaje como escritura, en virtud de que la inmotivación de la huella siempre es *devenida*¹⁰⁴.

Derrida sugiere llamar *juego* a esta ausencia de significado trascendental, advirtiendo que no se trata de un *juego en el mundo*, sino del *juego del mundo*¹⁰⁵. Su apertura, apunta, implica el devenir-inmotivado del símbolo; inmotivación que no debe ser pensada como un estado sino como una operación. Es desde esta posición que el filósofo señala que la ciencia de la 'inmotivación de la huella', de lo arbitrario del signo, es la ciencia de la escritura antes del habla y en el habla: la *gramatología*, que cubriría un campo más vasto que el del sistema interno de la lengua. Asimismo, advierte que la deconstrucción de la tradición que ha priorizado al habla y subordinado la escritura, no consiste simplemente en invertir esta relación, sino en mostrar que la escritura no le sobreviene a un lenguaje inocente, pues éste es, en primer término, escritura. La escritura es el origen del lenguaje.

Hasta el momento he expuesto la argumentación que Derrida hace con base en el carácter arbitrario del signo señalado por Saussure. Sin embargo, la comprensión cabal de que la lengua es una especie de la escritura o, mejor dicho, una posibilidad que se funda en la posibilidad general de la escritura, requiere abordar la otra tesis fundamental de Saussure: la de la *diferencia* como fuente de valor lingüístico, pues ésta sostiene a la primera.

De acuerdo con Saussure, en la lengua no hay más que diferencias, y si bien una diferencia supone términos positivos entre los que se establece, en la lengua no hay sino diferencias sin términos positivos. Este principio aplica tanto para el significante como para el significado del signo. En lo que concierne al primero, Derrida hace notar que el hecho de que una diferencia nunca es en sí misma significa, por lo tanto, que nunca es una plenitud sensible, lo cual contradice la afirmación del ginebrino acerca de la esencia naturalmente fónica de la lengua y, como consecuencia de ello, niega la

¹⁰⁴ Este planteamiento es muy cercano, y Derrida así lo reconoce, a la concepción del movimiento de la significación en Peirce. Se recordará que para Peirce este movimiento hace imposible su interrupción pues la cosa misma es un signo, un *representamen* que sólo funciona suscitando un *interpretante* que, a la vez, se convierte en un signo, y así hasta el infinito. Por otra parte, el movimiento de temporalización de la huella inmotivada se relaciona con la noción de *différance*, en su sentido de diferir, como se verá más adelante.

¹⁰⁵ "Para pensar radicalmente el juego es necesario, por lo tanto, primero *agotar* seriamente la problemática ontológica y trascendental, atravesar paciente y rigurosamente la pregunta por el sentido del ser, del ser del ente y del origen trascendental del mundo -de la mundaneidad del mundo-, seguir efectivamente y hasta el fin el movimiento crítico de los problemas husserlianos y heideggerianos, conservarles su eficacia y su legibilidad [...] es el *juego del mundo* lo que es necesario pensar *ante todo*: antes de tratar de comprender todas las formas de juego en el mundo." (Derrida, 1986, p. 65).

supuesta dependencia natural del significante gráfico. Saussure excluye, así, lo que previamente le había permitido excluir la escritura, esto es, el sonido y su ‘vínculo natural’ con el sentido, al afirmar que lo esencial en la lengua es ajeno al carácter fónico del signo lingüístico pues lo que hay de idea o de materia fónica en él importa menos que lo que hay a su alrededor en los otros signos, es decir, las diferencias que le atribuyen su valor. La reducción de la materia fónica es lo que hace posible la distinción saussuriana entre lengua y habla. Pero al extraer esta última “de ese fondo de escritura, notada o no, que es la lengua” (Derrida, 1986, p. 69), se revela la connivencia de ambas ‘fijeza’ (la de la lengua y la escritura), por lo que, según Derrida, lo dicho por Saussure acerca de la continuidad y la alteración del signo en el tiempo como un principio de semiología general, vale también para la lengua¹⁰⁶.

Lo anterior lleva a Derrida a plantear que la lengua oral pertenece a una escritura generalizada, a la que denomina *archi-escritura* (*différance*, *archi-síntesis*, *archi-huella*). La derivación de la escritura en el sentido ordinario, apunta, sólo ha sido posible bajo la condición de que en realidad no haya existido nunca un lenguaje ‘original’, ‘natural’, es decir, que él mismo haya sido siempre una escritura, o mejor dicho, una *archi-escritura*. Dado que el concepto de grafía, como apunté previamente, implica la instancia de la huella, la noción de *archi-escritura* conduce a la de *archi-huella* que no es sino el movimiento de la *différance*¹⁰⁷.

Con el neografismo *différance*, basado en el verbo francés *différer* (diferir), Derrida (1994a) quiere combinar las dos acepciones de diferir: 1) ser distinto, ser otro, no ser idéntico; 2) aplazar, postergar. En relación al primero, que se aproxima a la noción saussuriana de diferencia, el filósofo señala que para que esta alteridad o desemejanza se genere, “es preciso que entre los elementos otros se produzca, activamente, dinámicamente, y con una cierta perseverancia en la repetición, intervalo, distancia, espaciamento” (1994a, p. 44). Respecto a la acepción de postergar, apunta, diferir es temporizar, recurrir a la mediación temporal en el cumplimiento de

¹⁰⁶ Derrida encuentra que el argumento que atribuye la permanencia de la cosa escrita a la *duración* de la escritura mediante la *dureza* de la sustancia escrita es una contradicción de Saussure quien, en otro momento, había señalado también una ‘fijeza’ (si bien distinta) de la tradición oral. Si estas dos ‘fijeza’ fueran de la misma naturaleza y si la fijeza de la lengua hablada fuera superior e independiente, el origen de la escritura, su ‘prestigio’ y su pretendida nocividad quedarían como un misterio inexplicable.

¹⁰⁷ Nuevamente, a partir del planeamiento saussuriano que establece que: “La lengua es necesaria para que el habla sea inteligible, y produzca todos sus efectos; pero ésta es necesaria para que la lengua se establezca; históricamente, el acto de habla la precede siempre” (Saussure, 2008, p.46), Derrida apunta que este esquema permite pensar la *différance* como el movimiento mediante el cual la lengua o todo código, es decir, todo sistema de repeticiones se constituye ‘históricamente’ como entramado de diferencias, lo que supone *espaciamento* y *temporalización*.

algo. La significación como *différance* de temporización se observa claramente en la estructura clásicamente determinada del signo. Como es bien sabido, se dice que el signo es algo que se pone en lugar de la cosa misma, de la cosa presente, de modo que representa lo presente en su ausencia. Allí es donde el signo tiene lugar: cuando la cosa misma no puede ser mostrada, cuando el presente no se presenta, significamos, operamos un rodeo por el signo, de tal forma que éste es presencia diferida. De acuerdo con la semiología clásica esta sustitución del signo por la cosa misma es tanto segunda como provisional; segunda respecto de una presencia original y perdida de la que derivaría el signo y provisional en relación a la presencia final y ausente de la que el signo sería un movimiento de mediación. Sin embargo, Derrida cuestiona este carácter de secundariedad provisional pues, apunta, en realidad ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro que tampoco está él mismo simplemente presente, siendo, por lo tanto, este último, también signo de otro elemento. De modo que cada signo se constituye a partir de la traza que en él han dejado otros elementos de esta cadena de remisiones. Esta última anuncia “algo como una diferencia (*différance*) originaria” (1994a, p. 45), aunque no se la puede llamar originaria o final debido a que los valores de origen siempre han denotado la presencia.

A partir de lo apuntado arriba, se observa que *différance* remite no únicamente como toda significación –es decir como diferencia en el sentido saussuriano- sino que lo hace antes incluso de que haya producido un efecto constituido en diferencia: *différance* designa la causalidad constituyente, productiva y originaria, el proceso de ruptura y de división cuyos diferentes o diferencias serán productos o efectos constituidos. De modo que la huella (‘pura’) es la *différance*. Si bien no depende de ninguna plenitud sensible, no es un ente-presente, su posibilidad es anterior a todo lo que se denomina signo. La diferencia entre lo que aparece (el mundo) y el aparecer (lo vivido, el fenómeno) es la condición de todas las diferencias y es ya una huella que posibilita la apertura del aparecer y la significación¹⁰⁸. Este carácter anterior a la distinción entre regiones de la sensibilidad conduce a Derrida a cuestionar el sentido

¹⁰⁸ Con la intención de aclarar la diferencia entre ‘el mundo’ y ‘lo vivido’, así como el movimiento de la *différance*, conviene retomar el ejemplo dado a partir del elemento fónico. Éste, que es visto como plenitud de lo sensible, aparece como tal debido a la diferencia que le da forma. Pero esta diferencia y su funcionamiento suponen una síntesis originaria que sería la huella originaria, ya que sin una huella que retuviera en la experiencia temporal (es decir, en el sonido apareciendo) al otro (el sonido que aparece, el sonido en el mundo) como otro en lo mismo, no habría diferencia ni sentido. De modo que antes de la diferencia que informa al sonido como imagen acústica, como significante, está el movimiento ‘puro’ que produce la diferencia: *différance*.

de establecer una jerarquía “natural” entre, por ejemplo, la impronta acústica y la visual, por lo tanto, entre el habla y la escritura (en el sentido ordinario) y a confirmar la “anterioridad” de la huella como archi-escritura, como *différance*, a toda significación.

Firma, acontecimiento, contexto: lectura crítica del performativo austiniano

La *différance*, la huella, la archi-escritura, la idea de que tanto el habla como la lengua ya son escritura, una especie de *la* escritura, permiten comprender más cabalmente la elaboración crítica que en “Firma, acontecimiento y contexto” (1994b) hace Derrida en torno a la performatividad austiniana. Allí, el franco-argelino señala que los rasgos reconocidos en el concepto clásico de escritura son válidos no únicamente para todos los órdenes de signos sino para todos los lenguajes en general.

Derrida nos recuerda que un signo escrito, en el sentido ordinario de la palabra, es “una marca que permanece, que no se agota en el presente de su inscripción y que puede dar lugar a una repetición en la ausencia y más allá de la presencia del sujeto empíricamente determinado que en un contexto dado la ha emitido o producido...” (1994b, p. 358). De modo que: 1) Es necesario que el signo escrito sea repetible, reiterable. 2) Esta iterabilidad –palabra que liga la idea de repetición a la de alteridad- estructura la marca de la escritura misma, cualquiera que sea el tipo de ésta. La posibilidad de repetición y por lo tanto de identificación de las marcas es inherente a todo código, lo que hace de éste algo comunicable, descifrable y repetible por un tercero¹⁰⁹. 3) Toda escritura entraña una ausencia, una ruptura de presencia; ruptura con el contexto ‘real’ o empírico, que vale tanto para el destinatario como para el emisor y, por lo tanto, para el ‘querer-decir’ de éste, para la intención de significación en el momento de la emisión y de la producción de la marca. Pero también el signo escrito comporta una fuerza de ruptura con el contexto semiótico o interno, pues su iterabilidad supone la posibilidad de sacar un sintagma escrito del encadenamiento en el que está dado, sin que ello implique la pérdida de su funcionamiento, aunque sí de ‘comunicación’ si se entiende ésta como transferencia

¹⁰⁹ En *La voz y el fenómeno* Derrida apuntó: “Un signo no es jamás un acontecimiento, si acontecimiento quiere decir unicidad empírica irremplazable e irreversible. Un signo que no tuviera lugar más que ‘una vez’ no sería un signo. Un signo puramente idiomático no sería un signo. Un significante (en general) debe ser reconocible en su forma, a pesar y a través de la diversidad de los caracteres empíricos que pueden modificarlo. Debe permanecer el *mismo* y poder ser repetido como tal a pesar y a través de las deformaciones que lo que se llama acontecimiento empírico le hace sufrir necesariamente.” (1995, p. 99).

del 'querer-decir'. Finalmente, la fuerza de ruptura con el contexto semiótico no se refiere únicamente al espaciamiento que separa al signo escrito de los otros elementos de la cadena contextual interna, sino también de todas las formas de referente presente, lo que afirma, como hemos visto, la noción de huella instituida, en este caso, de marca.

Como apunté arriba, y en virtud de todo lo expuesto, Derrida anota que los rasgos atribuidos a la escritura son generalizables a todos los órdenes de signos y a todos los lenguajes. La posibilidad estructural de ser separada del referente y, por lo tanto, de la comunicación y de su contexto, hace de toda marca un grafema:

Yo querría insistir sobre esta posibilidad; posibilidad de sacar y de injertar en una cita que pertenece a la estructura de toda marca, hablada o escrita, y que constituye toda marca en escritura antes mismo y fuera de todo horizonte de comunicación semiolingüístico; en escritura, es decir, en posibilidad de funcionamiento separado, en un cierto punto, de su querer-decir "original" y de su pertenencia a un contexto saturable y obligatorio. (Derrida, 1994b, p. 361)

De modo que todo signo, sea o no lingüístico, puede ser puesto entre comillas, citado, y, por ello, puede romper con un contexto dado y producir infinitamente nuevos contextos. Ello no supone que la marca tenga valor fuera del contexto, sino más bien que no hay más que contextos. Por tal razón, la citacionalidad, la iterabilidad de la marca, lejos de ser una anomalía es aquello sin lo cual ni siquiera podría tener un funcionamiento 'normal'.

Ahora bien, según Derrida, la insistencia de Austin (1990) en el análisis de la perlocución y la ilocución, pone en evidencia que este autor no considera los actos de habla sino como actos de comunicación, por lo tanto, actos producidos en la situación total en la que se encuentran los interlocutores. El performativo, a diferencia de lo que clásicamente se dice del enunciado constativo, no tiene su referente fuera de él, no describe algo: produce o transforma una situación. Esta concepción austiniana del performativo lo sustrae a la autoridad del valor de verdad, a la oposición verdadero/falso. Sin embargo, dice Derrida, los análisis de Austin "exigen un valor de contexto en permanencia, e incluso de contexto exhaustivamente determinable" (1994b, p. 363), y la lista de lo que el inglés denomina fracasos de diverso tipo que pueden afectar al acontecimiento del performativo es siempre un elemento de dicho contexto total¹¹⁰. Entre tales elementos se encuentra la conciencia, la presencia

¹¹⁰ Austin desarrolla su teoría sobre los actos del habla en *Cómo hacer cosas con palabras* (1990). En dicho trabajo, el filósofo identifica un tipo de enunciados que, al ser emitidos, realizan la acción que enuncian: los enunciados *performativos* -o *realizativos*. La finalidad de dichos enunciados no es

consciente de la intención del sujeto hablante, por lo que la comunicación performativa es, nuevamente, comunicación de un sentido intencional. Esto obliga a Austin a reintroducir en ocasiones el criterio de verdad que previamente había excluido.

En su examen sobre la posibilidad y origen de los fracasos de la enunciación performativa, Austin define seis condiciones indispensables, aunque no suficientes, para el éxito de la misma. Los valores de ‘convencionalidad’, ‘corrección’ e ‘integralidad’ que las caracterizan suponen para Derrida, como he apuntado, la idea de un contexto exhaustivamente definible, donde el querer-decir tiene presencia plena. No obstante, Austin reconoce que la posibilidad de fracaso es estructural, en el sentido de que es un riesgo esencial, pero al mismo tiempo lo plantea como un riesgo accidental y exterior. Esto indica que el inglés considera la convencionalidad que forma la circunstancia del enunciado, pero no la convencionalidad intrínseca de lo que constituye la locución misma, a saber, la llamada ‘arbitrariedad del signo’. El rito, dice, “no es una eventualidad, es, en tanto que iterabilidad, un rasgo estructural de toda marca” (1994b, p. 365)¹¹¹. A diferencia de Austin, Derrida afirma que el riesgo de fracaso, al ser siempre una posibilidad, constituye más bien la posibilidad interna y positiva de la locución, ‘el afuera de su adentro’, la fuerza misma y la ley de su surgimiento.

Como ya habrá podido observar el lector, el planteamiento acerca de que el fracaso del performativo sea, de hecho, la posibilidad interna de la locución, está estrechamente vinculado al rasgo iterable, citacional, que Derrida atribuye a todo signo en general y por tanto a toda enunciación performativa. En este sentido, su

describir o constatar la verdad o falsedad de los acontecimientos sino crear algo. Con este planteamiento, Austin desplazó la indagación de la significación como algo ubicado en el plano del contenido factual de las expresiones hacia el de las ‘fuerzas’ que se manifiestan en el habla, el poder de actuar sobre el mundo social a través de las palabras. Una vez caracterizados los enunciados performativos, Austin se pregunta sobre las condiciones que producen la eficacia del performativo, es decir las circunstancias que permiten que la enunciación transforme el entorno. Esta indagación lo lleva a plantear que los performativos serán exitosos únicamente si se pronuncian en un contexto convencional aceptado por los participantes. Así, el filósofo otorga un papel central al contexto de la enunciación, el cual incluye que la locución performativa debe ser realizada por sujetos habilitados para ello, esto es, sujetos a quienes la comunidad les confiere el poder para realizar lo que dicen. Otro criterio que establece Austin para que el performativo sea exitoso tiene que ver con el hecho de que el sujeto que lo pronuncia debe hacerlo con seriedad para que las palabras sean entendidas como emitidas en circunstancias ordinarias.

¹¹¹ “Austin no ha tenido en cuenta lo que, en la estructura de la locución (o sea antes de toda determinación ilocutoria o perlocutoria), comporta ya este sistema de predicados que yo denomino grafemáticos en general y trastorna por este hecho todas las oposiciones ulteriores cuya pertinencia, pureza, rigor, ha intentado en vano fijar Austin.” (Derrida, 1994b, p. 363).

noción de cita difiere de la de Austin. Este último considera que los performativos son nulos o vacíos cuando se enuncian, por ejemplo, con fines estéticos, como cuando alguien *recita* un poema o un actor *cita* las palabras. En esos casos, argumenta, el lenguaje no es usado de un modo ‘normal’, con fines de uso cotidiano y, por lo tanto, el performativo no se cumple. Para Derrida, la noción de ‘lenguaje ordinario’ implica una determinación teleológica que da por sentadas la univocidad del enunciado, la presencia ante sí de un contexto total y la transparencia de las intenciones, del ‘querer-decir’. En cambio, sugiere que la cita, excluida por Austin como anomalía, es la modificación determinada de una citacionalidad, de una iterabilidad general sin la cual ni siquiera habría un performativo ‘exitoso’. Es decir, un enunciado performativo no sería posible si ‘un doble citacional’ no disociara de sí misma la singularidad pura del acontecimiento, de un acontecimiento “que supone en su surgimiento pretendidamente presente y singular la intervención de un enunciado que en sí mismo no puede ser sino de estructura repetitiva o citacional [...] iterable” (1994b, p. 368).

Por tanto, la enunciación performativa no sería exitosa si su formulación no repitiera un enunciado codificable o iterable, si no fuera identificable, entonces, como cita¹¹². Por tal razón, la intención que anima la iteración nunca estará totalmente presente a sí misma y a su contenido, lo que impide toda saturación de contexto. A partir de toda esta argumentación, Derrida plantea que la ausencia de la intención autoriza a plantear la estructura grafemática general de toda comunicación¹¹³.

Performativo butleriano

El planteamiento acerca de que todo código es un sistema de repeticiones permite comprender la reelaboración de la performatividad que hace Butler, al señalar que aquél que lleva a cabo la acción no existe previamente sino que se construye en y a través de su acto. De este modo, subraya “el poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone” (Butler, 2002, p. 19).

¹¹² Es verdad que la citacionalidad presenta diferentes especies de iteración, pero éstas se dan en el interior de una iterabilidad general, de modo que la distinción debe recaer en diferentes tipos de marcas iterables y no en una oposición entre enunciados citacionales y ‘enunciados-acontecimientos’ singulares.

¹¹³ Para un análisis mas detallado de la lectura crítica de Derrida del performativo austiniano y el performativo butleriano, el lector puede consultar De Santo (2013) y Boccardi (2010).

Para Butler, el género no es una identidad estable sino una “débilmente formada en el tiempo, instaurada en el espacio exterior mediante una *reiteración estilizada de actos*” (2007, p. 273). Es decir, que la acción de género exige una actuación reiterada que consiste en volver a efectuar y experimentar una serie de significados ya determinados socialmente. La forma ritualizada (repetitiva) que lo legitima hace que si bien los cuerpos individuales son los que desempeñan las significaciones, la acción sea pública. De esta manera, Butler cuestiona la concepción de género del modelo sustancial de identidad, para ubicarlo como *temporalidad social* constituida. Su instauración mediante actos reiterados permite ver que la apariencia de sustancia no es sino una identidad construida, una realización performativa en la que los actores llegan a creer y actuar.

La repetición de actos normativos mediante los cuales el género es performado, hace de éste una copia sin original. Dichos actos son, para Butler, parte de una cadena de citas donde la semejanza entre acto y acto produce una absorción, una forclusión del pasado reiterado, lo que a su vez genera los efectos sedimentados que adquieren el carácter de ley, naturalizando lo que de hecho es una construcción contingente. De modo que lo que significa como identidad no ha sido significado en un momento concreto a partir del cual se constituye como un fragmento inerte del lenguaje entitativo. Que las identidades puedan manifestarse, expresarse, ha llevado a considerar esta apariencia como un punto de partida teórico. Sin embargo, para Butler, pensar la identidad como práctica, como una práctica que significa, permite concebir a los sujetos culturalmente inteligibles como resultado de “un discurso delimitado de normas, el cual se inscribe en los actos significantes mundanos y generalizados de la vida lingüística” (Butler, 2007, p. 281).

El hecho de recurrir a la estructura citacional a partir de la cual se plantea que la fuerza performativa de todo acto radica en su exhaustiva reiteración, reconduce el centro de la atención desde el sujeto agente hacia el contexto sociocultural que sostiene la fuerza del performativo. Esto implica una politización doble de los planteamientos en torno a la performatividad. Por una parte, la efectividad del acto está fuertemente relacionada con el entramado sociocultural en el que tiene lugar, por lo que se hace necesario el análisis del contexto, incluso antes que el de la intención del sujeto. Si la identidad es afirmada mediante un procedimiento de significación, si ya está siempre significada y no obstante sigue significando, la cuestión sobre la capacidad de acción no puede apelar a un ‘yo’ existente previo a la significación, pues las condiciones que posibilitan su afirmación proceden de la estructura de

significación, de las normas que reglamentan las invocaciones legítima e ilegítima de dicho pronombre: “El lenguaje no es un medio o instrumento exterior en el que pueda introducir un yo y del cual pueda extraer un reflejo de ese yo” (Butler, 2007, pp. 279-280).

Por otra parte, la estructura citacional y la capacidad del signo de desprenderse de su contexto facilita el reconocimiento y la explotación de posibilidades de recontextualización, viabilizando nuevas vías para otras construcciones identitarias. El encadenamiento de los actos citacionales puede ser desarmado para significar cuerpos y formas de vida que han sido excluidos por la lógica simbólica hegemónica¹¹⁴. Es aquí donde Butler ve en la parodia, en las prácticas gay y lésbica paródicas, una actuación que tiene el potencial para desnaturalizar las categorías del cuerpo, el sexo, el género y la sexualidad y hacer que adquieran nuevos significados multiplicados más allá del marco binario heterosexual. La exhibición hiperbólica de ‘lo natural’ que se lleva a cabo en la actuación paródica hace evidente la distinción entre una configuración privilegiada y naturalizada de género y otra que se expresa como derivada y mimética, como especie de copia fallida. De este modo, exhibe el carácter constituido del género y potencialmente abre fisuras para rearticular otras experiencias y modos de vida.

Si es mediante la estructura citacional que el género es performado, esa estructura, a su vez, hace factible que la heterosexualidad sea desplazada. Para Butler, el ámbito de lo excluido tiene la potencia para la transformación de las categorías que no obstante su sedimentación, el hecho de ser producidas reiterativa y citacionalmente les da un carácter de sostenimiento inestable. En *Cuerpos que importan* Butler apunta que su propósito es:

[...] llegar a una comprensión de cómo aquello que fue excluido, desterrado de la esfera propiamente dicha del “sexo” -entendiendo que esa esfera se afirma mediante un imperativo que impone la heterosexualidad- podría producirse como un retorno perturbador, no sólo como una oposición imaginaria que produce una falla en la aplicación de la ley inevitable, sino como una desorganización capacitadora, como la ocasión de rearticular radicalmente el horizonte simbólico en el cual hay cuerpos que importan más que otros. (2002, p. 49).

¹¹⁴ “El sujeto no está *formado* por las reglas mediante las cuales es creado, porque la significación *no es un acto fundador, sino más bien un procedimiento regulado de repetición* que al mismo tiempo se esconde y dicta sus reglas precisamente mediante la producción de efectos sustancializadores. En cierto modo, toda significación tiene lugar dentro de la órbita de la obligación de repetir; así pues, la «capacidad de acción» es estar dentro de la posibilidad de cambiar esa repetición.”

Pero cabe precisar cómo entiende la autora esto. Dada la importancia que otorga al lenguaje en la conformación de los sujetos, Butler explica que éstos están comprometidos con el poder al que impugnan, ya que las normas disputadas son las mismas que los forman. El cuerpo, apunta, adquiere significado dentro del discurso sólo en el contexto de las relaciones de poder. Por tal razón, la acción no puede ser externa al poder mismo, siempre es interna. Asimismo, la capacidad para actuar no puede ser concebida desde la perspectiva de un sujeto soberano y libre que elige sin condiciones. Sin embargo, el encadenamiento de los actos citacionales puede ser desarmado para significar cuerpos y formas de vida que han sido excluidos como abyectos por la lógica simbólica hegemónica para reforzar el valor de los ‘cuerpos que importan’, los designados, los materializados, los inteligibles. Así por ejemplo, apunta que: “La afirmación pública de lo *queerness* representa la performatividad como apelación a las citas con el propósito de dar nueva significación a la abyección de la homosexualidad, para transformarla en desafío y legitimidad” (Butler, 2002, p. 47).

Cuando Butler habla de abyección se refiere a lo rechazado, a lo no inteligible dentro de un marco normativo. Si el poder se produce obligada y reiterativamente, esta producción también forcluye efectos: en este caso, la producción de un ‘exterior’ ininteligible. Es decir, lo abyecto no es una realidad dada con anterioridad, no es un ‘exterior absoluto’, sino que está instituido discursivamente¹¹⁵. Es, por lo tanto, un ‘exterior constitutivo’, y por eso mismo tiene la capacidad para irrumpir desafiando los límites y las definiciones de la normatividad hegemónica.

Si el poder no se reduce a la voluntad, si se rechaza el modelo liberal y existencial de la libertad, puede comprenderse, entonces, que “las relaciones de poder constriñen y constituyen las posibilidades mismas de la voluntad” (Butler, 2007, p. 246). De modo que el poder no puede ser rechazado ni retirado, únicamente reformulado. Y, para Butler, las prácticas *gay* y *lésbica* más que trascender el poder, pueden reformularlo subversiva y paródicamente.

Con su propuesta de performatividad, queda claro que para Butler lo político no es algo externo, sino algo inserto en las prácticas mismas de significación que establecen, regulan y reconfiguran las identidades, ya que la agencia no consiste en la negación a la repetición, sino en repetir de un modo que se vayan desplazando las

¹¹⁵ En entrevista con Costera y Prins, Butler señala que: “La abyección de ciertos tipos de cuerpos, su inadmisibilidad por códigos de inteligibilidad, se manifiesta en políticas y en la política, y vivir con un cuerpo de ese tipo en el mundo es vivir en las regiones sombrías de la ontología.” (Costera Meijer & Baujke, 1998)

normas mismas que regulan la reiteración. La recurrencia a un discurso establecido puede ser asimismo el acto de “hacer un nuevo reclamo” ya que el discurso establecido permanece como tal únicamente por ser reestablecido perpetuamente, arriesgándose así en la propia repetición que requiere: “Esta forma de performatividad política no absolutiza retroactivamente su propio reclamo sino que recita y reescenifica un conjunto de normas culturales que desplazan la legitimidad desde una autoridad supuesta hacia el mecanismo de su renovación.” (Butler, 2004, p. 48).

Aunque lo que interesa a Butler está claramente acotado a la cuestión del género, considero necesario insistir en que la impronta derrideana, todos los aspectos que subyacen a la noción de citacionalidad o iterabilidad general –que ha sido necesario revisar- habilita para pensar los procesos inherentes a otros actos performativos. En este sentido, hago eco de lo señalado por Laclau (2004) acerca de que la noción de actuación paródica puede ser llevada más lejos en la medida en que la acción sea compatible con el ámbito de una gramática unificada que mantenga el principio de diferencialidad. Asimismo, considero que se esté o no frente a una actuación paródica, el aproximarse a las diferencias codificadas como efectos de *différance*, la noción de huella instituida, de espaciamento y de temporalización y de la citacionalidad que entraña la posibilidad de todo signo de ser repetido y de romper con el contexto, permiten dar cuenta tanto de los modos en que se instauran performativamente categorías sociales como de los desplazamientos que la propia performatividad hace posibles.

Como se verá en el capítulo VI, propongo leer la Costumbre –que es el modo sintético en que los indígenas definen la cultura propia y la oponen a la mestiza- como una estructura simbólica, una estructura de diferencias, efectos de *différance*, entre cuyas codificaciones se encuentran aquellas que hacen posible la producción reguladora de los efectos de identidad social. Desde esta perspectiva, argumento que el sistema dancístico musical de la Huasteca, al ser también una estructura de diferencias y hacer parte de la Costumbre, participa de dicha producción. Con base en lo anterior, abordo la danza, en sus diversas dimensiones, como acto performativo que se constituye como un espacio 1) de desplazamiento de la construcción cultural de la persona social correspondiente a la categoría ‘señora’, y 2) de reconfiguración del *nosotros* comunitario, en pos de la continuidad de la comunidad. Ambos aspectos se corresponden con las dos dimensiones del habla de las danzantes a las que me he referido.

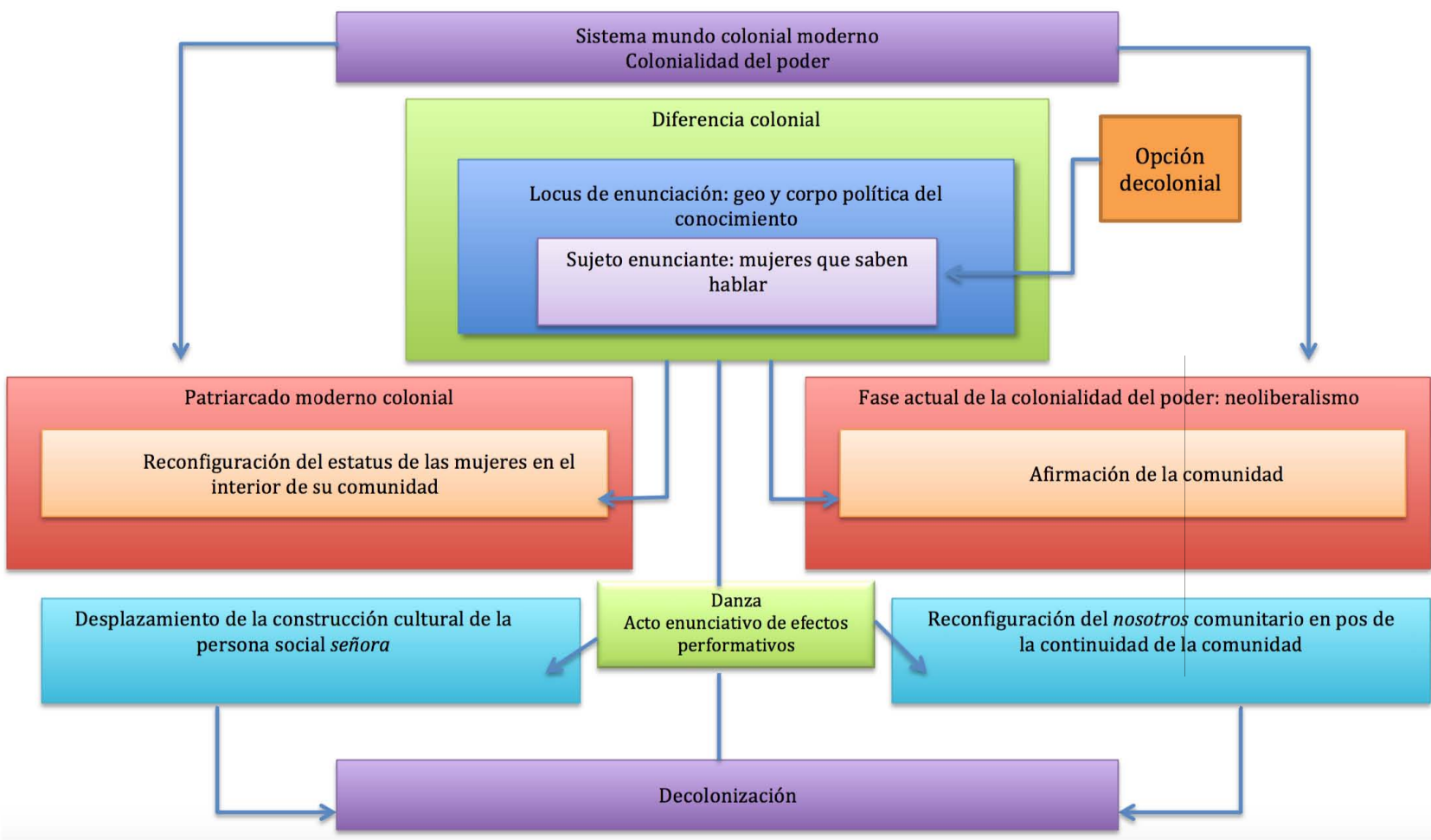


Figura 2. Modelo de análisis y visualización del habla de las danzantes

Capítulo II. El espacio social de la Huasteca: pasado y actualidad

Territorio multiétnico

La Huasteca abarca un vasto territorio del nororiente de la República Mexicana que comprende porciones de los estados de Hidalgo, Veracruz, San Luis Potosí, Tamaulipas y Puebla (Pérez Castro, 2007)¹¹⁶. Este espacio geográfico se enmarca en los límites entre la costa norte del Golfo de México y la Sierra Madre Oriental, así como entre los ríos Cazonés y Pánuco.¹¹⁷ Su topografía es accidentada, teniendo como principales elementos fisiográficos el complejo montañoso de la Sierra Madre Oriental y la llanura costera del Golfo de México. Esta delimitación del territorio debe ser tomada como un marco general y no como una realidad estática e invariable. La región no solamente implica un área geográfica, sino un entramado de procesos y conexiones construidos por los hombres, mediante el cual se vinculan con su entorno, por lo que, en realidad, los límites de la misma son reacomodados dependiendo del tema o periodo de estudio (Escobar Ohmstede, 2008)¹¹⁸.

El índice de población indígena en la Huasteca es muy alto (Ávila, 1996) y corresponde a grupos de diferente filiación lingüística, como son los teenek, nahuas, hñahñü (otomíes), tepehuas, totonacos y *xí'oi* (pames). Aunque actualmente la

¹¹⁶ De acuerdo con Lorenzo Ochoa: "El área geográfica que ocupara la cultura Huasteca [de la cual toma nombre este territorio] en la época prehispánica durante los diferentes periodos de su desarrollo fue bastante fluctuante. Sin embargo, los restos culturales tienden a indicar que su extensión llegó a incluir una gran parte de los actuales estados de Veracruz, San Luis Potosí, Hidalgo y Tamaulipas, así como una pequeña porción de Puebla y tal vez Querétaro." (1984, p. 15). De modo que bajo la consideración del criterio histórico y arqueológico y de la extensión de la cultura huasteca, el estado de Querétaro también formaría parte de la región. La inclusión de Querétaro también había sido indicada por Meade (Meade, 1942); y Escobar apunta que durante la Colonia y el siglo XIX la Sierra Gorda, que corresponde al actual estado de Querétaro, "era un espacio geográfico y social cuyas redes de intercambio económico se extendían hasta lo que hoy son Tamaulipas, San Luis Potosí, Guanajuato e Hidalgo." (2008, pp. 98-99).

¹¹⁷ Algunos investigadores señalan el río Soto la Marina como el límite septentrional. Véase Ruvalcaba (2004) y Pérez Zevallos (2010).

¹¹⁸ Escobar prefiere emplear la denominación en plural -'las Huastecas'-, en virtud de que este espacio social funciona con cierta flexibilidad de acuerdo con distintos momentos históricos.

conformación multiétnica de la región debe mucho a procesos recientes de movilidad relacionada con migración, movimientos agrarios, colonización y diversos proyectos de infraestructura, la coexistencia de estos pueblos se remonta a la época prehispánica:

Procedentes de lugares distintos, con historias disímiles, grupos de diferente filiación lingüística y cultural, como son los teenek, nahuas, otomíes, tepehuas, totonacos y pames se apropiaron de estos espacios como la materia prima sobre la cual manipularon líneas que les llevaron al trazo de las fronteras del área huasteca. Allí [...] fundaron centros político-económicos como Taquín, Yahualica, Huejutla, Tuxpan, Temapache, Pánuco y Tanhuijo, dando lugar a una ordenada red de caminos, terrestres y acuáticos que interconectaban los valles con la sierra, la costa y el Altiplano. (Ochoa y Pérez Zevallos, 2001 citados por Pérez Castro, 2007, p. 5)¹¹⁹.

La instauración del patrón de poder colonial

La conquista de Pánuco

Tras la caída de Tenochtitlan (1521), Hernán Cortés puso en marcha la expedición a la provincia de Pánuco, como se denominaba entonces a la Huasteca, y logró conquistarla a finales de 1522. Fundó la villa de Santiesteban del Puerto en la ribera sur del río Pánuco con el fin de asegurar la continuidad de la ocupación y reclamar para sí el territorio. Asimismo, envió a los españoles a recorrer la provincia para que hicieran una relación de los pueblos que la habitaban y dio en encomienda los poblados indios (Meade, 1942; Toussaint, 1948; Parodi, 1978). Sin embargo, Francisco de Garay reclamaba para sí la 'Provincia de la Victoria Garayana'¹²⁰, lo que provocó pugnas entre los españoles. Cortés buscó alianzas con los indígenas de la Huasteca en la lucha por el control de la provincia y ello le permitió derrotar a los partidarios de Garay. Una vez garantizado el control del territorio, el extremeño se volvió contra sus aliados huastecos, eliminando a los caciques y principales.

Tanto Cortés como Garay describieron a la Huasteca como una tierra bastante poblada. Sin embargo, para la segunda mitad del siglo XVI las observaciones e informes de frailes y funcionarios permiten afirmar que hubo un drástico

¹¹⁹ Acerca del origen o presencia prehispánica de las distintas etnias en la Huasteca, véase: huastecos (Ochoa 1984, 1989 y 2009), tepehuas (Stresser-Péan, 1989 y Escobar, 1998), totonacos (Ochoa, 1989), pames (Nava, 1995 y Rucio & Millán, 1995) y nahuas (Ochoa & Pérez Castro, 2013; Ochoa, 1984 y Toussaint, 1989).

¹²⁰ Nombre con el que también se denominaba a la provincia del Pánuco.

descendimiento demográfico en la región (Pérez Zevallos, 2010). Las guerras y las epidemias (1545-1548 y 1576-1580), así como la esclavitud y el trabajo forzado en las encomiendas fueron la causa de la reducción de la población nativa.

La encomienda

La encomienda era una merced real mediante la cual los habitantes de un territorio determinado eran sometidos a la potestad de un español (encomendero), quien disfrutaba del tributo que los indios debían pagar ya fuera en dinero, en especie o con trabajo. Por su parte, el encomendero tenía la obligación de amparar y proteger a los indios y de instruirlos en la religión católica. En teoría, los indios encomendados eran considerados por las leyes como hombres libres y no como esclavos, pero en la práctica su instauración produjo que fueran objeto de abusos, explotación y maltrato¹²¹. La encomienda o repartimiento fue el primer intento colonial por crear una nueva política económica que permitiera explotar la fuerza de trabajo indígena y extraer recursos mediante la sujeción de las poblaciones rurales a la nobleza indígena, los conquistadores y los colonizadores españoles (Florescano, 1979). Gibson apunta que la institución de la encomienda:

[...] tomó una variedad de formas, dependiendo del grado de presión por parte española, y del tamaño y carácter de la población india. Pero el tipo clásico [...], fue la institución explotadora a gran escala, que abarcaba una sociedad indígena desde

¹²¹ La implantación de la encomienda en las Antillas generó prácticas de abuso por parte de los españoles que llegaron a extremos tales que pronto provocaron una rápida disminución de la población, lo que a su vez generó que varios religiosos se dieran a la tarea de denunciar las crueldades de los encomenderos. Esto condujo a que en 1520 Carlos V decretara el cese de las encomiendas. Cortés hizo caso omiso del decreto, por lo que el emperador ratificó la prohibición en 1523. Pero el extremeño, nuevamente, desatendió la orden argumentando que los españoles carecían de modo de sustentarse como no fuera a través de la ayuda que recibían de los indios; que éstos estaban en mejor situación que la que tenían bajo la sujeción de sus caciques; que había tomado providencias para que no se disminuyera el número de indígenas ni se les debilitara; y que al monarca no le reportaría ningún beneficio que los indios le tributaran a él y no a los encomenderos, entre otras razones porque, de ser así, los españoles abandonarían la tierra y su sustitución implicaría una inversión que la Real Hacienda no podría costear. Por otra parte, los soldados españoles esperaban una recompensa proporcional a la hazaña que habían realizado. Estas aspiraciones fueron satisfechas mediante las ordenanzas de buen gobierno que el conquistador hiciera en el año de 1524, en las que dispuso que los beneficiarios gozarían toda su vida de las encomiendas y las transmitirían a sus sucesores siempre que éstos residieran en la Nueva España (Cortés, 1960). Las razones esgrimidas por el extremeño ocasionaron que en 1526 se admitiera la encomienda para que los indios sirvieran como personas libres a los españoles. Y para 1528 la Corona satisfizo las demandas de los encomenderos al aceptar que el repartimiento abarcara todos los pueblos exceptuando las cabeceras, las cuales corresponderían al monarca, así como la perpetuidad de la encomienda. (Calderón, 1988; Zavala, 1973; Byrd, 1982).

ahora fragmentada en comunidades independientes, cada una de ellas dominada por un encomendero español y su séquito.” (Gilbson, 1990, p. 162).

La repartición de encomiendas –y en general la adjudicación de nuevos territorios, riquezas y poder durante el periodo novohispano- se llevó a cabo en estrecha relación con el proceso de evangelización. Los nativos fueron incorporados a una categoría de alteridad discriminante que sirvió de base para justificar toda una teología de la colonización (Báez-Jorge, 2003). Para Bartra, la empresa colonial implicó, simultáneamente, la vigilancia del ‘eje infernal/celestial’ por parte de la Iglesia y la administración del ‘eje salvajismo/civilización’ a cargo del Estado. Ambas directrices colocaban a los naturales en una jerarquía inferior a los europeos y los destinaba por su ‘naturaleza’ a ser gobernados (Bartra, 1997). Es así que la subordinación y explotación de los pobladores indígenas se ocultó tras el velo de un ideal ‘humanista’ que otorgaba a los encomenderos la tarea de enseñarles un modo de vida civilizado y religioso (Zavala, 1964)¹²².

Según Florescano (1990), la encomienda no modificaba al sistema aborigen preexistente en términos de producción de bienes y prestación de servicios ni territoriales, ya que el indígena que continuaba radicado en su aldea mantuvo sus vínculos con su pueblo. Los pueblos tenían una organización política compleja. Cada uno (*altepetl* o *bichon*) tenía una cabecera en la que vivía el señor o principal, y varios *chiname*, es decir barrios, pueblos o estancias que estaban subordinados al primero. Estos barrios, también referidos como ‘pueblos sujetos’ o simplemente ‘sujetos’, estaban a su vez integrados por varias casas donde los vínculos de parentesco configuraban familias extensas que trabajaban para el bien común (Pérez Zevallos, 2010 y 2001; Aguilar, 2003). En términos generales, esta unidad política o la unión de dos o más de ellas, es la que fue dada en encomienda y sobre la que se fundaron las parroquias. Algunos autores consideran que el tipo de organización territorial del *altepetl* fue fundamental para la supervivencia y continuidad de los pueblos indios: si bien la instalación del poder político, económico y militar de los españoles supuso un

¹²² Como puede observarse, lo anterior alude a las relaciones de poder racializadas que constituyeron el sustento y la referencia de legitimación del carácter eurocentrado del patrón de poder tanto material como intersubjetivo, que ha sido señalado por los proponentes de la inflexión decolonial. Debe recordarse que en esta época no se trata del color de la piel sino de “la categorización de individuos según su nivel de similitud o cercanía respecto de un modelo presupuesto de humanidad ideal” (Mignolo, 2007, p. 41), a partir de lo cual se generó una matriz clasificatoria que comprendía religiones, lenguas y conocimientos, entre otros aspectos.

descabezamiento que fragmentó la estructura imperial previa, el ‘pueblo’ o ‘cabecera’ fue la mayor unidad indígena que sobrevivió¹²³.

Aunque no se tiene noticia de cuántas encomiendas repartió Cortés ni quiénes fueron los beneficiados, la visita¹²⁴ de Gómez Nieto, realizada en 1532-1533, da cuenta de que para esa época no había pueblo en la Huasteca que se encontrara sin encomendero, registrando cuarenta y cuatro encomiendas (Pérez Zevallos, 2010). Durante el gobierno del virrey Antonio de Mendoza (1536-1550) se dictaron las llamadas *Leyes Nuevas* (1542) con el objetivo de limitar el poder de los encomenderos. Las *Leyes Nuevas* prohibían la esclavitud de los indígenas, el otorgamiento de nuevas encomiendas y la perpetuidad de las ya existentes (Zavala, 1973; Byrd, 1982). No obstante, los encomenderos se opusieron a su cumplimiento, por lo que Mendoza intentó conciliar sus intereses demorando la aplicación de las leyes. Además, entre 1545 y 1546 realizó algunas transferencias de encomiendas en la Huasteca, para lo cual varios pueblos fueron fragmentados¹²⁵. Debido a lo anterior, las encomiendas en la Huasteca habían aumentado alrededor de un 34% hacia mediados del siglo XVI, en relación a las que registrara Gómez Nieto (Pérez Zevallos, 2010). No sólo eso: a pesar de las *Leyes Nuevas*, algunas encomiendas continuaron existiendo hasta finales del siglo XVII (Aguilar, 1997).

El aumento de encomiendas implicó la fragmentación de los territorios de los pueblos indígenas y su desestructuración: “Los sujetos adquirieron independencia en detrimento no sólo de las cabeceras sino también de la organización político-territorial de los pueblos.” (Pérez Zevallos, 2010, p. 56)¹²⁶. Por otra parte, los excesos y malos tratos cometidos por los encomenderos hacia los indígenas ocasionaron que muchos de ellos huyeran de sus pueblos, lo que resultó en un despoblamiento significativo¹²⁷.

¹²³ Véase Lockhart (1999). Para el caso específico de la Huasteca, además de los referidos Aguilar y Pérez Zevallos, véase Escobar & Schryer (1992), Escobar (1994), Ávila, Barthas y Cervantes (1995).

¹²⁴ Las *visitas*, tanto civiles como eclesiásticas, respondían al interés de la corona española por tener información precisa acerca de sus dominios.

¹²⁵ Sobre la política del virrey Mendoza en torno a la encomienda, véase Ruiz Medrano (1991).

¹²⁶ Un estudio de caso sobre la reestructuración territorial de un señorío de la Huasteca se puede consultar en Aguilar (2003).

¹²⁷ Testimonio de ello se puede encontrar en las declaraciones que los señores y principales de varios pueblos hicieron a Gómez Nieto durante su visita (Pérez Zevallos, 2001, pp. 146, 160, 177-178, 191 y 198).

Esclavitud, epidemias y congregaciones

Se sabe que durante el tiempo que la Huasteca estuvo bajo el gobierno de Cortés (1522-1526), el conquistador y otros vecinos de la Villa de Pánuco enviaron muchos esclavos indígenas hacia las Antillas, a pesar de no tener licencia para ello. Sin embargo, fue en el periodo de gobierno de Nuño de Guzmán que el tráfico de esclavos indios alcanzó su mayor nivel. Como no encontrara metales y piedras preciosas en el reconocimiento que hizo de la provincia a su llegada (1526), el gobernador se dio a la tarea de organizar el trueque de esclavos nativos de la Huasteca por yeguas, caballos y ganado, argumentando que así se acrecentaban las rentas reales y que los indios eran de poco provecho por ser de costa y tierra caliente. Esta práctica continuó incluso después de que Nuño de Guzmán fuera nombrado presidente de la primera Audiencia (1529-1533), ya que desde esta posición aprobó solicitudes para sacar esclavos que hicieron los encargados que él mismo había dejado en la gobernación de Pánuco. De este modo, el tráfico de esclavos se prolongó al menos hasta 1530, ocasionando un descenso de la población de aproximadamente un 40% (Pérez Zevallos, 2001 y 2010; Chipman, 2007).

Al despoblamiento de cabeceras y pueblos producto de la fragmentación y desestructuración que implicó el aumento de encomiendas hacia mediados del siglo XVI, así como el descenso demográfico ocasionado por el tráfico de esclavos y la huida de indígenas de sus localidades, debe sumarse la dramática reducción poblacional que trajeron consigo las epidemias ocurridas en 1545-1548 y 1576-1581¹²⁸. De acuerdo con Carral, la caída demográfica que ocasionaron las epidemias, sobre todo la primera, redundó en las formas que adoptaron el dominio sobre la fuerza de trabajo indígena y el aprovechamiento de la tierra, entre las que destaca la política de congregaciones que la Corona implementó con la finalidad de concentrar a los pueblos con escasos tributarios (Carral, 2008).

‘Congregación’, ‘junta’ y ‘reducción’ fueron términos empleados para referir a la política de concentración de la población indígena rural en pueblos planeados. Según Gerhard (1977), uno de cada cinco indios sobrevivió a la epidemia de 1545-1548, de modo que por primera vez había más tierra de la que se podía cultivar. Esta tierra era codiciada por los ganaderos y agricultores españoles. Por su parte, los encomenderos querían tributo y los frailes deseaban que sus fieles estuvieran más

¹²⁸Probablemente la primera fue una de las más desastrosas en México, por el inmenso número de muertes que cobró; la segunda es una de las más documentadas del México colonial (Prem, 1999).

accesibles. Así, todos convinieron en reunir a los naturales en asentamientos dispuestos en torno a monasterios. Se eligieron cabeceras idóneas en las que fueron fundados conventos e iglesias y alrededor de ellas se congregó a la población indígena en barrios o estancias. Como resultado de esto, muchos sitios fueron abandonados y los pobladores reubicados en lugares accesibles. De esta manera se controló la movilidad de la población indígena, lo que favoreció la evangelización, la extracción del tributo y la liberación de tierras que serían distribuidas entre los españoles mediante mercedes reales¹²⁹.

La reducción de pueblos alrededor de conventos e iglesias se llevó a cabo en forma generalizada en la Nueva España. Si bien son escasos los datos sobre el traslado de la población de la Huasteca para esa época, se sabe por ejemplo que la cabecera del pueblo de Huejutla fue reubicada junto con sus nueve pueblos sujetos alrededor del convento agustino que se levantó en ese lugar alrededor del año 1550. Lo mismo ocurrió en Tempoal y seguramente en Pánuco, Tampico, Metatepec y Valles. La continuación de los reasentamientos se hizo necesaria tras la epidemia de 1576-1581, pues ésta también alcanzó a los habitantes de la Huasteca. A finales del siglo XVI y principios del XVII se llevaron a cabo varios reagrupamientos que terminaron por configurar un nuevo mapa de las poblaciones indígenas de la Huasteca. (Pérez Zevallos, 2010). Tras los reagrupamientos de poblaciones, para 1610 sólo quedaban dieciséis localidades indígenas en la provincia de Pánuco, a diferencia de las cuarenta y cuatro cabeceras indígenas y los veintidós pueblos que dependían de ellas que Gómez Nieto había reportado en 1532 (Ariel de Vidas, 2009).

El descenso de la población, y por lo tanto de tributarios, hizo que la oposición de los encomenderos a las *Leyes Nuevas* de 1542 dejara de ser relevante, lo que ocasionó el eventual declive de esta institución. Las tierras que quedaron vacantes por la concentración de pueblos fueron distribuidas mediante mercedes reales entre los españoles. Las congregaciones no sólo implicaron un cambio en la organización territorial sino una transformación de la organización política, toda vez que la administración de los sujetos, que recaía en los señores o principales, se integró en una nueva estructura política, la del gobierno indígena o cabildo.

¹²⁹ Para Noemí Quezada: “La congregación o reducción a pueblos de la población indígena [...] tuvo la finalidad concreta de incorporar a los indios a la Santa Fe Católica y Ley Evangélica para que olvidaran y abandonaran sus antiguos ritos y deidades y para que vivieran ‘en concierto y policía’, en comunidades organizadas civil y religiosamente.” (Quezada, 1995, pp. 146-147).

República de Indios

En 1532 la Corona instituyó la República de Indios, una forma de organización política y territorial que seguía el modelo del Ayuntamiento español, aunque algunos autores consideran que este modelo se articuló con la lógica preexistente del altepetl¹³⁰. La República de Indios habría utilizado parte de la estructura de gobierno prehispánica como una forma de ‘dominación indirecta’ que era funcional para la obtención regular del tributo. De acuerdo con Ávila et al. (1995), el predominio de uno u otro modelo fue resultado de constantes confrontaciones, que dan cuenta tanto de los diversos grados de control de los españoles sobre las regiones como de la capacidad de los pueblos para recuperar sus formas de gobierno.

La instauración de la República de Indios tuvo lugar en el marco de una política de segregación de indios y españoles. La reorganización tanto del territorio como de la sociedad indígenas “así como el status particular acordado a los indios por el régimen español contribuyeron finalmente (desde inicios del siglo XVII) a la cristalización de una nueva figura social, la del indio colonial y de su comunidad” (Ariel de Vidas, 2009, p. 83).

Las repúblicas de indios incluían una variedad de funcionarios indígenas, cuyo número variaba en relación al tamaño y ámbito territorial de cada una. La cabecera era la unidad mayor de organización indígena y sede administrativa de poder. Tenía bajo su control unidades menores, tales como pueblos sujetos, barrios y rancherías, y en ella residían el gobernador y un número variable de alcaldes y regidores que representaban a los pueblos sujetos, todos los cuales integraban el *cabildo indígena*. No existía por encima de la cabecera una instancia de gobierno indígena a nivel regional, pues la estructura regional de base de la Colonia era la Alcaldía Mayor, de la que dependían varios pueblos cabecera. (Ávila, Barthas, & Cervantes, 1995).

Los gobernadores o caciques o principales eran miembros de la nobleza indígena, descendientes de la antigua clase gobernante, a quienes la Corona reconoció e integró en la estructura administrativa¹³¹. De esta manera, se buscaba crear lazos

¹³⁰ De acuerdo con Aguilar (2003), el estudio de la reconstrucción del territorio colonial ha ido demostrando que el altepetl proporcionó las bases de la organización de buena parte del espacio en el periodo novohispano. El lector puede consultar algunos estudios que sostienen la tesis del altepetl como fundamento de la organización territorial colonial en varias regiones de matriz mesoamericana en Quezada (1993), García Castro (1999) y Aguilar Robledo (1999), para el área maya, el valle de Toluca y la Huasteca Potosina, respectivamente. Sin embargo, otros autores sostienen que la República de Indios propició un proceso de hispanización (Gibson, 1953).

¹³¹ “Entre las modificaciones que la Corona implantó a las formas previas [prehispánicas] del gobierno

entre el grupo de oficiales de la Corona y la sociedad indígena en general, teniendo al cacique como intermediario. Los funcionarios que secundaban al gobernador indígena (alcaldes, regidores, mayordomos, alguaciles) eran elegidos cada año por los indios, si bien el poder virreinal debía ratificarlos¹³². El gobernador indígena tenía la responsabilidad de concentrar el tributo en la alcaldía mayor, para lo cual los alcaldes debían llevar un registro de las familias tributarias de cada pueblo. Estos últimos, además, organizaban los turnos de faena, es decir, de trabajo tributario que los pueblos sujetos debían realizar. Asimismo, el cabildo en su conjunto, tenía a cargo la responsabilidad de resolver disputas comunitarias menores y administrar, proteger y distribuir las tierras y los bienes de la comunidad. De modo que era una instancia propia de los pueblos indios la que regulaba el acceso a las tierras. (Ávila, Barthas, & Cervantes, 1995). Éstas eran de diferentes modalidades según sus funciones: las de 'propio' se explotaban en común para el pago del tributo y de los gastos públicos, las de 'repartimiento' se usufructuaban por los miembros de la comunidad para su subsistencia y las de 'ejido' eran tierras vacantes que se usaban para pastoreo o bien como reserva (Ariel de Vidas, 2009). Generalmente, las tierras de repartimiento eran trabajadas por familias individuales y el derecho de su uso se transmitía a través de ellas. La República de Indios no alteró el tipo de cultivos de subsistencia que los pueblos indígenas producían desde antes.

La corona española no sólo reconoció a las élites de los señoríos sino que les otorgó tierras en propiedad privada, mientras que los macehuales únicamente podían ser usufructuarios de las tierras de la comunidad. Así, los caciques en varios casos

indígena se pueden señalar la forma de elección, el carácter y duración de los cargos, así como las normas de los electores. En los patrones indios el cargo era producto de una elección con carácter vitalicio para el ejercicio del mando. Los españoles introdujeron el carácter hereditario (a la manera de la nobleza Occidental) para los caciques y una temporalidad de un año para el ejercicio y renovación del poder de los demás principales. Sin embargo, con esos mismos títulos y aparentemente acatando estas disposiciones las fuentes revelan que bajo distintos mecanismos de disimulo los indios reproducían formas y entendimientos propios en cada uno de estos aspectos de elección. La elección de cargos, por ejemplo, era producto de una sucesión en escalera de los mismos y todos los que habían sido principales y gobernadores definían a su manera la elección y sucesión [...] Así, el consejo de ancianos o principales con facultad para elegir o deponer no sólo no se perdió, sino que se fortaleció a lo largo de todo el periodo colonial. [...] Este proceso de reinterpretación tuvo momentos de cambios y de luchas, como por ejemplo 'la revolución de los macehuales', la cual implicó que también ellos pudieron ser elegidos como autoridad, es decir, como principal..." (Ávila, Barthas & Cervantes, 1995, pp. 43-44).

¹³² "Paralelamente, había también una jerarquía de cargos religiosos, confirmada por el poder eclesiástico. Sin embargo, en contraste con otros lugares en los que se ha observado una ascensión jerárquica en la que las autoridades alternaban entre funciones civiles y religiosas, en la Huasteca parece que las dos categorías de cargos no se mezclaron en una sola escala de prestigio" (Ariel de Vidas, 2009, p. 41). Véase también Escobar Ohmstede (1996).

fueron instrumento de opresión de la población rural debido al poder y la posición privilegiada que se les había otorgado¹³³. La instauración de la República de Indios garantizó a la administración española la recepción del tributo por medio de las autoridades indígenas reconocidas. Sin embargo, también contribuyó a que los pueblos sujetos mantuvieran un cierto grado de autonomía que les permitió tener un relativo control de su organización interna. La conservación de lógicas en las que privaba un espíritu comunitario, asimismo, posibilitó la defensa de sus tierras y un margen de autonomía en la impartición de justicia (Ávila, Barthas, & Cervantes, 1995). Aunque la República de Indios dejó de existir oficialmente con la Independencia de México¹³⁴, todavía en 1872 el visitador Antonio Cabrera (1876, 88-96) verificó la presencia de este cuerpo político entre los teenek de San Luis Potosí (Cabrera, 2002).

La propiedad privada: haciendas

Las tierras vacantes como consecuencia de la concentración de pueblos, que no fueron retenidas por la Corona, eran dadas en merced por el virrey a los españoles que las solicitaran, con la condición de que los indígenas no reclamaran esa propiedad¹³⁵ y de no cederla después a la Iglesia. No obstante, hubo mercedes que se otorgaron pese a la oposición de los indios (Ariel de Vidas, 2009). Estas concesiones de tierra se llevaron a cabo en la Nueva España principalmente desde mediados del siglo XVI y durante la primera mitad del XVII, aunque los periodos de extensiva distribución de tierra (1533-1563 y 1585-1595) estuvieron relacionados con el descenso poblacional que ocasionaron las epidemias (Florescano, 1990). Las mercedes constituyeron el modo más común de acceder a la propiedad privada al inicio del periodo virreinal. Paulatinamente, se fueron agregando otras formas de adquisición ilícitas como las ocupaciones, pero éstas fueron legalizadas más tarde. Por medio de

¹³³ No obstante, al referirse a los conflictos violentos de finales del siglo XVIII y principios del XIX, Escobar apunta: "Un hecho interesante es que el gobierno indígena encabezó casi todos los motines. Su papel permite no sólo considerar que los miembros de esos gobiernos se aprovechaban de su posición para obtener beneficios para sí mismos o sus parientes, en posibles alianzas con las autoridades civiles y eclesiásticas no indígenas, sino que en muchos casos realmente fungían como representantes reales de los intereses de los pueblos." (Escobar Ohmstede, 1999, p.151).

¹³⁴ "...la Constitución de Cádiz de 1812 [...]determinó la reconversión de las Repúblicas de indios en Ayuntamientos, que habrían de adoptar la forma y la organización de aquellos centros de población de fundación española. [...] La antigua República de indios, ya municipalizada en 1812, adquirió [tras la Independencia], para efectos de su más expedita desarticulación, el rango de corporación civil." (Carbó, 2006, s/p).

¹³⁵ En principio las mercedes se otorgaban a españoles, pero hubo también casos de mercedes dadas a pueblos de indios (Chevalier, 2013).

estos mecanismos, los ganaderos españoles y criollos pudieron acumular tierras que antiguamente habían conformado patrimonios indígenas, lo que posibilitó el desarrollo de las haciendas a partir de la segunda mitad del siglo XVI (Florescano, 1990; Chevalier, 2013).

Entre 1591 y 1615 la Corona comenzó a dictar nuevos procedimientos para adquisición de tierra y para la regulación de las obtenidas ilícitamente. La ordenanza de 1591 establecía que las tierras poseídas de forma irregular pudieran legalizarse mediante la ‘composición’, es decir, mediante el pago al fisco de una cantidad de dinero. A lo largo del siglo XVII la mayoría de las haciendas, estancias ganaderas y propiedades eclesiásticas fueron legalizadas por este procedimiento, con lo que se llevó a cabo un vasto programa de redistribución del suelo que constituyó la base de la propiedad privada en la Colonia (Chevalier, 2013). Cabe señalar, no obstante, que en ocasiones las composiciones de tierras también beneficiaron a los indígenas pues les permitieron legalizar territorios cuyos límites eran difusos, o resolver conflictos de tierras con otros pueblos¹³⁶.

Hacia finales del siglo XVII gran parte del territorio de la Huasteca se encontraba bajo el régimen de propiedad privada, si bien su distribución estaba diferenciada a lo largo de la región. La planicie costera hizo posible el desarrollo de la hacienda sobre la base de la ganadería extensiva, de modo que se estableció un corredor ganadero en esta zona que correspondía a los dominios de los españoles principalmente. Por lo contrario, hacia la sierra se encontraba una mayor población indígena concentrada en pueblos y caracterizada por el régimen de propiedad comunal. Estas poblaciones sufrieron pocas modificaciones en su sistema de producción –basado en la agricultura milpera de subsistencia, al que se agregaron algunos cultivos, como el algodón y la caña de azúcar– para cubrir el pago de los tributos. Las propiedades privadas en esta zona, por su parte, se caracterizaron por constituir haciendas mixtas que conjugaban la agricultura comercial –basada en la caña de azúcar– con la ganadería y cuyos productos se destinaban al mercado.

¹³⁶ “Por ejemplo, los límites de las tierras recibidas en merced por los indios de Otontepec (sujetos a Tantoyuca) en 1555 nunca habían sido precisados con claridad. Un poco menos de un siglo más tarde, los indios del lugar aprovecharon nuevos decretos para regularizar su situación. Presentaron una demanda de composición acompañada por una suma de dinero y en 1648 los límites de sus tierras fueron legalizados y confirmados.” (Ariel de Vidas, 2009, p. 44).

De acuerdo con Escobar (1999), las haciendas de la Huasteca se diferenciaban de las del centro de México por la inexistencia de un 'peonaje por deudas'¹³⁷, ya que la manera de atraer y retener a la fuerza de trabajo consistió en el arrendamiento de tierras que no eran explotadas directa y sistemáticamente por el dueño de la hacienda. Dado que la ganadería extensiva y el cultivo de caña de azúcar no requerían de un trabajo intensivo y continuo, los peones indígenas tenían el derecho a explotar las tierras en las que residían y eran empleados estacionalmente por los hacendados. Además, prestaban una jornada de trabajo a la semana al dueño. De esta manera, los propietarios disponían de mano de obra durante los periodos de siembra y cosecha, evitaban que la tierra no explotada en la que residían los indígenas fuera invadida y obtenían un ingreso por la renta de dicha tierra, mismo que podía consistir en la entrega de una parte de la cosecha de los indios.

La matriz colonial del Estado republicano

Reestructuraciones políticas y territoriales en la Huasteca (mediados del siglo XVIII – década de los setenta del siglo XIX)

La independencia política mexicana no implicó la consolidación del nuevo régimen, por lo que no puede ser considerada como un parteaguas definitivo de la historia mexicana (Escobar Ohmstede, 1997). En el caso de la Huasteca, los levantamientos indígenas fueron luchas locales que respondieron a los antecedentes propios de los diferentes espacios sociales. En general, demandaban sobre todo la continuidad de los derechos creados durante el periodo colonial, mismos que se habían visto minados con la gestión de la casa Borbón¹³⁸. Las luchas de los campesinos indígenas no conformaron, en general, una reacción contra los despojos de tierras comunales; es decir, no constituyeron una demanda por la recuperación de los

¹³⁷ El peonaje por deudas "consistía en adelantar dinero y ropa a cuenta del futuro jornal. [...] en la medida en que se les continuaba avanzando dinero o artículos, el endeudamiento se convertía en la forma más habitual de mantener a sus trabajadores permanentemente entrampados, retenidos y atados a la hacienda." (Florescano, 1990: 105).

¹³⁸ El arribo al trono español de la Casa de Borbón implicó un cambio en las relaciones de la Corona con los dominios de ultramar. La necesidad de un control más directo condujo a una mayor centralización y una reorganización de todos los ámbitos de la administración. Además, se trató de explotar al máximo los recursos de las colonias con el fin de levantar la decadente economía de la metrópoli, decadencia acentuada por la Guerra de los Siete Años. Las reformas borbónicas fueron un intento de racionalización de la estructura colonial española, de su explotación económica, su estructura social y su administración pública. (Brading, 1990).

territorios perdidos en los siglos XVII y XVIII (Escobar Ohmstede, 2012)¹³⁹. De modo que más que una ruptura tajante hubo una transformación gradual en las relaciones sociales, políticas y económicas. Varios de los cambios que se consolidaron en el último tercio del siglo XIX se remontan a transformaciones y ajustes que iniciaron en los últimos decenios de la época colonial (Escobar Ohmstede, 1997). Por tal razón, en los dos apartados siguientes abordaré aspectos relacionados con las reestructuraciones políticas y territoriales que tuvieron lugar en la Huasteca durante el periodo referido.

Ayuntamientos

En el siglo XVIII hubo un crecimiento tanto de la población indígena como de los no indios (blancos, mestizos, mulatos y pardos). Hacia la primera mitad del siglo XIX el sector mestizo había aumentado su presencia en las cabeceras indias en detrimento de la población originaria. Esto provocó que los indígenas fueran expulsados paulatinamente de las cabeceras y que se refugiaron en pueblos-sujetos o bien conformaran otros asentamientos dentro de la jurisdicción india. Así, la interacción social que estaba caracterizando a las cabeceras se mantenía ausente en los sujetos y nuevas localidades.

Lo descrito arriba constituye el marco demográfico que debe ser tenido en cuenta para observar el modo en que la proliferación de ayuntamientos iniciada en 1812 implicó una afectación en la estructura política y territorial de los pueblos indígenas. El gobierno indígena de la República de Indios había funcionado durante la Colonia como una institución intermediadora. Sin embargo, la Constitución de Cádiz, promulgada en 1812 y retomada en 1820¹⁴⁰, generó la creación de ayuntamientos que

¹³⁹ En lo que se refiere al movimiento insurgente de 1810, diversas investigaciones han mostrado que los indígenas no siempre pelearon por las mismas causas y con los mismos propósitos (Guardino, 2010). En el caso de la Huasteca, las rebeliones fueron más bien una reacción a los distintos agravios, por lo que los ataques se dirigieron hacia los representantes del Estado español y sus bienes. El papel de los campesinos indígenas de la Huasteca durante la guerra de independencia, más que conformar un conglomerado de descontentos, se caracterizó por las negociaciones que hicieron tanto con los realistas como con los insurgentes que buscaban el poder, proporcionando información y recursos para el mantenimiento de las tropas. Así, los indígenas apoyaron indistintamente a las diferentes facciones, accediendo a participar en uno u otro bando siempre que éstos cumplieran sus reivindicaciones y, además, no los desplazaran de los márgenes de sus territorios. (Escobar Ohmstede, 2012).

¹⁴⁰ La Constitución de Cádiz fue habilitada en la Nueva España de 1812 a 1814 y luego rehabilitada entre 1820 y 1821 (Breña, 2012).

intentarían sustituir a los gobiernos indios por organismos políticos no indígenas. (Escobar Ohmstede, 1996).

La estructura político-administrativa del ayuntamiento se conformó por alcaldes, regidores y síndicos que debían ser electos de forma indirecta. Este tipo de régimen comenzó a ser implementado en las Huastecas hidalguense y veracruzana en 1813. Hubo ayuntamientos cuya composición fue multiétnica, ya que estuvieron compuestos por blancos, mestizos, mulatos e indios; otros se conformaron por miembros de las estructuras políticas indígenas, sobre todo en aquellos pueblos donde la población india era mayoritaria. Sin embargo, en las cabeceras administrativas coloniales, los ayuntamientos estuvieron principalmente integrados por españoles y criollos. (Escobar Ohmstede, 1996).

En 1814, con el retorno de Fernando VII a la Corona, fueron abolidas las leyes de Cádiz, pero en 1820 se renovó el sistema constitucional, lo que permitió a los pueblos erigir nuevamente sus ayuntamientos. Las élites locales retomaron el poder y se crearon aún más ayuntamientos. Tras la Independencia, la Constitución de 1824 establecía al ayuntamiento como un espacio en el que el pueblo-cabecera controlaba el territorio bajo su jurisdicción. Aunque la Constitución gaditana y las constituciones estatales del México independiente otorgaron un territorio al Ayuntamiento, éste no pudo tener suficiente control del mismo pues carecía de la autoridad moral que le permitiera cohesionar en torno suyo a los individuos, toda vez que generalmente englobaba a localidades diversas. Y es que la instauración en las antiguas cabeceras de esta organización político-administrativa heredó conflictos añejos entre los pueblos sujetos y las cabeceras indias relativos tanto a la forma de extracción del excedente de los primeros como a los servicios que éstos estaban obligados a dar. (Escobar Ohmstede, 1996). De modo que a pesar de que los ayuntamientos asumieron el control y las funciones que durante el periodo colonial habían estado en manos del gobierno indígena, muchas veces se vieron impedidos de ejercerlos debido a la resistencia que opusieron los pueblos indígenas que veían en esta instancia una amenaza a la forma de organización que anteriormente les había permitido cohesionarse.

Lo anterior no niega que los ayuntamientos constituyeran una instancia de intermediación entre otros órganos de poder y los pueblos. Aunque la instauración de los nuevos organismos políticos en las antiguas cabeceras indias implicó que los gobiernos indígenas desaparecieran, los demás cargos sobrevivieron en los pueblos sujetos, ya que el sistema de elección popular permitió a las autoridades indígenas retener puestos de alcaldes de pueblos. De esta manera, la organización política y

social indígena se logró mantener en el nivel de los pueblos sujetos, y los alcaldes y regidores fungieron como representantes de los pueblos. Al mismo tiempo, las élites consolidaban su poder al permitir la participación de los indios, quienes negociaban el apoyo que ofrecían a algunos sectores políticos. (Escobar Ohmstede, 1999).

Conflictos por la tierra y reestructuración de las comunidades indígenas

Como apunté anteriormente, en el siglo XVIII hubo un aumento de población tanto indígena como no indígena. La recuperación demográfica generó problemas en los pueblos indios pues éstos requirieron más terrenos para cultivar y para la edificación de casas. La presión sobre la tierra también ocasionó conflictos territoriales entre pueblos o bien con los propietarios privados de territorios colindantes. Efectivamente, muchos pueblos sufrieron la ocupación de sus tierras por el ganado y los cultivos extensivos de las haciendas y ranchos. Éstas, además, fueron receptoras de un buen número de indígenas que abandonaron su localidad, conformando pequeños y medianos asentamientos en tierras entregadas en arriendo o aparcería¹⁴¹. Algunos indios utilizaban estas tierras únicamente para cultivo, ya que seguían residiendo en sus localidades. La propiedad privada de la tierra respondía a una lógica diferente a la del control del espacio comunal de los indígenas¹⁴². Como apunta Escobar:

¹⁴¹ Este fenómeno está también vinculado a la evasión del tributo. El tributo fue una forma de diferenciación de la población entre los indios y los no indios (blancos y mestizos). El tributario era miembro de un pueblo indio, que trabajaba las tierras y habitaba en él, aunque su pertenencia al pueblo no se perdía si se asentaba en otros lugares, como haciendas y ranchos. De modo que el tributo puede ser considerado como un pacto entre la Corona y los indígenas, mediante el cual la cesión de una parte de su trabajo convertido en moneda garantizaba a los últimos su acceso a la tierra. Entre las medidas derivadas de las reformas borbónicas se encuentra una mayor fiscalización del tributo indígena. Las presiones fiscales ocasionaron en muchos casos que los indios huyeran de sus pueblos hacia haciendas y ranchos principalmente.

¹⁴² Al crecimiento de la propiedad privada también contribuyó la política de desamortización de los bienes corporativos que implementaron los Borbones, si bien, de acuerdo con Escobar, esto significó una breve disminución de la presión en torno a las tierras de los pueblos indios (Escobar Ohmstede, 1999). En 1804 las 'leyes de consolidación' decretaron que se remataran los bienes agrarios de la Iglesia. Así fue como muchos arrendatarios de ranchos y haciendas que figuraban como pertenecientes a las parroquias compraron estas propiedades, muchas veces a un precio muy por debajo de su valor. Igualmente, varios hacendados extendieron sus territorios mediante la compra de bienes eclesiásticos, lo que contribuyó a consolidar su poder. También se dieron casos en los que las parroquias mantuvieron sus propiedades por medio de testaferros o ventas a familiares. Cabe señalar que en varias de estas tierras se habían establecido rancherías indígenas, y, si bien su venta hizo accesible la propiedad tanto a blancos como a mestizos e indios, no siempre estos últimos lograron hacerse de estas posesiones.

La estructura agraria que presentan las propiedades privadas difiere de la de los pueblos indios, tanto en el tipo de producción como en la forma que se ligan los individuos a la tierra. En el caso de los propietarios privados, el sentido de apropiación de los recursos materiales, así como el de la utilización del suelo es más utilitario, es decir, más dirigido a funcionar como una empresa rural; para las poblaciones campesinas, el control del espacio comunal representaba un papel importante, ya que en su seno reproducían los hombres y mujeres la cultura, la organización sociopolítica, las relaciones de parentesco y la identidad. (1999, p. 136).

Es precisamente la necesidad del control del espacio para la reproducción social y cultural de los pueblos indígenas de la Huasteca lo que los llevó a instrumentar una serie de procedimientos encaminados a la obtención o recuperación de tierras. La carencia de éstas condujo a un desplazamiento de individuos de su centro de aglomeración original, conformando nuevos asentamientos que configuraron rancherías o 'comunidades hijas' vinculadas a la 'comunidad madre'. Éstas fungieron en cierto modo como sujetos que realizaban algunas actividades para la cabecera, como faenas. Uno de los procedimientos que fueron consolidando los nuevos asentamientos lo constituyó la simple invasión. A partir de las ocupaciones, los indígenas se adueñaron o reapropiaron de terrenos para el cultivo o el pastoreo de su ganado. De esta manera, encontraron una salida para ampliar el espacio comunal y aminorar la presión que el crecimiento demográfico venía generando desde finales del siglo XVIII. Asimismo, las 'composiciones' de tierra fueron un recurso mediante el cual los pueblos indios, al igual que propietarios particulares no indios, lograron legalizar posesiones de tierra, fueran éstas legales o ilegales. Por otra parte, en muchas oportunidades los indígenas supieron utilizar los juzgados y la legislación española para defender sus territorios. Y finalmente, otra manera de ampliar o conservar el territorio fue mediante la solicitud a las autoridades virreinales de que una ranchería accediera a la categoría de pueblo, con todo lo que ello implicaba: tierras, iglesia, gobierno indio, entre otros aspectos; o bien que las cabeceras mismas promovieran el otorgamiento de nuevos terrenos. (Escobar Ohmstede, 1999).

Los condueñazgos

El impacto de los ayuntamientos sobre las poblaciones indígenas no sólo fue de tipo político; su consolidación también implicó medidas que atentaron contra el sustento económico de aquéllas. Las fuentes de ingresos de los ayuntamientos eran de dos tipos: 1) los arbitrios, que consistían en multas, impuestos a ferias y contribuciones que los congresos locales aprobaban; y 2) los propios, que eran,

además de los bienes raíces de las municipalidades y las construcciones realizadas con fondos públicos, las tierras comunales que los pueblos indios habían poseído. Así, los ayuntamientos adquirieron un carácter corporativo al detentar el producto y la jurisdicción de dichas tierras.

Tras el logro de la Independencia, bajo el principio de igualdad de derechos para todos los nacidos en territorio mexicano, la política de los liberales del siglo XIX apuntó hacia la disolución de la categoría de indio, a su integración y homogeneización en la sociedad nacional¹⁴³. En este marco, la comunidad dejaba de tener su razón de ser. Las corporaciones eran consideradas como un obstáculo a la libertad individual y a la igualdad entre los ciudadanos, por lo que el proyecto de los dirigentes políticos incluyó la tarea de desmantelarlas. Pero el planteamiento, en realidad, era que los indios ingresaran al mercado como fuerza de trabajo y que sus tierras se insertaran en la libre circulación de bienes (Gutiérrez Rivas, 2001-2002). Las comunidades fueron atacadas sistemáticamente mediante diversas leyes, órdenes y decretos promulgados con la finalidad de dividir y repartir sus tierras. Pero no fue sino hasta el 25 de julio de 1856 que se decretó la *Ley Lerdo* en el marco de la Reforma. Dicha ley ordenaba no sólo la desamortización de las posesiones de la Iglesia y de los ayuntamientos constituidos en bienes corporativos, sino de las propiedades indígenas, y con ello, atentaba contra la lógica comunitaria de las sociedades indias, pues adjudicaba a cada uno de sus miembros la posesión individual de su terreno y el derecho a disponer libremente del mismo.

¹⁴³ Esta supuesta igualdad se daba sobre todo en términos fiscales. “Al consolidarse la independencia de los diversos territorios que se encontraban bajo el mandato de la Corona española, uno de los objetivos de los nuevos gobiernos fue saber qué tipo y cuánta población había en zonas que carecían de una delimitación clara; esto parecía tener una perspectiva fiscal. En el México republicano, tenía la finalidad de cobrar la contribución personal a todo aquel mayor de 16 años, sin importar la ‘calidad racial’, al haberse abolido el tributo durante la guerra insurgente y con la Constitución gaditana.” (Escobar Ohmstede, 2004, p. 24). Además, esta voluntad de homogeneización también desconocía las realidades étnicas diversas. Para adecuar esta diversidad al discurso de igualdad se pretendió, no siempre con éxito, fragmentar y repartir los territorios de los pueblos indios, erradicar sus formas de gobierno y autoridades étnicas e impulsar una educación que los integrara a las nacientes naciones. Este igualitarismo dio marcha atrás una vez que los gobiernos republicanos decidieron excluir a los pueblos indios de los proyectos de Estado-nación, excepto en su calidad de contribuyentes fiscales y mano de obra. Cabe señalar que, como apunta Suárez (2008), la contradicción entre la regla de la diferencia (construcción del indio colonial) y la regla de asimilación (igualdad entre los ciudadanos) es sólo aparente, pues ambas constituyen técnicas de gubernamentalidad que operan más efectivamente de manera articulada que desagregada, de modo que las dos son centrales al colonialismo. La segunda, integra invisibilizando las diferencias, toda vez que descansa en la “pretensión y proyección universal de las categorías generadas en el pensamiento occidental” (p. 32).

Pese a lo descrito y contra lo que se podría pensar, el periodo comprendido entre 1821 y 1870 aproximadamente, se caracterizó por la expansión territorial de las poblaciones campesinas de la Huasteca, sobre todo las indígenas. Ello se debió a que la división y repartición de tierras topó con resistencias que articularon diferentes mecanismos provenientes del periodo colonial para hacer frente a las intenciones de los políticos liberales. Estos mecanismos, nuevamente, consistían en la invasión para la reapropiación de patrimonios usurpados, así como compra de tierras y litigios judiciales. Éstos no se realizaron de manera aislada; con frecuencia más bien se concatenaron.

Los ideólogos de la desamortización que promovían la conversión de los indígenas en pequeños propietarios se toparon con obstáculos no previstos, cuya expresión más clara fue el manejo que los indígenas hicieron de los condueñazgos. El condueñazgo fue una forma de propiedad privada que permitió a los indígenas adquirir o readquirir tierras y repartirlas en 'acciones' entre los miembros de las comunidades, de modo que éstas se constituían en 'sociedades agrarias'. Efectivamente, los condueñazgos indígenas se protocolizaron legalmente y aparecieron en las actas de su constitución como sociedades. Los indígenas adquirían colectivamente, mediante compra, terrenos que eran divididos en lotes entre los diferentes dueños, los cuales se consideraban como accionistas. Las transacciones eran registradas y aprobadas por un juez conciliador. En algunos casos los títulos de propiedad privada se asignaban a un individuo que fungía como representante del poblado. En otros, las tierras fueron registradas como sociedad legal de co-propiedad, es decir que se trataba de una propiedad privada de la tierra comunal. De este modo, en el ámbito legal los títulos avalaban los condueñazgos como propiedades privadas que pertenecían a varios socios (co-propietarios), cada uno de los cuales tenía una acción, pero no una posesión. Esta estrategia da cuenta del modo como los indígenas utilizaron los propios mecanismos del Estado a su favor. Si bien ya no gozaban de persona jurídica, en los hechos la tenían ante las instancias legales, pero como 'sociedades agrarias. (Escobar Ohmstede, 1999 y Gutiérrez, 2001-2002).

Los terrenos de la sociedad presentaban, entonces, dos formas de propiedad. La individual estaba constituida por los lotes en los que de manera particular se podía construir, cultivar y pastorear ganado. La propiedad comunal se conformaba por terrenos de uso común que podían ser rentados. Por otra parte, la organización en el interior de la sociedad comprendía una mesa directiva, un mayordomo y, a veces, ayudantes de mayordomo, en función de la extensión del condueñazgo. El

representante legal de la sociedad en pleitos y juicios entablados con otras sociedades o pueblos era el presidente de la junta, quien además daba los poderes judiciales. En algunos casos, los presidentes fueron integrantes del gobierno indígena. El mayordomo, por su parte, distribuía los terrenos, cobraba y repartía las rentas y nombraba ayudantes. (Escobar Ohmstede, 1999). De este modo, la autonomía relativa que las repúblicas de indios habían preservado se vio restablecida con la instauración de los condueñazgos. Los representantes fungían como instancia de negociación frente al gobierno de los municipios que no tenían posibilidad de inmiscuirse en la administración del espacio territorial de las sociedades agrícolas, toda vez que el territorio era considerado como relevante al derecho privado.

Aunque el condueñazgo no fue una estructura agraria específicamente indígena, ya que la *Ley Lerdo* permitía adquirir tierras en común a campesinos mestizos también, en el caso de las sociedades indígenas constituyó un modo que permitió continuar reproduciendo su organización sociocultural. Es por ello que, de acuerdo con Ariel de Vidas, “los condueñazgos de la región constituyeron, en muchos casos, el terreno de afirmación de las poblaciones indígenas reconstituidas en comunidades” (Ariel de Vidas, 2009, p. 85). Esto, en el marco de la formación, proliferación y consolidación de otros tipos de propiedad privada, como haciendas y ranchos, alentados por las políticas liberales de los gobiernos del siglo XIX (Gutiérrez Rivas, 2001-2002).

El embate desamortizador del porfiriato y la Revolución Mexicana

A pesar de que los condueñazgos fueron una alternativa para que las comunidades indígenas retuvieran su espacio comunal y reprodujeran su organización sociocultural, éstas se vieron fuertemente afectadas con el arribo de Porfirio Díaz a la presidencia. El porfiriato permitió a los grupos de poder local y regional iniciar “un arrebato voraz de las tierras comunales de los pueblos indios” (Gutiérrez Rivas, 2001-2002, p. 9). El verdadero embate desamortizador de los territorios indígenas se dio a finales de la década de 1870. La política del gobierno de Porfirio Díaz afirmaba los derechos de propiedad privada, lo que implicó el desmembramiento de los bienes corporativos. En 1894 se promulgó la *Ley de la colonización y terrenos baldíos*, cuya finalidad era poner en circulación los bienes agrarios no explotados y permitir la venta de lotes que no estaban avalados por títulos de propiedad. De este modo, la mayor parte del territorio nacional pasó a ser de propiedad privada. En este proceso, muchas tierras poseídas por individuos a lo largo

de dos décadas o más que carecían de título por haber sido en gran parte arrebatadas a las localidades indígenas fueron confirmadas. Asimismo, la ley puso fin a la 'propiedad útil de las tierras', que era el estatuto de muchos pueblos y rancherías dependientes de las haciendas que se beneficiaban de la ocupación de tierras con fundamento en derechos consuetudinarios, los cuales les permitían cultivar los terrenos y recolectar leña a cambio de servicios semanales o estacionales, o de la entrega de parte de la cosecha, o bien del pago de rentas a los hacendados. Las rancherías se mantuvieron pero las tierras ahora eran propiedad legalmente reconocida de los hacendados. (Ariel de Vidas, 2009)¹⁴⁴.

El porfiriato y la particular forma que adquirió el movimiento revolucionario en la Huasteca tuvieron consecuencias nefastas para los pueblos indígenas de la región. Desgastados por las continuas rebeliones contra el régimen porfirista, los campesinos indígenas de la Huasteca se encontraban sin líderes y sin cohesión para articular demandas y reivindicaciones propias. En estas circunstancias, la Revolución de 1910 la llevaron a cabo hacendados descontentos con Porfirio Díaz; se trató de rivalidades entre caciques y se caracterizó por presentar rasgos conservadores, ya que el movimiento fue aprovechado por ellos para preservar su poder económico y político y mantener autonomía respecto a sus capitales regionales. La participación de los indígenas se debió generalmente a coerciones por parte de las élites. (Ávila, 1986). Debido a lo anterior, la Revolución Mexicana no produjo cambios significativos en la estructura agraria y política de la Huasteca. Las haciendas subsistieron y los caciques resurgieron para ejercer niveles de opresión hacia los campesinos indígenas, favorecidos por las condiciones de aislamiento que caracterizaban a la región. Además, en esta época las comunidades fueron despojadas de su derecho a elegir un gobernante indígena.

Cacicazgos: el cautiverio de las comunidades indígenas

Las condiciones descritas sentaron lo que Ávila ha identificado como las bases

¹⁴⁴ A lo descrito acerca de las consecuencias de la política privatizadora del porfiriato en la Huasteca, se debe sumar la adquisición de numerosos terrenos, principalmente en la zona costera, por parte de compañías petroleras. La presión sobre la tierra se intensificó con el crecimiento demográfico. Éste se debió, entre otros aspectos, a las migraciones atraídas por los nuevos polos económicos de la región, entre los cuales se encontraban los yacimientos de petróleo de la Huasteca veracruzana. La fiebre por el petróleo generó no sólo migraciones de jornaleros sino de magnates de la industria petrolera internacional. Previo al estallido de la Revolución, las compañías petroleras extranjeras construyeron patrimonios y privilegios con la venia de Porfirio Díaz. (Ariel de Vidas, 1994 y 2009).

económicas y políticas del ‘cautiverio de las comunidades indígenas’, caracterizado por una estructura regional de dominación. En este contexto, las comunidades indígenas de la Huasteca no fueron destruidas por la oligarquía terrateniente, ni siquiera cuando se instaló el proyecto de modernización capitalista del país. Por lo contrario, su pervivencia y reproducción como unidades organizadas económica, política y socialmente hacia su interior garantizaba una reserva de fuerza de trabajo cautiva¹⁴⁵.

De acuerdo con Montoya (1996), desde finales del siglo XVII aparecen en documentos de archivos personajes cuyos apellidos han perdurado hasta nuestros días y que se han vuelto célebres por estar vinculados a familias que ejercieron un modo de dominio caciquil en la región. Pero fue durante la revolución de 1910, como apunté, que el sistema político caciquil se consolidó en las Huastecas hidalgense y potosina. Al terminar el movimiento armado estos caudillos consolidaron su poder y configuraron una red de caciques en la que destacan las familias Austria en la Sierra, Fayad en Huejutla, Nochebuena en Atlapexco, y Cedillo y Santos en la Huasteca potosina (Ramos & Plata, 2000). Según Montoya,

[...] se puede entender el caciquismo como el ejercicio informal de poder a través de procedimientos en esencia despóticos y arbitrarios, cuya función precisa consiste en constituir una estructura de poder mediadora entre la región en que se asienta (localidad, comunidad, región) y los poderes estatales y nacionales. Es una estructura mediadora porque el grupo hegemónico que da cuerpo al cacicazgo (el cacique y sus incondicionales) es el instrumento directo de los grupos dominantes estatales y nacionales, a través del cual se mantiene la situación de control político-económico, y por tanto la manipulación de las clases desposeídas del campo. (1996, p. 14)¹⁴⁶.

Desde finales de la Revolución mexicana hasta aproximadamente los años ochenta del siglo pasado el caciquismo presentó rasgos que lo caracterizaron sistemáticamente. Uno de dichos rasgos fue la centralización del poder en manos de caciques que ocupaban una posición capital, a partir de la cual se ramificaba en

¹⁴⁵ González Casanova señala que: “En los países pobres y semicolonias la propiedad de la tierra está altamente concentrada. Las relaciones entre los propietarios de la tierra y sus trabajadores revisten características muy variadas. Aunque en todos éstos domine el capitalismo, se dan relaciones parecidas a las feudales o esclavistas que coinciden frecuentemente con la existencia y el desarrollo de la empresa agrícola típicamente colonial... en que las relaciones de producción comprenden una gama que abarca desde el esclavismo hasta el trabajo asalariado.” (González Casanova, 2006c, p. 212).

¹⁴⁶ El término caciquismo refiere a un fenómeno político-económico muy extendido en Latinoamérica, tanto espacial como temporalmente. Montoya señala cuatro connotaciones diferentes: a) para el momento de la Conquista, b) para el periodo colonial, c) para el siglo XIX y d) para la época contemporánea. Esta última, la del período postrevolucionario, es la que abordo aquí.

cacicazgos menores extendidos en la región. La detención de tal poder centralizado se lograba mantener no sólo por la colaboración sino incluso mediante la provocación de conflictos entre caciques, de modo que se creara una relación de dependencia hacia los cacicazgos mayores que cumplían una función de árbitros y mediadores en los problemas que muchas veces ellos mismos habían creado (Briseño Guerrero, 1995).

Dentro de la cultura caciquil las relaciones de parentesco ocupan un papel importante en la creación de lazos económicos y políticos, la competencia por el poder y su consecuente violencia y el compadrazgo como forma de ampliación de relaciones clientelares. Los patrones machistas y patriarcales posibilitaban la existencia de matrimonios múltiples, ya fueran sucesivos, alternos o simultáneos, y una extensa descendencia cuyo alcance variaba de acuerdo con la importancia política y/o económica del cacique¹⁴⁷. Las mujeres estaban sometidas al dominio de los maridos, a abusos y maltratos, y hubo casos en los que murieron asesinadas por sus cónyuges. Por otra parte, primaba una tendencia endogámica, en la que la circulación de mujeres se llevaba a cabo en un círculo muy restringido, incluso sólo dentro del grupo de parientes extensos, como muestra detalladamente Montoya para el caso de las familias Austria, Cabrera y Díaz, cuyas alianzas matrimoniales creaban un sistema de relaciones de poder, de colaboración, pero también de oposición, conflicto y mediación. Todo esto en un contexto de competencia por el dominio que frecuentemente desataba episodios sangrientos entre las familias¹⁴⁸.

La economía del derroche también era una característica del caciquismo¹⁴⁹. Aunado a ello, el modelo ideal de cacique estaba definido por rasgos como ‘valentía’,

¹⁴⁷ Hubo casos, como el de Francisco Austria que llegó a tener diecisiete mujeres y con casi todas ellas procreó.

¹⁴⁸ “Las alianzas han tenido su máxima expresión en la relación matrimonial, mientras que las oposiciones se han manifestado en la competencia, la persecución y el exterminio. En ambos casos aparecen implícitos tanto el nivel biológico como el social: las alianzas matrimoniales encierran la reproducción biológica (herencia y descendencia) y la reproducción social (herencia del cacicazgo); las oposiciones envuelven la destrucción biológica (homicidio) y la destrucción social (persecución, violencia, apropiación). Tal parece que a través de la pareja mínima de alianzas y oposiciones—Austria-Cabrera— se nos revelara un sector de la complejidad paradójica de la vida social: producción y reproducción (cooperación, solidaridad, alianza), destrucción y muerte; ambas de la mano, íntima e inseparablemente unidas.” (Montoya Briones, 1996, p. 81).

¹⁴⁹ En una descripción acerca del poderío del cacique que dominaba en Huazalingo, son referidos los enormes cañaverales, fábricas de aguardiente y extensos cafetales que este personaje tenía en su poder, y cuyas utilidades derrochaba en grandes banquetes, fiestas y lujos. Poseía una orquesta particular, además de una banda de viento. El número de comensales era tal que éstos eran llamados a la mesa con la campana del pueblo. Tenía ochenta perros de cacería que eran atendidos por un número también significativo de “sirvientes”. Ese estilo de vida era compartido por la mayoría de los caciques de la región (Montoya Briones, 1996, p. 37).

autoritarismo, prepotencia, capacidad para ingerir alcohol, posesión y violación del mayor número de mujeres posible, paternalismo hacia sus incondicionales, entre otros (Ramos & Plata, 2000).

En cuanto a la relación interétnica entre mestizos e indígenas, el caciquismo se caracterizaba por toda clase de abusos cometidos contra estos últimos, como despojo de tierras, robo de cosechas, imposición de trabajar para el cacique sin salario a cambio o en todo caso por una paga extremadamente baja, imposición de cuotas, usura y coerción mediante el clientelismo derivado de relaciones de tipo patrón-cliente o compadre-ahijado. El mantenimiento de estas prácticas abusivas era posibilitado por cuerpos represivos al servicio de los caciques, encarnados por jefes de armas que tras la Revolución fueron ubicados en cada cabecera municipal, así como por un ejército paramilitar de guardias blancas, a los que la gente se refería como soldados, pistoleros, guardaespaldas o matones. Su reclutamiento respondía a diversos procedimientos que iban desde el convencimiento y el compromiso clientelar hasta, en el caso de los indígenas, la amenaza y la leva. Tanto los caciques como los jefes de armas y los ‘soldados’ utilizaban el terror como mecanismo de control mediante prácticas cotidianas de emboscadas, asaltos a casas y pueblos, violación y robo de mujeres, vigilancia permanente de caminos y torturas en cárceles y calabozos, entre otras. Se mataba por venganza pero también por diversión o apuesta. Todas estas prácticas generaban una cultura de excepción y violencia extremas que, de acuerdo con Montoya (1996), es ilustrada por lo que ha sido denominado como *empresa del crimen*.

Los atropellos cometidos por los caciques no recibían algún tipo de amonestación, ya que las autoridades oficiales, generalmente parientes o compadres de aquéllos, obraban siempre a su servicio, incluso bajo amenaza ellos mismos; o bien porque los propios caciques ocupaban los cargos de autoridad, los que conseguían por influencias y presiones. Algunos incluso ocuparon diputaciones tanto a nivel estatal como federal¹⁵⁰. La legitimación ideológica que los caciques obtenían del hecho de haber participado en la Revolución de 1910 los hacía presentarse como defensores de los indígenas y de los campesinos. Sus vínculos con personalidades de la política nacional, así como su propia participación en las cámaras de diputados, les brindaba

¹⁵⁰ Para el caso de los presidentes municipales, Montoya apunta: “En el registro de presidentes municipales, que abarca 99 años en Tepehuacán (de 1882 a 1981) y 111 en Lolotla (de 1870 a 1981), se observa un fenómeno idéntico: ciertos apellidos se repiten en los cargos, ya sea en periodos más o menos breves o recurrentes en largos periodos, que pueden llegar hasta 100 o incluso más de 200 años si nos remontamos hasta los tiempos coloniales.”

el pretexto demagógico que posibilitaba la reproducción del dominio caciquil en la Huasteca. El dominio del Estado mexicano en la región, a través del ejercicio del poder que practicaban los caciques, no se basaba en el convencimiento político o ideológico de la mayoría de las poblaciones indígenas, sino en la presión económica y en la represión policiaco militar.

El caciquismo implicó relaciones sociales interétnicas caracterizadas por fuertes tintes coloniales. Esta estructura de dominación se afianzó de tal modo que aún en la década de los sesenta existían las faenas, el pago de trabajo en especie y no en moneda, el derecho de pernada que los hacendados tenían sobre las mujeres indígenas y una serie de prácticas y discursos discriminatorios que construían una diferenciación étnica y social con base en categorías que separaban a los de 'razón' de los indios 'compadritos'.

Si la Revolución mexicana no implicó cambios sustantivos en la estructura agraria, la reforma agraria no transformó significativamente la estructura de poder. Como es sabido, durante el sexenio de Lázaro Cárdenas éste no sólo implementó la ley agraria de 1917, sino que operó cambios de modo que la tierra pudiera ser redistribuida tanto entre los pueblos que históricamente habían poseído tierras comunales que les habían sido arrebatadas por los hacendados, como entre los campesinos sin tierra y sin pertenencia a comunidades, legalizando la tenencia de propiedades comunales y ejidos respectivamente¹⁵¹.

En la Huasteca, bajo la política agraria cardenista las comunidades recuperaron sus tierras y se crearon también algunos ejidos. Las posesiones de las comunidades, asimismo, fueron reconocidas bajo la forma de bienes comunales. No obstante, en la región de la planicie y en los valles las tierras quedaron en manos de los mestizos, y los grandes latifundistas ganaderos tampoco se vieron afectados debido a la política de protección a la ganadería del propio Cárdenas (Ávila, Barthas, & Cervantes, 1995).

¹⁵¹ "Desde la promulgación del decreto del 6 de enero de 1915, pero sobretodo por lo estipulado en la Constitución de 1917, el Estado-gobierno asumió el compromiso social de realizar una reforma agraria, conforme a los ideales plasmados en el artículo 27 constitucional, que establecía la propiedad originaria de la nación sobre el suelo y el subsuelo. La idea que se vio plasmada en el artículo 27 se centraba en el fraccionamiento de la gran propiedad "improductiva" que predominaba en algunas regiones, la cual se lograría a través de su distribución en pequeñas propiedades particulares y algunas otras de carácter social; sin embargo, aquellas propiedades que tuvieran un carácter empresarial se podían conservar pero conduciéndolas paulatinamente a propiedades con alta tecnología.[...]Para 1933, el total de las tierras ejidales entregadas, se habían conformado con tierras de la nación, baldíos de las haciendas y en contados casos, con el fraccionamiento efectivo de alguna hacienda. La política agraria pre-cardenista y post-revolucionaria era dejar que la hacienda subsistiera al reparto agrario[...]" (Escobar Ohmstede & Sandre, 2007, pp. 76-77).

Además, si bien hubo cambios en el régimen de tenencia de la tierra, el control real siguió en manos de unos cuantos, ya que muchos caciques desempeñaron el papel de intermediarios frente al gobierno, en virtud de lo cual lograron impulsar lo que Schryer ha denominado un 'agrarismo ficticio' (Schryer, 1990): Mediante su intermediación, los caciques lograron que únicamente prosperaran las peticiones que contaban con su aprobación. Por ello se procuraba que las demandas de ejidos fueran originadas en las cabeceras a nombre de sus poblaciones subordinadas. De esta manera se logró mantener el sistema de tenencia de la tierra y la estructura de control político inherente a este tipo de organización¹⁵².

Cabe señalar que el nivel de sujeción de las comunidades indígenas variaba en relación con el momento histórico, las condiciones regionales y principalmente el grado de aislamiento. Así, por ejemplo, en la Huasteca hidalguense la sierra alta y media que se encontraba más aislada por su geografía¹⁵³ presentaba formas de control basadas en la violencia y en una intensa explotación del trabajo campesino. Sin embargo, este mismo aislamiento permitió que la estructura interna de las comunidades, su cultura y su organización sociopolítica, estuvieran menos expuestas a la disolución. En cambio parte de la sierra media, y la sierra baja, así como los pequeños valles de la Huasteca hidalguense¹⁵⁴, se caracterizaban por tener tierras de mejor calidad, además de estar mejor comunicadas. Por tal razón, en esta zona los despojos de tierras a las comunidades fueron más agresivos y éstas padecieron más el ataque a su estructura interna.

El movimiento campesino de la década de los setenta y principios de los ochenta¹⁵⁵

Antecedentes

Hacia la década de los cincuenta las comunidades indígenas comienzan a

¹⁵² En muchos casos, de acuerdo con Briseño, los caciques "dirigían sus operaciones militares para impedir el reparto agrario, persiguiendo a los solicitantes y manteniendo fuera de sus estados a los agraristas" (1995, p. 185).

¹⁵³ Esta zona se corresponde básicamente con los municipios colindantes con Chicontepec, así como Atlapexco, Huautla, Yahualica y Xochiatipan.

¹⁵⁴ Municipios de Huejutla, San Felipe Orizatlán, Jaltocan, Coacuilco y Huazalingo.

¹⁵⁵ La descripción que se hace a continuación corresponde al movimiento campesino en la Huasteca hidalguense y está basada, principalmente, en el trabajo de Ávila (1986). Para mayor información sobre estos procesos en otras partes de la región véase: Ávila (1980), Suárez Soto (2004), Briseño Guerrero (1994), Ariel de Vidas (1993).

manifestar ciertos actos de resistencia al poder caciquil, como el cese del pago de tributo en maíz y el rechazo en las comunidades a los jueces impuestos por las autoridades municipales y los caciques –lo que condujo a la reivindicación de elecciones de sus propias autoridades y, en algunos casos, a la separación de barrios de sus cabeceras y la creación de nuevas comunidades con la finalidad de independizarse de los jueces controlados. En muchos casos, la respuesta del poder consistió en emboscar, encarcelar o desaparecer a las nuevas autoridades¹⁵⁶.

Por otra parte, en el interior de las comunidades emergieron descontentos hacia algunos jueces y ancianos que habían perdido legitimidad y autoridad moral por someterse al poder de los caciques y convertirse, ellos mismos, en agentes de procesos de diferenciación social. Asimismo, también en la década de los cincuenta, el poder de dominación que ejercían los caciques se debilitó hasta cierto punto debido al violento conflicto conocido como ‘La revoltura’, que entablaron entre sí los caciques que se disputaban el control en la región de la producción, comercio y contrabando de aguardiente¹⁵⁷.

En los años setenta, la construcción de la carretera que conectó a la ciudad de México con Tampico y que puso a Huejutla en el camino dio acceso a nuevos mercados para los productos de la Huasteca hidalguense en ciudades como Guadalajara y Monterrey así como el Valle de México. Dichos productos eran sobre todo la carne de bovino y ciertos cultivos comerciales como el café, el tabaco y los cítricos. Lo anterior dio lugar a una rápida expansión de la ganadería extensiva y a la emergencia de importantes zonas de cultivos comerciales, lo que a su vez generó una competencia por el suelo y nuevos despojos a las comunidades. Además, se arrebataron tierras a los campesinos que las arrendaban y se les dejó de emplear como jornaleros, pues ni la ganadería extensiva ni los cultivos de cítrico o café requieren de fuerza de trabajo constante, y, en cambio, sí de grandes extensiones de tierra. Esta situación produjo tanto conflictos por terrenos como un deterioro de las condiciones de los campesinos que se veían sin tierra y sin trabajo.

A la par de la imposibilidad de acceso a la tierra, la presión sobre la poca que les quedaba a los campesinos se acrecentó debido a que la población experimentó un

¹⁵⁶ De hecho, con la finalidad de evitar cualquier intento de realización de trámites agrarios por parte de los indígenas, los caciques de la región decretaron el fin de las autoridades agrarias en las comunidades, lo que significaba sentencia de muerte o clandestinidad para los que aceptaran el cargo.

¹⁵⁷ Aparentemente, este conflicto enfrentó a familias enteras en una lucha sangrienta signada por múltiples matanzas. En ocasiones, la referida separación de barrios de sus cabeceras se pudo llevar a cabo gracias al apoyo recibido por algún cacique que quería, de ese modo, perjudicar a algún oponente.

notable incremento. De modo que las peticiones de reparto agrario se reanudaron en toda la Huasteca alcanzando su nivel más alto en el año de 1967. Pero los campesinos no se limitaron a realizar trámites agrarios cuyo resultado era incierto, sino que buscaron formas que les permitieran lograr la reproducción de la economía familiar. Así por ejemplo, algunas estrategias fueron la introducción de cultivos comerciales más rentables, la migración temporal y, para muchos varones jóvenes, el enrolamiento en el ejército.

Al verse forzados a salir de la región en busca de trabajo, los campesinos adquirieron conocimientos sobre la existencia de leyes en torno al trabajo, de la Constitución e incluso algunos se involucraron en luchas sindicales. Este aprendizaje permitió que los temores derivados de la manipulación de los caciques se fueran derrumbando. Los migrantes, así, comenzaron a conformar un liderazgo que articulaba el rechazo a los agentes de dominación, desplazando, en algunos casos, la autoridad de los 'abuelos' que asumían una actitud más bien conformista frente al poder. Cabe señalar que en este proceso no fue menos importante el papel desempeñado por sacerdotes vinculados a la teología de la liberación, los cuales proporcionaron elementos que alimentaban la necesidad de lograr una justicia social¹⁵⁸.

La lucha por la tierra

De acuerdo con Ávila (1986), el movimiento campesino se desarrolló en tres etapas: La primera, de 1966 a 1977 estuvo caracterizada por un movimiento disperso y desarticulado, apoyado y en ciertos aspectos mediatizado por centrales campesinas, así como organizaciones y partidos políticos. La segunda abarcó de 1978 a 1980, periodo en el que se dieron enfrentamientos signados por altos niveles de violencia entre los ocupantes de tierras por una parte, y pistoleros, ganaderos, judiciales y ejército de otra parte. La tercera etapa comenzó en el año de 1981 y de alguna manera continuó durante buena parte de la década. En ella se alcanzó una relativa pacificación.

¹⁵⁸ En el capítulo V abordaré de modo más puntual el papel desempeñado por estos sacerdotes.

Primera etapa

En 1966 ocurrieron las primeras ocupaciones de tierras, si bien se dieron de manera aislada hasta que en 1972 comenzaron a generalizarse. Centrales campesinas como la CCI (Central Campesina Independiente) y el CAM (Confederación Agrarista Mexicana), así como posteriormente los partidos políticos PMT (Partido Mexicano de los Trabajadores) y PST (Partido Socialista de los Trabajadores), desempeñaron un importante papel consistente en asesorías a los campesinos y su posterior conversión en dirigentes. Tanto las centrales como los partidos intentaban crear una clientela política; la cuestión étnica era un asunto periférico a lo que consideraban los problemas fundamentales. Para 1976 se habían realizado numerosas ocupaciones en los municipios de Huejutla, Jaltocán, San Felipe Orizatlán, Huazalingo, Xochiatipan y Yahualica. Las tomas enfrentaron en 1975 una contraofensiva de parte de ganaderos y caciques, los cuales llevaron a cabo una campaña de exterminio de los dirigentes, así como matanzas colectivas, como las masacres de Huejutla y Halchi-Yahualica. Esta última alcanzó incluso a mujeres y niños. El exterminio de muchos dirigentes y el encarcelamiento de los restantes resultó en la pérdida de los mejores cuadros del CAM, por lo que el Consejo terminó abandonando la lucha, incluyendo los trámites que, de este modo, quedaron estancados.

Varias otras centrales oficiales no cenecistas entraron a escena pero en 1977-1978 fueron desplazadas por los partidos políticos de izquierda¹⁵⁹. En 1977 el PMT ganó preponderancia en virtud de que sus gestiones lograron la liberación de los campesinos presos. También logró que la problemática de la región se difundiera, y pudo allegarse a los dirigentes que tenían mayor presencia en la zona. Asimismo, continuó con las gestiones agrarias mediante la creación de nuevos centros de población y dotaciones de ejidos. El PMT encaró los problemas de la Huasteca como un asunto agrario de campesinos y como una cuestión política. Por su parte, el PST penetró en la Huasteca casi al mismo tiempo que el PMT. Este partido contaba con facilidades institucionales como el hecho de que no se persiguiera a sus militantes.

Para 1977 las acciones campesinas se habían radicalizado y extendido por toda la Huasteca. En ese momento, se registran 126 predios ocupados en los municipios de Huejutla, Jaltocán, San Felipe Orizatlán, Atlapexco, Huazalingo y Yahualica. Los

¹⁵⁹ No obstante, sus actividades permitieron la generación en algunas comunidades de procesos dirigidos a la recuperación de las autoridades propias, incluyendo a los representantes agrarios cuyo papel era importante en un nivel de la lucha que consistía en la tramitación legal.

ganaderos iniciaron nuevamente, en 1978, una contraofensiva, asesinando y encarcelando a los principales dirigentes campesinos. Es entonces cuando el PMT se vio rebasado por los sucesos. Sus negociaciones con los gobiernos federal y estatal llevaron a este partido a bloquear las manifestaciones de protesta de los campesinos por los asesinatos de sus líderes, justo en el momento en que estaban a punto de tomar las cabeceras municipales para exigir el castigo de los asesinos y dotaciones de tierras.

Segunda etapa

A partir de lo anterior, el movimiento creció y se desarrolló al margen de los partidos políticos y de las centrales. Las comunidades se coordinaron y apoyaron entre sí para ocupar y defender las tierras aún en contra del ejército al cual derrotaron militarmente en Yahualica, San Felipe Orizatlán y Huautla. Es entonces cuando básicamente todas las comunidades participaron en las ocupaciones, que llegaron a alcanzar el 30% del total de tierras de los municipios involucrados, y cuando se movilizaron alrededor de ochenta mil campesinos indígenas. Es también cuando se desconoce a las autoridades municipales y se crean grupos de defensa armados; también cuando se vuelve a impartir de manera autónoma la justicia. En este período el movimiento campesino retomó parte de sus elementos étnicos, sentando bases de unidad étnica regional, que se manifestó, entre otras cosas, en los vínculos solidarios que establecieron entre sí las diversas comunidades.

Fue entonces cuando otra vez el tañer de la campana fue la forma de llamar a toda la comunidad en caso de redada nocturna. Fue cuando por primera vez en esa larga historia, se transparentaba el miedo en los rostros de los caciques y ganaderos más temidos [...]

En todos estos sucesos las comunidades empezaron a recuperar su propia forma de hacer las cosas, con el mando de sus instituciones, valores y concepciones; éste fue un acto que encerraba entre otras cosas y además de la rebeldía, la decisión de recuperar lo étnico, su sentido de pertenencia e identidad. Todo ello había estado oculto, resguardado, sólo observable para el de fuera en forma difusa. (Ávila, 1986, p. 42).

En 1981 la rebelión campesina se había generalizado en la Huasteca, extendiéndose hacia la región de Chicontepepec en Veracruz, Tamazunchale en San Luis Potosí, y la sierra de Molango en Hidalgo. En la Huasteca hidalguense las ocupaciones habían logrado la disolución de la Unión Ganadera Regional, y los ganaderos se habían dividido. En cuanto a las diversas organizaciones políticas, únicamente subsistían el

CAM, que se había oficializado y recibía recursos estatales y otras dos que se definían por su oposición al gobierno y por estar al margen de partidos y centrales: la OIPUH (Organización Independiente de Pueblos Unidos de la Huasteca) y la URECHH (Unión Regional de Ejidos y Comunidades de la Huasteca Hidalguense).

Tercera etapa

En 1981 inició la etapa de ‘reconciliación’ promovida por el entonces gobernador del estado de Hidalgo, Guillermo Rossell. Su propuesta comprendió acciones dirigidas tanto a los campesinos indígenas como a los propietarios hacendados, con base en la canalización de una gran cantidad de recursos a ambos grupos. A los campesinos les ofreció la legalización de las tierras en su poder; el reconocimiento legal a sus organizaciones, que implicaba su conversión en interlocutores frente al Estado; la liberación de los presos políticos; y la canalización de grandes recursos económicos para los proyectos productivos. A los propietarios, por otra parte, les ofreció el pago de importantes indemnizaciones por las tierras perdidas; facilidades fiscales, jurídicas y administrativas para mover sus capitales a otros renglones de la producción y el comercio; la garantía de detener las ocupaciones de tierra y de poner fin a la agitación en la Huasteca. Las propuestas a estos últimos correspondía, de hecho, con las acciones que este grupo había venido realizando en los últimos tiempos para desarrollar estrategias que restablecieran sus fuentes de acumulación y dominio.

Los campesinos, por su parte, manifestaron diferentes respuestas, ya que las dos organizaciones opositoras no lograron establecer un diálogo para encarar el futuro del movimiento. La OIPUH se caracterizaba por ser más radical, lo que imposibilitó entablar negociaciones pues se temía el ‘exterminio pacífico’ de sus dirigentes. La URECHH, por lo contrario, aceptó el trato en virtud de su política más tendiente a la negociación. Esta organización consideraba que el movimiento estaba desgastado y que se requería un respiro. Cabe señalar que las diferencias entre estas dos organizaciones respondían también al hecho de que en los municipios de Huejutla, Orizatlán y Jaltocán, donde la URECHH tenía más influencia, prácticamente todas las tierras habían sido ocupadas por los campesinos. En cambio, en el área de acción de la OIPUH, Atlapexco, Huautla, Xochiatipan y Calnali, restaban tierras en

poder de los caciques que, además, seguían ejerciendo cierto control¹⁶⁰. Aunado a lo anterior, las dos organizaciones presentaban tendencias distintas en relación al aspecto étnico. La OIPUH comenzó a encarar los problemas como asuntos indígenas atravesados por el derecho a hablar su lengua y practicar sus costumbres. Sin embargo, esta organización ha sufrido la persecución política. La URECHH en cambio no ha subrayado las reivindicaciones étnicas, si bien la práctica política, es decir, la autonomía de las comunidades y sus organizaciones pone en operación lógicas culturales de los indígenas.

La dimensión del movimiento campesino indígena se puede observar a partir del hecho de que en la Huasteca hidalguense, por ejemplo, el 98% del total de la superficie de nueve municipios quedó en manos de las comunidades indígenas. En la Huasteca potosina, el movimiento hizo posible el reparto de algunas de las grandes propiedades, así como la recuperación de tierras comunales y la dotación de tierras de la planicie costera a partir de la colonización de las zonas incorporadas al riego. Asimismo, el derecho a elegir a sus propias autoridades se fortaleció, lo que para Ávila (1996) apunta a que el movimiento indígena operó en términos de una revolución anticolonial. En esta región la reforma agraria no ocurrió a cabalidad sino hasta la década de los setenta y mediada por una poderosa movilización social. Todas estas conquistas no podrían explicarse sin detenerse en el papel que desempeñó “la vitalidad y fortaleza de una comunidad indígena” (Ávila, 1996, p. 12) cuyas demandas eran un asunto, precisamente, de comunidad, y no de solicitantes individuales. En este sentido, la comunidad y su reproducción social y cultural se instala en la visión campesina como un asunto prioritario para la resolución de problemas.

El rostro actual de la colonialidad del poder: campesinos y neoliberalismo

Desde principios de los años ochenta, en que el movimiento campesino logró el reparto y la legalización de tierras, las poblaciones indígenas de la Huasteca han debido enfrentar una serie de retos y transformaciones derivadas de su articulación

¹⁶⁰ Por otra parte, la URECHH consideraba que era necesario obtener los recursos que ofrecía el gobernador para comenzar una etapa de aprovechamiento productivo de la tierra, tras la descapitalización que había sufrido la economía campesina con el movimiento. La OIPUH, no obstante, sostenía que la recapitalización debía sostenerse en una vuelta a la economía de auto subsistencia, con base en los principios de igualitarismo y el trabajo colectivo, de modo que los créditos se hacían prescindibles y, en cambio, podían favorecer la legitimación de una política del Estado que tenía la finalidad de lograr la desmovilización campesina.

con la sociedad nacional y el contexto global. Las últimas tres décadas han sido demoledoras para la agricultura. Si bien se tiende a ver esta actividad como desvinculada de la economía y del desarrollo industrial, lo cierto es que en el capitalismo es una rama subordinada a la industria. Esta relación no puede ser excluida de la comprensión de la forma en que los campesinos se integran al proceso de reproducción global del capital ya no únicamente como explotados, sino como excluidos. (Rubio, 2001).

En el marco del régimen fordista de acumulación que imperó en la etapa de postguerra, América Latina desarrolló el modelo de Sustitución de Importaciones, en el que la industria se constituyó en el agente económico básico y donde la burguesía y el proletariado eran los sujetos esenciales de la dinámica sociopolítica. Este modelo estaba orientado hacia un mercado interno; las ramas de punta producían bienes de consumo popular orientados al mercado interno, por lo que el consumo del obrero era parte de la reproducción del capital global¹⁶¹. La principal condición para establecer salarios reales altos era la producción de alimentos básicos baratos, ya que éstos reducían el costo de reproducción de la fuerza de trabajo y permitían generar un sobrante para el consumo de bienes industrializados por parte de los obreros. Así, los campesinos, como productores de bienes básicos, se integraban al modelo de acumulación; alcanzaban de este modo su inserción en el sistema: en lo productivo, eran los generadores de alimentos baratos y materias primas; en lo político, formaban parte de los corporativos de apoyo de los gobiernos¹⁶².

Desde la segunda mitad de la década de los sesenta hasta los años ochenta sobrevino una crisis a nivel mundial en la que el régimen fordista de acumulación se fracturó. El Estado de bienestar se vio debilitado y los pactos sociales que lo sustentaban; además, hacia finales de los años ochenta sobrevino el derrumbe de los países del bloque socialista. En el contexto descrito, el Modelo de Sustitución de Importaciones entró en crisis, lo que resultó en el agotamiento de los modos de explotación del trabajo obrero y campesino que lo habían sustentado. Por otra parte,

¹⁶¹ El modelo en el que la producción de bienes de consumo populares destinados al mercado interno donde el consumo del obrero es parte de la reproducción global es conceptualizado como 'régimen de acumulación articulado'. Véase Amir (1974).

¹⁶² "Pocos Estados policiales del siglo XX tuvieron el control social que tuvo el Estado mexicano. Fue un autócrata benevolente que reestructuró a los trabajadores, campesinos, empresarios y clase media desde abajo hacia arriba. Se logró gracias a un sistema corporativista implacable articulado al Estado y al PRI [...]" (Bartra & Otero, 2008, p. 407). Aunque cabe apuntar que la historia de los campesinos mexicanos ha estado marcada por la tensión constante entre rebelión y cooptación. Véase Bartra (1985).

el crecimiento poblacional urbano, como consecuencia de la orientación industrializadora del modelo de Sustitución de Importaciones incrementó la demanda de alimentos por encima de la capacidad productiva del campesinado. La producción local de alimentos básicos no sólo se volvió deficitaria sino encarecida, lo que obligó a los países a importar alimentos del exterior a precios elevados, y esta medida se llevó a cabo desvinculada del establecimiento de los salarios, los cuales se redujeron en términos reales en virtud del amplio desempleo que la crisis había generado y de medidas coercitivas. Los salarios bajos y el desempleo terminaron estrechando aún más el mercado interno, por lo que el tipo de producción masiva e indiferenciada dejó de tener sentido.

En México la caída de los precios del petróleo ocurrida en 1982, el incremento de las tasas de interés a nivel mundial y la recesión de la economía estadounidense que redujo la demanda de productos mexicanos resultaron en un intenso endeudamiento del país y en un pronunciamiento de la crisis estructural. En agosto de 1982 el país se declaró en quiebra. Junto con lo anterior, sobrevino una nueva fase de la internacionalización del capital: la globalización. En este contexto, la tendencia a la mundialización de la economía se agudizó y la soberanía de los Estados-nación se vio erosionada para adaptarse a esta nueva fase. A fines de 1982 llegó al gobierno Miguel de la Madrid. En su plan para “rescatar” a México, jugaron un papel fundamental el FMI, el Banco Mundial y el departamento del Tesoro estadounidense, los cuales, además de insistir en la austeridad presupuestaria, presionaban para que se llevaran a cabo “reformas neoliberales como la privatización, la reorganizaron del sistema financiero de manera más acorde a los intereses extranjeros, la apertura de los mercados internos al capital extranjero, la disminución de las barreras arancelarias y la creación de mercados laborales más flexibles” (Harvey, 2007, pp. 107-108).

La situación descrita dio lugar a un paulatino abandono de cualquier intento por refuncionalizar la economía campesina y al impulso de políticas públicas que desalentaban la producción alimentaria interna. La reducción de subsidios, de crédito, de capacitación y, en general, del gasto público dirigido al sector, fue excluyendo abiertamente a los campesinos como productores de alimentos básicos y cercenando su integración al sistema. Desposeídos del rol que tenían en la contención salarial y en la producción de materias primas, los campesinos fueron contruidos por el Estado y el capital como un sector ineficiente, cuyo vínculo con la tierra había perdido su razón de ser. (Rubio, 2001).

En 1988 Carlos Salinas de Gortari asume la presidencia del país. Su gobierno se caracterizó por un aceleramiento y formalización del proceso de privatización. Como parte de los elementos fundamentales de su programa se incrementó la apertura de México a la competencia y a la inversión directa extranjera. Empezó las negociaciones con Estados Unidos y Canadá que se concretaron en el Tratado de Libre Comercio de América del Norte. Como parte de los acuerdos del TLCAN, Salinas debía abrir el sector campesino y agrícola a la competencia exterior. En 1992 se aprobó la desagregación de los ejidos, mediante la reforma al artículo 27 de la Constitución. Esta reforma permite e incentiva la privatización de las tierras ejidales. Por otra parte, la posterior reducción de las barreras a la importación de alimentos afectó profundamente al sector campesino, pues las importaciones de los productos baratos de las empresas agroalimentarias estadounidenses sumamente subvencionadas generaron un descenso en los precios del maíz y otros productos, de tal forma que sólo los agricultores más poderosos de México pudieron mantenerse en la competencia.

En el ámbito agrícola, el modelo neoliberal se sustenta en una forma de *dominio excluyente* sobre las clases explotadas. El dominio excluyente se refiere a un modo de explotación y subordinación que no permite la reproducción de las clases subalternas en su condición de explotadas sino que tiende a excluirlas (Rubio, 2001). En lo que respecta a los campesinos, la exclusión de la producción se da por la imposición de precios no rentables y la sustitución de la producción nacional por la importada, lo que desgasta la unidad productiva. La fuerza laboral se vuelve, por lo tanto, desechable, y los campesinos ven reducidas sus posibilidades de integración productiva al sistema. El impacto de la agroindustria que emergió hacia finales de los años ochenta y principios de los noventa contribuye, también, a la lógica del dominio excluyente. Las agroindustrias se caracterizan por su vocación exportadora, un alto grado de monopolio, gran concentración de capital, formas de explotación del trabajo flexibles y precarias y la utilización de la nueva tecnología. A la fase agroexportadora y el modelo neoliberal les es consustancial el discurso que instala a los campesinos como sectores anacrónicos e ineficientes, como obstáculos a la modernidad. Esta situación ha expulsado a muchos campesinos de sus tierras, para engrosar las filas de desempleados en diversas ciudades del país donde la economía informal ha crecido de manera vertiginosa, o bien para buscar oportunidades en Estados Unidos, generalmente en calidad de indocumentados (Bartra, 2003, p. 28).

Los campesinos indígenas de la Huasteca no han estado exentos de las consecuencias de todo el proceso descrito anteriormente. Tras la dotación y recuperación de tierras, al inicio de los años ochenta, se instaló la necesidad de implementar proyectos productivos que permitieran a los productores campesinos de la Huasteca retener el excedente económico que les corresponde. Al igual que en muchas otras regiones del país, se echaron a andar figuras asociativas regionales, la mayoría uniones de ejidos, que se constituyeron en interlocutoras con las instituciones de crédito y fomento agropecuario. Pero generalmente la estructura organizativa de dichas asociaciones no se articuló con la costumbre indígena comunitaria y sus lógicas y dinámicas propias, lo que favoreció un proceso de burocratización de los directivos que se constituyeron en cúpulas corruptas e ineficientes, cuyo control de maquinaria, transportes, proyectos y gestiones generó conflictos internos en el proceso de organización regional. (Ávila, 1996). Además, muchos de estos organismos terminaron estando más asociados a la promoción electoral que a la defensa de los intereses colectivos de sus asociados.

Por otra parte, el crecimiento poblacional en la región ha conllevado subdivisiones hereditarias de los suelos y una sobreexplotación de los recursos, lo que ha provocado un grado importante de agotamiento de los mismos. Pero también diversos proyectos llevados adelante por empresas particulares han contribuido de manera fundamental en ello. La ruptura del equilibrio ecológico se hace visible en el incremento de la deforestación en las partes serranas y en la contaminación de la mayor parte de sus ríos. En la llanura costera la invasión de pastos a principios del siglo XX cambió radicalmente el paisaje, y a ello se sumó la explotación petrolera en la llamada Faja de Oro, que abarcaba desde las inmediaciones de Chicontepec hasta la Costa del Golfo y megaproyectos como el de la zona de riego de Pujal-Coy. (Valle, 2003, p. 11)¹⁶³.

En cuanto a la implementación del Programa de Certificación de Derechos Ejidales (PROCEDE), ha habido diferentes tipos de respuesta que van desde una franca oposición hasta la transformación de la propiedad social en propiedad privada mediante una asamblea de dominio pleno¹⁶⁴. En muchos casos, la negativa de las

¹⁶³ Un registro del impacto de la exploración petrolera en Chicontepec se puede consultar en (Medellín Zenil, 1982). Para un estudio de caso sobre los mecanismos de resistencia al Paleocanal de Chicontepec se encuentra en (González González, 2011). Sobre el proyecto de riego Pujal-Coy, se puede consultar (Aguilar & Muñoz, 1992).

¹⁶⁴ Para un estudio de caso sobre el impacto del PROCEDE en la Huasteca potosina, véase Hernández (2012).

comunidades a aceptar la aplicación del programa ha ido acompañada de una movilización de paramilitares por parte del gobierno. Así ocurre, por ejemplo, en el municipio de Huautla, donde la paramilitarización pretende abrir el camino a la explotación petrolera en la región, de acuerdo con representantes del Comité de Derechos Humanos de las Huastecas (Buitre, 2013).

La aplicación de las políticas neoliberales en relación a la producción agrícola, sumada al deterioro ecológico ha puesto en severo riesgo la viabilidad de la economía campesina. La situación actual del campo en la Huasteca se caracteriza por un patrón de cultivos definido por la presencia de monocultivos (café, caña, cítricos), patrón que genera una fuerte dependencia de las fluctuaciones del mercado; niveles de rendimiento por debajo de los promedios nacionales; disminución de los rendimientos debido a la erosión de la tierra; precios de venta de los productos agrícolas por debajo de los costos de producción; dependencia del mercado exterior que fija los precios; cambios climáticos que afectan a las cosechas; mercado de trabajo insuficiente para absorber la mano de obra joven; unidades de producción tan pequeñas que no aseguran ni siquiera empleo ni ingreso suficiente para una familia; y una fuerte presión demográfica sobre la tierra. (Ávila, 1996).

Universo socio-político y cultural de las comunidades nahuas de la Huasteca: *Costumbre*

Entre los estudiosos de la Huasteca está bastante aceptada la idea del *Costumbre* como algo que refiere a un complejo ritual y religioso. No obstante, algunos hemos registrado que este término se utiliza también para referirse a aspectos de la vida social y política, tales como el sistema de cargos y el sistema de parentesco. Desde esta perspectiva, entiendo al *Costumbre*, siguiendo a Bartolomé, como “una forma sintética de definir la cultura propia y contraponerla a la de los mestizos” (1997, p. 86).

A continuación presento de manera general algunos de los aspectos que configuran el universo del *Costumbre* o la *Costumbre*, con la finalidad de ir apuntalando elementos que serán retomados en los siguientes capítulos para abordar lo que configura el habla de las mujeres danzantes. He apuntado que para Ávila las conquistas del movimiento campesino de los años setenta no podrían explicarse sin considerar el papel que desempeñó la “vitalidad y fortaleza de la comunidad indígena”, cuya dinámica organizativa la constituye como agente privilegiado de interlocución. Este mismo autor señala el fallo de ciertas organizaciones y partidos

políticos al no haber tomado en cuenta el elemento étnico en la construcción de estrategias y demandas. En cierto modo, como lo apuntara Guha para el caso de las movilizaciones campesinas de la India, lo que en su momento no se reconoció fue que las prácticas de los campesinos configuraban una esfera política ‘autónoma’ distinta de la institucional. Ahora bien, los estudios sobre el movimiento campesino en la Huasteca y sobre el sistema de cargos, que subrayan el papel fundamental de lo comunitario, tienden a obliterar, no obstante, el importante papel que la mujer, a través del intercambio de mujeres que subyace a la conformación de los grupos domésticos, desempeña en el mantenimiento y reproducción de una red de relaciones que funda lo comunitario. Allí, en lo intracomunal, se manifiestan también relaciones de dominación/subordinación: entre varones y mujeres, padres e hijos, ancianos y jóvenes, etcétera. Como he apuntado, el desplazamiento discursivo en torno al signifiante ‘virginidad’ y el reconocimiento hacia las danzantes como mujeres que ‘saben hablar’ dan cuenta de una situación de cambio, un ‘momento de contestación’ en el que entra en conflicto el orden representacional. Es con la finalidad de comprender esta situación de cambio y el lugar que tiene el ‘habla’ de las danzantes en los procesos mediante los cuales la comunidad se constituye como tal, que, insisto, se hace necesario aportar ciertos elementos como marco de referencia.

Parentesco, grupos domésticos y herencia de la tierra

De acuerdo con Robichaux, el parentesco, el sistema de formación de grupos domésticos y el patrón de herencia de la tierra son comunes a lo que denomina, con otros estudiosos, como Mesoamérica contemporánea. A partir de los rasgos que presentan estos tres aspectos, sostiene que “la formación de los grupos domésticos constituye una de las bases de lo que realmente es la materia del parentesco.” (Robichaux, 2005, p. 191). Asimismo, este autor considera que la residencia postmarital, la herencia de la casa y la de la tierra conforman parte integral de un modo de perpetuación o modo de reproducción social que es específico de la tradición cultural mesoamericana en su expresión contemporánea¹⁶⁵.

¹⁶⁵ El concepto de ‘modo de reproducción’ o ‘sistema familiar’ de Roubichaux retoma los planteamientos de Georges Augustin, quien destaca la importancia de la herencia y propone el término de ‘modo de perpetuación’ para referirse a las lógicas de reproducción social a través del tiempo de grupos domésticos con la misma morfología, si bien evita este último concepto por su asociación con el del sociólogo Bourdieu que se refiere más bien a la reproducción de las clases sociales.

Si bien los nahuas de la Huasteca reconocen la filiación bilateral, hay un fuerte sesgo patrilateral tanto en la residencia postmarital como en la herencia de la tierra. El matrimonio entre primos hermanos y primos segundos se prohíbe. No existe prescripción de exogamia o endogamia. Dada la filiación bilateral, la gente puede reconocer las relaciones de parentesco con personas tanto de la misma comunidad como de fuera, por lo que el grupo doméstico no equivale a la familia nahua. (Sandstrom, 2005).

En lo que se refiere a la herencia de la tierra, se encuentra una variedad de casos que, no obstante, aparentemente corresponden con: 1) el sistema 'igualitario selectivo', es decir, donde todos los varones tienen el derecho de convertirse en el jefe de un grupo doméstico, pues además de ser ellos los herederos preferidos, existe un cierto principio igualitario que guía la división de la tierra entre los hermanos; 2) la 'herencia directa', en la que funciona un fuerte principio lineal, por el cual no es el cónyuge quien hereda sino los hijos; y 3) la 'herencia divergente', donde se prefiere una heredera (mujer) lineal a un heredero colateral. En algunos lugares la gente dice explícitamente que las mujeres sólo son herederas 'residuales' de la tierra¹⁶⁶; en otros se afirma que pueden heredar, pero únicamente las parcelas de cultivo y no los terrenos para vivienda, los cuales están destinados exclusivamente a los hijos varones (Chamoux, 2005). Y en otros, incluso el sistema 'igualitario selectivo' se relativiza, al menos en lo que concierne a tierras para el cultivo, debido a la escasez de las mismas. Dicha escasez ha creado una situación de primogenitura *de facto*, por la cual el único que hereda suficiente tierra para sostener a una familia es el hermano mayor (Sandstrom, 2005). Los casos más frecuentes muestran que las hijas, en los hechos, quedan excluidas del patrimonio familiar¹⁶⁷. También está ampliamente difundida la transferencia *inter vivos*, es decir, la división de la tierra en vida del testador. Lo mismo ocurre con los bienes y servicios involucrados en las prestaciones matrimoniales (dote), los cuales siempre se transfieren del grupo del hombre al de la mujer.

Sandstrom define al grupo doméstico como:

¹⁶⁶ Cuando no tienen hermanos varones.

¹⁶⁷ Es importante tener presente que tanto en lo referente a la herencia de la tierra como en otros aspectos relativos al parentesco, siempre puede haber casos de excepción, debido a que los individuos no siguen únicamente reglas abstractas sino que actúan a veces en contradicción con las mismas, cuando las necesidades pragmáticas así lo requieren. Sobre el tema de la herencia y las mujeres en 'mesoamérica contemporánea', véase Robichaux (2004).

[...]un grupo de parientes que viven juntos, preparan y consumen sus alimentos en común, comparten un presupuesto doméstico común y almacenan el maíz en una misma construcción con este propósito en el mismo espacio de una parte de la casa designada para tal efecto. Los nahuas llaman a la gente que constituye un grupo doméstico en funcionamiento 'nocalpixcahua' y describen los arreglos del grupo doméstico como 'se kosa tekiti' ('trabajando por algo en común'). (Sandstrom, 2005, p. 146).

Dada la herencia *inter vivos*, el ciclo de desarrollo del grupo doméstico de la familia nahua, esto es, las transformaciones en la estructura familiar y su composición, que se dan a medida que sus miembros atraviesan distintas etapas de su vida, crea grupos patrilineales localizado. El tipo de residencia postmarital es patrilineal y la etapa de fisión es prolongada. Esto significa que después de un periodo de residencia virilocal –que puede variar dependiendo de numerosos factores, como las oportunidades de ingreso económico, la cantidad de residentes de la casa, el orden de nacimiento de los individuos de cada sexo, entre otros- el matrimonio se separa de la casa del padre del marido y establece una vivienda independiente. Por tanto, de acuerdo con la norma de patrilocalidad, la esposa se va a vivir a la casa de los padres de su pareja y comienza trabajar en las tareas domésticas junto con su suegra y las hermanas del marido. Éste, por su parte, continúa trabajando la tierra del padre junto con él y sus hermanos. A medida que los hijos menores se casan e integran a su esposa al grupo, los mayores van construyendo sus propias viviendas, por lo general en un terreno que el padre les cede en el vecindario de la casa paterna.

Como esta fase la atraviesan todos los hermanos varones, al paso del tiempo se establecen, alrededor del hogar del fundador inicial, viviendas cuyas cabezas son prioritariamente su prole masculina, formando así la patrilinea localizada referida arriba, la cual abarca dos, tres o incluso cuatro generaciones¹⁶⁸. El heredero de la casa paterna es el hermano menor, quien, junto con su mujer, se encarga de cuidar a los padres hasta su muerte. No es poco frecuente encontrar moradas de gente que no tiene una relación directa de parentesco con el resto del grupo doméstico. Esto se debe a que los nahuas suelen incorporar en el grupo a no parientes o parientes lejanos a través del compadrazgo o el parentesco ritual, con quienes también se crean derechos y obligaciones mutuos. Los grupos de viviendas de las patrilineas localizadas normalmente se encuentran aislados unos de otros y se comunican a través de

¹⁶⁸ Para Robichaux (2005), las 'patrilineas limitadas localizadas' conforman especies de linajes de poca profundidad que emergen de las fases de expansión, fisión y reemplazo del ciclo de desarrollo de los grupos domésticos.

veredas¹⁶⁹. Cuando la 'fisión' ocurre, es decir, cuando la pareja ha construido su casa, separa su presupuesto y su provisión de maíz, crea un nuevo grupo doméstico. Sin embargo, la cooperación entre los hermanos varones continúa, sobre todo en lo que se refiere a la construcción y reparación de viviendas y al trabajo agrícola.

Al igual que lo registrado por Catherine Good (2005) para el caso de los nahuas de Guerrero, los de la Huasteca se definen formalmente frente a la comunidad con base en los arreglos y la composición de los grupos domésticos, pues el pueblo concede ciertos derechos a estas unidades colectivas, pero también ciertas obligaciones, para cuyo cumplimiento los grupos domésticos 'trabajan juntos' ('por algo en común'). La ayuda mutua es el componente principal de la organización del grupo doméstico y de la patrilinea limitada localizada.

Un aspecto interesante en muchas comunidades nahuas de la Huasteca, que da cuenta de los principios organizativos basados en el trabajo en común de los grupos de la familia extensa patrilocal, está relacionado con la existencia de una práctica compleja que opera para nombrar a las personas. Generalmente y, de manera particular en situaciones de trato con el exterior, las personas utilizan nombres de acuerdo con la convención española, es decir, donde el primer apellido es el del padre y el segundo el de la madre. Dado que por lo común existen pocos apellidos en las comunidades, se vuelve problemático identificar a individuos a partir de ellos, pues hay muchas personas que comparten ambos apellidos aunque no sean parientes. De modo que a la convención española se le superpone un sistema toponímico a partir del cual las personas reciben nombres por asociación con el lugar donde se localiza su grupo familiar extenso. Las comunidades suelen estar divididas en barrios a los que se denomina de acuerdo con alguna particularidad propia del lugar. Cada uno de estos barrios puede abarcar uno o más grupos de casas de las familias extensas. Dichas denominaciones se utilizan como apellidos en ciertas situaciones, como cuando se tratan asuntos de patrimonio. El topónimo otorga una fuerte identidad al individuo vinculada con el espacio pero también con su patrilinea, pues aún en los casos excepcionales en los que un varón reside uxorilocalmente se le continúa identificando a partir de su topónimo. La herencia del topónimo responde a normas precisas que se articulan con factores de residencia y herencia de la casa¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Sandstrom (2005) se refiere a ellos como 'compound', conjunto de viviendas.

¹⁷⁰ Otros trabajos en los que se aborda el tema de los topónimos son: Sandstrom (1991, pp. 104-107), Schryer (1990, pp. 63-66), Reyes García (1961, pp. 30-35) y Chamoux (2005, 387-388).

Sistema de cargos y derecho consuetudinario

El bosquejo histórico expuesto en la primera parte de este capítulo puso de manifiesto los vastos procesos en los que se insertaron reestructuraciones políticas y territoriales que involucraron instituciones diversas como las Repúblicas de Indios virreinales, los condeñazgos y los actuales bienes comunales; procesos que a lo largo del tiempo han configurado vínculos de los individuos con un espacio territorial común. También apunté que la creación de ayuntamientos implicó que los cabildos indígenas fueran desplazados de las cabeceras. Sin embargo, la organización política y social indígena se mantuvo en el nivel de los pueblos sujetos, con lo que se logró preservar una cierta autonomía. Actualmente, la vida colectiva de la mayor parte de las comunidades indígenas de la Huasteca se estructura y se rige mediante la combinación de tres fundamentos distintos: el municipio, la propiedad social de la tierra y el llamado ‘sistema de cargos’, cuya combinación produce una diversidad de formas particulares de articulación entre la normativa impuesta desde la sociedad nacional y la tradición histórica propia, o, en otros términos, entre el derecho positivo y el derecho consuetudinario.

El municipio y las comunidades

La Huasteca, al igual que el resto del país, se divide en municipios, entidades político administrativas que a su vez se conforman por una cabecera municipal a la que pertenecen varias comunidades. Se recordará que en la Colonia los pueblos sujetos debían pagar sus impuestos a través de la cabecera, además de realizar faena. De ese modo es que se levantaron iglesias y edificios públicos. En ellas se ubican, además de las instituciones políticas y administrativas de los gobiernos federal, estatal y municipal, la parroquia, centros escolares, clínicas u hospitales – dependiendo de su grado de desarrollo urbano-, comerciantes y prestadores de servicios¹⁷¹. En términos generales, las cabeceras municipales son mestizas y las

¹⁷¹ Algunas cabeceras son sede de los mercados de mayor magnitud de la región, en el sentido de que la cantidad de productos y compradores los coloca ya no sólo como centros consumidores sino distribuidores, pues abastecen a otros de menor importancia. Pérez Castro señala que: “De tradición prehispánica, los principales mercados en la Huasteca siguen siendo el de Huejutla en Hidalgo; los de Tantoyuca, Ilatlán, Tzontecomatlán y Chicontepec en Veracruz, y los de Tancanhuitz y Aquismón en San Luis Potosí.” (2012, p. s/p). Los mercados grandes, medianos y pequeños operan en un sistema rotatorio, conformando una constelación económica regional semejante a un ‘sistema solar’. En ellos predomina la transacción en moneda y circulan mercancías provenientes de las rancherías, de estados

poblaciones indígenas se encuentran subordinadas a ellas. La organización y las autoridades están determinadas constitucionalmente, es decir que en este espacio se imponen las normas estatales. (Valle, 2003).

Derecho consuetudinario

De acuerdo con Stavenhagen (1990), el derecho consuetudinario es un conjunto de normas legales de tipo tradicional no escritas que compete a las esferas de la vida comunal, mediante las cuales se rige el comportamiento público, se mantiene el orden interno, se definen los derechos y obligaciones de los miembros, se reglamenta el acceso a y la distribución de recursos, se regula la transmisión e intercambio de bienes y servicios, se definen y tipifican delitos, se sanciona la conducta delictiva, se manejan, controlan y solucionan conflictos internos y disputas y se definen los cargos y las funciones de la autoridad pública. Varios aspectos establecen diferencias entre el derecho consuetudinario y el derecho positivo. Este último constituye una esfera distinta y específica del resto de la cultura y de la sociedad, mientras que aquél se encuentra inmerso en la estructura social, carece de aparatos administrativos específicos y de especialistas profesionales. El carácter oral de las normas del derecho consuetudinario implica la carencia de leyes escritas y la impartición de la justicia se hace de manera inmediata e inapelable. Por otra parte, si la justicia ordinaria se ocupa prioritariamente del crimen y del castigo, la indígena intenta solucionar los conflictos mediante la conciliación y la reparación del daño. Asimismo, la tipificación de delitos y faltas:

[...] se inscriben en general en el término de una “resolución dialéctica”, es decir, cada caso tiene su resolución específica y no necesariamente semejante, sino más bien personalizada. En otras palabras, se consideran las características, antecedentes y contextos de actuación de los acusadores y acusados, dando lugar con ello a un amplio proceso de negociación y tipificación, así como a la intervención de diferentes instancias de atención, conciliación, resolución y sanciones del delito. (Ávila, 2013, pp. 236-237).

Las características descritas propician que el derecho consuetudinario se torne flexible para adaptarse a circunstancias cambiantes y necesidades específicas. Algunas de dichas circunstancias tienen que ver, precisamente, con la tensión que genera la articulación entre el derecho positivo, emanado del Estado, y el consuetudinario,

vecinos e incluso de otros países. Los mercados se constituyen como espacios sociales y económicos que articulan lo local con lo global y en los que el intermediarismo se despliega a sus anchas.

produciendo una situación de interlegalidad que plantea una variedad de retos y problemas en el contexto actual.

Sistema de cargos

Mediante el sistema de cargos las comunidades regulan internamente los diversos aspectos de la vida social, económica, cultural y religiosa. Los órganos internos de gobierno se autorregulan para vigilar, normar y concertar acciones, compromisos y tareas comunitarias. Se trata de una organización que funciona bajo el principio de reciprocidad entre gobernantes y gobernados, estructurando y reproduciendo formas de trabajo para el bien común, así como normas que rigen los cargos, requisitos, funciones y formas de elección. En la definición 'clásica' del sistema de cargos éste se entiende como

un sistema jerarquizado de oficios que abarcan la administración pública, civil y religiosa de la localidad. Los oficios son adquiridos después de alguna elección y asumidos por un periodo corto de tiempo, a menudo de un año, de manera rotativa por todos o casi todos los hombres con estatus de miembros de la localidad. Los cargueros no reciben pago alguno por su servicio, a pesar de que éste les imposibilita atender los asuntos de su hogar por el tiempo que lo ejercen, lo cual a menudo se traduce en desatención de sus propios intereses. Lo anterior es considerado como un costo para el hombre y su familia mientras dura su periodo, cuya recompensa reside en el prestigio que adquiere y que resulta proporcional al nivel del cargo en la jerarquía. Entre cada cometido, el carguero puede disfrutar de varios años de descanso, durante los cuales puede recuperar su patrimonio y equilibrar su presupuesto familiar. Se supone que a lo largo de su vida, un hombre, alternando entre los puestos civiles, administrativos y religiosos, subirá toda la jerarquía hasta llegar al cargo supremo. Después de terminar el último recibirá el estatus de "pasado", lo que significa que ya cumplió con todas las funciones y, como tal, adquiere el derecho de retirarse de la vida pública. (Iciek, 2013, p. 127).

La asamblea comunitaria se integra por todos los comuneros en pleno goce de sus derechos, los cuales, en gran parte de los casos, son varones adultos que han contraído matrimonio. En la asamblea se discuten y se toman acuerdos acerca de los asuntos más relevantes de la vida comunitaria. Por debajo de la asamblea, la máxima jerarquía recae en el juez o delegado, el comisario o presidente de bienes comunales y el consejo de ancianos o 'pasados'. El del juez es un cargo con autoridad civil cuya función consiste en atender todos los asuntos de los miembros de la comunidad que no sean agrarios ni religiosos, como preservar y resguardar el orden mediante el castigo a los crímenes y faltas. Asimismo, se encarga de las relaciones con las instancias institucionales externas, como las presidencias municipales. Además, es el único con atributos para convocar y presidir las asambleas de la comunidad. El

comisario o presidente de bienes comunales es el equivalente al comisario ejidal. Este cargo está dedicado de manera exclusiva a los asuntos agrarios de la comunidad, tanto en lo que concierne a lo interno como a la relación con el exterior y las instituciones agrarias¹⁷². El consejo de ancianos funciona como cuerpo consultivo para las autoridades y personas con cargos. En el marco de las decisiones que involucran a la comunidad en su conjunto, el consejo de ancianos posee una autoridad moral, un prestigio derivado del hecho de que sus integrantes son personas que han recorrido y cumplido todos los escalafones de cargos. (Ávila, 1986).

Los sistemas de cargos presentan modalidades en relación a la jerarquía religiosa, la cual en algunos casos se entrelaza con los cargos civiles y en otros se superpone a ellos. Esto significa que en algunas comunidades entre las funciones del juez o delegado se encuentra la de organizar la fiesta de la comunidad; en otras, se nombra específicamente a un mayordomo para ello; y en otras más ocurre que el juez asume la organización de la fiesta patronal del pueblo, pero se designan mayordomos para hacerse cargo de otras festividades religiosas¹⁷³.

En niveles inferiores del sistema existe una serie de comités que también son elegidos por asamblea y que se encargan de aspectos muy particulares, como el de capilla, que tiene a su cargo el cuidado de la iglesia y todo lo que se refiere a asuntos religiosos; el de obras y mejoras, que supervisa las faenas; y el comité escolar, entre otros. Cabe señalar que con la entrada de diversos programas federales de apoyo a la producción, la salud, las mujeres, la infancia, la educación, los comités no sólo se han multiplicado sino que han dado paso a la participación en instancias de dirección y toma de decisiones de miembros de la comunidad que anteriormente no participaban en estos niveles, como es el caso de las mujeres. Aunque también se debe apuntar que, por responder a figuras asociativas vinculadas a instituciones del Estado que no siempre han atendido a las lógicas propias de las comunidades, su integración en ellas no ha estado exenta, en algunos casos, de conflictos (Iciek, 2013).

¹⁷² Las comunidades sujetas al régimen de propiedad privada pero que mantienen en su interior una estructura de gobierno indígena, carecen de este cargo.

¹⁷³ El entrelazado de los cargos religiosos y civiles se relaciona hasta cierto punto con el sistema de mayordomías que formaba parte de la institución española de la cofradía introducida en los pueblos indígenas en el siglo XVII. Entre las funciones de las cofradías estaban la de organizar y costear las fiestas religiosas, financiar el equipamiento de las iglesias, el pago de entierros cuando un miembro de la congregación fallecía y la adjudicación de créditos. Junto con la disolución de los cabildos y la desamortización de los bienes corporativos derivados de la Constitución gaditana de 1812, las cofradías fueron oficialmente disueltas, aunque en los hechos algunas continuaron hasta el siglo XX. En todo caso, varias de las características del sistema político-religioso de las comunidades indígenas presentan rasgos de las cofradías. Sobre las cofradías en la Huasteca, véase Carrera (2007) y Cruz (2011).

Los cargos de mayor jerarquía conforman una especie de consejo supremo que, además de las funciones que he descrito, supervisan el trabajo de los distintos comités que se forman ya sea de manera permanente o temporal. Para el cumplimiento de sus tareas, cada cargo tiene bajo su mando a un grupo de personas que los auxilian: secretarios, tesoreros, policías, correos, *topiles*. El trabajo de todas ellas también se constituye como cargo.

Cada cargo comprende un periodo de duración que va de uno a tres años. Frecuentemente, el comisario permanece tres años, mientras que el juez realiza sus funciones durante uno, aunque existen variantes a este esquema. Por otra parte, los cargos son elegidos por la asamblea comunitaria donde se ratifican los nombramientos para luego ser notificados a las autoridades municipales con el fin de que sean validados. El nombramiento consiste en la propuesta de una persona para desempeñar el cargo, la cual se basa en un conjunto de requisitos y criterios. En el caso de los de mayor jerarquía, se considera que la persona haya cumplido previamente con una serie de cargos escalonados a partir de los cuales haya adquirido la capacidad y el conocimiento para gobernar. Asimismo, se toma en cuenta que no tenga antecedentes penales, que esté casado, que haya mostrado responsabilidad, honradez y buena conducta, que tenga capacidad de mando, que lleve a cabo los compromisos con empeño y, desde hace algún tiempo, tiende a operar como criterio que sepa hablar español, leer y escribir.

Propiedad social de la tierra: comunidad y ejido

Además de la articulación de la jerarquía religiosa con los cargos civiles, referida arriba, el grado de representación de barrios, anexos y rancherías y el tipo de propiedad social de la tierra producen diferencias en la organización sociopolítica de las comunidades indígenas de la Huasteca. En las comunidades que cuentan con barrios y anexos o que están compuestas por rancherías dispersas es común que se designen delegados del juez e incluso del comisario con el fin de atender los asuntos exclusivos de estas poblaciones, o bien que se roten las autoridades para que éstas puedan provenir de los barrios o anexos. (Valle, 2012, p. s/p).

En lo que respecta a la propiedad social de la tierra, existen diferencias importantes según se trate de ejido o de comunidad. Esta última mantiene un grado de autonomía notablemente mayor para reglamentar y solucionar internamente los asuntos agrarios: la distribución de cargos y jerarquías pone límites a la concentración personal del poder pues cada una sus instituciones y cargos posee un ámbito propio y

relativamente autónomo. En cambio, en el ejido se da una mayor dependencia respecto de las instituciones agrarias, es decir que concentra y centraliza el mando en el comisariado ejidal. También los derechos y obligaciones son diferentes en cada caso. En el ejido la asamblea legal sólo incluye a las personas que cuentan con tierra, por lo que únicamente ellas tienen voz y voto, “mientras que los vecinos, jornaleros o ejidatarios con derechos a salvo pero sin parcela, carecen de derecho al voto aunque normalmente están sujetos a la autoridad ejidal.” (Ávila, 1986, p. 27). En la asamblea comunitaria, por lo contrario, tienen voz y voto aún si no tienen tierra, siempre que cumplan con sus obligaciones hacia la comunidad¹⁷⁴.

Ahora bien, en un gran número de casos ocurre que debido a que las solicitudes de restitución de bienes comunales se encaminaron administrativamente por la dotación de tierras como ejido muchas comunidades fueron registradas de esta forma y no como comunidad. De modo que los nuevos cargos se incorporaron al sistema de cargos propios de esta última y el comisariado ejidal o presidente de bienes comunales se constituyó en figura de autoridad dentro del gobierno indígena, pero esto no alteró el equilibrio colectivo en el mando, gracias a que las formas de control impiden la concentración de poder en una sola persona y tienen mecanismos de destitución y cambio que previenen el abuso de la autoridad.

Reconfiguraciones en los sistemas de cargos e interlegalidad

Los patrones de organización social de las comunidades indígenas de la Huasteca parecieran estar entre los elementos de base que han contribuido a mantener su existencia. En ellas, como en cualquier grupo humano, las tensiones, los conflictos internos, las divisiones, las desavenencias, expresan posiciones, intereses y visiones diferentes. Sin embargo, hasta ahora, en general han desarrollado mecanismos que posibilitan la convivencia, en parte debido al carácter dinámico del sistema de cargos que se reconfigura con base en los retos y necesidades políticas, económicas y sociales que en diferentes momentos se han debido enfrentar. Ávila señala:

En la búsqueda por decidir su destino, las comunidades han generado estrategias históricas de resistencia y sobrevivencia, como es el caso de lo que hemos llamado reingeniería permanente de instituciones y elementos diversos presentes en la

¹⁷⁴ Cabe señalar que esto se refiere a los comuneros. Las mujeres no quedan comprendidas en ello, al menos de modo directo.

institucionalidad general [...] En este sentido, podemos concebir a las comunidades como un actor central y permanente de un movimiento social molecular y cotidiano que lucha de manera constante por la autonomía, la tierra y sus recursos. (Ávila, 2013, p. 233).

La reconfiguración del sistema de cargos se puede observar en varios aspectos. Previamente apunté que en algunas zonas de la Huasteca desde antes de la década de los setenta el consejo de ancianos había ido perdiendo legitimidad y autoridad moral frente a los más jóvenes por someterse al poder de los caciques. En los lugares en los que esta instancia se ha mantenido, la experiencia y los conocimientos sustentan su autoridad. Sin embargo, el prestigio cada vez mayor que implica el manejo del idioma español, así como la capacidad en la lectura y la escritura, han ido ocasionando que las virtudes que apoyaban su autoridad comiencen a estar encarnadas en individuos que hicieron estudios por lo menos a nivel primario. Esta situación es consecuencia, en gran parte, de la necesidad de responder a un contexto en el que las relaciones con el sistema jurídico externo están atravesadas por la escritura de las leyes, inherente al derecho positivo. El consejo de ancianos, así, ha ido perdiendo poco a poco prestigio, y a esto se suma el hecho de que esta instancia no es reconocida como autoridad fuera del ámbito de la comunidad, es decir, por la administración municipal (Iciek, 2013).

Las estrategias desarrolladas por los grupos familiares para hacer frente a las necesidades económicas y los efectos de la globalización han tenido un impacto considerable en los aspectos jurídicos comunitarios. La comunidad requiere implementar mecanismos para encarar procesos que amenazan la cohesión interna, la equidad y el trabajo colectivo. Un ejemplo lo constituye el problema que supone mantener el cumplimiento de las obligaciones de los comuneros hacia la comunidad. Esto debido sobre todo al hecho de que muchas personas, en la necesidad de 'buscarse la vida', han tenido que emigrar, lo que provoca carencia de mano de obra, ausencia de gente para asumir los cargos, asambleas incompletas y reducción del recaudo de cooperaciones por no haber quien las pague. Las personas que permanecen en la comunidad, a su vez, consideran que los que ganan dinero fuera de ella se aprovechan de la situación, por lo que se resisten a trabajar por ellos. De modo que el funcionamiento de la comunidad, fundado en la igualdad y reciprocidad de obligaciones y derechos se ve desequilibrado. Como respuesta, en algunos lugares se han tomado ciertas medidas consistentes en reemplazar las ausencias por dinero, es decir, cobrar por las faltas en las faenas y asambleas más importantes; avisar con tiempo de antelación a los candidatos a ocupar un cargo, principalmente a los que se encuentran fuera de la comunidad; privar durante una temporada del derecho a una

parte de la parcela por llevar mal el cargo; y posibilitar el posponer o adelantar el cargo. (Iciek, 2013).

La situación de interlegalidad que surge de la articulación entre el derecho consuetudinario y el positivo genera, en no pocos casos, tensiones y controversias. Sin embargo, también produce un escenario que permite a los habitantes de las comunidades decidir recurrir a uno u otro y negociar lo individual y lo colectivo. Es así que, con frecuencia, algunas controversias rebasan a la comunidad, si bien pueden regresar posteriormente a ella. En general, la gente confía más en sus propios mecanismos de justicia que en los externos, lo cual no excluye que existan numerosos casos en los que se prefiera buscar una solución externa. Así, la gobernabilidad local admite, poco a poco, un principio de pluralismo jurídico en el que los individuos deciden con cierta libertad a qué sistema jurídico adscribirse y en qué casos. (Ávila, 2013).

La situación descrita resulta particularmente importante en lo que concierne a las mujeres indígenas. La presencia del Estado no ha implicado una simple imposición del derecho nacional sino un acomodamiento jurídico y político entre las exigencias de la sociedad nacional y las costumbres jurídicas de las comunidades indígenas. En varios casos ha dado lugar a demandas que fortalecen el derecho y la justicia propia, pero, al mismo tiempo, se revelan tensiones que conducen a reinventar esta última, con base en el reclamo de los derechos y el cuestionamiento sobre la política interna que han llevado a cabo de manera especial las mujeres. De modo que el escenario es uno donde no sólo se subraya el reclamo de los derechos colectivos sino nuevas formas de pensar y construir lo colectivo, apelando a los 'derechos humanos' (Sierra, 2009). Si bien el discurso de los derechos humanos, como han destacado las feministas decoloniales, no siempre resulta liberador y más bien puede funcionar como una justificación para desarticular procesos locales de resistencia desde el Estado, se han podido observar experiencias, insisto, de reinención del derecho consuetudinario.

Religiosidad popular y sistema ritual

La religiosidad de los nahuas de la Huasteca puede ser enmarcada en lo que López Austin denomina *tradición religiosa mesoamericana*. De acuerdo con este historiador:

La tradición religiosa mesoamericana sumaría al complejo anterior [la religión mesoamericana] el de las religiones de las sociedades indígenas coloniales, esto es, las que se produjeron entre las líneas tradicional de la antigua religión indígena y la del cristianismo, desde el inicio de la colonia hasta nuestros días [...] De entrada es necesario establecer que no se parte de la idea de que las actuales religiones indígenas son expresiones –y mucho menos expresiones decadentes– de la antigua religión mesoamericana. Son religiones nuevas, diferentes, coloniales, constituidas a partir de la antigua religión mesoamericana y del cristianismo. Sin embargo, no se identifican ni con una ni con otra de sus fuentes. Son producto de una intensa y dura vida colonial que lleva ya cinco siglos de existencia. (López Austin, 1999, p. 12)¹⁷⁵.

Báez-Jorge (2011), si bien coincide con López Austin en relación al papel que este último otorga a los cultos antiguos en la configuración de las nuevas formas religiosas que surgieron en la situación colonial subordinadas a la acción de la Iglesia católica, prefiere resaltar la matriz popular en lugar del énfasis que López Austin hace en el perfil colonial. En ambos casos, de cualquier modo, se subraya la ambivalencia que entrañan términos como religiosidad de tradición mesoamericana o religiosidad popular como vehículos de dominio o bien de resistencia ante el poder hegemónico. Para López Austin, la resimbolización y refuncionalización de la liturgia y la organización católica entrañaron una ambivalencia que permitió a los indígenas crear nuevas formas de organización religiosa como base de sus relaciones sociales, políticas y económicas, en un proceso histórico de continua adaptación y transformación. Por su parte, Báez-Jorge considera que las divinidades que habitan las cosmovisiones contemporáneas indígenas son formas mediatizadas en su autonomía por la cristianización, pero, además,

[...] constituyen piezas fundamentales de un lenguaje simbólico que es simultáneamente pasado y presente de las modalidades asumidas por la conciencia social en los agregados sociales campesinos [...] El escaso desarrollo de las fuerzas productivas [...] los procesos de integración a núcleos ideológicos en torno a los cuales se expresan la identidad y la resistencia étnicas articuladas a las

¹⁷⁵ No pretendo entrar aquí en el debate acerca de la profundidad temporal de la unidad cultural mesoamericana, pues lo que ocupa a este apartado son las cosmovisiones surgidas del proceso colonial. No obstante, conviene traer a cuenta lo planteado por Ochoa, Ortiz-Díaz y Gutiérrez, al observar la presencia de los rasgos culturales mesoamericanos a lo largo de diferentes etapas: “Debemos subrayar que si continuamos concibiendo a Mesoamérica como un área en la cual coinciden una serie de rasgos culturales que fueron originados y amalgamados por determinados grupos etnolingüísticos, bien podemos afirmar que para el periodo Preclásico sólo existieron desperdigados aquí y allá algunos cuantos de ellos. Por tanto, estamos ciertos de que, para entonces, Mesoamérica como área cultural es una concepción errónea” (1999, pp. 96-97). Los rasgos culturales que llevaron a Kirchhoff (1960) a definir el área mesoamericana sólo estuvieron ampliamente difundidos en el periodo Clásico y, con mayor contundencia, en el Postclásico, el cual constituye el momento del contacto entre las culturas precolombinas y los europeos. El mismo planteamiento se puede consultar en Ochoa (2001).

contradicciones de clase, la condición cultural subalterna que las comunidades indias mantienen en la formación económico-social son factores que conjuntamente intervienen en la determinación de los fenómenos retentivos manifiestos en las formas de religiosidad popular características de los grupos étnicos. (2011, p. 140).

Con base en estas consideraciones, Báez-Jorge sugiere que la noción de 'religión popular' posee una utilidad analítica para dar cuenta de los fenómenos que conforman y caracterizan la tradición religiosa mesoamericana y, por lo tanto, las expresiones de la religiosidad indígena contemporánea que se desarrollan en el contexto de una sociedad clasista y que enfrenta las convulsiones tanto económicas como políticas del capitalismo tardío.

La evangelización en la Huasteca

Con base en lo anterior, conviene señalar algunas características generales del proceso de evangelización en la Huasteca, ya que la presencia de la Iglesia católica en la región estuvo bastante restringida no sólo durante el periodo colonial sino incluso posteriormente, por lo que la actividad misionera generó resultados poco exitosos, por lo menos hasta comienzos de la segunda mitad del siglo pasado aproximadamente. Esto, desde luego, no niega que con el paso de los siglos el cristianismo haya ido impregnando las prácticas y creencias religiosas de los pueblos indígenas de la Huasteca, pero muchos aspectos de la matriz prehispánica continuaron vigentes con significativa vitalidad.

Las órdenes religiosas que llegaron a principios de la Colonia a la Nueva España fueron los franciscanos (1523), los dominicos (1526) y los agustinos (1533). Algunos autores consideran a fray Andrés de Olmos el primer evangelizador de la Huasteca, aunque la información al respecto es contradictoria¹⁷⁶. En todo caso, correspondió

¹⁷⁶ Ricard (2000) sugiere que probablemente este franciscano haya fundado la misión de Pánuco alrededor de 1530. Por su parte, Ruvalcaba y Zevallos (1996) apuntan que fundó la primera misión en Tampico alrededor de 1533, afirmación que suscribe Gallardo, aunque ella apunta el año de 1532 (Gallardo Arias, 2004, p. 8). Sin embargo, Baudot, quien ha estudiado a profundidad la obra de Olmos, señala que de 1530 a 1533 estaba asentado en Tepepulco, después de lo cual se trasladó a Tlatelolco. Entre 1533 y 1539 recorrió varias ciudades para llevar a cabo su investigación –sobre hechicerías e idolatrías–, tales como Texcoco, Tlaxcala, Huexotzingo, Cholula, Tepeaca, Tlalmanalco e incluso hizo incursiones a territorios más alejados en dirección de la Huasteca, como Hueytlalpan, donde se estableció en 1539. A partir de 1554 se puede considerar a fray Andrés de Olmos como el evangelizador de la Huasteca, año en el que abandonó Hueytlalpan para radicar en Pánuco y Tampico. Es probable que a petición suya el virrey Luis de Velasco autorizara la fundación del monasterio franciscano de Tampico (Baudot, 1990). Hernández y León-Portilla (2002) suscriben lo dicho por Baudot.

casi exclusivamente a los agustinos la evangelización de esta región¹⁷⁷, sobre todo antes del siglo XVII, tarea para la que erigieron los conventos de Metztlán, Huejutla, Huauchinango, Tantoyuca y Xilitla. Sin embargo, en general, durante los siglos XVI, XVII y XVIII varios factores impidieron que la misión se llevara a cabo sistemáticamente. En muchas zonas el territorio era accidentado y de difícil acceso y las porciones que correspondían a las parroquias o misiones eran, por lo general, demasiado extensas, de modo que no podían ser cubiertas por los religiosos que además solían ser escasos. Ocurrió también que en algunos lugares durante periodos de tiempo los pueblos quedaban sin sacerdotes, por lo que tenían que ir a predicar religiosos desde otros lugares, pero sus visitas sólo podían realizarse por lapsos de tiempo cortos y poco frecuentes (Gómez Martínez, 2002). Por otra parte, debe considerarse que las iglesias y parroquias se asentaban en pueblos cabecera y que muchas comunidades se encontraban alejadas de éstos. Aunado a ello, las enfermedades, las desposesiones de tierra, los reordenamientos de poblaciones, los malos tratos y la negación a pagar tributo fueron causa de que numerosos indígenas huyeran y se dispersaran, quedando aislados de las cabeceras. Y no menos importante fue el hecho de que muchos se negaran a aceptar la nueva religión, así como las rebeliones contra la ocupación que emprendieron sobre todo los llamados chichimecas (Tiedje, 1998). Finalmente, a mediados del siglo XVIII la presencia de la orden agustina en la Huasteca concluyó. En el marco del interés de la Corona borbónica por la centralización y la eficiencia administrativa, las órdenes religiosas fueron reemplazadas paulatinamente por el clero secular, aunque éste también tuvo una presencia muy restringida (Ariel de Vidas, 2009).

Durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX la evangelización se vio constantemente interrumpida debido a los conflictos armados y a las leyes estatales que restringían las atribuciones de la Iglesia y su influencia en las poblaciones (Gómez Martínez, 2002). Además, en el periodo decimonónico los condueñazgos propiciaron que los indígenas se mantuvieran alejados de la injerencia del gobierno municipal y probablemente también del eclesiástico (Quiroz Uría, 2008). La Constitución de 1917,

¹⁷⁷ Para el caso de Chicontepepec, Gómez apunta: “Se marca el año 1545 como fecha de fundación de la Vicaría de *Chicontepeque*, bajo la tutela de Catalina Mártir. La doctrina fue puesta en manos del franciscano Francisco de Sorita, quien dio inicio al proceso de evangelización.” (2002, p. 42). Ésta estaba adscrita al obispado de Tlaxcala. Pero ya en 1572 “el pueblo y vicaría de Chicontepepec quedó a cargo de los religiosos de Huejutla y Metztlán” (p. 45).

la confiscación de bienes eclesiásticos y la expulsión de religiosos del país son algunos de los factores que mermaron las actividades de la Iglesia católica en varias zonas del país. Sin embargo, el gobierno obregonista más tarde le devolvió parte de los bienes confiscados, de modo que los sacerdotes reiniciaron su misión de llevar el catolicismo a las poblaciones rurales que habían sido abandonadas o que incluso nunca habían sido atendidas por la Iglesia.

Para dar una idea de lo que fue la penetración del catolicismo en la Huasteca durante la primera mitad del siglo XX, tomaré el caso de la Diócesis de Huejutla, a la que, por otra parte, pertenece la comunidad de Atotomoc, en la que se realizó la mayor parte del trabajo de investigación de esta tesis¹⁷⁸. La Diócesis de Huejutla fue creada en 1922 por el Papa Pío XI, quien designó al sacerdote guanajuatense José de Jesús Manríquez y Zárate como primer obispo en 1923. La Diócesis integró entre 25-27 parroquias de los estados de Hidalgo, San Luis Potosí, Veracruz y Puebla. Sin embargo, contaba únicamente con 18 sacerdotes para toda la región, lo que explica la debilidad del culto católico entre la población que atestiguó Manríquez al iniciar su cargo¹⁷⁹.

Entre 1923 y 1926 Manríquez se dedicó a visitar las comunidades más recónditas de la región con el objetivo de difundir la doctrina católica. Estas incursiones lo llevaron a decir que los habitantes de los caseríos se encontraban “aún sumidos en la barbarie más espantosa y en la más odiosa y diabólica idolatría” (citado por San Pedro López, 2008, s/p). Por tal razón, desde el inicio de su cargo implementó una serie de medidas entre las que destacan la creación de centros de catequesis y la fundación de diversas asociaciones religiosas. Los primeros constituían una suerte de escuelas que tenían el objetivo de formar catequistas indígenas, lo cual implicó el aprendizaje de las lenguas que se hablan en la región. Estos indígenas, a su vez, eran enviados a los poblados que pertenecían a la cabecera municipal para establecer centros rurales de catequesis en cada uno, que se encargaban de la doctrina religiosa y del reclutamiento de nuevos catequistas. De esta forma, el obispado de Huejutla se constituyó en el centro de las actividades que los religiosos católicos llevaban a cabo en gran parte de la Huasteca.

¹⁷⁸ La información aquí referida tiene como base el estudio de Patricia San Pedro (2008) sobre la presencia de la Iglesia católica en la Huasteca entre 1923 y 1940.

¹⁷⁹ “Cuando comenzaba mis primeros trabajos apostólicos, un día, recuerdo, fui a la Catedral: era un día de Precepto, me encontré en la santa Misa asistiendo a siete indígenas.” (citado por San Pedro López, 2008, s/p).

En 1926, durante el gobierno de Calles, estalló la rebelión cristera, que condujo a la expulsión del obispo de Huejutla dada la sobresaliente posición antagónica al gobierno mexicano que éste tenía. Desde el exilio, en San Antonio, Texas, continuó dirigiendo las actividades religiosas de las parroquias de la Huasteca hasta 1939. Pero las hostilidades del gobierno finalmente condujeron al cierre de varios templos y a la suspensión de las labores de catequesis en la mayoría de las parroquias de Huejutla. En 1929 el presidente Portes Gil pactó con la jerarquía católica el fin de la guerra¹⁸⁰, pero como parte de las Portes Gil exigió el destierro definitivo de tres obispos, uno de los cuales era Manríquez.

La Iglesia transitó de la vía armada a la lucha ideológica contra el liberalismo anticlerical, a lo que se sumó la batalla en contra de una ‘tendencia socializante’ que crecía en el país. Con el fin de contrarrestar esta tendencia, el Papa Pío XI creó en 1929 la organización Acción Católica Mexicana (A.C.M.)¹⁸¹. En 1931 surgieron las primeras agrupaciones de A.C.M. en la diócesis de Huejutla, pero únicamente en algunas parroquias, pues pese a los acuerdos de pacificación persistía la persecución de religiosos. Para 1935, el gobierno de Lázaro Cárdenas estableció como obligatoria la ‘educación socialista’ en primarias, secundarias y normales de la República Mexicana. Esto provocó el cierre de varios colegios católicos del país, y en el caso de la Huasteca varias parroquias fueron abandonadas.

Darío Miranda fue nombrado obispo de Tulancingo en 1938, quedando a cargo de la Diócesis de Huejutla en ausencia de Manríquez. Miranda se vio ante una realidad semejante a la que describiera Manríquez quince años antes: “[...]...a la misa que celebré a las ocho de la mañana, sólo asistió una ancianita y su perrito” (citado por San Pedro López, 2008, p. s/p). Ante tal situación, recabó información entre los sacerdotes acerca del número de parroquias, los santos tutelares y la cantidad de población por parroquia. Los resultados de esta especie de censo arrojaron 29 parroquias, 40 sacerdotes, la mayoría en avanzada edad, y 400 257 fieles; de modo que en promedio por cada sacerdote había aproximadamente diez mil feligreses. Al igual que una década antes, los religiosos se quejaban de la existencia de un número enorme de personas que vivían ‘alejados de la civilización’, así como de la indiferencia de la ‘gente

¹⁸⁰ El impacto de la guerra cristera alcanzó a los mitos acerca del origen prácticas musicales. Entre los teenek de San Luis Potosí, registré un relato acerca del origen de la danza del nukubson que incluye un pasaje sobre un sacerdote que escapaba de la guerra cristera y el ocultamiento del nukub hasta la finalización del conflicto. Véase Alegre (2005).

¹⁸¹ La célula básica de A.C.M. era la parroquia por lo que ésta representaba en términos de interacción cotidiana entre sacerdotes, fieles y agrupaciones religiosas.

sin razón' y, como factor nuevo, un número creciente de 'maestrillos socialistas'. Para 1939 la situación no era muy distinta. Los sacerdotes se quejaban del 'aislamiento' en el que vivía la mayor parte de los indígenas y de los daños provocados por los años de persecución que habían sufrido los catequistas. El antagonismo entre la Iglesia católica y el Estado mexicano decreció en gran medida como consecuencia de la política de Unidad Nacional del presidente Ávila Camacho (1940-1946).

Hacia la década de los setenta y buena parte de los ochenta del siglo pasado¹⁸², se renovaron los esfuerzos por llevar a cabo un adoctrinamiento sistemático en la región. Con apoyo de seminaristas, monjas y pobladores mestizos fue diseñado un proyecto para incorporar a los indígenas a la fe católica mediante catequistas bilingües. Estas acciones se caracterizaron por una total intolerancia frente a las prácticas y cultos de las comunidades indígenas, por lo que se buscó eliminarlos mediante su satanización (Quiroz Uría, 2008; Gómez Martínez, 2002). La estigmatización y persecución de la religiosidad indígena alcanzó un grado de violencia que se expresó, por ejemplo, en la quema de imágenes de divinidades o la destrucción de las 'antiguas', como se denomina a las esculturas prehispánicas veneradas en ciertas comunidades. Esto, a la vez, provocó un rechazo abierto en muchas comunidades que veían amenazada su cultura y consideraban que constituía un intento más de dominio (Hernández Cuéllar, 1982). Pese a todo, el proyecto tuvo como consecuencia que fueran introducidos santos patronos en las comunidades (aunque varios poblados ya contaban con divinidades católicas tutelares desde antes), y que en varios lugares fueran incorporados sacramentos católicos como el bautismo, la boda, la comunión y la confirmación. Aún así, para 1991 Ruvalcaba escribía que los resultados habían sido más bien pobres (Ruvalcaba, 1991)¹⁸³.

Paralelamente al proceso descrito a partir de los años setenta, un sector de la Iglesia católica comenzó a modificar su estrategia pastoral. Con la llegada a la región de nuevos párrocos, vinculados a la Teología de la Liberación, se viró hacia un favorecimiento de la religión popular. En el marco de la Pastoral Indígena, los

¹⁸² Las fechas pueden variar dependiendo de las zonas.

¹⁸³ Este mismo autor considera que en términos generales la Iglesia católica ha ejercido una forma de opresión social mediante el combate fundado en la estigmatización de las religiones indígenas de la región como bárbaras, heréticas e idolátricas; opresión que, a su vez, ha sido un complemento de la explotación económica del sistema mayor y de la represión física efectuada por el ejército, las fuerzas municipales y las bandas paramilitares al servicio de los caciques.

sacerdotes se dieron a la tarea de retomar prácticas y creencias de la religiosidad de los indígenas e incorporarlas al catolicismo¹⁸⁴.

El sistema ritual del *Costumbre*

Uno de los factores que ha favorecido el sincretismo entre las religiones mesoamericanas y el cristianismo es el hecho de que ambas se originaron a partir de culturas predominantemente agrícolas. De modo que no sólo el calendario católico se superpuso al mesoamericano, sino que las santos y vírgenes fueron asociados con divinidades de origen prehispánico por la semejanza de algunos de sus atributos. Pero debe precisarse que esto no presenta una imagen estratigráfica en la que se puedan distinguir con claridad unos y otros elementos, pues la ‘traducción’¹⁸⁵ e interrelación entre los diferentes términos adquiere formas complejas, diversas, discontinuas que, a su vez, entran en nuevas relaciones con diversos elementos, produciendo nuevas configuraciones.

Entre los rasgos fundamentales de la religiosidad de los pueblos indígenas de la Huasteca se encuentra la simbolización de la producción agrícola en general y del maíz en particular, donde el arquetipo vegetal sirve como modelo para interpretar el mundo y la vida social, abarcando las relaciones establecidas entre el hombre y la naturaleza y entre los hombres mismos. Una característica fundamental de dicho arquetipo es el concepto de ciclicidad que deriva del ciclo mismo del cereal y de la dualidad vida-muerte, responsable de la dinámica cósmica que es expresada en la alternancia de las estaciones seca y húmeda, del día y de la noche, de lo joven y lo viejo, de lo fértil y lo infértil, entre otros aspectos. El objetivo principal del sistema ritual del *Costumbre* es el establecimiento de la comunicación entre los hombres y las divinidades, con la finalidad de prevenir o restablecer el orden y la armonía del

¹⁸⁴ Gómez (2002) y Quiroz (2008) señalan la década de los noventa. Estos autores se refieren sobre todo a la Huasteca veracruzana. No obstante, de acuerdo con lo que he trabajado en la Huasteca hidalguense, el proceso ahí comenzó desde los años setenta. El papel desempeñado por estos sacerdotes liberacionistas en la región, particularmente en la zona de Hidalgo, será abordado en el capítulo V.

¹⁸⁵ Entiendo aquí traducción como *traducción intersemiótica*, en el sentido que le otorga Lotman. Para este autor, la ausencia de analogía directa entre un signo en un lenguaje (o sistema semiótico) y otro en uno diferente produce, en apariencia, un escenario de intraducibilidad. Sin embargo, “[...]en el orden de la convención cultural –formada históricamente de manera espontánea o establecida como resultado de esfuerzos especiales– entre las estructuras de esos dos lenguajes se establecen relaciones de equivalencia convencional” (1996, p. 68).

universo, permitiendo el transcurso cíclico de la vida sin contratiempos (Camacho & Alegre, 2002).

Los rituales y ceremonias que integran el sistema abarcan las siguientes categorías:

- **Rituales agrícolas.** Se relacionan fundamentalmente con el ciclo de producción del maíz. Dentro de esta categoría se encuentran los rituales de petición de lluvia, de siembra, de cosecha y de bendición de semillas.
- **Rituales de tránsito.** Corresponden a momentos del ciclo de vida -nacimiento, *maltia cunetzi* ('baño del niño'), boda, muerte, entre otros-, o a la petición de don para ser músico, danzante, curandero (o especialista ritual). Asimismo, incluyen los ritos que consagran el paso no sólo de la vida a la muerte, sino de la muerte a la vida y el retorno a la muerte¹⁸⁶.
- **Rituales de curación.** Se llevan a cabo con el fin de devolver la salud a un enfermo.
- **Rituales de purificación.** A esta categoría pertenecen los rituales de 'limpia' así como el de 'lavamiento de manos' que realizan los curanderos, las parteras o los padrinos.
- **Fiestas patronales.** Ceremonias que tienen por objetivo celebrar a la divinidad tutelar de un lugar.
- **Festividades vinculadas al calendario litúrgico católico.** Puede tratarse de santos o vírgenes que son celebrados aunque no sean los patronos del lugar, o bien otro tipo de conmemoraciones cuya observación marca la liturgia católica.

Es importante señalar que en la mayoría de los casos estos rituales no se dan de forma pura. Generalmente la realización de uno de ellos involucra una serie de procedimientos rituales pertenecientes a las otras categorías. Por ejemplo, en algunos lugares un ritual agrícola presenta en alguna de sus fases prácticas de 'limpia' que a su vez están presentes en los rituales de curación o purificación.

Por otra parte, tomando en cuenta las ocasiones en las cuales se realizan los Costumbres, podemos dividirlos en tres categorías: los de fecha fija (fiestas patronales, Xantolo, Carnaval¹⁸⁷), los de fecha semifija (rituales de siembra, cosecha y

¹⁸⁶ Como los que se celebran en Todos Santos (*Xantolo*, entre los nahuas) y Carnaval.

¹⁸⁷ Aunque el Carnaval no tiene una fecha fija en sentido estricto, el momento de su realización sí corresponde a un cálculo establecido de manera invariable.

petición de lluvias) y los de fecha variable (ritos asociados al ciclo de vida, curación, purificación, petición de dones especiales). (Alegre González & Camacho Díaz). Asimismo, también pueden distinguirse los ritos de carácter comunitario y familiar o privado (Pérez González, 2011).

Aunque el Costumbre es uno desde la perspectiva de sus practicantes, conviene señalar que presenta una cierta heterogeneidad interna que puede ser descrita como dos entidades semióticas que mantienen relaciones dialógicas y que generan variantes dependiendo de la comunidad que se trate. Me refiero a una esfera en la que los elementos del catolicismo están más pronunciados y otra en la que sobresalen aspectos que denotan una raíz mesoamericana, aunque, insisto, estos ámbitos están lejos de presentarse en forma 'pura'. Algunos de los elementos que marcan distinciones entre una y otra esfera están dados por: el lugar de realización -iglesias, capillas / centros ceremoniales, cerros sagrados, cuevas, xochicallis¹⁸⁸-, el oficiante -sacerdotes, catequistas /especialistas rituales entre los que es posible y en algunos casos común hallar mujeres-, el idioma -rezos, oraciones y plegarias en castellano / rezos y oraciones y plegarias en lengua indígena-, objetos de veneración -imágenes católicas / imágenes católicas, 'antiguas', mazorcas de maíz, en ciertos lugares figuras de papel cortado.

Trejo, González y Heiras apuntan:

“El costumbre es todo proceso ritual ajeno, tanto en dirección, espacio y lógica, a cualquier celebración dependiente de alguna iglesia institucionalizada o instancia civil. De ahí que, para poder hablar de un costumbre, sea necesaria la presencia de un especialista ritual o curandero, quien es el encargado de disponer los espacios, determinar los tiempos y dirigir los actos rituales.” (citados por Pérez González, 2011, p. 26).

No obstante, en mi trabajo de campo en Hidalgo -y el caso que ocupa a esta investigación es un ejemplo de ello-, he encontrado que las festividades de mayordomía y las fiestas patronales, estrechamente vinculadas con la Iglesia católica, oficiadas por catequistas pero también por sacerdotes, son referidas como Costumbre. Lo que aquí intento presentar es una formulación general que, por esta misma razón, no da cuenta del modo específico en el que se articulan sus elementos en casos concretos; pero, por otra parte, tiene la virtud de no excluir posibilidades de configuración que no corresponden con lo que más canónicamente se refiere por

¹⁸⁸ Edificaciones destinadas especialmente para este tipo de rituales, entre nahuas de las Huastecas veracruzana e hidalguense.

Costumbre, tanto en algunas comunidades como por los investigadores¹⁸⁹. Sin atreverme a afirmar algo que requeriría más investigación para ser sostenido, tengo la impresión de que el trabajo realizado por los sacerdotes que promovieron la Pastoral Indígena en la región hidalguense ha ido conduciendo también a un dialogismo entre ámbitos rituales que anteriormente estaban más claramente separados. Por ejemplo, el ritual del Chicomexochitl, que había desaparecido en comunidades de los municipios de Atlapexco, Huautla y Xochiatipan como consecuencia de las acciones de persecución emprendidas por parte de ciertos sacerdotes y referidas previamente, comenzó a ser reactivado en la primera mitad de la primera década de este siglo. Cuando hacía mi investigación de maestría en la comunidad de Tecacahuaco, tenía poco tiempo que un grupo de personas se había organizado para reactivarlo. En ese entonces, si bien no era un secreto, llevaban a cabo sus actividades de manera discreta porque estaba muy presente en la memoria la violencia de la que habían sido objeto, y porque aún había gente que mostraba cierta hostilidad. Uno de los catequistas me decía que los sacerdotes de Atlapexco también hacían el rito, pero que lo llevaban a cabo el 3 de mayo, día de la Santa Cruz, en el cerro Cintepetl, y que querían que las personas que ahora se habían organizado de manera independiente en torno al Chicomexochitl se sumaran. Pocos años después, parte del ritual ya se desarrollaba en la iglesia con la participación de sacerdotes católicos, y así continúa realizándose. Es por esta razón que considero productivo pensar, más bien, en entidades dialógicas que generan configuraciones particulares dependiendo de una diversidad de circunstancias.

Finalmente, cabe señalar que la organización socio-política y las normas de parentesco, residencia y herencia de la tierra, no son ámbitos separados de la Costumbre, como apunté al inicio de este apartado. Al referirse a la estructura de la organización política comunitaria, Ávila precisa que los mismos actores se refieren a ella como costumbre, y que ésta condensa la fuerza que da vida y sentido a la acción cotidiana, es decir, “[...] condensa un modelo de organización cuyas cualidades le hacen colocarse en el centro de una estrategia viable, pues la reciprocidad, la eficiencia, el consenso y el interés común norman y rigen esta estructura de organización” (Ávila, 1996, p. 20). Para precisar aún más, debe ser tenido en cuenta que la estructura básica de la organización comunitaria la constituyen los grupos domésticos cuya formación responde a las normas de parentesco, residencia y

¹⁸⁹ Véase, por ejemplo, Trejo, Gómez, González, Guerrero, Lazcarro y Sosa (2014).

herencia de la tierra, y se sostiene por un tipo de trabajo en común. El Costumbre, entonces, divide al mundo –divinidades, personas, cosas y procesos- en categorías, clases, oposiciones y contrastes a partir de tabúes, mitos, códigos y prácticas consuetudinarias, de axiomas cosmológicos y de normas de conducta¹⁹⁰. En este sentido, sugiero que Costumbre es el nombre de las epistemes de los pueblos indígenas de la Huasteca, en general, y de los nahuas en particular, aquéllos que habitan la diferencia colonial.

¹⁹⁰ Este planteamiento será retomado en el capítulo VI.

Capítulo III. Perder el temor de hablar: la reconfiguración del estatus de la mujer en las dinámicas del grupo doméstico y la comunidad

Saber hablar y poder hablar son expresiones que constantemente emergen en conversaciones con y entre personas de las comunidades nahuas de la Huasteca, tanto como sus contrapartes, es decir, no saber hablar, tener miedo de hablar o tener pena de hablar. Dichas expresiones, en el caso de las mujeres, son empleadas en gran medida en situaciones discursivas que dan cuenta de un proceso de reconfiguración de su estatus en las relaciones y dinámicas de los grupos domésticos; proceso que, a su vez, responde a un conjunto de cambios operados en la región en las últimas décadas. El objetivo de este capítulo es abordar diversos aspectos que han ido conformando una parte importante de lo que construye a un sector significativo de las mujeres nahuas de la región, entre las que se encuentran las señoras que participan en la danza de Inditas, como sujetos que saben-pueden hablar.

Los grupos domésticos y el sistema de sexo-género

Toda sociedad, dice Rubin, tiene un sistema de sexo-género, esto es, “un conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (Rubin, 1986, p. 97). De acuerdo con esta autora, el concepto de sistema de sexo-género es más pertinente que el de patriarcado para distinguir entre la capacidad y la necesidad de los seres humanos de crear un mundo sexual y los modos concretos y empíricos opresivos en que los mundos sexuales se han organizado. El patriarcado subsume en un mismo término estas dos caras, mientras que el sistema sexo-género pretende subrayar que la opresión no es inevitable sino que surge de las relaciones sociales que lo organizan¹⁹¹. A partir de estas consideraciones, Rubin apunta que los sistemas de parentesco están formados por y

¹⁹¹A lo largo de la tesis emplearé el término ‘patriarcado’ para referirme al sistema de sexo-género que ha sido co-constitutivo de la Colonial-Modernidad.

reproducen modos concretos de sexualidad organizada, es decir, son formas empíricas y observables de sistemas de sexo/género. Ahora bien, como apunté en el capítulo II, Robichaux considera que en los pueblos de matriz mesoamericana “la formación de los grupos domésticos constituye una de las bases de lo que realmente es la materia del parentesco” (2005, p. 191), y que la residencia postmarital y la herencia de la tierra son parte integral del modo de perpetuación o reproducción social. Es así que los grupos domésticos constituyen una instancia que permite abordar aspectos importantes del sistema de sexo-género.

Entre los nahuas de la Huasteca, se recordará, el ciclo de desarrollo del grupo doméstico, es decir, las transformaciones en la estructura familiar y su composición, que se dan a medida que sus miembros atraviesan distintas etapas de la vida, genera grupos patrilineales localizados. La residencia postmarital es, al inicio, virilocal, lo que supone que la esposa se va a vivir a la casa de los padres de su pareja y comienza a trabajar en las tareas domésticas junto con su suegra, las hermanas del marido y las esposas de los hermanos de su pareja, si es que éstos no se han separado y construido su casa. La etapa de fisión, que crea un tipo de residencia patrilineal, ocurre cuando los cónyuges han construido su propia casa, separan su presupuesto y su provisión de maíz y crean un nuevo grupo, aunque esto no significa que la cooperación entre los hermanos varones cese. Gran parte de las labores domésticas continúan recayendo en la mujer una vez que se lleva a cabo la fisión, pero esta vez principalmente en su propia casa.

Cabe recordar que, de acuerdo con Sandstrom, los nahuas “describen los arreglos del grupo doméstico como ‘se kosa tekkitli’”, (Sandstrom, 2005, p. 146) es decir, ‘trabajando por algo en común’, y que esto, además, permite cumplir los compromisos con la comunidad; compromisos que son la condición para que ésta conceda derechos al grupo. En este sentido, como señala Arellanos (2012), en las unidades campesinas indígenas de la Huasteca las dimensiones biológica, social y económica se interrelacionan y el grupo doméstico aparece como un puente de enlace entre el ámbito doméstico y la producción.

A continuación expongo algunos de los aspectos que intervienen en la formación y las dinámicas de los grupos domésticos, así como el impacto que han tenido en dichas dinámicas ciertos procesos de cambio que han atravesado la región en décadas recientes. Lo anterior con el fin de aportar los principales elementos que las mujeres articulan para referirse a experiencias diferenciadas que suelen condensarse en expresiones como temor de hablar/pérdida del miedo de hablar. Debo

aclarar, no obstante, que si bien las situaciones relacionadas con el temor de hablar se presentan en varias oportunidades como vinculadas al pasado, mientras aquellas asociadas a la pérdida de dicho temor corresponden de modo general con el presente, lo cierto es que la realidad es mucho más compleja y lo que caracteriza a una y otra situación no puede extenderse a todas las mujeres como tampoco significa que los discursos y prácticas no se traslapen y combinen de modos diversos. Aún así, eso no excluye que haya una percepción relativamente generalizada de que ciertas cosas han cambiado.

Sin derecho a hablar

La alianza matrimonial de acuerdo con la Costumbre

Las funciones de reproducción biológica y de trabajo doméstico constituyen aspectos fundamentales que rigen la lógica del movimiento de las mujeres a partir de la alianza matrimonial. Es ampliamente conocido que en la modalidad de alianza de acuerdo con la Costumbre las mujeres no tenían el poder de decidir con quién unirse en matrimonio. Eran los padres, principalmente el progenitor, quienes imponían a la hija la decisión, de modo que ésta generalmente llegaba al matrimonio sin siquiera conocer o haber tratado al esposo. “Era la costumbre de aquí”, dice Matilde, “mi mamá no conocía a mi papá, bueno, nomás lo había visto de lejos, tampoco mi abuelita; antes no eran novios como ahora, antes lo que te dijeran tus papás”. Reyna, por su parte, comenta: “Mis suegros nunca se hablaron, así nomás se casaron y ella se vino a vivir con él; era la costumbre”.

Tanto antes como ahora la alianza según la Costumbre implica(ba) una serie de procedimientos previos a la boda que se conocen como ‘pedimento de la novia’, y que consisten, básicamente, de una serie de visitas que los padres del joven realizan a los progenitores de la muchacha. Estas visitas –que varían en número dependiendo de la comunidad o de las familias involucradas pero que se prolongan durante un año o incluso más tiempo- se acompañan de regalos u ofrendas que los primeros deben entregar a los padres de la joven y que suelen aumentar en número y valor conforme avanzan los encuentros y el compromiso se va afianzando. De ahí la percepción difundida, sobre todo en contextos mestizos, acerca de que en las comunidades ‘venden a las muchachas’. La última visita tiene como finalidad fijar la fecha de la

boda¹⁹², aunque en algunos casos lo que se acuerda es el día en el que la novia se irá a vivir a casa de la familia del novio, posponiendo la ceremonia para otro momento¹⁹³.

Las labores domésticas

Como ha señalado Ruvalcaba, la vida cotidiana en las comunidades indígenas de la región está orientada a la producción de bienes y a la reproducción familiar (Ruvalcaba, 1991). Las labores son distribuidas de acuerdo con el género y con la edad, por lo que a los niños desde pequeños se les va preparando para incorporar las habilidades y conocimientos que están destinados a desarrollar de grandes. Tanto lo expresado por mujeres de Atotomoc y otras comunidades como lo registrado en varias etnografías coinciden en señalar que son ellas, las mujeres, quienes han llevado y llevan 'la carga más pesada'. Hasta hace relativamente poco tiempo los varones se hacían cargo del trabajo que se llevaba a cabo fuera de la casa: en otros tiempos, no muy lejanos, consistía básicamente de labores agrícolas, actividades agropecuarias, trabajo en la molienda¹⁹⁴ y en algunos casos ciertos oficios, como carpintería. Asimismo, aún ahora recaen en ellos las reparaciones y la construcción de la vivienda. La mujer, por su parte, se ocupaba y se ocupa de prácticamente todas las actividades concernientes al ámbito de lo doméstico, y aunque actualmente han debido diversificar su trabajo para incorporar tareas fuera del hogar, por las que reciben remuneración económica, eso no las exenta de sus responsabilidades domésticas.

Las mujeres comienzan sus actividades entre las cuatro o cinco de la mañana. Al despertar encienden el fogón y comienzan a 'echar tortilla', a moler chile, a calentar frijoles y a preparar el café. Cabe señalar que anteriormente 'echar tortilla' implicaba más que moldear la masa y ponerla al fuego, pues incluía la preparación de la misma masa, es decir, la nixtamalización del maíz y su molienda. Antes de la instalación de la luz, esto último debía hacerse con molinos manuales e implicaba un desgaste físico

¹⁹² La ceremonia de la boda puede realizarse: 1) conforme al ritual del *Costumbre*, 2) de acuerdo con el rito católico, 3) combinando los dos anteriores y 4) mediante ceremonia civil que puede o no combinarse con las dos primeras modalidades y que es de muy reciente introducción en las comunidades.

¹⁹³ De hecho esto último es muy frecuente e incluso ocurre que nunca se lleva a cabo la ceremonia. No obstante, la gente considera estar casada. Por tal razón, en adelante se deberá entender que no siempre que haga referencia a alguien casado(a) supone que realmente se sometió a alguno de los rituales anotados en la N.P. 2.

¹⁹⁴ Ahora prácticamente nadie se dedica a la elaboración de piloncillo, pero de acuerdo con los habitantes de Atotomoc, hubo una época en la que todos los campos estaban sembrados de caña de azúcar y había varios trapiches.

considerable, además de tiempo. Ahora las mujeres tienen preparada previamente la masa porque llevan el maíz nixtamalizado a molinos eléctricos que han sido instalados en la comunidad. Igualmente, la licuadora facilita el trabajo para moler el chile. Si bien el molcajete no ha sido totalmente desplazado debido a que las salsas ‘no saben igual en licuadora’, este electrodoméstico saca a las mujeres de apuros cuando el tiempo apremia.

Tras el desayuno los niños son enviados a la escuela y los maridos se dirigen a sus labores. Las mujeres se ocupan de diversas actividades cuya realización reparten entre las horas previas y posteriores a la comida. Pero antes de los alimentos de la tarde, deben elaborar el ‘lonche’ para llevarlo a sus hijos a la escuela, y también en algunos casos a los esposos en la milpa. La cena constituye la última actividad relacionada con la elaboración de alimentos, y podría decirse que el transcurso del día está marcado por este tipo de actividad. Aunque aún después, y ya entrada la noche, es posible que todavía deban dedicarse a limpiar el frijol, cocer el maíz y seleccionar hierbas que recogen en el campo.

Otra de las actividades consiste en ir al monte a cortar leña para el fogón, misma que trasladan a la casa sobre la espalda en ayates que sostienen con una banda colocada en la frente. Dado que prácticamente no existen estufas de gas o electricidad en Atotomoc, la provisión de leña es algo que no puede faltar por ningún motivo. Hace poco tiempo se entubó el agua para hacerla llegar a los hogares, aunque por el tipo de terreno del lugar no todas las familias se vieron beneficiadas. El agua entubada no llega al interior de las casas sino a los patios, en los que se han dispuesto lavaderos donde las mujeres llevan a cabo la limpieza de la vajilla y de la ropa. Debido a la escasez de prendas de vestir, el lavado de ropa es una actividad a la que deben dedicarse diariamente o, al menos, cada tercer día. Anteriormente tenían que acarrear agua en el río y transportarla en cubetas colocadas sobre la cabeza, actividad que podía ser requerida varias veces al día. También corresponde a las mujeres arreglar la casa, tender las camas, pasar la escoba, limpiar el patio, alimentar y cuidar a los animales domésticos (gallinas y cerdos) y remendar la ropa estropeada. En algún momento debe encontrarse tiempo para el aseo personal y el de los niños menores. Asimismo, conocedoras de las propiedades alimenticias y curativas de una gran cantidad de hierbas, cada tanto se dan a la tarea de recolectarlas para complementar la dieta de su familia y para preparar remedios. Y, si bien he apuntado que corresponde a los hombres el trabajo en la milpa, lo cierto es que las mujeres también

colaboran en ello, sobre todo en lo concerniente a la escarda y la cosecha, en algunos casos.

El papel subordinado de la mujer en el grupo doméstico

Las actividades que corresponden a las mujeres, descritas arriba, son realizadas sea que se tenga casa propia o que se habite aún con los padres del esposo. En este caso, las necesidades del grupo son mayores dado que el número de integrantes también lo es, de modo que las tareas se comparten entre la parentela femenina de la pareja. La suegra es quien se encarga de organizar y dirigir el trabajo de las nueras y quien contrala los ingresos y gastos de la unidad doméstica. Para muchas mujeres esta etapa suele estar marcada por la presión que la suegra ejerce sobre la nuera, a tal punto que algunas llegan a sentirse tratadas “como sirvientas” de los otros miembros del grupo. A pesar del intenso trabajo que realizan no pueden disponer de los ingresos y su voz tampoco tiene peso en las decisiones que atañen al grupo doméstico¹⁹⁵.

Lo anterior conduce a observar un marcador social que, como se verá en el siguiente capítulo y en el último, será significativo en lo que se refiere a la aparición de la danza de Inditas señoras. Se podría decir que dicho marcador social está dado por lo etario, aunque esto comprende algo más que sólo la edad. En el marco de la organización social de los nahuas de la Huasteca la esposa es una necesidad del trabajador y, de hecho, de las patrilineas localizadas, no únicamente por las labores que realiza sino por sus capacidades biológicas reproductivas que garantizan la continuidad del patrilineaje. Anteriormente era muy común que las alianzas matrimoniales se realizaran casi inmediatamente después de que las jóvenes tenían su primera menstruación, pues esto significaba que fisiológicamente estaban listas para engendrar. Dado que la etapa de fisión se daba en un momento en que su vida matrimonial estaba bastante avanzada, sólo alcanzaban a convertirse en la cabeza femenina de un grupo algunos años después, en ocasiones incluso cuando su propia descendencia estaba alcanzando la pubertad. De modo que durante todo ese tiempo se encontraban bajo la égida de la suegra. Las mujeres que tienen nietos, las ‘abuelas’, son, generalmente, cabezas femeninas de un grupo doméstico. Su posición las hace adquirir ciertas capacidades sociales negadas a las mujeres más jóvenes, por ejemplo,

¹⁹⁵ La situación de las mujeres casadas jóvenes frente a la suegra también ha sido registrada por Yamamoto (2013).

en relación a las actividades rituales y ceremoniales, además de lo ya referido en cuanto a su lugar en la unidad doméstica. La condición de 'abuela', entonces, combina la edad con la dinámica de desarrollo del grupo doméstico, y en la mayoría de los casos va acompañada del cese de la menstruación, aunque no necesariamente. De cualquier modo, no es común que las abuelas continúen procreando. Es así que la construcción que la sociedad doméstica hace de la mujer cumple funciones precisas pero que varían de acuerdo con la edad, creando una distinción 'señoras' – 'abuelas' entre las mujeres casadas¹⁹⁶. Las púberes o 'muchachas' son (eran) sometidas a las alianzas definidas por su comunidad. Una vez casadas y siendo potencialmente fecundas están subordinadas a las reglas de devolución de su descendencia, toda vez que su prole masculina vendrá a sumarse al patrilinaje, mientras que las hijas, llegado el momento se integrarán a otras patrilíneas. Con el paso del tiempo, al convertirse en abuelas, quedan liberadas de las obligaciones reproductoras y hasta cierto punto adquieren una autoridad que les era negada previamente.

No obstante la intensidad de la carga de trabajo que llevan a cabo las mujeres y la necesidad que de éste tienen los grupos domésticos, sus testimonios dan cuenta de experiencias de inferiorización de las que su género era o es objeto a partir de la desvalorización de sus labores en el ámbito doméstico. De hecho, varias señalan que comúnmente se considera más afortunado tener hijos varones que mujeres, pues se dice que los jóvenes son más valiosos dado que contribuyen ayudando al padre con el trabajo agrícola. Es así que no son pocas las mujeres que recuerdan con amargura haber escuchado a sus padres decir sistemáticamente durante su infancia y adolescencia que ellas "no valían nada", que sólo eran "una carga". Para Tiedje (1998), la preferencia por los varones se explica por el hecho de que su trabajo es visto como productivo y valioso. Por mi parte, considero que además de ello debe tomarse en cuenta que los padres, una vez casadas las hijas, dejan de contar con la contribución de su trabajo pues el destino de éstas es integrarse al grupo del marido. Ambos aspectos contribuyen a la imagen inferiorizada de las mujeres solteras.

¹⁹⁶ Dado que la danza de Inditas en la que participan mujeres adultas es referida como danza de señoras, pese a que hay casos, como el de Atotomoc, en que se compone también de abuelas (y otros en los que la mayor parte de las danzantes son abuelas), en ocasiones en que requiera marcar la distinción me referiré a las más jóvenes como 'mujeres casadas en edad reproductiva', pues considero que aún si el cese de las capacidades fisiológicas de reproducción no son el único ni principal rasgo que convierte a las mujeres en abuelas, las funciones sociales de las más jóvenes sí parecen estar muy vinculadas a este aspecto.

Dado el destino postmarital de las mujeres, desde pequeñas se les prepara(ba) para disponerlas a atender y obedecer al marido, incorporando así en ellas el rol que debían cumplir: “hacer lo que te dice el esposo”, “obedecer las órdenes del marido”, “tener obligación de atender a la pareja” son expresiones constantemente declaradas por las mujeres, ya sea para referirse a lo que sus propios padres siempre les dijeron que debían hacer como esposas, o bien lo que los abuelos decían a sus madres. Y la obediencia implicaba el confinamiento en el hogar, ya que las características de sus actividades no justificaban que la mujer saliera del mismo. La prohibición en muchos casos llegaba al punto de negar a las mujeres la posibilidad de ir a visitar a sus parientes, al menos solas: “Tú no podías salir así nomás. Te decían ‘qué tienes que buscar afuera, tu lugar es aquí’”, comenta Martha. “¿Para qué quieres salir? Nomás perder el tiempo. Tienes obligaciones, no te traje pa’ que andes saliendo. La comida, los hijos, eso es pa lo que tenían que estar. No creas que uno, así como ‘ora, podía platicar. Si ibas por leña, por leña, nada de quedarte; por agua, por agua. ¡Pero cuidado no estuvieras cuando el esposo venía! O que le fueran a contar que ya te entretuviste. ¡Nooo!, hay unos les pegaban a sus mujeres, ¡se re encanijaban!”, explica Juana. “Dentro de la casa nomás. Mi abuelita no conoce nada. No conoce nada más que aquí en el rancho. A veeeces ha ido a Atlapexco, a Huejutla, pero porque mi abuelo, porque él también iba y necesitaba que lo acompañara. Ya luego mi mamá, mis tíos. Pero no mucho. Ella no conoce nada. Ahí dentro, todo dentro. Nada de salir”, dice Vicky.

Como he apuntado, desde pequeñas se disponía a las mujeres a incorporar las normas de conducta adecuadas a la vida que les estaba destinada. Ahora los niños y las niñas deben asistir a la escuela. Pero antes no sólo era raro que se los mandara a estudiar sino que, en todo caso, se permitía a los varones asistir a la escuela mientras que a las niñas, en su mayoría, se les negaba. Varias mujeres afirman que sus padres les decían que no tenían necesidad de aprender nada que no fueran las actividades del hogar. Y otras tantas recuerdan que, además, se consideraba que no tenían capacidad para aprender: “Las mujeres no valían nada ¡Y decían que tú tenías que obedecer!, porque no sabías nada, no sabías hablar, ni hacer las cuentas. No podías opinar, porque decían que no sabías nada, no como los hombres”, recuerda Juana. Algunas que pudieron asistir a la escuela no lograban terminar los estudios de primaria porque eran requeridas en casa para ayudar a sus madres. Aunque muchas afirman haber deseado terminar la primaria, señalan que no tenían otra opción que obedecer a sus progenitores. Las mujeres más jóvenes, en cambio, sí concluyeron en su mayoría los estudios de primaria y algunas incluso la secundaria. Cuando eran adolescentes no

había telesecundaria en Atotomoc, por lo que debían trasladarse a otros lugares. Esto implicaba gastos de transportación, además de los materiales requeridos en la escuela, que no siempre podían solventar los padres. De modo que si había que elegir y destinar el apoyo sólo a algunos de los hijos, se priorizaba a los varones. Por tal razón, algunas mujeres jóvenes iniciaron los estudios secundarios pero no llegaron a concluirlos. Y mucho menos podían emprender estudios más avanzados. Reyna recuerda con frustración: “Yo siempre quise ser enfermera. Desde los diez años tenía muchos deseos de ser enfermera. Pero ni mi papá, ni mi mamá nunca me apoyaron. Mismo cuando iba a la secundaria, allá en Atencuapa, yo me iba sin lonche. Mi mamá es buena, pero tiene muy duro el corazón. No le importaba. A mí siempre me gustaba el estudio; no importaba, sin lonche me iba yo. Luego ya terminé la secundaria; quería estudiar para enfermera, siempre me gustó. Pero mi papá me decía que era mujer, que no valgo nada, que para qué me enviaba si no le voy a devolver nada del dinero. Y yo me quedé con esas ganas. Desde chiquita jugaba a ser enfermera, y le decía ‘mamá’ a la partera, así le decía yo”.

El confinamiento en el hogar, el acatar las órdenes de los maridos y la imposibilidad de salir de casa y socializar en algunos casos estaban y están acompañados ya no sólo de violencia simbólica sino física. Varias mujeres dan cuenta de ello, así como varias otras señalan, como si se tratara de situaciones excepcionales, que sus padres “fueron buenos” con sus madres, no porque tuvieran conductas diferentes de las señaladas previamente en relación al lugar de la mujer, sino porque no las golpeaban. Aún ahora se dice con frecuencia: “mi esposo es bueno, no me golpea; si se emborracha nomás se queda dormido pero no me pega”. El maltrato físico aparece con mucha frecuencia en las conversaciones de las mujeres asociado a la vulnerabilidad que supone para ellas el quedar sometidas a la total autoridad del marido: “Es que si salía malo el esposo se tenían que aguantar. Hay veces los papás las casaban con unos viejos que les gustaba emborracharse y eran bien violentos ¿Y qué hacían ellas? ¡pues nada, aguantarse! Porque ya en sus casas no las recibían, aunque fueran así, todas golpeadas. Les decían, ¿qué haces aquí? ¡Vete con tu marido, no eres mi responsabilidad!”, explica Edith. Aunque en teoría la comunidad tiene mecanismos para sancionar a los hombres que golpean a sus mujeres, lo cierto es que en muchos casos no han operado correctamente, pues suelen depender de quien esté ocupando los cargos de autoridad. También ocurre que las propias mujeres no recurren a las autoridades, sea porque consideran que es normal ser maltratadas o bien por temor a las represalias del marido. “Hay hombres tratan a sus señoras como animales ¡Unos

hasta les dan de patadas!", platica Francisca. "Yo le digo a mi comadre: ¡no te dejes, demándalo! Pero no sé qué trae ella en la cabeza. Es que ella ayuda a hacer el pan y a su esposo no le gusta que salga. Me dice: 'no tengo nada, no tengo dinero y los niños quieren muchas cosas y 'orita no hay trabajo de señores'. '¡Por eso, le digo, no estás haciendo nada malo', no tiene por qué pegarte!", comenta Reyna. Hay casos en los que los maltratos tienen consecuencias fatales. Edith platica: "Mi abuelo tuvo tres mujeres. A la primera le disparó. La segunda falleció; se alivió y la golpeó, y se empezó a secar hasta que se murió. A mi abuela [la tercera] también la quería matar, pero mi tío y mi mamá se metían. Con la segunda, antes de que se muriera, lo encarcelaron, pero luego ella fue y dijo que había sido accidente. ¡A la esposa primera la mató porque no le había preparado un huevo! Mi papá llegaba borracho, ¡pero nunca gritó; ni groserías ni golpes!".

Temor de hablar

Lo descrito previamente es parte de las prácticas, conductas y discursos que construían la noción de que las mujeres no tenían derecho a ni capacidad para hablar. La desvalorización de ellas y de su trabajo, el imperativo de obedecer primero a los padres y luego a los esposos y el confinamiento doméstico instalaban normas de conducta que les negaban la posibilidad de quejarse, de plantear sus deseos y necesidades, de opinar y mucho menos decidir sobre los aspectos importantes que concernían a los miembros del grupo doméstico. Esta situación de restricciones generaba actitudes de parte de las mujeres que frecuentemente son descritas por ellas como 'tener miedo a hablar'. "Las abuelas no se sabían defender. Bueno, hay unas todavía ¿verdad? Lo que pasa es que tenían miedo de hablar. Sí, porque les pegaban sus esposos. Pues yo digo que ellas pensaban ¿verdad? 'no valgo nada'. Así pensaban, yo digo. Y por eso tenían vergüenza de hablar", explica Reyna. Y Francisca opina: "Hay unas que las tratan ¡como animales! Unas les pegan sus esposos, casi muertas las dejan y no dicen nada. ¡No saben como hablar! Porque por lo mismo, siempre les dijeron que tenían que aguantarse; entonces sienten pena, que no pueden hablar." Juana, por su parte, comenta: "Las señoras antes pensaban que valían menos que los hombres. Entonces, pensaban, no tenían derecho a hablar ¿Cómo puede ser? Si las mujeres también ayudamos, trabajamos y ayudamos nuestros esposos ¿Por qué entonces vamos a valer menos? Pero así pensaban. No te creas, todavía muchas piensan así, que no pueden hablar, dicen les da vergüenza, que no saben cómo ¿quién las va a escuchar?, así dicen".

El temor de hablar, insisto, se derivaba de una serie de prácticas y discursos que asignaban a las mujeres una posición de subordinación frente a los hombres y no implicaba obligadamente el conocimiento del castellano. No obstante, también suele ser expresado para referirse a la carencia de competencia en dicha lengua, lo cual se derivaba del hecho ya referido de que sobre todo a las mujeres mayores les fue negada la posibilidad de estudiar la primaria. Pero además, dado que les estaba restringido salir del ámbito doméstico, las mujeres no se veían expuestas a espacios de interacción social en el mundo mestizo que las obligaran a desempeñarse en dicho idioma. Cabe señalar que la colonialidad del poder implica también una colonialidad lingüística (Garcés, 2007), por lo que el castellano ha sido la lengua de interacción con el mundo externo a las comunidades indígenas y el idioma de la esfera pública. Aunque gran parte de los habitantes de mayor edad, sin importar el sexo, no habla castellano, el hecho de que fueran los varones los que en todo caso accedían a su aprendizaje no hacía sino otorgarles más poder, pues su posición de intermediarios y la socialización entre varones de los aspectos referidos a la esfera pública hacían más marginal el ámbito de lo doméstico.

En el entorno comunitario el temor de hablar, expresado igualmente como 'pena' o 'vergüenza' de hablar, se relaciona también con el confinamiento doméstico pues, siempre bajo la mirada vigilante de los demás, las mujeres no contaban con la libertad para establecer conversaciones con los vecinos más allá de lo mínimo necesario, mucho menos si éstos eran varones ya que ello podía desencadenar rumores. Y ni hablar de los espacios públicos en los que se discutían y tomaban decisiones que atañían a la colectividad. "Cuando era chiquita, antes los papás no nos hablaban a mis hermanas. Yo no sabía de nada, de nada sabía. Todo sólo obedecer. Sólo mi papá sabía lo que se hacía en la casa, él decía a mi mamá lo que se iba a hacer. Hablaba, sí, con mis hermanos, los mayores; sólo así con ellos hablaba mi papá. Pero las mujeres no, no teníamos libertad para hablar. Y hasta allá donde vivíamos pues menos, no nos dejaban salir. Y como era obediente, yo lo que me decían hacía, pues me daba miedo hablar", recuerda Isabel. "Mi abuelita, ¡pobrecita! No sabía nada. Siempre estuvo en su casa, encerrada, cuidando sus hijos. Ella me platica, mi mamá también se acuerda, le daba vergüenza hablar, porque la iban a ver y ¿qué iban a decir? Porque antes tú no te podías detener así como 'ora a platicar que con las amigas, con otras señoras. Antes les daba pena hablar ¡Ni con su esposo hablaba mi abuelita! Le decía que no sabía nada y ella así pensaba también" comenta Maty. "Una señora casada no

podía salir, hablar con otras personas. La veían mal, comenzaban a criticar. ¡Pues así nunca sabían cómo hablar con los demás! Les daba harta pena hablar”, dice Rebeca.

El derecho a hablar

Diversificación de las estrategias de supervivencia

La estructura y dimensión de los grupos domésticos cambian como resultado de condiciones internas: grupos nucleares se vuelven extensos y viceversa, de acuerdo con los ciclos de vida de los integrantes y con otros factores contingentes. Pero también se operan ajustes y modificaciones que derivan de “los cambios que ocurren en la economía mundial, a través de las transformaciones en los mercados laborales” (Arellanos, 2012, p. 77), además de diversos tipos de intervenciones del Estado. Desde principios de los años ochenta, en que el movimiento campesino logró el reparto y la legalización de tierras, las poblaciones indígenas de la Huasteca han debido enfrentar una serie de retos y transformaciones derivadas de su articulación con la sociedad nacional y el contexto global. En el capítulo II abordé las consecuencias desastrosas que han tenido para el sector campesino agrícola las medidas económicas neoliberales implementadas por Salinas de Gortari y los gobiernos subsecuentes. Como oportunamente recuerda Pérez Castro, las implicaciones de ‘modernizar’ al país son elocuentemente ilustradas por la declaración que en rueda de prensa hiciera en 1991 el entonces Secretario de Agricultura Hank González: “Mi obligación como secretario de Agricultura es sacar del campo a diez millones de campesinos’. ‘¿Y qué hará con ellos?’, le preguntó un periodista. ‘Ésa no es mi área de trabajo’, respondió Hank” (en Pérez Castro, 2015:2).

Hace poco más de tres décadas la mayoría de las cabeceras municipales de los estados de Hidalgo, Veracruz y San Luis Potosí no contaba con vías pavimentadas. Actualmente esta situación ha cambiado prácticamente en su totalidad como consecuencia de la ampliación de la red de carreteras regional, si bien todavía muchas poblaciones pequeñas cuentan únicamente con caminos de terracería. Las carreteras no sólo han disminuido drásticamente el tiempo de traslado de un lugar a otro y por lo tanto transformado la experiencia de la temporalidad, también han posibilitado el

transporte de materiales y bienes y facilitado la introducción de diversos servicios¹⁹⁷, así como intensificado la movilidad y el contacto de las comunidades con las cabeceras y ciudades importantes de la región y el país. Estos aspectos, aunados al progresivo decaimiento de la viabilidad de la economía campesina local y al crecimiento demográfico, forman parte de lo que ha contribuido tanto a la emigración como a un paulatino proceso de terciarización de la economía. Edith recuerda la época en la que se construyó la carretera en Atotomoc¹⁹⁸: “No conocía las máquinas, eran modernas, me emocionaba [...]. Tumbaron un cerro. Antes no había carretera, se iban por una vereda [...] Después también llegó la luz¹⁹⁹. Como se fue modernizando, ya cambió. Hubo trabajo.”

Migración

Los indicadores de marginación de la CONAPO²⁰⁰ señalan un grado de marginación alto para el municipio de Atlapexco. Y, en general, la mayor parte de los municipios de la Huasteca presentan condiciones de vida con un alto grado de pobreza. En la necesidad de superar esta situación, los indígenas desarrollan estrategias de supervivencia que les permitan diversificar las entradas de dinero²⁰¹. Una de dichas estrategias es la migración²⁰². Si bien ésta no es un fenómeno totalmente nuevo en la Huasteca, desde la década de los ochenta pero sobre a partir de los años noventa se ha incrementado de manera importante. Se observa en la región tanto migración temporal como definitiva. Los lugares de destino varían de acuerdo con la zona de que se trate y con las redes de parientes y amigos asentados en

¹⁹⁷ Con la introducción de la luz han llegado la radio, los aparatos reproductores, la televisión y, en algunos casos, el internet y antenas parabólicas. Como consecuencia, hay un mayor acceso a la información y a la cultura masiva difundida a través de los medios de comunicación.

¹⁹⁸ En 1989 se construyó una carretera de terracería que conectaba a la comunidad con las vías que conducen a su cabecera municipal así como a Huejutla. Pero fue alrededor del 2003-2004 que siete comunidades se reunieron para solicitar que se pavimentara.

¹⁹⁹ La luz se instaló en Atotomoc en 1990.

²⁰⁰ Consejo Nacional de Población.

²⁰¹ De acuerdo con Acosta (2005), desde la década de los ochenta la ‘pequeña explotación agrícola familiar’ ha tendido a diversificar sus fuentes de ingreso debido a la caída en el precio de los granos básicos. El campesino se convierte en un agente multifuncional, y esta multifuncionalidad se consolida como una estrategia de sobrevivencia familiar.

²⁰² Sobre el fenómeno de migración en la Huasteca en los últimos años véase: Pérez Castro (2007), Alonso Meneses (2003), Duquesnoy (2010), D'Aubeterre & Rivermar Pérez (2011), Romer (1995), Montañón Hernández et al. (2007), Mora Martínez (2012), Gómez Barrera (2008), Ariel de Vidas (2012), Arellanos (2012, Capítulo V). Sobre el impacto de la migración en las expresiones musicales de la Huasteca, véase Camacho Díaz (2006).

los diversos sitios de arribo, aunque actualmente juegan un papel preponderante las redes de enganchadores de jornaleros agrícolas que van a las localidades con la finalidad de contactar a la gente para establecer contratos. Asimismo, muchas agroempresas se anuncian por la radio, informando sobre condiciones de trabajo, salario y duración de los contratos (normalmente de dos a seis meses), citando a los interesados en distintas localidades para, desde ahí, transportarlos al lugar de destino. En términos generales, estos últimos están constituidos por ciudades de los estados del norte de México como Tamaulipas, Nuevo León²⁰³, Coahuila, las zonas de irrigación de San Luis Potosí, así como la Ciudad de México y Pachuca. Asimismo, existe migración hacia varios puntos de los Estados Unidos, como California y Nueva York (Valle, 2003; Alonso Meneses, 2003). Anteriormente emigraban sobre todo los varones, pero desde hace algún tiempo son cada vez más las mujeres que salen de la comunidad.

Para el caso de Atotomoc, los hombres se emplean sobre todo como jornaleros agrícolas, en la industria de la construcción como albañiles o bien como jardineros. En cuanto a las mujeres, un muy alto porcentaje trabaja en el servicio doméstico, aunque hay quienes laboran en maquilas o como empleadas de tiendas y restaurantes y recientemente han comenzado a ser contratadas como jornaleras. Si bien la emigración hacia los Estados Unidos no es muy alta en Atotomoc, la llevan a cabo sobre todo los varones, mientras que la mayor parte de las mujeres se desplaza a destinos nacionales.

Terciarización de la economía

El Censo de Población y Vivienda del 2010 (INEGI, 2010) reporta para el estado de Hidalgo un incremento del sector terciario en relación con el año 2000 y, de acuerdo con Arellanos (2012), la actividad en dicho sector también se había incrementado más del doble en los municipios de la Huasteca hidalguense durante la década de los noventa. El sector que más ha decrecido en lo que corresponde a todo el estado de Hidalgo es el primario (agropecuario), que pasó del 26.4% al 19.1% entre el 2000 y el 2010; seguido por el secundario (industria y construcción), 28.5 % a 25.4 %; mientras que el terciario (comercio y servicios) aumentó 11 puntos porcentuales, de

²⁰³ La emigración hacia la ciudad de Monterrey es de tal magnitud que aproximadamente tres cuartos del total de la población indígena que ha llegado a dicha ciudad en las dos últimas décadas procede de la Huasteca, al grado que se ha considerado a este sitio como el límite norte de una 'Gran Huasteca' (Durin, 2012).

43.8% a 54.8%. Para el caso del municipio de Atlapexco, se reporta que el 47.31% de la población económicamente activa se dedica a actividades en el sector primario, el 11.80 % en el secundario y el 39.81% en el terciario.

De acuerdo con lo observado en Atotomoc, encuentro que gran parte de los hombres se dedica a las actividades agropecuarias y a la albañilería ya sea que emigren o no, y un menor porcentaje se desempeña como choferes, carpinteros, electricistas. Pero son las mujeres, sobre todo las más jóvenes, quienes si no exclusivamente sí de modo mayoritario realizan actividades vinculadas con el comercio y los servicios. Varias son contratadas en Huejutla o Atlapexco como afanadoras, lavanderas, cocineras, meseras, recamareras, empleadas de tiendas y algunas, muy pocas por los estudios que supone, como enfermeras y maestras. Por otra parte, varias venden en los mercados de estas ciudades parte de lo que cultivan sus esposos -chile, frijol, café-, y otras más hacen antojitos diversos (tamales, bocoles, quesadillas) que también salen a vender. En épocas de cosecha o corte algunas se incorporan a esta actividad en comunidades cercanas a cambio de un jornal –en otros tiempos recibían su pago en especie.

Hay casos en los que las remesas que envían los hombres así como los ahorros de las mujeres que han emigrado son invertidos en pequeños negocios de abarrotes, papelería y mercería que se instalan en la propia comunidad. También hay mujeres que han hecho construir hornos para hacer pan que venden ya sea desde sus hogares o rancheando tanto en la comunidad como en localidades cercanas. Como ha observado Arellanos (2012), la circulación de dinero a partir de los envíos de los migrantes genera un incremento y diversificación en el consumo que, a su vez, produce una mayor demanda de establecimientos comerciales. Aunque he subrayado el incremento en las actividades vinculadas al sector terciario, cabe señalar que en general éstas no se realizan de manera exclusiva, es decir, como único medio para obtener el sustento, sino que son combinadas. Algo que he podido observar en las mujeres que emprenden negocios es que constantemente están pensando en reinvertir parte del dinero y diversificar su oferta, así como en otras formas de generar una ganancia. Con esta finalidad, algunas emprenden ‘cajas de ahorro’ que funcionan como tandas cuyo acumulado sirve, insisto, para invertir en los negocios que ya se tienen; pero también hay casos en los que se utiliza dicho ahorro como capital inicial que les posibilita convertirse en prestamistas.

Como puede observarse, las labores de los miembros de los grupos domésticos han debido diversificarse con el objetivo de asegurar el sustento y su reproducción.

Este proceso ha ido incluyendo la participación de las mujeres en actividades que les reportan una ganancia económica, además de que ha requerido su desplazamiento fuera del ámbito doméstico. Ambos aspectos tienen un importante impacto en las relaciones y dinámicas en el hogar, pero también ha contribuido en ello la acción de ciertas instituciones del Estado nacional, como la ampliación de la red de escuelas en la región y la implementación de programas sociales gubernamentales.

La escuela

Como apunté previamente, muchas de las comunidades indígenas de la Huasteca se encuentran ubicadas en lugares cuyo acceso anteriormente era muy dificultoso y todavía ahora hay localidades a las que resulta complicado llegar. Ésta es una de las razones por las que la red de escuelas sólo pudo desarrollarse cuando se incrementó la construcción de carreteras rurales, a partir de la década de los sesenta pero más intensamente desde los años ochenta. Actualmente la educación pública nacional en la región abarca los niveles preescolar, primario, medio básico y medio superior, contando con planteles escolares e instalaciones de telesecundaria y telebachillerato, e incluso recientemente se han abierto escuelas superiores como el Tecnológico de Huejutla y la Universidad Comunitaria de la Huasteca Norte (Valle, 2003). Como resultado, en los últimos años ha habido un proceso intensivo de alfabetización y castellanización de los pobladores indígenas. No obstante, aún existen comunidades que no cuentan con planteles de secundaria, aunque lo más común es la carencia de escuelas de nivel bachillerato; de modo que los estudiantes que terminan la secundaria deben desplazarse a otras localidades o ciudades para continuar con estudios de nivel medio superior. La creación de escuelas de distintos niveles de educación ha sido un proceso paulatino, por lo que el incremento del nivel educativo ha sido mucho más lento que en zonas urbanas.

Debido a la situación descrita, el nivel de escolaridad aún se encuentra entre los más bajo del país y está muy marcado por una diferencia entre sectores etarios. Hacia el año 2000, en la Huasteca hidalguense, por ejemplo, el 42.9 % de la población por encima de los quince años era analfabeta. Del 57.1 % restante, sólo el 11.1% había concluido la primaria y el 24% la cursó incompleta; el 14% hizo estudios de educación media básica completa o incompleta, el 6.9% realizó estudios de nivel medio superior y apenas el 2.2% pudo acceder a una educación superior (Madueño, 2000). Dadas las condiciones que prevalecían anteriormente, el mayor índice de alfabetización se encuentra entre las personas por debajo de los treinta años. Como parte de la

tendencia integracionista que caracterizó durante varias décadas la política indigenista del Estado, hasta hace relativamente poco tiempo el uso de lenguas indígenas en las escuelas no sólo estaba prohibido sino que era castigado severamente. Esta política cambió de curso y se desarrolló un sistema de escuelas bilingües en zonas rurales de alta población indígena, sobre todo en el nivel primario. No obstante, una gran cantidad de maestros continúa enseñando casi exclusivamente en español.

Pese a la lentitud del proceso descrito hay indicadores significativos en torno a las transformaciones de acceso a la educación de acuerdo con el sexo. En años recientes se ha promovido la asistencia de los niños de 3 a 5 años a instituciones educativas. En el contexto de los datos a nivel estatal, resalta que para el 2010 las localidades de menos de 2 500 habitantes, entre las que se contaría Atotomoc, se encuentran en el segundo lugar de mayor proporción de asistencia a la escuela en esta franja etaria. Para el municipio de Atlapexco se registra el 74.3 % de esta población infantil. Por otra parte, también en ese tipo de localidades se presenta un porcentaje ligeramente mayor de asistencia de niñas de 3 a 5 años en relación con los varones (53.8% y 52.7% respectivamente). En cuanto a la educación básica, en el estado de Hidalgo el 96.4% de la población entre 6 a 14 años asiste a la escuela, lo que representa un incremento respecto de la década de 1990 donde el porcentaje era del 87%. Pero además resulta significativo observar que en las localidades de menos de 2 500 habitantes es mayor el porcentaje de asistencia de mujeres (96.4%) que de hombres (95.8 %), lo que contrasta de manera importante con lo que describen tanto las mujeres jóvenes como mayores acerca de la situación que prevalecía anteriormente para su sexo. A nivel estatal, más de la mitad de personas que acuden a la escuela para cursar la educación básica abandonan los estudios al concluirla. En el rango de edad de 15 a 24 años, la asistencia se reduce al 40.2 %, si bien de cualquier modo se ha incrementado respecto a lo que ocurría hace 20 años. Por otra parte, nuevamente destaca el hecho de que la asistencia escolar de las mujeres es ligeramente mayor que la de los varones en dicho rango de edad. Debido al incremento de la cobertura en la educación básica, la tasa de analfabetismo en personas de 15 años y más se ha reducido en las dos últimas décadas. En Atlapexco el 26% de la población en este rango de edad es analfabeta. Dada la amplitud de esta franja etaria se observa, por un lado, que la tasa de analfabetismo se ha reducido recientemente en las mujeres en mayor medida que la de los hombres, pero, por otra

parte, aún está por encima en relación a la de los varones debido a las restricciones que las mujeres mayores tuvieron para acceder a la educación. (INEGI, 2010).

El programa de Oportunidades

Desde hace varias décadas se han implementado diversos programas de transferencia condicionada con el objetivo en el corto plazo, según se expresa en los documentos, de subsanar la pobreza de las poblaciones más vulnerables a partir de apoyos en efectivo, pero también de invertir en el desarrollo de capacidades para el fortalecimiento de capital humano. Oportunidades, iniciado en el año 2002, tiene como antecedentes el Pronasol (Programa Nacional de Solidaridad, 1989-1994) –cuya finalidad era “modificar las relaciones entre sociedad civil y Estado con énfasis en el desarrollo regional y prioridad para acciones en las áreas marginales”- y el Progreso (Programa de Educación, Salud y Alimentación, 1997-2001), que se planteaba “promover la acumulación de capital humano de la población pobre [mediante la] generación de capacidades básicas [con] transferencias condicionadas”. (SEDESOL, 2007). Oportunidades²⁰⁴ pretende incidir en la construcción y fortalecimiento de capital humano para romper el círculo de reproducción intergeneracional de la pobreza. Se trata de un programa interinstitucional en el que participan la Secretaría de Educación Pública, la Secretaría de Salud, la Secretaría de Desarrollo Social, el Instituto Mexicano del Seguro Social, así como los gobiernos estatales y municipales. Las áreas de intervención son salud, educación y alimentación.

En términos generales, funciona a partir de transferencias bimestrales de dinero a mujeres, niñas y niños; siendo las primeras, madres de familia, las que figuran como titulares y reciben los apoyos, ya que una de las prioridades del programa consiste en fortalecer su posición en la familia y dentro de la comunidad (González de la Rocha, 2009). De hecho, entre los elementos relevantes para la promoción del programa se explicita el de “contribuir a transformar el rol de la mujer”. Los apoyos monetarios están condicionados al cumplimiento de algunas obligaciones. Las familias incorporadas deben asistir a la clínica mensualmente con la finalidad de que les practiquen revisiones médicas a todos los miembros y recibir asesoramiento en relación a los modos de mejorar la dieta alimenticia. Con ello se

²⁰⁴ El 1 de septiembre de 2014, en su Segundo Informe de Gobierno, Enrique Peña Nieto anunció la transformación de Oportunidades en Prospera. De acuerdo con el anuncio, este último incluye nuevas alternativas para la incorporación a la vida productiva.

pretende reducir la tasa de mortalidad en los niños de 0 a 5 años y la desnutrición, pero también controlar la fertilidad de las mujeres mediante medidas anticonceptivas (Arellanos, 2008). El otorgamiento de las becas, además, implica el compromiso por parte de las titulares de enviar a sus hijos a la escuela, con el propósito de reducir la deserción escolar en los niveles de primaria y secundaria.

Las madres de familia deben asistir a juntas que se realizan varias veces al mes convocadas por las promotoras. De no hacerlo se les sanciona con una multa, y si persiste el ausentismo pueden ser eliminadas del programa. Las promotoras son elegidas por las mujeres mediante votación y su función consiste sobre todo en llevar a cabo diversos trámites ante las cabeceras municipales o bien en otras ciudades. Por ello es necesario que se desempeñen con habilidad en la lengua castellana (Arellanos, 2008).

Con la implementación del programa, las mujeres se han debido organizar para mejorar las condiciones que garanticen el cumplimiento de las obligaciones que impone, sobre todo en lo que respecta a la higiene de los espacios públicos, como la carretera, la clínica, la escuela, la galera, entre otros. Con este fin se han creado comités (de clínica, de escuela, de agua) coordinados por las promotoras, cada uno de los cuales es encabezado por una encargada que, en colaboración con las primeras, organiza, vigila y planea las labores que se requieren. La inasistencia a las actividades propias de cada comité también es sancionada con multas.

Oportunidades opera en las comunidades no sin conflictos e inconformidades. La más importante tiene que ver con los procesos de incorporación al programa, cuyo impacto negativo se manifiesta en errores de exclusión o inclusión de familias, que suelen traducirse en el debilitamiento de las relaciones sociales por las envidias y sospechas que provoca. También induce el “fortalecimiento de la cultura de la pobreza en la aplicación de los instrumentos para identificar y seleccionar a los beneficiarios” (Hevia, 2007, p. 8), y se ha visto que tiende a generar dependencia. Por otra parte, la construcción de ciudadanía a partir del programa -es decir, los procesos mediante los cuales los sujetos ejercen, amplían y exigen sus derechos sociales, civiles y políticos y definen sus responsabilidades- se ha visto muy limitada. Dicha limitación responde a constreñimientos de tipo histórico, cultural y sistémico que se relacionan con el diseño de las políticas bajo la óptica neoliberal, con la informalidad en la implementación del programa en lo local, con la estigmatización de la pobreza y con el modo en que se caracteriza la interacción cotidiana entre los pobres y el Estado (Hevia, 2007). Finalmente, añadiría que el programa es un modo de operar una

biopolítica sobre las comunidades, a partir de técnicas de disciplinamiento relacionadas con las prácticas de higiene, alimentación, salud y con el control de la natalidad.

Reconfiguración del estatus de la mujer en los grupos domésticos y en el espacio público

El impacto de la escuela y del trabajo fuera de casa y de la comunidad ha dado lugar a nuevas modalidades en el establecimiento de relaciones de pareja. La importancia que actualmente se otorga a que los niños de ambos sexos asistan a la escuela, la presencia de planteles de educación al menos primaria y secundaria en las comunidades y las becas de Oportunidades posibilitan que los hijos alcancen a iniciar y en algunos casos concluir los estudios secundarios. Los adolescentes conviven en la escuela y se relacionan con mayor libertad que antes, lo que genera un entorno que favorece la elección de la pareja, prerrogativa que en otros tiempos pertenecía a los padres. Aunque todavía los matrimonios ocurren a temprana edad, el incentivo que las becas suponen para que los jóvenes continúen los estudios y la influencia de los medios masivos han ido construyendo como algo significativo la categoría social de 'juventud'. Eso ha alterado la lógica previa del tránsito casi directo de la etapa infantil al matrimonio. Aún si los jóvenes, varones y mujeres, no continúan sus estudios después de la secundaria, ocurre que salen a trabajar a las ciudades cercanas, lo que les proporciona un espacio de libertad que también contribuye al establecimiento de noviazgos sin intermediación de sus progenitores.

La elección de la pareja, pues, es cada vez más una decisión de los directamente involucrados. De ahí que la gente diga que ahora los jóvenes "se platican solos". Si la relación prospera y los novios deciden "dar el siguiente paso", recurren a una de tres opciones acostumbradas: La primera es hacer 'el pedimento' de la muchacha de la forma que establece la Costumbre, con la excepción de que en este caso son los jóvenes los que se eligieron como pareja. Esta práctica en realidad está casi desaparecida, pero la consigno aquí porque aún llega a efectuarse. Otra opción es la 'petición de permiso' a los padres de la novia. Se trata de tomarlos en consideración y otorgarles el 'debido respeto', pero no involucra la serie de visitas y regalos que la anterior implica. La tercera opción, la más recurrente, es lo que suele denominarse como 'robo' o 'raptó' de la novia. En realidad, el robo se practica desde hace bastante tiempo como medida para evitar toda la inversión que supone el 'pedimento' de acuerdo con la Costumbre. No se trata de un robo en sentido estricto, sino de un acuerdo de los jóvenes de pasar la noche juntos, de tal modo que los padres de la

muchacha, frente al hecho consumado, no tengan más opción que aceptar la unión. A la presencia de los novios ante los padres de la joven tras el robo se le conoce como 'pedir perdón'. Desde luego hay también casos en que los jóvenes que emigran conocen fuera a alguien que no es de la comunidad y deciden casarse. Esto suele estar relacionado con situaciones en las que se asientan definitivamente en el lugar de destino, aunque puede ocurrir que retornen. Si ocurre esto último, lo más frecuente es que sea el varón de la comunidad el que regresa con su mujer, erigiendo su casa en el terreno familiar.

La norma de patrilocalidad postmarital continúa vigente salvo en algunos casos que más adelante comentaré. Pero las dinámicas en el interior de los grupos domésticos se han ido reconfigurando como consecuencia de las transformaciones que he venido describiendo.

Cuando un hombre casado emigra antes de haber separado su economía de la de sus padres y construido su propia casa, la mujer generalmente se queda viviendo con sus suegros y trabajando para el grupo doméstico, en caso de que no tenga algún empleo fuera de la comunidad. Aún en el caso contrario, ello no la exenta de realizar varias labores en el hogar. Si no tiene otros ingresos que los que su esposo envía, su situación es prácticamente la misma que prevalecía anteriormente, con la excepción de que adquiere la atribución de administrar las remesas que el marido envía. Además posee un margen para expresar su opinión, ya que las decisiones sobre el dinero y otros aspectos las toma en conjunto con su marido, toda vez que actúa como intermediaria entre él y el grupo doméstico²⁰⁵. Pero aún hay casos en los que el varón sigue ejerciendo prácticamente todo el control a pesar de encontrarse lejos. Una parte de las remesas debe destinarse a las necesidades del grupo doméstico, pues aunque el marido esté fuera continúa teniendo responsabilidades hacia el mismo por no haberse llevado a cabo aún la fisión. La comodidad que la esposa siente viviendo bajo el techo de los padres de su esposo depende de la calidad de las relaciones que mantiene con ellos, sus cuñadas y cuñados y con cuñías. Si ella realiza una actividad que le aporta remuneración económica, esto le otorga cierta autonomía frente a los demás, pero no deja de encontrarse bajo su escrutinio.

²⁰⁵ Hasta hace muy poco la forma más usual de comunicarse con los familiares que se encontraban fuera de la comunidad eran los teléfonos. Estos existen en un número muy escaso en la comunidad. Ahora es más común la comunicación por celular, aunque en Atotomoc resulta complicado su uso por las características del paisaje montañoso. Para lograr conexión, las personas deben subir a la cima de uno de los cerros.

En los casos en los que el hombre emigra después de haber construido su propia casa, la mujer adquiere bastante más libertad. No es que el esposo no siga teniendo control sobre decisiones importantes, pero en este caso ella posee un margen de acción y de opinión más amplio. Dicho margen es todavía mayor si ella también realiza alguna actividad remunerada. Además, como he apuntado antes, en algunos casos las remesas son invertidas en negocios que aunque se establecen en el hogar, implican salir del espacio doméstico constantemente para abastecerlo. Puede ocurrir que el marido se desentienda de su familia por diversas razones; siendo así, la esposa se queda definitivamente como jefa de familia. Sea que el esposo incumpla o no sus responsabilidades, lo cierto es que el censo correspondiente al 2010 registra un 18.2 % de hogares con jefatura femenina en el municipio de Atlapexco.

Hay casos en los que la pareja decide que la mujer se quede a vivir con sus propios padres durante la ausencia del esposo, situación que conduce a un tipo de residencia matrilocal. Esto no es muy frecuente, pero cuando ocurre se trata sobre todo de matrimonios jóvenes. La matrilocalidad es temporal, toda vez que al retornar el marido ambos se van a vivir a casa de la familia de éste, o bien a la propia, si es que los ahorros de las remesas permitieron edificarla durante su ausencia. En este caso, la mujer asume la responsabilidad de dirigir la construcción. Frente a sus padres, además, mantiene cierta autonomía ganada por el hecho de no depender económicamente de ellos. No obstante, si el joven marido deja de cumplir con sus obligaciones, la mujer se ve en aprietos y sólo vuelve a adquirir el estatus ganado si trabaja y aporta dinero. En esta situación, intenta que ella y sus hijos, si los tiene, no sean una carga para sus padres y éstos no le reprochen su condición de 'abandonada'²⁰⁶. El contexto de estas mujeres es similar al de las madres solteras.

Las mujeres jóvenes y solteras que emigran envían dinero a sus padres, lo que configura su imagen dentro del grupo familiar de un modo muy diferente al pasado. Los progenitores agradecen la ayuda que sus hijas les brindan y constantemente hablan de lo mucho que ellas los quieren y se preocupan por su bienestar. Cabe señalar que este tipo de expresiones en torno al afecto y cuidado no son sino una rearticulación de la forma en que de por sí se han expresado los miembros de un grupo doméstico cuando otros del mismo grupo cumplen con los imperativos de reciprocidad que este tipo de unidad supone. La diferencia es que anteriormente no

²⁰⁶ Hay, desde luego, situaciones variadas en este caso. Los padres y los hermanos pueden ser solidarios y cálidos con la hija. Pero esto no la exenta de tener que encontrar la manera de aportar recursos al grupo, pues la precariedad de la vida requiere de la colaboración de todos.

eran recursos monetarios lo que las mujeres aportaban, pues, como ya lo he señalado, no trabajaban fuera del ámbito doméstico. En ocasiones, la imagen revalorada de las hijas se acentúa todavía más pues puede ocurrir que, por contraste, los hermanos varones que también emigran dejen de enviar dinero y preocuparse por colaborar con su grupo, en cuyo caso, además, pierden los derechos que la comunidad les otorga, al dejar de pagar las multas que supone su ausencia en las faenas.

Algunas de las jóvenes que emigran nunca regresan a la comunidad a vivir definitivamente, pero aún así suelen continuar apoyando a sus padres. Las que sí retornan y se casan con alguien del lugar, se integran, como es costumbre, al grupo doméstico del esposo. En caso de continuar trabajando también es probable que, en la medida de sus posibilidades, prosigan apoyando a sus padres, por ejemplo, con los recursos requeridos para hacer arreglos a la casa, razón por la cual estos últimos pueden incluso considerar heredar dicha propiedad a la hija o reservarle un terreno, en el caso extremo de que requiera regresar por haberle 'salido mal' el marido. Por otra parte, se trate de mujeres u hombres, los casos en los que la estadía fuera de la comunidad es larga o definitiva, generan situaciones de grupos domésticos transfronterizos o extraterritoriales, donde los migrantes conforman unidades domésticas en el sitio donde residen pero siguen contribuyendo a la reproducción del de origen.

Sea que la mujer emigre o no, pero que sí se emplee en alguna actividad remunerada, cada vez es más frecuente que ahorre e invierta ese dinero en ayudar al esposo a construir la propia casa con el propósito de separarse del grupo familiar de éste lo más pronto posible. De modo que la etapa de fisión se ha acelerado significativamente en parte de las familias (Yamamoto, 2013). Esto posiciona a las mujeres de un modo muy distinto frente a sus maridos ya que el mérito de haber edificado la casa es compartido. Además, normalmente éstas continúan trabajando y compartiendo las responsabilidades del sustento y ello en ocasiones obliga a que el marido colabore un poco con algunas labores domésticas, por lo que la jerarquía de los sexos se ve modificada sustantivamente en relación al pasado. La importancia que ellas otorgan a la construcción de su casa, evidencia el deseo de ser jefa de familia lo más pronto posible y dejar de estar subordinada a la autoridad de la suegra y en general al grupo doméstico del marido. El censo de población y vivienda 2010, registra un ritmo de crecimiento poblacional menos intenso que el de las viviendas en la última década, es decir, un decrecimiento del promedio de ocupantes por vivienda.

En Atlapexco dicho promedio es de 4.4 habitantes por vivienda, lo que da cuenta de un proceso fisión y conformación de unidades domésticas de tipo nuclear más acelerado.

En otro momento apunté que la división del trabajo en los grupos domésticos respondía a cuestiones de género y que los niños desde pequeños iban siendo preparados para adquirir las disposiciones necesarias a las responsabilidades que deberían enfrentar de mayores. Desde la infancia a las mujeres se les requería más de su colaboración que a los varones para ayudar a sus madres, aunque éstos también realizaban varias actividades. No obstante, la importancia concedida actualmente a los estudios y el estímulo de las becas, implica también que los niños y adolescentes de ambos sexos posterguen ciertas actividades en beneficio de la familia y la comunidad, pues cada vez se asume más ampliamente que su principal obligación es la de estudiar. Esto tiene impacto, insisto, tanto en varones como mujeres, y se llegan a dar casos en los que algunas personas expresan que las niñas “ya no saben trabajar como antes”.

Como se puede observar, el hecho de que la mujer trabaje –sea que emigre, que labore en sitios cercanos de la zona o en su propia comunidad- y obtenga un recurso monetario como consecuencia, está modificando algunas lógicas “antiguas”, como dicen ellas, de las dinámicas de los grupos domésticos y el papel asignado a cada miembro. Debe considerarse también que el hecho de que las mujeres sean las titulares del programa de Oportunidades y las responsables de administrar el apoyo económico, también contribuye a posicionarlas de otra manera frente a los varones. Aunque está implícito en lo descrito en este apartado, quiero resaltar que la necesidad de búsqueda del sustento ha implicado para las mujeres la posibilidad de desplazarse fuera del ámbito doméstico y su visibilización en el espacio público. Pero además, la creación de comités femeninos que se entrelazan con el sistema de cargos –comités promovidos por la implementación del referido programa- ha propiciado su articulación con la estructura política de las comunidades, haciendo visible y valorada su participación en asuntos concernientes a la colectividad. Asimismo, ha estimulado el desarrollo de las capacidades para la interacción y el desenvolvimiento más allá del ámbito doméstico.

Perder el miedo de hablar

Las transformaciones descritas en el apartado previo son parte del campo semántico que varias mujeres articulan cuando expresan que ahora han perdido el ‘miedo a hablar’. La posibilidad de asistir a la escuela y de aprender la lengua

castellana tiene incidencia en el modo en que actualmente se ven y valoran las mujeres, sobre todo las más jóvenes. Los datos acerca del incremento en el número de niñas y jóvenes que asisten a la escuela son elocuentes, y lo son más aún cuando se observa la tendencia a superar el porcentaje relativo a los varones. “Antes les decían a las mamás que eran tontas. Es porque no sabían hablar en español. Pero ¿cómo iban a saber? si no podían ir a la escuela, nomás los hermanos, ellos sí. Pero ‘ora no nos pueden hacer menos, nadie te puede hacer menos, que tú no vales, nadie te puede decir que porque no sabes te tienes que callar, porque ‘ora ya aprendimos, no nos da pena hablar”, dice Juana.

Pero la competencia en el castellano deriva también de la interacción en el mundo mestizo que ha resultado de la necesidad de buscarse la vida fuera de la comunidad; un ámbito de interacción que anteriormente correspondía casi exclusivamente a los varones. En este punto cabe hacer una observación significativa: Hay una franja etaria de la población que, en términos generales, posee un nivel de estudios muy reducido -generalmente apenas un par de años de escuela primaria- y, como he apuntado, casi únicamente los emprendieron los varones. Estos pobladores se vieron en la necesidad de salir a trabajar fuera de la comunidad, pero ocurre que en muchos casos los hombres se emplearon en plantaciones agrícolas o como albañiles donde convivían principalmente con otros varones nahuas y por lo tanto no tenían mucha necesidad de desarrollar habilidades para hablar español. En cambio, las mujeres se empleaban principalmente en el servicio doméstico de casas de mestizos donde forzosamente debieron perfeccionar su conocimiento del castellano. Ocurre que en algunos casos, en las personas de dicho rango de edad la relación en torno a la competencia lingüística que establecía una diferencia entre hombres y mujeres se invirtió, siendo estas últimas las que mejor se desempeñan en español y las que ahora participan más activamente en lo relativo a gestiones ante instancias estatales. En cualquier caso, el trabajo en espacios de interacción predominantemente mestizo es uno de los aspectos que las mujeres esgrimen como causa de haber ‘aprendido a hablar’. Y esto no sólo tiene incidencia en las relaciones al interior del grupo doméstico o de la comunidad, sino en los propios espacios mestizos, pues aunque la discriminación de parte de éstos continúa siendo vigente, las mujeres consideran que tienen más elementos para defenderse. Reyna explica: “Mismo cuando tengo que ir a Huejutla, a Pachuca... ¡yo no tengo miedo de hablar! Si voy al mercado en Atlapexco hablo en náhuatl, mexicano decimos aquí, así decimos aquí. ¡Pero si quiero puedo hablar en español! [...] Siempre me gustó aprenderlo en la escuela, y luego ya trabajé.

Ahí aprendí más, por eso no me da pena hablar. Yo le digo mis hijos ‘es bueno’, así, que hablen náhuatl y que hablen español ¿verdad?”.

Las mujeres han ido adquiriendo autoestima derivada de su capacidad para llevar a cabo actividades que les proporcionan remuneración económica. Y he apuntado que también otros miembros de la familia les conceden un estatus diferente a partir de ello. Esto cobra relevancia si se ve a la luz de lo que ellas afirman acerca del modo en que eran tratadas anteriormente por la asimetría en la valoración del trabajo doméstico frente a las actividades del espacio público, consideradas productivas. El acceso a formas de ingreso, aunque sea reducido, altera paulatinamente las jerarquías de género, pues las mujeres ganan mayor autonomía personal, logran mayor control sobre la administración del hogar y otras decisiones domésticas: “Tengo que trabajar para sacar a mis hijos adelante. Cuando mi esposo enfermó debía dinero. Para la mujer es más fácil pedir prestado dinero, se hacen responsables. Las mujeres saben trabajar y saben sacar adelante a sus hijos. Ya te enteras que hay trabajo en Huejutla, pues báñate, vístete bien, vete a trabajar”, comenta Ema. Y Rebeca opina: “Yo por eso digo, la mujer es muy trabajadora. Yo gano un dinero, no lo quiero nomás para mí, es para ayudar, para mis hijos, para que con el marido mejor salimos adelante. Y como traigo dinero, bueno ahora ya dejé el trabajo, ¡pero también trabajo aquí en la casa! ¡hay mucho que hacer! Pero así nos acostumbramos con mi esposo, que yo puedo opinar también, no tengo miedo de hablar.” Las posibilidades que abre a las mujeres el tener una actividad que les genera ingresos es algo que han ganado y no están muy dispuestas a renunciar a ello, como expresa Reyna: “Hace siete años comencé a hacer pan aquí en la casa. Mi papá y mi esposo me dicen que deje mi trabajo, pero a mí me gusta mucho. Agradezco a la Virgencita que me dio mi trabajo que es tan sagrado. Gracias a Dios no me falta para comer, para mis niños. Yo desde que empecé a hacer pan nunca le he pedido dinero a mi esposo, por eso él no me puede decir que no voy a hablar. Si no le gusta se tiene que aguantar. Lo que pasa es que ahora sabemos hablar, y por eso es que nos hemos liberado. Pero hay unos que no, que lo que les diga el marido.”

El trabajo, la escuela y las dinámicas de los comités y las juntas promovidas por el programa de Oportunidades intensifican las posibilidades de interacción social de las mujeres dentro de la comunidad, lo que se traduce en una ‘pérdida de la vergüenza de hablar’ con los vecinos: “Las mujeres no hablaban con nadie, nomás estaban en la casa. En las juntas nosotras tenemos que discutir, nos preguntan ‘qué piensas, cómo hacemos’. Antes nos daba miedo de hablar, pero ahora ¿cómo haces? ¡ni modo! hay

que opinar, lo que está bien lo que está mal. Por eso ya no nos da pena; unas sí, son tímidas, pero otras no. Y 'ora los señores ¡tienen que entender que también nosotras podemos platicar!', explica Maty.

La participación en el espacio público también se vincula con el acceso a los servicios y recursos públicos, y son las mujeres las que principalmente median en estos asuntos. Esto, además, ha generado una situación de interlegalidad, ya que a través de la escuela y de las juntas de comités incorporan conocimiento acerca de sus derechos. Así, tienen la opción de solicitar justicia y protección en el ámbito comunitario o bien en el estatal. En este sentido, el concepto 'buscar asesoría' se instala cada vez más en su vocabulario. Si bien la violencia doméstica sigue siendo un padecimiento frecuente, hay mujeres que ya no están dispuestas a tolerarla. Asimismo, ante las infidelidades de los esposos, pueden recurrir a instancias legales para demandarlos. Una de mis interlocutoras me comentó que descubrió que su marido tenía otra mujer: "Yo quería gritar de dolor, tenía una tristeza que no sabía cómo quitármela. Fui a pedir asesoría. Me dijeron que lo demandara, que él no me podía hacer nada porque yo tenía derecho. Sí lo demandé. Se re encanijó, pero yo le dije 'peor para ti si me pegas'. 'Ora dice: 'te agradezco que me demandaste, me diste una lección'". Saber hablar, desde esta perspectiva, también implica saber defenderse. Este aspecto es fundamental en la reconfiguración de la subjetividad de las mujeres y de su estatus en la comunidad, ya que si bien las instancias de decisión colectiva en las comunidades tienen un carácter negociador y subrayan el bien común, esto no implica, como he intentado mostrar, que no se reproduzcan relaciones de poder en espacios donde supuestamente priva el consenso. Varias prácticas reconocidas como costumbres ahora son vistas como opresoras por varias mujeres, y cuando resultan excesivas y amenazan incluso su integridad física, no siempre consiguen ser atendidas a cabalidad por las autoridades comunitarias. El conocimiento de sus derechos les permite reivindicarlos. Al mismo tiempo que manifiestan una actitud crítica a ciertas costumbres, intentan, no obstante, seguir afirmando su pertenencia a la comunidad. La negociación que hacen entre el derecho consuetudinario y el derecho positivo no tiene como propósito romper con su grupo, sino demandar una inclusión en otros términos. La negociación está atravesada por una autopercepción de las mujeres como personas capaces de hablar y con su visibilización en la esfera pública a partir de una participación más equitativa. "Todos somos parejos, trabajamos todos ¿Por qué no vamos a discutir igual que los hombres? Ellos trabajan duro, ¡pero las mujeres

también, toda la vida! Si no estás de acuerdo ¡tienes que hablar y te tienen que escuchar!”, afirma enfáticamente Edith.

Conviene señalar que la relación entre los cambios en la economía doméstica, como resultado de transformaciones más amplias, y la reestructuración de la mujer en la unidad doméstica, es un aspecto que ha sido registrado en varios trabajos realizados por feministas decoloniales. En dichos trabajos se apunta el modo en que aspectos tales como la extracción de hidrocarburos y minera, en la década de los setenta, aunados a la escasez de tierras, influyeron para que muchos hombres indígenas migraran hacia las zonas petroleras o mineras, dejando a las mujeres al frente de la economía doméstica. La incorporación de éstas a la economía informal, las hizo entrar en contacto con otras mujeres, y con el tiempo se generaron espacios de reflexión colectiva que las llevaron a reconfigurar positivamente su percepción de sí mismas y a reclamar una serie de derechos²⁰⁷.

La colonialidad del género

Contraste entre la dualidad complementaria de la cosmovisión de los nahuas y la subordinación de la mujer

Algunos de los aspectos descritos por las mujeres relativos a la experiencia de opresión que caracterizaba, y aún en varios casos caracteriza, su condición en los grupos domésticos contrastan con el papel que la cosmovisión de los nahuas en general y de los nahuas de la Huasteca en particular²⁰⁸ asigna a lo femenino. Entre dichos contrastes destaca la infravaloración del trabajo doméstico de las mujeres, a partir de lo cual se desprenden otras conductas despreciativas. Varias etnografías y mi propio trabajo de campo registran el principio de dualidad complementaria entre lo femenino y lo masculino²⁰⁹ que rige la ordenación del cosmos y las relaciones sociales²¹⁰. En lo que se refiere a la división del trabajo, efectivamente ha correspondido a las mujeres principalmente hacerse cargo de las labores domésticas,

²⁰⁷ Véase, por ejemplo, Hernández Castillo (2014) y Paiva (2014).

²⁰⁸ En general a las cosmovisiones de los pueblos de matriz mesoamericana.

²⁰⁹ Así como otras dualidades: frío/calor, húmedo/seco, etcétera.

²¹⁰ Además de los trabajos referidos en el apartado “Equilibrio, paridad, complementariedad” del Capítulo I de esta tesis, en los que Paiva (2014), Marcos (2014, 2004 y 1995) y Hernández Castillo (2014) subrayan la apelación a las nociones de dualidad, equilibrio y paridad como forma de restablecer el lugar que las cosmovisiones indígenas otorga a las mujeres, cuya posición y estatus fue alterado por la intrusión de la modernidad colonial.

mientras que los hombres solían desempeñar las actividades externas al hogar. Pero esto no siempre ha implicado el desprecio al trabajo doméstico. Por lo contrario, frecuentemente es dicho, también por los varones, que sin el trabajo de la mujer el hombre “no vale nada”, que éste requiere de su compañera para poder vivir y trabajar, para asumir las responsabilidades que le corresponden, que ambos “se complementan”. Esta noción de reciprocidad y de intercambio de trabajo en la pareja se extiende, de hecho, a todos los miembros del grupo doméstico y en última instancia a la comunidad entera. En este punto, es importante recordar que los grupos domésticos constituyen unidades cuyos integrantes ‘trabajan por algo en común’, es decir, cooperan de diversas maneras en la producción, el consumo y la organización de rituales y ceremonias comunitarias. Asimismo, constituyen el elemento fundamental en la organización social.

A la luz de lo anterior, la alianza matrimonial según la Costumbre cobra un sentido que la mirada mestiza, que sólo ve en ella la ‘venta de mujeres’, no logra captar. El matrimonio involucra no sólo a la pareja, sino a los respectivos grupos domésticos de la misma. Los procedimientos rituales y las ofrendas que los padres del novio hacen a los de la novia revelan la alta valoración que implícitamente se tiene de la mujer y de su trabajo. La parentela de ésta pierde a un miembro de su grupo cuyas labores son fundamentales, razón por la cual debe ser compensada; mientras que el grupo del novio gana para sí a una trabajadora²¹¹. De hecho, no sólo gana una trabajadora sino que asegura la posibilidad misma de reproducción de la patrilinea localizada. Es también este aspecto el que permite observar de otro modo el asunto de la no-herencia de tierra para cultivo a las hijas, pues constituye un mecanismo para preservar la integralidad del patrimonio material del grupo y también de prevenir que los matrimonios exógenos conduzcan a la desintegración de la propiedad de la comunidad. Resulta significativo, en este sentido, que ni siquiera mis interlocutoras más ‘liberadas’ se refirieran al hecho de no heredar como un signo de opresión.

También cobra interés la forma en que mis interlocutoras solían referirse al adulterio. Por una parte, se quejaban de que los hombres tuvieran otras mujeres y de que pareciera estarles permitido. Hoy en día hay mujeres que no están dispuestas a aceptar que ‘les pongan el cuerno’ y recurren ya sea a demandas en instancias externas o bien regresan a casa de sus padres si tienen los medios para mantenerse y sostener a sus hijos. Otras lo soportan sin quejarse ni hablar demasiado del asunto.

²¹¹ Algo similar ha sido planteado por Catharine Good (2003) para el caso de los nahuas de Guerrero.

Otras más acuden a las autoridades de la comunidad, en cuyo caso, dependiendo de la persona que en ese momento ocupe el cargo de juez, se insta al marido a cumplir con los compromisos adquiridos al casarse y se le sanciona si éste persiste. Esto, por otra parte, sucede con más frecuencia en los casos en los que la mujer 'se casó bien', lo que significa haber contraído matrimonio de acuerdo con la Costumbre. Aún las señoras que hoy día no están dispuestas a continuar viviendo con un hombre que les es infiel, consideran que si una mujer 'se casó bien', se debe obligar al varón a respetar el compromiso.

Aunque parecería que los varones son quienes más cometen adulterio, debo decir que me sorprendió enterarme de una gran cantidad de casos de mujeres que han tenido relaciones extramaritales. Con cierta frecuencia surgían en la conversación referencias a mujeres que fueron sorprendidas teniendo relaciones sexuales con otro hombre. En todos esos casos la historia concluía del mismo modo: el esposo la había 'perdonado' y la relación marital continuado, generalmente sin violencia de por medio, lo cual obliga a problematizar la noción de sentido común del indígena macho. Aunque en la comunidad todo mundo termina enterándose de estas situaciones, uno de los casos que me fue narrado, y supongo que no ha sido el único, se convirtió en un asunto verdaderamente público. Se trata del abuelo de una de mis interlocutoras, quien mantuvo durante algún tiempo relaciones con la suegra de otra de ellas. Ambos estaban casados. La esposa del primero acudió al delegado exigiendo que solucionara la situación pero los involucrados se resistían a dejar de encontrarse pues argumentaban estar enamorados. Como no respondieron ante las persuasiones que el juez les hiciera, hubo que llevar a cabo una asamblea con todas las autoridades y jefes de familia para resolver la situación. A pesar de que los amantes pedían que les fuera permitido vivir juntos, se resolvió que cada uno debía quedarse con su respectiva pareja y se les prohibió siquiera acercarse. Cuando me fue relatado este caso no pude evitar expresar que me parecía muy triste que hubiera concluido de ese modo, a lo que me fue respondido: "¡Pero es que ellos se casaron bien!". Las diferentes formas de enfrentar el adulterio deben verse a la luz de un conjunto de combinaciones que las personas habilitan, según sea el caso, y que involucran tanto la lógica de alianza de acuerdo con la Costumbre como el matrimonio según la ley republicana, este último de muy reciente y todavía poco extendida incorporación en las comunidades nahuas de la región.

Lo que quiero resaltar, articulando la noción de reciprocidad y complementariedad que la cosmovisión nahua expresa en torno al trabajo; la lógica

inherente a la alianza matrimonial según la Costumbre, que activa relaciones sociales extendidas; y la no transferencia hereditaria a las hijas, es que las alianzas de parentesco han funcionado no sólo como un modo de reproducción de los grupos domésticos sino, como afirma Gladys Tzul para el caso de los mayas k'iche' -pero que puede generalizarse a los pueblos de matriz mesoamericana- como estamentos autonómicos para resguardar el territorio (Tzul, 2014a)²¹². Asimismo, hay aspectos como el modo en que algunas mujeres resuelven los casos de adulterio de los maridos que sugieren que no estaban -y en algunos casos no están- tan desprotegidas y carentes de derechos por parte de la comunidad como a primera vista puede parecer. Pero esto no significa que la contradicción no exista; no significa que la Costumbre no se traduzca en abuso, maltrato, infravaloración y subordinación de la mujer. Los relatos de las señoras acerca de la situación que prevalecía para las mujeres son elocuentes, como elocuente es también el rechazo que muestran ante ello y el bienestar que experimentan en los casos en los que han podido trascender algunos de los aspectos que sostenían la opresión de la que eran objeto sus madres, abuelas e incluso ellas, las más jóvenes.

Patriarcado y colonialidad

Los planteamientos de Segato (2013a y 2011a), adelantados en el capítulo I, en torno a la colonialidad del género resultan muy útiles para intentar comprender la contradicción a la que me he referido, por lo que conviene abundar un poco en ellos. Al examinar el cruce entre colonialidad y patriarcado, la autora propone leer la interface del sistema entre el mundo pre-intrusión y la colonial modernidad mediante las transformaciones del sistema género, advirtiendo que no se trata únicamente de introducir el género como uno más de los temas de la crítica decolonial sino de otorgarle un estatuto teórico que permita examinarlo como categoría central capaz de

²¹² Previamente apunté que incluso mis interlocutoras que se dicen 'más liberadas' no se refieren al hecho de no heredar tierra como signo de opresión. Como caso comparativo, resulta muy revelador que en otras partes del país mujeres indígenas se estén organizando para demandar el derecho a la herencia. Y apunto que es revelador porque en dichos casos los movimientos han surgido como respuesta al abandono de la tierra por parte de los hombres pero sobre todo ante el hecho de que ellos han comenzado a ceder a la presión de privatizarla, lo que implica la desintegración de la propiedad colectiva, así como la destrucción del tejido comunitario. De modo que lo que se puede observar en tales casos es tanto la búsqueda de las mujeres por no quedar desprotegidas como la pulsión por preservar el recurso material que sostiene las relaciones comunitarias. Véase, por ejemplo, el caso de mujeres indígenas en Chiapas que se han organizado para llevar adelante la campaña "Mujeres sin tierra y sin derechos, ¡nunca más!" (Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, 2014).

revelar los aspectos de la transformación a la que han sido sometidas las comunidades por el orden colonial moderno. Con base en una gran cantidad de evidencias históricas y etnográficas, señala la presencia de nomenclaturas de género en sociedades indígenas y afro-americanas, que si bien indican la existencia del género también apuntan a considerar que éste adquiere configuraciones distintas a las de la modernidad; se refiere a dichas configuraciones como 'patriarcado de bajo impacto'. Asimismo, señala que cuando la colonialidad modernidad se aproxima al género de la 'aldea', interviene la estructura de relaciones y las reorganiza de tal forma que se mantiene la apariencia de continuidad pero modificando los sentidos mediante la introducción de un orden gobernado por normas diferentes. El contacto de la aldea con el discurso igualitario de la modernidad –o el 'entronque de patriarcados', como lo refiere Paredes (2010)- transforma un idioma que era jerárquico en un orden superjerárquico, debido a factores como:

[...] la superinflación de los hombres en el ambiente comunitario, en su papel de intermediarios con el mundo exterior, es decir, con la administración del blanco; la emasculación de los hombres en el ambiente extra-comunitario, frente al poder de los administradores blancos; la superinflación y universalización de la esfera pública²¹³, habitada ancestralmente por los hombres, con el derrumbe y privatización de la esfera doméstica; y la binarización de la dualidad, resultante de la universalización de uno de sus dos términos cuando constituido como público, en oposición a otro, constituido como privado. (2011a, p. 32).

Es verdad que la aldea siempre ha estado organizada por el estatus, dividida en espacios con características y reglas propias, prestigios diferenciales y un orden jerárquico; espacios habitados por varones y mujeres que desempeñan papeles propios de esas esferas y que se encuentran marcados por su destino espacial, laboral y ritual. No obstante, el discurso de la colonial modernidad, pese a su bandera de igualitarismo, esconde una profunda jerarquía debido a lo que Segato identifica como una totalización progresiva de la esfera pública.

Aunque los hombres sustentan actualmente el control que tienen sobre las mujeres con base en el argumento de que su mundo 'siempre fue así', Segato considera que si bien siempre existió jerarquía en dicho mundo, había una diferencia que ahora se ve amenazada por la cooptación por parte de la administración colonial y posteriormente de la gestión colonial estatal de los hombres que ancestralmente se han dedicado a labores y papeles del espacio público. La posición masculina ancestral

²¹³ De hecho, la transmutación del *espacio público* en *esfera pública* que secuestra para sí toda la politicidad.

se ve ahora transformada por el papel relacional con las agencias poderosas que producen y reproducen la colonialidad. De este modo, los hombres se ven promovidos a “una plataforma nueva y distanciada que se oculta por detrás de la nomenclatura precedente, robustecida ahora por un acceso privilegiado a recursos y conocimientos sobre el mundo del poder” (2011a, p. 34). Es decir, se mantienen los nombres, marcas y rituales asociados al género pero conferidos de nuevos contenidos. En este contexto, las mujeres se vuelven parte de una externalidad objetiva para la mirada masculina: “Ocurre entonces el efecto de una verosimilitud de lo que llamamos género y de lo que llamamos ley propia del mundo-aldea, cuya consecuencia es una normativa que nos parece atroz, pero que, mirada con más aproximación, nos revela el engaño de nuestra lectura inicial” (2013a, p. 25).

El correlato de la ‘hiperinflación de la posición masculina’ en la aldea es su emasculación en el mundo de los blancos, donde su posición masculina se relativiza al estar sujetos al dominio soberano del colonizador. Para Segato, este proceso es violentogénico, toda vez que oprime por un lado pero empodera en la aldea, forzando a la exhibición de la capacidad de control propia de la posición masculina en el único espacio ahora posible, con el fin de restaurar la virilidad disminuida por fuera.

Otra consecuencia de la intrusión del género moderno es el secuestro de la política por parte de la esfera pública republicana y la privatización, otrificación y marginalización del espacio doméstico y de todo lo que en él era quehacer político. De modo que los vínculos entre las mujeres se ven lastimados con el encapsulamiento de la domesticidad como ‘vida privada’. Lo anterior tiene como resultado la desvalorización de la esfera doméstica y la mengua de su capacidad de participación política en asuntos concernientes a la colectividad. Esto, además, propicia la vulnerabilidad de las mujeres a la violencia masculina.

El compulsivo confinamiento del espacio doméstico y sus habitantes, las mujeres, como resguardo de lo privado tiene consecuencias terribles en lo que respecta a la violencia que las victimiza. Es indispensable comprender que esas consecuencias son plenamente *modernas y producto de la modernidad, recordando que el proceso de modernización en permanente expansión es también un proceso de colonización en permanente curso*. [...] Su impunidad [...] se encuentra vinculada a la privatización del espacio doméstico, como espacio residual, no incluido en la esfera de las cuestiones mayores, consideradas de interés público general. (2011a, p. 36)..

Las constantes referencias a la dualidad en el mundo pre-intrusión indican que la devaluación del sistema de género no existe allí. La dualidad respecto al género organiza los espacios, las labores y la distribución de derechos y obligaciones. Los grupos por género, en el interior del tejido comunitario general, poseen sus normas internas y sus

formas particulares de convivencia y asociación para las tareas tanto productivas, reproductivas y ceremoniales. Ciertamente el género, así reglado, constituye una dualidad jerárquica, pero una en la que a pesar de la desigualdad ambos términos tienen plenitud ontológica y política y son complementarios²¹⁴. Por lo contrario, en el mundo de la modernidad no hay dualidad sino binarismo, apunta Segato. En la relación binaria un término suplementa al otro, en lugar de complementarlo. Si uno de los términos se instaure como ‘universal’, adjudicándose la representatividad general, el otro se vuelve resto. Con el ingreso al orden de la colonial modernidad, la distancia generada por la jerarquía y prestigio desigual en las relaciones de género se agrava y magnifica, el ‘patriarcado de bajo impacto’ se transforma en un patriarcado moderno y de alto impacto.

Actualmente esta irrupción de la colonial modernidad en el mundo aldea adquiere dimensiones y configuraciones que, si bien constituyen una vuelta a lo que fue la primera embestida colonial, difieren de ésta tanto como de la fase republicana de expansión de los Estados nacionales en el sentido de que se caracteriza por la existencia de un mercado global que erosiona los mercados regionales y locales, de gobiernos dedicados a inscribir las economías nacionales en dicho mercado global, por una esfera pública expandida y el lenguaje de derechos y políticas ciudadanas que son introducidos en las comunidades tanto por organismos del Estado como por organizaciones no gubernamentales. En esta fase se conforma, así, un frente colonial/estatal-empresarial-mediático. En este contexto, la incapacidad mostrada por los agentes del Estado para distinguir ‘ciudadanía’ como masa de individuos formalmente titulares de derechos de la organización comunitaria de la vida,

²¹⁴ Además de las diversas etnografías que, como apunté previamente, dan cuenta de un principio de dualidad complementaria en la cosmovisión de los nahuas de la Huasteca, en lo que se refiere a los nahuas prehispánicos, en particular a los mexicas, Tiedje (1998) señala que el examen de diversas fuentes como códices y textos de indígenas y de cronistas ha llevado a etnohistoriadores a plantear la existencia de un “paralelismo entre los sexos” en las estructuras de parentesco y la ideología religiosa y secular, que se combinaba con una jerarquía entre los sexos. El dualismo de la religión mexica constituía lo masculino y lo femenino como dos opuestos simétricos y complementarios. Esta complementariedad trascendía en lo social y generaba relaciones de género paralelas e igualitarias. La división sexual del trabajo definía tareas para cada uno de los sexos, preservando roles igualitarios en el conjunto de la sociedad. Algunos historiadores señalan que había mujeres que desempeñaban su trabajo fuera del hogar, como tejido, pintura o curación, por el que recibían un tipo de remuneración, lo que probablemente les otorgaba una cierta independencia de sus maridos. Por otra parte, tanto mujeres como varones tenían acceso al sacerdocio, si bien estos últimos eran los que ocupaban siempre los cargos más elevados de la jerarquía religiosa. Además, en el sistema educativo de los mexicas la escuela era obligatoria para todos, sin importar origen social ni sexo. La invasión española produjo transformaciones culturales que provocaron un deterioro del sistema de relaciones complementarias entre los sexos. Además de la introducción del sistema patriarcal que ha otorgado una ilimitada autoridad a los padres y esposos sobre las mujeres, la ideología de la pureza femenina y de la enfermedad promovidas por el catolicismo impide que éstas ocupen posiciones de autoridad. De este modo se estableció una división ideológica entre la esfera social y política como monopolio de los hombres y la esfera doméstica atribuida a las mujeres.

conduce a un accionar generalmente disruptivo en relación al tejido de relaciones y al sistema de autoridad propio de las comunidades. Surge entonces la paradoja de que el discurso de la igualdad de género que promueve la colonial modernidad y que pretende proteger a las mujeres y otorgarles derechos, al mismo tiempo destruye las instituciones y la trama comunitaria que las protegía, introduciendo los preceptos del individualismo y la modernidad instrumental de la razón liberal y capitalista.

Entre la colonialidad del poder y la *agencia* en lo local

A partir de los planteamientos de Segato, considero que las descripciones sobre la subordinación de la mujer en la dinámica de los grupos domésticos que prevalecía hasta hace poco tiempo y la reconfiguración de su estatus como consecuencia de ciertas transformaciones que han atravesado la región en los últimas décadas se corresponden con momentos en las relaciones de los pueblos indígenas con el Estado que continúan pero distinguen las lógicas de dominación colonial moderna. En lo que sigue, intentaré dar cuenta del modo en que lo descrito se vincula al patrón de poder moderno colonial, pero también apuntaré lo que considero constituyen procesos de agenciamiento en las mujeres, que contradicen la lógica de dicho patrón a pesar de estar entretnejidos con el mismo.

De acuerdo con Meillassoux (1989), aunque la agricultura de subsistencia en los países ‘subdesarrollados’ se encuentra marginada de la esfera de la producción capitalista, está directa o indirectamente relacionada con la economía de mercado, al abastecer de mano de obra que es alimentada en el sector doméstico o bien de alimentos que son producidos por campesinos que se alimentan con sus propios productos. Por tal razón, esta economía pertenece a la *esfera de circulación* del capitalismo pero está fuera de la *esfera de producción* en la medida en que no es invertido capital en ella y sus relaciones de producción son de tipo doméstico y no capitalista. Las relaciones orgánicas entre economías capitalistas y domésticas permiten al ‘imperialismo’ aprovechar la reproducción de una fuerza de trabajo barata a favor del capital, lo que constituye la causa esencial del ‘subdesarrollo’ de ciertas regiones, así como de la prosperidad del sector capitalista. De modo que la reproducción de un sector doméstico no es externo sino inherente a la reproducción del capital.

La lógica organizativa de los grupos domésticos en las comunidades indígenas, incluida la distribución del trabajo entre varones y mujeres era, pues, útil al capital. Si a ello sumamos lo que señala Segato acerca de la cooptación por parte de la gestión colonial estatal de los varones que tradicionalmente se habían dedicado a las labores

del espacio público, la consecuente transformación de este último en esfera pública y la marginación y privatización del espacio doméstico, es posible comenzar a entender lo que subyace al contraste apuntado previamente entre las experiencias de opresión que caracterizaban la situación de confinamiento doméstico de las mujeres y el discurso de dualidad y complementariedad expresado en la cosmovisión de los nahuas de la Huasteca: nuevos contenidos para antiguos nombres, marcas y rituales asociados al género; transformación de un orden jerárquico en uno hiper-jerárquico, de un patriarcado de 'bajo impacto' en uno de 'alto impacto' moderno-colonial y de una lógica dualista-complementaria en una binaria. Todo ello, insisto, con el correlato de la construcción del espacio doméstico como espacio residual que favorece el ejercicio de la violencia, física y simbólica –cuyos casos extremos recuerdan las conductas de los caciques hacia las mujeres-, al ser despojado de politicidad mediante la ruptura de la continuidad que mantenía con el espacio público en un proceso único de producción. El trabajo de las mujeres en el hogar pierde valor y su voz es silenciada.

Las transformaciones que han atravesado a la región en las últimas décadas y que han tenido impacto en las dinámicas de los grupos domésticos y en la reconfiguración del estatus de la mujer están vinculadas a las formas que adquiere actualmente la colonial modernidad, particularmente a los ajustes estructurales que los recientes gobiernos en México han llevado a cabo. Como apunté previamente, el crecimiento del sector terciario en la zona parece estar relacionado con la circulación de dinero que proviene no del fortalecimiento del sector productivo, que más bien ha decaído, sino de las remesas de los migrantes. Asimismo, la cada vez mayor inserción de las mujeres en el mercado laboral se da sobre todo en la esfera informal, toda vez que casi nunca establecen contratos, no tienen prestaciones, no están registradas y no poseen derechos laborales. Como es sabido, la llamada economía informal no es una desviación o anomalía del sistema sino un elemento estructural del mismo. El impulso de las políticas neoliberales y los planes de ajuste estructural han conllevado la privatización de los servicios públicos, el recorte del gasto social, el incremento del desempleo, su precarización y flexibilización y, con ello, la merma de los derechos laborales. En este contexto, el trabajo informal constituye un modo significativo de garantizar la subsistencia. La expansión de la economía informal favorece la flexibilización y desregulación de la fuerza de trabajo, creando así condiciones para la absorción de mano de obra femenina barata. La presencia cada vez mayor de las mujeres nahuas en esta esfera permite plantear que asistimos a un proceso paulatino

de *feminización de la fuerza de trabajo* en la región de la Huasteca hidalguense. No se puede decir que este fenómeno alcance a la totalidad de la población indígena femenina de la región ni mucho menos, pero cada vez es más común encontrar hogares en los que la economía doméstica es compartida entre hombres y mujeres e incluso algunos casos en los que son ellas las principales responsables.

En lo que se refiere a las dinámicas de género ya no sólo a nivel local sino en un espectro más amplio, es pertinente destacar que una gran mayoría de las mujeres que emigran a otras ciudades de la República Mexicana se emplean en el servicio doméstico, ámbito en el que a cambio de sueldos bajos asumen las ‘tareas de reproducción’ menos valoradas socialmente. De este modo, el trabajo doméstico, que no es repartido entre hombres y mujeres, se transfiere a otras mujeres, lo cual es enmascarado por un supuesto igualitarismo entre los géneros y la emancipación femenina, y mantiene intactas las estructuras del sistema sexo-género en los contextos urbanos²¹⁵. Sassen (2003) denomina a este tipo de fuerza de trabajo como ‘clases de servidumbre’²¹⁶. La inserción de las mujeres en mercados laborales informales está muy vinculada, pues, a las nuevas configuraciones de la dominación global y la reproducción del capital.

Por otra parte, no se puede desestimar el papel que la escuela tiene como instancia de *Reproducción* (Bourdieu & Passeron, 1996) y de introyección de la colonialidad del saber, y la televisión y la radio –cuya entrada a las comunidades se ha hecho posible por la entrada del servicio de luz, que a su vez fue facilitada mediante la ampliación de la red de carreteras rurales- como medios de construcción de subjetividades. Tampoco es posible obviar los modos en que ciertos aspectos de los

²¹⁵ Rivera señala que uno de los ejemplos de etnicidad segregada y discriminada, en el caso de la región andina, es el ‘trabajo del hogar’ o servicio doméstico remunerado, donde la inserción de mujeres indígenas afecta al balance de género de toda la sociedad y “alude a inequidades más profundas, que no han podido ser encaradas ni por las tendencias más radicales. Una de ellas [...] es que la co-responsabilidad paterna y doméstica de los varones se ve postergada indefinidamente por la existencia de estas otras mujeres en los hogares, que se hacen cargo de la ‘segunda’ jornada femenina. Lo que queda fuera de discusión con esta transacción entre mujeres de distinto poder económico y origen cultural, es la imagen de las ocupaciones domésticas como si ‘naturalmente’ correspondieran al sexo femenino.” (2014, p. 130). Como apunta Mendoza (2014), el avance de los derechos civiles de las mujeres blancas ha dependido en buena parte de la marginación de las mujeres negras, latinas e indígenas de los países centrales y de las mujeres de la periferia, pero también opera la colonialidad del poder y del género en el interior de los Estados de América Latina.

²¹⁶ Aunque Sassen analiza este fenómeno como parte de los circuitos transfronterizos asociados a la globalización y a las ‘ciudades globales’, donde los hogares de diferente tipo (conformados por parejas de profesionales hombres y mujeres, por hombre solos, mujeres solas, con hijos, jóvenes, con distintas sexualidades) consumen esta fuerza de trabajo racializada, el argumento es perfectamente asimilable con lo que ocurre en urbes latinoamericanas.

programas sociales como el de Oportunidades constituyen un modo de control biopolítico, como apunté previamente, en la medida en que intentan incidir en la regulación de procesos vitales de la población como natalidad, fecundidad, enfermedad, mortalidad, optimización de condiciones sanitarias, económicas, familiares, etcétera. Estos aspectos se inscriben en el ámbito mesofísico del poder en el que opera la gubernamentalidad del Estado moderno.

En las reuniones y talleres para las mujeres que se llevan a cabo como parte de las acciones del programa de Oportunidades se abordan temas entre los cuales la igualdad de género ocupa un papel importante. Cabe recordar que uno de los objetivos del programa es “contribuir a transformar el rol de la mujer”. No obstante, el lenguaje de los derechos de la mujer, como el de los derechos de los ciudadanos en general, se encuentra, como apunta Segato, dentro del lenguaje de la modernidad, del desarrollo y del progreso. Así, se enfatizan los derechos individuales pero se obliteran, por lo general, los derechos de los sujetos colectivos. Por otra parte, es pertinente resaltar que la promoción de los derechos que el Estado otorga a las mujeres oscurece el hecho de que él mismo las coloca en situación de vulnerabilidad tanto como a los varones, mediante los ajustes estructurales entre cuyas consecuencias están, precisamente, la precarización y flexibilización laboral y las presiones que atentan cada vez más contra los derechos a la propiedad colectiva de la tierra, entre otros.

No obstante la profundización del patrón de colonialidad en la situación contemporánea del capitalismo avanzado, y pese a que la colonización económica y la colonización por el discurso de los derechos y la esfera pública son dos caras de una misma moneda, las descripciones que las mujeres hacen acerca de su estatus antes y ahora dan cuenta de un proceso de reconfiguración subjetiva que indica una valoración positiva de sí mismas, condensada en la expresión ‘perder el miedo a hablar’. Escuchar sus enunciaciones obliga a problematizar los efectos del patrón de la colonialidad y el grado de éxito que tiene en el nivel de lo *micro*. Para ello, apelo a la lectura heterárquica del poder propuesta por Castro-Gómez (2007b) y expuesta en el primer capítulo de esta tesis. Se recordará que este autor elabora su propuesta en oposición a la representación jerárquica del poder en virtud de que esta última no es capaz de pensar la relativa independencia de lo local frente al sistema, principalmente en los ámbitos concernientes a la producción ‘autónoma’ de la subjetividad. Con base en la distinción foucaultiana de los niveles que operan en el ejercicio del poder – microfísico, mesofísico y macrofísico-, Castro-Gómez apunta que la aproximación heterárquica al poder permite dar cuenta del modo diferente en que el capitalismo y

la colonialidad se expresan en cada uno de dichos niveles. El ámbito de la microfísica comprende las prácticas de producción de subjetividad, aquéllas en las que los sujetos se producen a sí mismos de modo diferencial y también las prácticas mediante las cuales son producidos por instancias de normalización. En una lectura heterárquica, no se puede hablar de estructuras que actúan de modo independiente de la acción de los sujetos, por lo que es necesario tener en cuenta las prácticas de subjetivación. Esto no significa que los niveles microfísicos de poder tengan historicidad propia, pero sí que el control que los regímenes globales tienen sobre ellos no es completo sino parcial. Es por ello que el nivel microfísico constituye el lugar en que se pueden ubicar y analizar los procesos de sujeción y subjetivación y donde se localiza la agencia.

Aunque la monetarización de la economía en las comunidades refuerza la distinción valorativa entre el trabajo asalariado y el no asalariado, el desempeño de actividades a cambio de remuneración económica ha permitido a las mujeres fortalecer su papel en lo interno, debido a que la entrada de recursos se continúa poniendo mayoritariamente al servicio de la reproducción del grupo doméstico. Es verdad que la etapa de fisión ocurre con más prontitud que antes y que hay un aumento de hogares de estructura nuclear. Asimismo, el programa de Oportunidades subraya la noción republicana de la familia nuclear. Pero habría que tener mucho cuidado para no apresurar una lectura que vea en estos procesos el desmantelamiento obligatorio de las redes sociales extendidas de reciprocidad, pues, en formas diversas, los miembros de las patrilineas localizadas continúan trabajando en común. Es interesante notar que aunque las mujeres tienen prisa por ayudar al marido a construir su propia casa, esto no contradice la residencia patrineolocal, excepto en pocos casos, que previamente describí. Estas dinámicas, por otra parte, permiten a las mujeres sacudirse el abuso que, en ciertos casos, la parentela de su marido hace de su trabajo y de su persona y negociar relaciones más igualitarias. Asimismo, la autonomía que obtienen mediante los ingresos monetarios –aunque éstos sean muy precarios– les posibilita ayudar a sus padres, con lo que lejos de romperse la lógica de colaboración en los grupos domésticos se amplía para incluir, hasta cierto punto, al grupo familiar de origen de las mujeres.

La escuela y los talleres y pláticas promovidos por el programa de Oportunidades han contribuido a la exposición de las mujeres al lenguaje institucional de los derechos de la mujer. Sin embargo, la apropiación que hacen del mismo no conduce a la noción moderna de ‘emancipación’. Sus reflexiones en torno a la igualdad entre los sexos generalmente subrayan ideas de complementariedad, y, sobre todo, de

complementariedad vinculada al trabajo en común, a la ayuda mutua que la pareja se presta. Lo que reivindican es el reconocimiento de su aporte y no una libertad que prescindiera de la colaboración con los varones. Algo similar puede decirse en relación al acceso a la esfera pública y política de la comunidad, a partir de su participación en comités femeninos que se entrecruzan con el sistema de cargos. Las mujeres siempre han participado en el espacio público mediante actividades involucradas en la faena. Pero la conformación de comités encabezados y dirigidos por ellas visibiliza esa participación y la articula con la estructura política del sistema de cargos, además de generar espacios de interacción entre ellas y de decisión propios. La apropiación que hacen del lenguaje estatal/moderno de los derechos ciudadanos, la situación de interlegalidad que surge de ello, les permite enfrentar a la comunidad con sus propias contradicciones e impulsar desde dentro la reconfiguración de ciertos aspectos del derecho consuetudinario que claramente no las favorecían.

Como apunté previamente, entre las reivindicaciones actuales que las mujeres hacen no aparece el derecho a heredar tierra. Considero que esto nos obliga a pensar que la norma implícita de no transferencia hereditaria a las mujeres debe verse en articulación con otras dimensiones de la vida comunitaria. Si sumamos a dicha norma la persistencia del patrón de residencia patrilocal y lo expuesto acerca del modo en que los ingresos de las mujeres forman parte de la diversificación de estrategias de supervivencia de los grupos domésticos, es posible plantear que los procesos de reconfiguración del estatus de las mujeres implican, es verdad, una reconfiguración de las dinámicas de los grupos domésticos pero bajo una lógica racional que sugiere, como señala Gladys Tzul, que éstos, como base de la materia del parentesco, constituyen estamentos autonómicos para resguardar el territorio. Como también apunta Tzul (2014b), aunque el Estado generalmente quiere administrar sujetos individuales, la respuesta que se da desde lo comunal suele ser colectiva.

Con lo descrito hasta el momento se puede observar que el campo semántico que articulan las mujeres para referirse a lo que conforma y estructura su habla incluye pero trasciende la dimensión verbal. En el capítulo V abordaré los aspectos que caracterizan otra dimensión del habla que, si bien presenta aspectos convergentes con lo aquí expuesto, subraya otras articulaciones que indican de modo más evidente lo que he avanzado en torno a la importancia que cobra lo colectivo expresado en la noción de 'trabajar juntos', que atraviesa tanto las dinámicas de los grupos domésticos como la organización misma de la comunidad en su totalidad. Por lo pronto, me resta hacer dos precisiones: 1) La reconfiguración del estatus de la mujer es algo que ha

alcanzado a una parte importante de este sector de las comunidades nahuas de la región, aún si no todas desempeñan o han desempeñado actividades que les proporcionen ingresos económicos, si no son beneficiarias del programa de Oportunidades y si algunas son suficientemente mayores como para haber asistido a la escuela. Desde luego, los ámbitos y grados en que cada mujer puede posicionarse de modos menos opresivos ante su grupo doméstico y los varones varían, pero la construcción intersubjetiva de nuevos sentidos, su socialización y su expansión están en marcha. 2) Lo anterior no implica una dinámica armónica y carente de conflictividad incluso entre las mujeres, como tampoco supone que no hay, a la par, fenómenos en los que sí se observa una cierta tendencia a la ruptura de los lazos comunitarios, además de la persistencia de casos de violencia contra aquéllas. Lo que emerge, no obstante y pese a todo, es un conjunto de mecanismos para responder a la amenaza de deterioro de la vida comunitaria donde las mujeres están desempeñando un papel fundamental.

Capítulo IV. La danza de Inditas

La danza de Inditas se realiza en comunidades nahuas de las huastecas hidalguense, veracruzana y potosina. La música que acompaña a la coreografía es interpretada con la dotación instrumental del trío huasteco, integrada por un violín, una jarana y una huapanguera²¹⁷, aunque es frecuente también encontrar conjuntos conformados únicamente por violín y jarana. El primero realiza la parte melódica, mientras que la jarana y la huapanguera hacen el acompañamiento armónico. Hasta ahora, la ejecución instrumental corre siempre a cargo de músicos varones. Por su parte, las danzantes realizan el baile, al tiempo que tañen unas sonajas²¹⁸ e interpretan cantos en náhuatl y/o castellano. Además de llevarse a cabo durante la fiesta de la Virgen de Guadalupe, la cual es considerada como la patrona de la danza, las Inditas hacen presencia en festividades vinculadas al ciclo navideño, así como en fiestas patronales dedicadas a santos tutelares y diversas advocaciones marianas.

Introducción y difusión de la danza en la región

Al parecer, la danza de Inditas fue introducida en la Huasteca a principios de los años sesenta. En un artículo sobre la celebración a la Guadalupana en Hueycuatitla, Benito Juárez, Veracruz, Roman Güemes apunta que la primera fiesta en honor a la Virgen de Guadalupe se celebró en 1961, al año de haber concluido la construcción de la primera capilla. De acuerdo con este autor, fue esa época cuando “decididamente penetró la religión cristiana a las comunidades indígenas de la región” (Güemes, 2010, p. 276). Asimismo, señala que en 1963 fue conformada la agrupación de Inditas Guadalupanas, integrada con las muchachas de la danza de Pastoras²¹⁹ que el año

²¹⁷ También llamada ‘quinta huapanguera’.

²¹⁸ El término que emplean las danzantes para referirse a este idiófono es ‘sonaja’. Desde el punto de vista de la clasificación organológica *etic* que desarrollaron Sachs y Hornbostel se trata de una maraca. No obstante, a lo largo de este trabajo se utilizará la categoría que las propias danzantes y músicos utilizan.

²¹⁹ La danza de Pastoras se encuentra muy difundida en el país. Al igual que la de Inditas, es ejecutada por niñas o jovencitas que interpretan cantos y tañen maracas al tiempo que realizan su baile. Asimismo, sus ocasiones de ejecución, aunque varían de acuerdo con el lugar, en general comprenden el

anterior había participado en la primera peregrinación en la comunidad. Estas niñas bailaban y cantaban el Xochipitzahuac²²⁰ a la entrada de la capilla antes de cada rosario. Por otra parte, la señora Hipólita Hernández de la comunidad de Tianguispicula, municipio de Tamazunchale, San Luis Potosí, comenta que allí la danza se formó en el año 1963, cuando ella tenía 12 años, y añade que una mujer de Chapulhuacanito fue a enseñar los cantos y los pasos (CDI, 2012)²²¹.

Actualmente la danza de Inditas en la Huasteca cubre un territorio constituido por municipios que se encuentran en proximidad. La he hallado con mucha presencia en casi toda la huasteca hidalguense y parte de las huastecas veracruzana y potosina. En el estado de Hidalgo es posible ubicarla con claridad en los municipios de Huejutla, Atlapexco, Huautla, Yahualica, Xochiatipan, Jaltocan, San Felipe Orizatlán y Tlanchinol. Los municipios de la huasteca veracruzana en los que la he encontrado corresponden a Platón Sánchez, Tantoyuca, Benito Juárez y Tzontecomatlán de López. Asimismo, hay datos que registran su presencia en Tamazunchale y Chapulhuacan²²².

ciclo navideño y las fiestas a la Virgen en sus distintas advocaciones. Se suele vincular a esta danza con las expresiones que derivan de las pastorelas virreinales, dada la temática de sus cantos y su función. En lo que se refiere particularmente a la Virgen de Guadalupe, la práctica de danzar y cantarle loas se remonta al hito de su aparición, como anota e ilustra Pérez (2013). Asimismo, en el siglo XVII el sacerdote Luis Becerra Tanco (2004) apuntó que en la fiesta del 12 de diciembre de 1966 escuchó a unos indígenas cantando en náhuatl el relato del acontecimiento guadalupano.

²²⁰ Xochipitzahuac ('flor menudita') es un son de los llamados 'sones de costumbre'.

²²¹ La información que proporcionan Güemes e Hipólita Hernández acerca de los años de introducción de la danza coincide con lo que me ha sido referido en campo.

²²² Cabe señalar que actualmente la danza de Inditas está trascendiendo la frontera geográfica de la Huasteca, ya que he sabido de casos en los que gente oriunda de la región que ha emigrado a Monterrey está comenzando a realizarla en esa ciudad, y no sería extraño que también haya migrantes en otros estados del país que estén haciendo lo mismo.

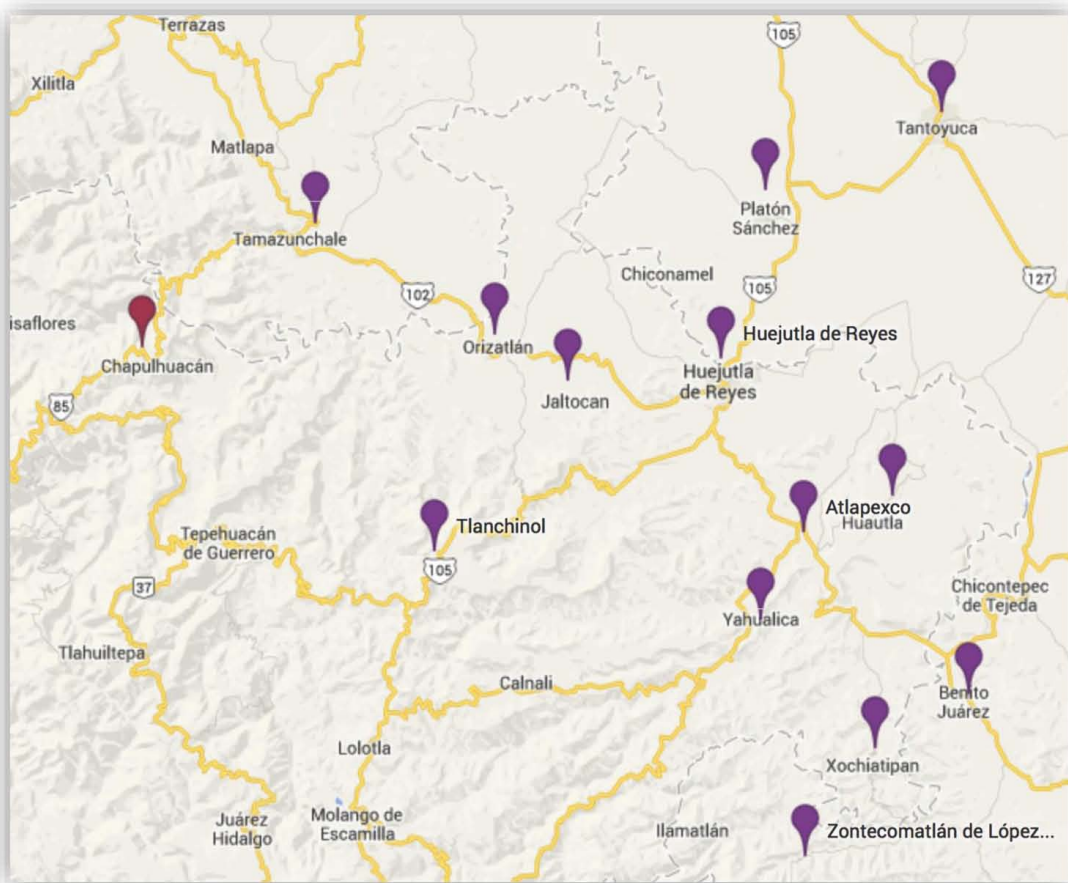
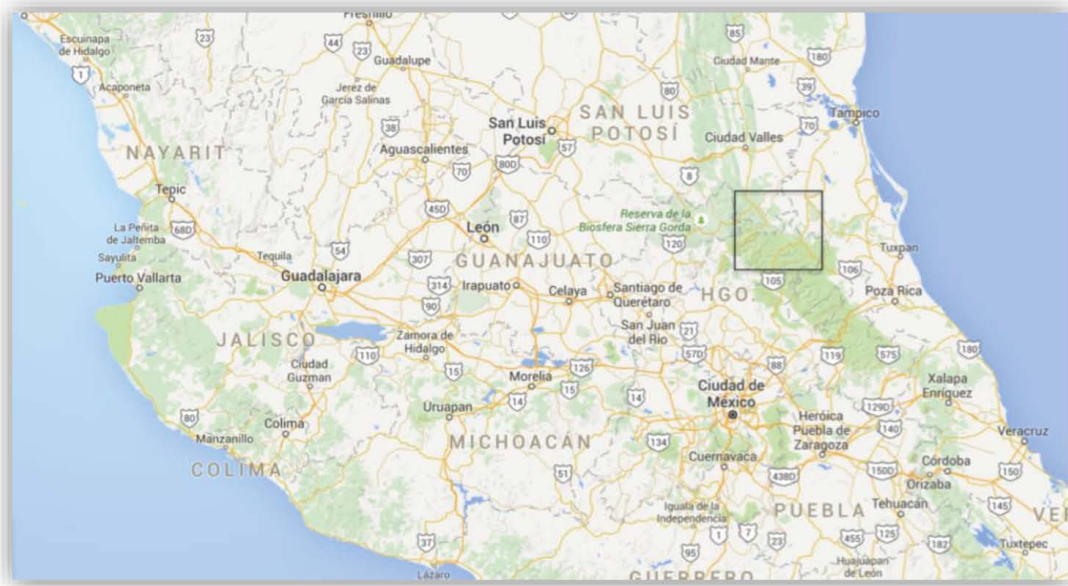


Figura 3. Mapa de la región

Los primeros pasos, las innovaciones y el surgimiento de la danza de Inditas señoras

En términos generales, la danza de Inditas ha estado atravesada por tres momentos significativos. El primero lo constituye el hecho mismo de su introducción en la región en la década de los sesenta, aproximadamente. En ese entonces, como apunté en la Introducción, las danzantes debían ser niñas y jovencitas solteras ya que la virginidad era considerada como un atributo necesario para alabar a la Virgen. Durante los primeros años la mayor parte de los cantos tenían letras en lengua náhuatl. La coreografía de la danza consistía en un solo paso y las danzantes se disponían a lo largo de dos filas paralelas sin desplazarse en el espacio. Las personas encargadas de la danza eran los catequistas –que solían ser también músicos, aunque no forzosamente-, los cuales proporcionaban y enseñaban los cantos, además de organizar los ensayos y la participación de las agrupaciones en las velaciones. La enseñanza de la coreografía no constituía un problema particular debido a la facilidad que entrañaba; no obstante, en ciertos casos los catequistas acostumbraban acudir a alguna mujer para que se hiciera cargo de ello. En la década de los noventa fueron introducidos cambios importantes en la danza. La coreografía se transformó con la innovación de pasos y figuras que implicaron un mayor desplazamiento de las danzantes y una consecuente imagen de más movimiento. Las propias muchachas tuvieron un rol activo en esta innovación mediante la creación e imitación de pasos y figuras. Además se incorporaron nuevos cantos, varios de ellos en español. Si bien los catequistas continuaban nutriendo el repertorio, las jovencitas también comenzaron a desempeñar un papel importante en ello, toda vez que se daban a la tarea de intercambiar cantos con agrupaciones de otras comunidades. No obstante, la danza seguía siendo encabezada por el catequista o bien por alguno de los músicos. A mediados de la primera década del siglo en curso se dio un fenómeno insólito en la danza de Inditas: la aparición de agrupaciones integradas por ‘señoras’. En la mayoría de las danzas de señoras participan varias mujeres que bailaron siendo niñas. Las agrupaciones son heterogéneas en relación a la edad de sus integrantes²²³, por lo que hay grupos que llevan a cabo su danza ‘a la antigua’, esto es, con un solo paso, y otros cuyo modelo de ejecución es el que se generó en la década de los noventa. Pero

²²³ Como apunté en el capítulo III, cuando se trata de la danza, el término ‘señoras’ es empleado para designar también a las ‘abuelas’, aunque hay una serie de factores que distinguen a las dos categorías de persona social, algunos de los cuales fueron abordados en dicho capítulo.

también hay danzas que gustan de interpretar algunas piezas a la antigua, al mismo tiempo que innovan constantemente tanto su repertorio de cantos como sus coreografías. Un aspecto destacado de las danzas de señoras es que ahora son ellas mismas quienes se organizan y eligen ser encabezadas por una de las ‘delanteras’, o ambas, es decir, por mujeres que por su experiencia y habilidad se colocan delante de las filas de las danzantes. Las encargadas tienen la responsabilidad que antes recaía en los catequistas. Aunque la aparición de la danza de Inditas señoras no sustituyó a la de niñas y jovencitas, sí se dio en un momento en el que esta última estaba en franco decaimiento. Pero, por otra parte, el surgimiento de la danza de señoras parece haber incentivado la reactivación de las agrupaciones de jóvenes y niñas. Estas últimas continúan siendo encabezadas por un adulto.

Como apunté en la Introducción de esta tesis, de acuerdo con información proporcionada en varios lugares, las primeras señoras que se organizaron para formar un grupo de Inditas son de la comunidad de Tamoyón II, municipio de Huautla²²⁴. La señora Estela Estrada Osorio, acompañada de Marina González Hernández, ambas delanteras y encargadas de la danza, me relató lo siguiente:

Nosotras trabajábamos en la milpa, escardábamos. Un día, no sé por qué, cómo salió, se venía la fiesta de los elotes y platicamos entre nosotras: “todo está triste, la fiesta, no hay danzas, las muchachas ya no quieren bailar”. Entonces pensamos, “si no quieren las muchachas, nosotras bailamos”, pero así nomás, como que ni pensamos lo que dijimos. Nos quedamos viendo, “¡nooo!, ¿cómo vamos a bailar? ¿qué van a decir de nosotras? que nomás estamos relajando”. Unas como que se animaban, “pues sí, dicen, no es pecado”, pero otras no porque sus esposos no las iban a dejar. “Vamos a ranchear, a ver quiénes quieren”. Y así, más se fueron animando. Hicimos asamblea con el juez y nuestros esposos. Unas hasta llevaban a sus bebés. Allí pedimos autorización. Hasta eso que la comunidad estuvo abierta. Mi esposo me decía: “No, dice, ensaya porque es la fiesta del elote”. Así ya luego empezamos a organizarnos, a ensayar. Había unos esposos que hasta bajaban a ver los ensayos. Todas ‘tábamos bien emocionadas. Ni hambre da. Unas no les importó si su marido tiene hambre. Bailamos en la fiesta del elote, y así hemos seguido. Por eso aquí, llueva o lo que pase, siempre hay elote. Con eso tenemos pa’ comer medio año. Ya después también bailamos en la fiesta de la Virgen, porque hacíamos así cuando niñas. Pero aquí nomás, aquí se hacía la danza con señoras, porque en otros

²²⁴ Como ocurre siempre que se trata de expresiones fuertemente vinculados a la transmisión oral, esto debe ser tomado con cautela. No obstante, además de las propias mujeres de Tamoyón II, entre los que las identifican como las primeras Inditas señoras se encuentran personas cuyas familias cuentan con varias generaciones de danzantes. Éste es el caso del señor Juanito Hernández, de la comunidad de Tepexititla, municipio de Huejutla, y de sus hijos Julio y Vicente, quienes además dirigen una danza de Inditas muchachas. Un aspecto que los caracteriza es que constantemente asisten a fiestas patronales en diversas comunidades y cabeceras municipales, lo que les brinda un conocimiento bastante actualizado de las expresiones musicales y dancísticas de la región.

lados nomás las muchachas. Un día quisimos ir al municipio, a Huautla. Nos organizamos. Teníamos harto miedo de lo que nos iban a decir. Y sí, ¡uyyy, allí sí nos ofendieron! ¡No, ni te digo lo que nos dijeron, bien feo! Pero ya estábamos ahí, qué íbamos a hacer. Nos quitamos la vergüenza y a bailar. ‘Orita ya hasta nos imitaron, las mismas señoras que nos ofendieron ahorita andan bailando. Ya no les dicen nada. Aquí esta comunidad fue ejemplo. Primero un grupo y cada vez, pa’ que agarren el ejemplo otras señoras.

Y ‘agarraron ejemplo’. La danza de Inditas de señoras rápidamente fue replicada y difundida mediante la imitación. Y en cada copia y copia de la copia, se dio un proceso de apropiación e interpretación en torno al repertorio de cantos, a los pasos, al vestuario, a lo antiguo y lo nuevo, lo representativo de una comunidad, lo que es de otras comunidades, que permitió a cada agrupación no solamente reproducir el gesto inicial, sino reelaborarlo con su impronta particular.

El sistema musical

La danza de Inditas forma parte de un conjunto de expresiones musicales y dancísticas que conforman el *sistema musical*²²⁵ de la Huasteca. Parto aquí de la definición que Camacho hace de este concepto:

Por sistema musical entendemos a un conjunto de hechos musicales dentro de una estructura que permite incorporar información codificada, a partir del juego entre la semejanza y la diferencia. El contraste de las características permite que los rasgos que sobresalen por su disparidad se carguen de significado. Desde este punto de vista, los sonidos, las estructuras musicales, los géneros, las dotaciones instrumentales y las ocasiones performativas, están dispuestos de acuerdo a ciertos códigos y formas gramaticales que funcionan como organizadores del fenómeno sonoro, constituyendo vínculos con otras dimensiones sociales. Se funda de esta manera, un gran sistema comunicativo. (2007, p. 169)²²⁶.

Aunque en esta definición se subraya la perspectiva sincrónica, el propio Camacho ha aclarado que el sistema dancístico-musical de la Huasteca se conforma de géneros e instrumentos cuya presencia en la región remite a momentos históricos determinados y por lo tanto también a las diferentes culturas que forjaron la región. La articulación con los procesos económicos y sociales de las prácticas musicales y dancísticas constituyen al sistema como un proceso de continuidad y cambio constante, de resignificación y de creación de nuevas expresiones: “Gracias a su interrelación e interinfluencia en contextos histórico-sociales específicos, dichas

²²⁵ Se trata, más bien, de un sistema dancístico-musical, que es como lo referiré en adelante.

²²⁶ La primera versión del concepto de sistema musical se encuentra en Camacho (1996).

prácticas han adquirido novedosos ropajes simbólicos y experimentado mudanzas en sus formas y estructuras.” (Camacho Díaz, 2007b). Como resultado de ello, el sistema musical se reconfigura constantemente.

Los géneros musicales y dancísticos se distribuyen en *ocasiones performativas*²²⁷ que conforman dos grandes ámbitos o entidades semióticas: el ámbito de lo *divino* y el ámbito de lo *humano*. La conceptualización de divino y humano se corresponde con las categorías *emic* a partir de las cuales se establece una distinción entre ‘música a lo divino’ y ‘música a lo humano’ y se subraya la *direccionalidad* de la acción: en un caso se dirige a las divinidades y en el otro a los hombres. Esto implica “la construcción de tiempos y espacios diferenciados que van a encauzar las conductas sociales de los individuos y en particular de las prácticas musicales [y dancísticas]” (Camacho, 2007a, p. 169). Debe ser tenido en cuenta que, pese a la distinción, los límites entre uno y otro ámbito no son absolutos. Por ello es que la noción de entidades semióticas resulta más pertinente, pues éstas establecen relaciones de dialogismo. Y no es sólo que una misma ocasión puede presentar acciones dirigidas a lo divino y otras a lo humano, sino que la distribución de géneros musicales y dancísticos en cada uno de dichos ámbitos los carga de un contenido semántico que los constituye en vehículos de significación. En ciertas condiciones, éstos actúan como estructuras que son insertadas en otros contextos performativos, a partir de lo cual entran en procesos de traducción intersemiótica generando nuevos textos y reconfigurando el sistema²²⁸.

²²⁷ La noción de *ocasión performativa*, *ocasión musical* u *ocasión de ejecución* ha sido construida a partir de los planteamientos que se hicieran en los campos de la etnografía del habla (Bauman, 1975) y de la antropología del performance (Turner, 2008), que tuvieron gran influencia en la etnomusicología preocupada por comprender la ejecución musical como estructura y como proceso. En este marco, Noma McLeod propuso el término *ocasión musical* para referirse a una ejecución musical de la música. Por su parte, Marcia Herndon precisó que: “La ocasión musical puede ser considerada como una expresión encasillada de las formas cognitivas y los valores compartidos de una sociedad; expresión que incluye no solamente la música en sí, [sino] la totalidad de comportamiento a ella asociado y otros conceptos subyacentes” (citada por Béhague, 2006, pp. 13-14). La comprensión de la estructura de la ocasión musical permite, desde esta perspectiva, abordar también la cualidad *emergente* de cada realización. Diferentes aproximaciones a estas ideas han sido plasmadas en varios trabajos, entre los que se pueden consultar Feld (1984), Keil (2001) y Qureshi (1987).

²²⁸ Un ejemplo de esto lo constituye el citado ensayo de Camacho (2007a) en el que muestra el proceso de incorporación de la cumbia (asociada al ámbito de lo humano) a la música ritual, así como la transformación de géneros rituales en cumbia, al ser llevados al ámbito de lo humano. Asimismo, durante una investigación acerca de la música de los Canarios en la Huasteca potosina, identifiqué un proceso de transformación de ciertas danzas asociadas a las fiestas patronales en Canarios; fenómeno al que denominé *proceso de canarización* y que Camacho ha descrito en Camacho (2013). Si bien esto último no constituye un dialogismo entre diferentes ámbitos (ya que tanto las fiestas patronales como

El sistema musical de Atotomoc

El sistema musical de la Huasteca, como estructura macro, está integrado por subsistemas de diversos tipos. Desde esta perspectiva es posible hacer un corte analítico para poner el foco en el sistema musical de una comunidad, de una subregión, de una etnia o de un conjunto de expresiones musicales y dancísticas en particular que, desde una visión global constituyen subsistemas, pero desde un punto de vista micro conforman, cada uno, un sistema. Esto depende de la mirada del que observa y del nivel de análisis. Lo cierto es que tanto la concreción de aquellos niveles micro como su transformación responden a lógicas de combinación sintagmática y de asociación paradigmática establecidas por la estructura general²²⁹. Dado que intentar esquematizar al sistema musical de la Huasteca excede los objetivos de esta investigación, en este apartado presento algunas características generales del sistema dancístico-musical de Atotomoc, con la finalidad de identificar la posición que en él ocupa la danza de Inditas. A continuación presento un cuadro que muestra la distribución de las expresiones musicales y dancísticas en las ocasiones performativas que configuran el sistema (Figura 4).

los rituales agrícolas pertenecen al ámbito de lo divino) sí da cuenta del dialogismo entre distintas prácticas rituales aún dentro de un mismo ámbito.

²²⁹ Con base en esta perspectiva, en un trabajo previo analicé un juego ritual-musical denominado *toro encalado* que presenta rasgos que lo constituyen como un género carnavalesco. No obstante, su ejecución tiene lugar en el contexto de una fiesta patronal. Su inserción en este tipo de fiesta no se da de manera arbitraria: responde a una codificación que le asigna, por ejemplo, ciertos espacios diferenciados de aquellos permitidos a otras expresiones. Con ello, además, fue posible dar cuenta de la heterogeneidad de lo sagrado. Véase Alegre (2012).

SISTEMA MUSICAL DE ATOTOMOC										
Ámbito	Divino				Divino/humano		Humano			
Ceremonia	Mayordomías	Carnaval	Xantolo	Semana Santa: Domingo de Resurrección	Fiesta patronal 24 de junio	Boda	Ciclo de vida			Ceremonias Cívicas
							Bautizo	Cumpleaños	Fiestas de graduación	
Géneros musicales/dacísticos-musicales	Danzas <i>con cruz</i> : Danza de Inditas Danza de Tres Colores	Mecos Dotación instrumental: Trío huasteco	Viejos o Disfrazados Dotación	Danzas <i>con cruz</i> : Danza de Inditas Danza de Tres Colores Banda de viento (alabanzas y sones de las danzas con cruz)	Ceremonia religiosa: Danzas <i>con cruz</i> : Danza de Inditas Danza de Tres Colores Banda de viento (alabanzas y sones de las danzas con cruz) ----- Baile (humano): Grupos	Canario y Xochipitzahuac Huapango Corridos, norteñas, canciones rancheras, cumbias, boleros, baladas...	Huapango Corridos, norteñas, canciones rancheras, cumbias, boleros, baladas...	Huapango Corridos, norteñas, canciones rancheras, cumbias, boleros, baladas...	Huapango Corridos, norteñas, canciones ranchera, cumbias, boleros, baladas...	Danza de Inditas niñas Danza de Tres Colores Mecos Viejos Huapango Bailes 'modernos'
Dotaciones instrumentales	Danzas: Trío huasteco (y sonajas que portan los danzantes) Banda de viento	Trío Huasteco (cuernos que hacen sonar los danzantes)	Trío Huasteco	Danzas: Trío huasteco (y sonajas que portan los danzantes) Banda de viento	Danzas: Trío huasteco (y sonajas que portan los danzantes) Banda de viento Grupos: Instrumentos electrónicos	Trío huasteco Banda de viento	Trío huasteco Banda de viento	Trío huasteco Banda de viento	Trío huasteco Banda de viento	Trío huasteco Banda de viento

Figura 4. El sistema musical de Atotomoc

Como se puede observar, el esquema muestra las ocasiones performativas propias de los ámbitos divino y humano, así como aquéllas que presentan rasgos asociados a los dos ámbitos. En términos generales el sistema presenta géneros musicales y dancístico-musicales que se consideran propios de la comunidad y de la región y otros que tienen mucha presencia pero que no son asumidos como parte de la propia cultura, lo que no significa que no formen parte importante de los gustos de la gente y que no generen identificaciones de diversos tipos. Si utilizo la categoría 'propio' es porque ésta, junto con 'nuestra' o 'de aquí', son frecuentemente utilizadas por las personas para marcar la distinción. Por otra parte, la razón de que estén expresadas en el esquema del sistema es porque su presencia y arraigo es tan fuerte que excluirlas sería una operación arbitraria y generaría una representación ficcional. De hecho, no por nada la cumbia ya se ha integrado a las expresiones dancísticas del ámbito de lo divino. Entre las expresiones 'propias' se encuentran:

- 1) El huapango. Género musical vinculado al ámbito de lo humano.
- 2) Las danzas *con cruz*, con sus respectivos sones y, en el caso de las Inditas, cantos. Cabe señalar que la danza de Tres Colores está integrada por niños y jóvenes varones.
- 3) Los mecos. Danza-juego de Carnaval, con sus respectivos sones, además de cumbias y huapangos sin letra²³⁰. La danza de mecos se integra por niños, jóvenes y adultos varones.
- 4) Los viejos o disfrazados. Danza-juego de *Xantolo*, con sus respectivos sones, además de cumbias y huapangos sin letra. En la danza de viejos o disfrazados

²³⁰ Como apunté en una nota a pie de página anterior, Camacho analiza la inserción de la cumbia en contextos de ritualidad del ámbito de lo divino (Carnaval y Xantolo). Entre los mecanismos estructurales que hacen posible dicha inserción se encuentra el despojo de la letra de estas piezas: "Las melodías quedan al desnudo para no interferir en los nuevos mensajes creados en el momento del performance musical, de tal manera que puedan ser revestidas de nuevos y distintos ropajes simbólicos, como ocurre en este caso, en el que representan una parte de la música de los muertos. La ausencia de las letras marca una diferencia sustancial con respecto a la empleada dentro del ámbito de lo humano. Si bien la diversión de las mujeres y los hombres es representada con la cumbia, finalmente se debe señalar el carácter metafórico de la misma." (Camacho, 2007a, p. 175). Lo mismo ocurre en el caso de la inserción del Huapango en este ámbito.

participan únicamente varones niños, jóvenes y adultos, una parte de los cuales se viste de mujer.

Las expresiones no reconocidas como propias conforman un conjunto de géneros integrado por corridos, norteñas, canciones rancheras, cumbias y boleros, baladas, principalmente, aunque por el hecho de ser no-propias pueden incorporar varios géneros, ya sea que estén de moda o no pero que son del gusto de los celebrantes.

Las dotaciones instrumentales son:

- 1) Trío huasteco. El conjunto instrumental más emblemático de la Huasteca, integrado por violín, jarana y huapanguera, aunque puede ocurrir que el conjunto se presente sólo como violín y jarana o violín y huapanguera. Las danzas que actualmente se llevan a cabo en la comunidad, así como el huapango, son interpretadas con esta dotación instrumental.
- 2) Banda de viento. En toda la Huasteca hay una importante presencia de bandas de viento. Se caracteriza por ser una de las agrupaciones más versátiles en cuanto a géneros musicales y ocasiones de ejecución. Suele estar integrada por un bajo, un bombardino, dos saxores, un barítono, tres trombones, cuatro, tres o dos trompetas, platillos, una tarola y una tambora. El repertorio de géneros que toca es muy variado dependiendo de la ocasión performativa: alabanzas y sones de danzas²³¹, así como sones de *costumbre*, en el ámbito de lo divino; y huapangos, corridos, rancheras, cumbias, danzones, entre otros, en el ámbito de lo humano.
- 3) 'Grupos'. El término grupos se refiere a los conjuntos que utilizan instrumentos electrónicos para interpretar música asociada a los mass media y enmarcada dentro de los parámetros 'de moda', pero sobre todo de tipo 'tropical'. Estas agrupaciones comenzaron a insertarse en las fiestas patronales de manera relativamente reciente. El momento destinado a la presentación de los grupos

²³¹ Los repertorios de danzas pueden ser ejecutados con banda acompañen o no a una agrupación dancística.

lo constituyen los bailes, eventos que se llevan a cabo por la noche, una vez que se han realizado las actividades vinculadas al ámbito de lo divino.

Dentro del ámbito de lo humano se encuentran ceremonias del ciclo de vida: bautizos, cumpleaños y fiestas de graduación. Estas últimas también son de reciente incorporación. Las organizan los profesores y padres de familia y tienen la función de celebrar la finalización de un año escolar. Las expresiones musicales que tienen lugar en dichas celebraciones incluyen huapango y los géneros musicales conceptualizados como 'no-propios'. No es que deban tocarse todos ni que el listado se limite a lo representado en el cuadro: estos espacios son flexibles y permiten la incorporación de una variedad de géneros dependiendo de los gustos de las personas. Sin embargo, lo que sí es común es que la música se interprete ya sea con trío o con banda de viento o ambos. Y considero que la única razón por la que aquí no hay 'grupos' es por el alto costo que supone su contratación²³².

Las ceremonias cívicas son conmemoraciones nacionales que se realizan en las escuelas de nivel primario y secundario. En este caso existe la posibilidad de que el festejo incluya representaciones de expresiones 'propias' como de las danzas o del baile de huapango, que son realizadas por los estudiantes y/o los profesores y que se ensayan ex profeso para ser presentadas en dichos contextos. En este sentido, se sigue el modelo instalado en las escuelas públicas a nivel nacional consistente en festivales integrados por muestras musicales y dancísticas que se presentan a manera de 'exhibición'. La música para dichas exhibiciones puede ser ejecutada por algún trío o banda de la comunidad, o bien se pueden utilizar grabaciones en cd's que se tocan en aparatos reproductores. Asimismo, puede ocurrir que se ponga en escena alguna coreografía montada para piezas musicales difundidas por las televisoras de mayor alcance como Televisa y TV Azteca, en cuyo caso se acompañan con grabaciones en cd's.

La boda presenta un carácter dual que incluye los ámbitos de lo divino y lo humano. Como apunté en el capítulo III, esta celebración puede realizarse: 1) conforme al ritual del *Costumbre*, 2) de acuerdo con el rito católico, 3) combinando los dos anteriores y 4) mediante ceremonia civil que puede o no combinarse con las dos

²³² En el año 2006 registré en la comunidad de Tecacahuaco, municipio de Atlapexco, la suma de \$40,000.00 para cubrir el pago a los grupos que se presentaron durante las tres noches que allí dura la fiesta patronal.

primeras modalidades y que es de muy reciente introducción en las comunidades²³³. La boda de acuerdo con la *Costumbre* involucra una serie de acciones rituales dirigidas a lo divino (ancestros, Señores de la Tierra), con la finalidad de propiciar la fertilidad de la pareja. En este marco se interpretan los sones de costumbre conocidos como Canario y Xochipitzahuac. En el caso del rito católico, durante la misa se ejecutan cantos ‘de Iglesia’, dirigidos a lo divino, pero éstos no son considerados como ‘propios’. En ambos casos, suele haber un festejo en el que las acciones están dirigidas a los hombres –esponsales y convidados. En este contexto se ejecutan huapangos y géneros de la música ‘no-propia’ asociada al ámbito de lo humano.

La otra ocasión performativa incluida en las ceremonias que presentan un carácter dual es la fiesta patronal que, en el caso de Atotomoc, se realiza en honor a San Juan (24 de junio). La fiesta incluye acciones dirigidas al Santo patrono y es en este marco en el que se realizan la danza de Inditas y la de Tres Colores, y en el que la banda de viento tiene lugar pero interpretando música apropiada para el mismo (alabanzas y sones de danzas con cruz). Sin embargo, como he apuntado, la fiesta también incluye hacia el final un ‘baile’, espacio dirigido totalmente a los seres humanos, en el cual, dado su carácter, tiene lugar la música interpretada por los ‘grupos’.

En el ámbito de lo divino se encuentran las ceremonias a cargo de las mayordomías y el Domingo de Resurrección de la Semana Santa, durante las cuales hay presencia de bandas con los géneros propios de estas ocasiones y expresiones dancísticas que, como se podrá observar, he consignado como danzas *con cruz*, integradas por Inditas y Tres Colores. El concepto ‘con cruz’ o ‘tener cruz’ también es una categoría *emic* que, al contrastarla con las danzas que no son conceptualizadas de este modo, permite dar cuenta de la heterogeneidad de lo sagrado en la religiosidad de las comunidades nahuas de la Huasteca y de su expresión sonora. Camacho apunta lo siguiente:

Tener cruz es un concepto que alude al símbolo católico dominante, pero también a una densidad signica que sobresale de otros símbolos sagrados. La diferenciación explícita, de alguna manera, la heterogeneidad del mundo de los dioses. A través de la taxonomía de danzas con cruz y sin cruz se va delineando el espacio divino, se traza una hierografía montañosa, heterotópica, una hipsometría sagrada. Las expresiones musicales y dancísticas son parte de una cartografía del panteón nahua. Al ser ubicadas en diferentes isohipsas, constituyen la discontinuidad de ese

²³³ Si únicamente se realiza por lo civil, lo más probable es que no haya festejo. En caso de haberlo, predominan los géneros asociados al ámbito de lo humano.

espacio. Forman parte de esos perfiles hipsográficos que delinear un territorio hierático construido entre un arriba y un abajo. No se trata necesariamente de una mayor o menor sacralidad, sino más bien de una diferenciación topográfica, a la manera de un suelo irregular, de un territorio accidentado. (2011a, p. 134).

Para dar cuenta de la heterogeneidad a la que refiere Camacho apelando a la metáfora cartográfica y topográfica, conviene contrastar las danzas ‘con cruz’ de las que no la tienen que, en el caso de Atotomoc, están constituidas por los Mecos y los Viejos. Estas últimas están insertas en festividades que, si bien son del ámbito de lo divino, siempre implican una ‘inversión del orden’, Carnaval y *Xantolo*²³⁴, lo que no ocurre con las ceremonias vinculadas a las mayordomías en las que se honra a algún santo o Virgen ni con el Domingo de Resurrección.

En la Huasteca, las fiestas de Carnaval y Todos Santos están relacionadas como parte de un mismo ciclo festivo. Se considera que ambas celebraciones constituyen momentos del año en que los muertos y los ancestros retornan al mundo de los vivos²³⁵. El arribo de los difuntos se acompaña de ‘aires’ o ‘vientos’; de hecho, en algunos lugares se dice que ellos mismos adquirieron la condición aérea al morir. La presencia de estas entidades (muertos, ancestros o ‘aires’) es delicada, toda vez que se les considera como causa de enfermedades, discordias, muerte o desastres naturales; pero también pueden propiciar las cosechas, la salud y la regeneración de la vida si se les trata adecuadamente. Algunos investigadores han advertido el poder de fertilidad atribuido a los muertos, así como la relación que existe entre las dos grandes festividades en las que se les rinde culto y el ciclo agrícola. La relación entre las celebraciones de Carnaval y Todos Santos redunda en una serie de elementos,

²³⁴ El término *Xantolo* (Todos Santos) es el que los nahuas emplean para referirse al periodo de tiempo en el que los difuntos regresan al mundo de los vivos y que trasciende los días de lo que comúnmente se conoce como fiesta de muertos. Pero cada grupo étnico tiene un término propio de su lengua para referirse a esta festividad.

²³⁵ El recibimiento de los difuntos en la fiesta de Todos Santos se lleva a cabo sobre todo del 31 de octubre al 2 de noviembre, aunque en realidad los muertos ostentan su presencia en el mundo de los vivos durante un periodo más amplio. Éste varía dependiendo de la comunidad y la etnia, pero de manera general está comprendido entre el 29 de septiembre (san Miguel, día en que ‘se abren las puertas’ para que los difuntos emprendan el camino al mundo de los vivos) y el 30 de noviembre (san Andrés, fecha en que las ánimas regresan a su lugar). En estos días los ancestros son venerados de maneras diversas, cuyas variantes responden a las diferentes interpretaciones y costumbres de cada localidad y pueblo indígena. Algo similar ocurre en el caso del Carnaval en la Huasteca. En algunos lugares la festividad comienza el domingo anterior al Miércoles de Ceniza, pero en otros inicia desde antes. Si bien en el calendario católico esta fiesta concluye el martes previo al Miércoles de Ceniza, lo cierto es que en algunas comunidades suele extenderse más allá de dicho día. Lo anterior sin considerar que, de por sí, las fechas de realización del Carnaval varían cada año debido a que se establecen con base en el Domingo de Resurrección, es decir, el que precede a la aparición de la primera luna llena después del equinoccio de primavera.

prácticas y nociones que les son comunes, entre los que pueden ser mencionados el manejo y control de los 'aires' mediante 'limpias' y otros ritos de purificación, y la realización de las danzas que las caracterizan, en este caso, Mecos y Viejos respectivamente. Éstas (y en general las danzas de Carnaval y de Xantolo que se realizan en la Huasteca) comparten entre sí aspectos similares como: 1) la conceptualización que se hace de ellas como 'juegos'²³⁶; 2) la realización de juegos y diálogos con fuertes connotaciones sexuales; 3) la facultad temporal que tienen los danzantes para llevar a cabo 'limpias', otorgada por los seres del inframundo; 4) la representación parodiada de los mestizos; y 5) la participación de hombres disfrazados de mujer. En términos generales, las danzas referidas consisten en grupos o cuadrillas de disfrazados que recorren la comunidad, deteniéndose en las casas para bailar; tienen un comportamiento irreverente, ruidoso y en algunos casos violento. Aunque no se puede establecer como regla absoluta, en varias comunidades de la Huasteca existe la creencia de que los muertos que arriban en Carnaval se distinguen de los que llegan en Todos Santos debido a que los primeros fallecieron de manera violenta, razón por la cual se encuentran bajo la tutela del 'diablo'²³⁷. Aun en los casos en los que no se hace esta distinción es frecuente la noción de que el demonio tiene plena presencia durante la fiesta carnavalesca²³⁸.

Con base en lo anterior, se puede observar que la categoría opuesta a 'tener cruz' es 'juego', con las implicaciones que esto conlleva. Estimo que decir que unas se caracterizan por ser apolíneas y las otras dionisiacas, o bien por un tipo de sacralidad 'pura' frente a otra 'impura' distorsiona el sentido de estas expresiones; es por ello que, junto con Camacho, prefiero subrayar la heterogeneidad de la sacralidad a la que apuntan dichas categorías.

²³⁶ La concepción de estas danzas como 'juegos', y también de la fiesta del Carnaval como 'juego' ha sido registrada en varias etnografías. Véase Osorio Cruz (2002), García & Reyes (2002), Croda (2000a y 200b), Williams (1990a y 1990b), Ichon (1990) y Galinier (1990).

²³⁷ Por otra parte, entre nahuas de San Luis Potosí, he encontrado una distinción marcada musicalmente entre 'difuntos' y 'ancestros' mediante el vinuete y las danzas de xoxos, respectivamente. Véase Alegre (2004). Sobre la danza de xoxos, el lector también puede consultar Sevilla et al. (2004).

²³⁸ Pero se debe advertir que, si bien en las múltiples figuraciones del demonio se observan rasgos que lo asocian al diablo cristiano, como producto del proceso evangelizador, se diferencia de él en tanto que es concebido con atributos divergentes que van de lo protector y propiciatorio a lo destructor y nefasto. Con frecuencia su acción maligna tiene que ver con el hecho de ser concebido como representante de los grupos hegemónicos que a lo largo de la historia han sometido y violentado a los pueblos indígenas. Esto último hace que el Carnaval se constituya, entre otras cosas, como un espacio de expresión de los antagonismos sociales y de las conflictivas relaciones interétnicas mestizo-indígenas.

Finalmente, conviene llamar la atención sobre dos aspectos. En las ocasiones performativos en que tienen lugar las danza de Inditas y Tres Colores, anteriormente se llevaban a cabo también otras danzas de cruz: Cuaxompiates, Xochitines y Malintzi. Pero actualmente éstas se han dejado de realizar. El otro aspecto tiene que ver con el hecho significativo de que en Atotomoc ya no se efectúan rituales explícitamente agrícolas, es decir, de petición de lluvias, siembra o cosecha²³⁹.

Una aproximación más detallada a la configuración del ciclo anual de ocasiones performativas de la danza de Inditas arroja el siguiente esquema (Figura 5).

²³⁹ El lector interesado en prácticas musicales y dancísticas vinculadas a rituales agrícolas, puede consultar Camacho (2013, 2008 y 2002) y Sevilla et al. (2000).

Ciclo anual de ocasiones performativas de la danza de Inditas en Atotomoc										
Ciclo de <i>tonalmil</i>							Ciclo de <i>xopamil</i>			
Virgen de Guadalupe			Ciclo navideño				Nuestra Señora de la Candelaria	Domingo de Resurrección (Semana Santa)	Fiesta patronal: San Juan Bautista	San Juan Diego / Padre Jesús
1-10 dic	11-12 dic	13-15 dic	Posadas 16-23	Natividad 24-25	Octava de navidad 21 dic - 1ene	Epifanía (adoración de los Reyes) 5-6 enero	2 de febrero	Fecha variable	(24 de junio)	Entre 9-11 de octubre
Organiza: mayordomo voluntario	Organiza Mayordomo principal	Organiza Mayordomo voluntario	Organiza Mayordomo voluntario	Organiza Mayordomo principal	Organiza Mayordomo voluntario	Organiza Mayordomo voluntario	Organiza Mayordomo voluntario	Organiza Catequistas	Organiza Juez	Organiza Catequistas y sacerdotes de Atlapexco

Figura 5. Ciclo anual de ocasiones performativas de la danza de Inditas en Atotomoc

Las celebraciones a la Virgen de Guadalupe. En Atotomoc, como en toda la región, la principal ocasión de ejecución de la danza de Inditas la constituye la fiesta a la Virgen de Guadalupe (11-12 de diciembre) que es organizada por el Mayordomo al que se denomina 'principal', es decir, el que ostenta este cargo durante todo el año. Sin embargo, en realidad desde el 1 hasta el 10 de diciembre pueden llevarse a cabo velaciones a la Virgen, así como del 13 al 15 del mismo mes, organizadas por mayordomos 'voluntarios', esto es, personas que asumen el cargo sólo por un día. De modo que durante ese periodo puede o no haber velaciones a diario, dependiendo de cuántas personas deseen y cuenten con los recursos para tener a cargo la imagen de la Virgen. En ese margen de variabilidad, es muy probable que el 8 de diciembre se haga velación, debido a que es la fecha en la que se celebra a la Virgen de la Inmaculada Concepción. También cabe apuntar que en este periodo puede ocurrir que se invite o contrate a las Inditas para participar en velaciones en otras comunidades o en las cabeceras municipales de Atlapexco y Huejutla, porque constituye una época en la que los festejos a la Virgen se realizan por toda la zona.

Ciclo navideño. Tras el periodo de festejos a la Virgen de Guadalupe inicia el ciclo navideño que es inaugurado por las posadas, las cuales son organizadas por mayordomos voluntarios. Aunque en otras partes estas fiestas abarcan el periodo que va del 16 al 24 de diciembre, en Atotomoc concluyen el 23, debido a que del 24 al 25 se celebra la Natividad, y la velación, en este caso, está a cargo de un mayordomo principal. Al igual que ocurre con las velaciones de la Virgen, los días previos a la navidad constituyen un periodo en el que potencialmente hay velaciones, pero esto no significa que forzosamente ocurran a diario. Lo mismo sucede con la etapa de la Octava de navidad en la que lo más probable es que haya velación del 31 de diciembre al 1 de enero; el resto de los días pueden o no tener lugar. La conclusión del periodo navideño está marcada por la Epifanía o Adoración de los Reyes. Generalmente en esa fecha hay festejo, pero como corre a cargo de un mayordomo voluntario su realización está condicionada a los factores ya referidos.

Fiesta de Nuestra Señora de la Candelaria. Aunque el 2 de febrero ya no forma parte del ciclo navideño, la posible realización de una velación en esta ocasión responde no sólo a la acción de honrar a la Virgen de la Candelaria. El nombre de esta advocación está relacionado con el hecho de que en esta fecha se celebra la presentación del Niño en el Templo por su madre, acto que constituye a Cristo como la 'Luz del mundo' que ilumina a los seres humanos como las candelas. De modo que esta fecha extiende en cierto modo un ciclo de festejos vinculados al nacimiento de Cristo.

Domingo de Resurrección. La Semana Santa constituye un periodo de actividad litúrgica que, en general, está caracterizado por una ausencia de música y danza pues los primeros días tienen un carácter de duelo ya que conmemoran la Pasión y Muerte de Cristo. Al final de la misma, el Domingo de Pascua, por lo contrario, tienen lugar expresiones dancísticas y musicales que celebran la Resurrección de Cristo tras haber sido crucificado. En esta fecha los catequistas organizan un festejo en Atotomoc en el que también participan las Inditas.

San Juan Bautista. El santo patrono de Atotomoc es San Juan Bautista, cuyo festejo tiene lugar el 24 de junio. Como ocurre de manera general en todas las comunidades de la región, entre las fiestas vinculadas al calendario católico, la dedicada al santo patronal es la más importante, la que demanda más recursos económicos y la que requiere la colaboración de un mayor número de personas. Prácticamente todas las familias de Atotomoc participan de una u otra manera, aunque la organización y gran parte de los gastos corren a cargo del juez o delegado. Cabe señalar que San Juan Bautista es un santo muy venerado en la región debido a que la fecha de su festejo está fuertemente asociada a la temporada de lluvias.

San Juan Diego / Padre Jesús. De acuerdo con la información recogida en campo, desde hace algún tiempo se celebra en forma alternada un año a San Juan Diego y otro al Padre Jesús, aproximadamente entre los días 9 y 11 de octubre. Las actividades son organizadas en colaboración entre los sacerdotes de Atlapexco y los catequistas. En la iglesia de la cabecera municipal hay una imagen de Juan Diego que durante los días referidos recorre varias comunidades de la zona en las que se le recibe con música y danza: “Juan Diego viene por comunidades, o sea, toda la cabecera de Atlapexco, la parroquia que le corresponde, todo lo visita. Cada año, por eso un año Juan Diego y otro Padre Jesús. Pero visita todas las comunidades. Por ejemplo, si viene por Cochohla, viene por San Isidro, Iztacuatitla; y si viene por Atencuapa, entonces sube y se va por allá. Eso siempre en octubre, entre 9, 10, 11”, explica la danzante Reyna. A diferencia de la imagen de Juan Diego, a la de Padre Jesús la “van a traer” a Atlapexco: “Nos vamos de aquí; llegamos caminando a Atlapexco, caminando con la danza, con la banda, para que se nos quiten los pecados que tenemos”, abunda Reyna.

Como habrá podido ser observado con lo descrito hasta el momento hay dos motivos que destacan en la configuración del ciclo anual de ocasiones performativas de la danza de Inditas en Atotomoc: la Virgen y Cristo. En cuanto a la primera, tiene prioridad su advocación guadalupana, de hecho, los festejos a San Juan Diego, no hacen sino reforzar esto, ya que ambos están relacionados mediante el relato del

acontecimiento guadalupano. Cristo, por su parte, es venerado sobre todo en su manifestación infantil, lo que por otra parte refuerza la cualidad materna de la Virgen. Estos motivos se ven reflejados en las temáticas de los cantos de las Inditas, en cuyo repertorio sobresalen aquellos que relatan las apariciones de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego, seguidos por cantos con temática mariana, es decir dirigidos a la Virgen en general o a sus diversas advocaciones, y por cantos cuya letra se refiere al Niño Dios. En torno a estos tópicos centrales hay cantos dirigidos a Dios Padre y a diferentes santos, pues las Inditas no sólo bailan en su comunidad sino que suelen ser invitadas o contratadas para participar en las fiestas patronales de otras comunidades. Por otra parte, los momentos de mayor actividad corresponden con el ciclo de *tonalmil* o secas del calendario agrícola (fiestas a la Virgen de Guadalupe-Domingo de Resurrección), en comparación con el ciclo de *xopamil* (San Juan Bautista-San Juan Diego/Padre Jesús)²⁴⁰.

Un aspecto que debe ser señalado por el significado que reviste es el hecho de que en el sistema musical de la región, no sólo de Atotomoc, las expresiones musicales y dancísticas daban cabida a varones adultos, adolescentes y niños y a mujeres niñas, adolescentes o bien de edad avanzada, es decir 'abuelas'. No intento decir que en cualquier comunidad todos estos sectores etarios podían participar, sino que eran las posibilidades aceptadas que se materializaban en cada comunidad dependiendo de las prácticas dancísticas y musicales que configuraban sus sistemas musicales. Las 'abuelas', en algunos lugares, no sólo pueden bailar sino que dirigen ciertos rituales. No obstante, las mujeres adultas en edad reproductiva o 'señoras' no tenían espacio alguno en el sistema musical. Es por ello que el surgimiento de la danza de Inditas señoras representa un acontecimiento sin precedentes cuyos sentidos serán analizados en el capítulo VI.

La danza de Inditas en Atotomoc

La danza de Inditas niñas de Atotomoc: se va por cadena

La danza de Inditas fue introducida en Atotomoc aproximadamente a principios de la década del sesenta del siglo pasado. Las personas mayores recuerdan

²⁴⁰ Ruvalcaba señala que la agricultura de subsistencia depende de dos ciclos agrícolas: *xopamil* y *tonalmil*. El primero se extiende de junio a noviembre más o menos y el segundo de mediados de ese mes a fines de marzo o principios de abril. Tanto las condiciones de humedad como temperatura, lluvias, vientos y neblina son específicas para cada uno" (1991, p. 37).

que los catequistas fueron quienes tomaron la iniciativa de ‘animar para la danza’. Uno de ellos, que además era violinista, Nicolás Bautista Hernández, la había visto en Iztacuayo, Atlapexco, por lo que fue con el catequista de ese lugar, que ‘daba los pasos y los cantos’. Los catequistas-músicos y la señora Mariquita, a quien responsabilizaron para enseñar el paso de la danza, se dirigieron a los padres de varias jovencitas y niñas con el fin de solicitarles permiso para que sus hijas se integraran en la agrupación.

Mujeres de tres generaciones distintas participaron en la danza siendo niñas: las señoras que actualmente bailan, sus madres y en algunos casos, aunque menos, las abuelas. Los días infantiles de ensayos y de fiestas son rememorados con gran entusiasmo y varias juran haber sido de las mejores danzantes, como Rebeca: “No, pues yo estaba contenta siempre que nos decían que nos íbamos a alguna parte. Me decían, ya me estoy arreglando, estoy cortando las flores, ya estoy lista. Llegaba primero que todas”. Cada una abandonó al grupo llegado el momento, es decir, al unirse en pareja. Pero la danza continuó porque, como explica Reyna, “se va por cadena; unas se van pero entran otras”.

No obstante, hubo un periodo de tiempo en el que no hubo danza de Inditas en Atotomoc. Rebeca cuenta que el violinista, el señor Marcos, les dijo un día a las muchachas que estaba agotado y que descansaría tres años: “Yo había ido a México. De regreso era 24 [de diciembre] parece. Ese día bailamos. Luego el 31. Al día siguiente ya nos dijo mi tío [Marcos] que iba a recoger los trajes. Dejé entregadas mis naguas, mi canasta. ‘Si quieren volver a bailar luego, me dicen’. ‘Bueno’, le digo. Pero ya regresé con mi hija. Cuando regresé ya nadie bailaba. ‘Orita las muchachas otra vez empezaron a bailar.”

Además de lo relatado por Rebeca, el tiempo en el que se desintegró la danza coincide con la interrupción de las fiestas en la comunidad. Esto ocurrió en el año 2002 por iniciativa de los catequistas, quienes estaban disgustados por el hecho de que se vendiera aguardiente y cerveza en abundancia durante las celebraciones, ya que consideraban que desvirtuaba el sentido de la fiesta católica. Por esta razón, promovieron la desaparición de las mayordomías. “Los mismos catequistas lo habían acabado. Se veía triste. Los días festivos no había nada, nada, nada; estaba solitario la iglesia. Si no hay nada en las fiestas se ve solitario, triste”, dice Matilde. Sin embargo, en el año 2006 la gente se organizó para recuperar las mayordomías, pero acordaron “[...] que los catequistas ya no digan nada. Si venden cerveza, si venden, pues que se queden así”. Y desde entonces nuevamente se celebran las fiestas y se acompañan con

música y danza. “Si ‘orita ves, está bonito, pues las danzas, la banda. ‘Orita otra vez se ha empezado las tradiciones que hay. Me gusta de la fiesta que la comunidad esté contenta, que va a la iglesia; te sientes emocionada”. Su reactivación reorganizó al grupo de Inditas niñas, pero también fue ese año cuando participó por primera vez la danza de señoras ‘Virgen Morena’.

La danza de señoras Virgen Morena

Aquí bailan señoras, ¿nosotras por qué no lo hacemos también?: el inicio

La danza de Inditas de Atotomoc Virgen Morena fue conformada en el año 2006. Ángela e Isabel vieron bailar en Atlapexco a un grupo de señoras vestidas de Inditas que provenían de las localidades de San Isidro y de Pahactla. Las de San Isidro, a su vez, habían visto bailar a unas señoras de Xochiatitla, lo que las animó a formar su propia agrupación. Entonces Ángela e Isabel pensaron: “bailan bonito, cuando hacen una velación bonito se queda la iglesia”. Ángela recuerda: “No, entonces dije ‘aquí bailan señoras’, ¿nosotras por qué no lo hacemos también?”. Y como ella había danzado de niña “ya tenía la idea”. “Tons también se puede, ¿por qué no también lo hacemos?”. Pero no sabía cómo decirlo, explica su hija Rebeca, a quien eventualmente le confió su deseo. Ésta no le hizo caso pues temía que su hermano mayor no estaría de acuerdo, que lo vería mal y que se opondría. Por ello, comenta, “no sabía cómo contestarle; no sé, de repente ella quiso sacarlo lo que tenía dentro”.

Finalmente Ángela se animó a hablar. Un domingo, después de misa, regresaba a su casa acompañada del ‘guitarrero’ Antonio, el catequista Santiago y el violinista Marcos. Al pie de la escalera de piedras que comunica el estrecho camino de terracería con la casa de Ángela se detuvieron y ella les dijo: “Yo vine pensando, no sé qué me dicen ustedes, yo quiero levantar una danza, no sé si me pueden apoyar.” Marcos le advirtió que era mucha responsabilidad. Después de un rato de platicar con ellos el violinista le dijo: “Está bien, le vamos a decir también a José y a Pedro”, otros catequistas. Hablaron con ellos y obtuvieron su consentimiento.

El miércoles siguiente, después de hacer oración en la iglesia, el catequista Pedro se dirigió a la gente para comunicar la idea de Ángela e Isabel de ‘levantar una danza’. “No, pues ahí mucha gente alzó la mano: ‘yo quiero’, ‘yo también’, ‘yo’, ‘yo’. Ya se empezaron a anotar. Entraron bastantes”, comenta Rebeca. Santiago precisa que, ante la respuesta, se tomó un acuerdo: “Dijeron que no hay que criticar. Se levantaron un acta, que hay que respetar a las señoras”. Dicen que la primera vez que se

presentaron a bailar eran tantas las danzantes que las filas salían de la iglesia. Además, el templo se colmó de gente que se congregó para verlas.

Agarrar el paso: una danza ¿a la antigua o a la moderna?

A los pocos días del anuncio de Pedro las integrantes comenzaron a ensayar. Ángela e Isabel tenían la idea de hacer una danza ‘a la antigua’, como antaño la enseñaba el hermano de la primera, el señor Nicolás Bautista. Al respecto, Reyna comenta: “La primera vez eran encargadas Ángela e Isabel, pero no lo hacían como nosotras queremos, nada más hacían un paso”. Entonces las dos mujeres declinaron estar a cargo y buscaron a Silvia, hija del señor Antonio, quien es bastante más joven y que, de hecho, había participado activamente en la creación de nuevos pasos en la época en la que se renovó la danza, como explicaré más adelante. Con la incorporación de Silvia la danza fue decantándose hacia el estilo que adquirió en los años noventa: “ya ves, todo se va modernizando; empezaron a ensayar lo que son los pasos ahorita, lo que se canta ahorita”, explica Rebeca.

Silvia se salió al poco tiempo de la danza. Fue entonces que Ángela buscó a Edith para que enseñara los pasos y los cantos. “Lo tomaron como una maestra de danza. Empezaron a ensayar, como ella también era Indita cuando era niña les enseñó bien”, explica Rebeca. En aquel momento Reyna era ‘segunda’, pero cuando Silvia dejó de participar ‘adelantó’. Desde entonces ella y Edith son las delanteras de la danza. Si bien la primera es la encargada, ambas hacen mancuerna para poner los pasos y enseñar los cantos; “siempre hemos sido entronas”, dice Reyna. La mayor parte de las mujeres que se habían anotado en la danza al principio se salió, en muchos casos debido a que ‘no agarraban el paso’. Luego se fueron incorporando otras, que ‘sí agarraron el paso’, hasta quedar constituida la danza con las integrantes que tiene en la actualidad.

Él sí captaba los tonos: la incorporación del violinista Anastasio

Los músicos que actualmente acompañan a la danza Virgen Morena no son los mismos que estaban al inicio. El primer violinista fue el señor Marcos, el mismo que durante mucho tiempo encabezó la danza de niñas. El señor Antonio lo acompañaba con la huapanguera. Marcos estuvo aproximadamente un año o año y medio, pero las señoras comentan que avanzaban poco pues no tenía tiempo para ensayar con ellas ya

que debía cumplir muchos compromisos en Atlapexco, San Isidro y Atlaltipa²⁴¹. Aunque algunas personas comentan que su esposa no lo dejaba ensayar porque se trataba de una danza de señoras. En todo caso, Marcos se enfermó y dejó al grupo; cuando se recuperó no volvió a tocar con la danza. Alegaba que estaba cansado pues llevaba treinta y dos años tocando: “Ya se despidió, estaba cansado; el 31 de diciembre [2010] se despidió”, comenta Anastasio (Tacho).

En la época en la que Marcos dejó la danza de niñas se dedicó a enseñarle a tocar el violín a un joven llamado Nicolás, con la intención de que después él reorganizara al grupo. Asimismo, Tacho, el actual violinista de la danza de señoras, a quien le gustaba tocar pero nadie le había enseñado, se juntaba con su padrino, el violinista Martín Santiago –mejor conocido como Efraín-, y con Nicolás, con el objetivo de practicar. Comenzó tocando la jarana, pero “ya luego podía con el violín y me intercambiaba con mi padrino”. Esto le mereció acompañar a Efraín cuando tocaba en Cochochotla; sin embargo, “aquí [Atotomoc] no sabían si era músico”.

Cuando Marcos dejó la danza las señoras buscaron a Efraín, pero nunca se sintieron cómodas con él: “Este señor toca para disfrazados, para Tres Colores. A nosotras nos hacía correr mucho. Mi padrino [el señor Antonio] no podía seguirlo porque él era muy acelerado”. Además “le dábamos tonos pero el señor no los captaba”, asegura Edith. Por tanto, entró a sustituirlo Nicolás; sin embargo, según dicen, él tampoco ‘agarraba bien los tonos’. Edith recuerda que un día escucharon que Efraín le estaba enseñando a Tacho y les pareció que le salían mejor las piezas a este último. Lo fueron a buscar a su casa; vieron que él si “captaba los tonos; en quince minutos sacaba como cinco cantos”. Así que le sugirieron a Nicolás que tocara la huapanguera para que Tacho se hiciera cargo del violín. El músico no estuvo conforme y dejó la danza, tras lo cual organizó al grupo de niñas. Las señoras fueron a pedirle al señor Antonio, quien se había salido junto con Marcos, que se reintegrara. Y más tarde se incorporó Marcelino con la jarana.

En cuanto a la entrada de Tacho como violinista de la danza, Edith dice entre risas: “pues ya fue cuando nos lo echamos a éste, que ya no se puede zafar”. Al principio Tacho no quería aceptar la propuesta de las danzantes porque implicaba mucho trabajo que no le aportaría dinero. Ellas le dijeron que le pagarían, pero él no quiso cobrarles. Finalmente se convenció, así que fue a Cochochotla a decir que ya no iba a tocar ahí. Edith le dijo: “Ahora sí te vamos a amarrar para siempre. Aunque tú dices

²⁴¹ Acompañando danzas en esas comunidades o bien enseñando a tocar.

que allá vas a ganar, pero aquí te va a pagar Dios”. Desde entonces Tacho es el violinista de la danza, ha estado con ellas a pesar de que a veces se desanima por los problemas que se suscitan: “Una danza tiene sus problemas. A Tacho le hemos enseñado que tiene que tener paciencia con las señoras”, sentencia Edith.

Así como pides tienes que cumplir: el proyecto

‘Levantar una danza’ implica, como expresó el señor Marcos, mucha responsabilidad. Pero también se requieren recursos económicos de los que generalmente se carece, ya que es necesario invertir en atavíos e instrumentos. Al principio las danzantes usaban trajes prestados o reciclados. Algunas, si acaso, se dieron el lujo de estrenar una prenda: “la blusa me la fue a comprar mi suegro en Izocal, pero las naguas, pues él tenía unas, le puse listones”, comenta Reyna. Entonces Edith acudió con un profesor que militaba en el PAN (Partido Acción Nacional) para solicitarle que la ayudara a conseguir trajes para las señoras. El maestro les entregó un vestuario cuyas características, argumentan, representan al municipio de Jaltocan: falda blanca con flores grandes bordadas. “No es de nuestra cultura, es de otro municipio, de Jaltocan”, dice Edith; aspecto que también les hizo notar un locutor en una ocasión en la que se presentaron en la estación de radio El vocero huasteco, en Huejutla: “nos dijo que no nos queda ese traje porque no somos de Jaltocan, que nosotros no somos del municipio de Huejutla; ¡de Atlapexco!, entonces tenemos que usar ropa de Izocal, y por esa razón”. Además de que los bordados no ‘representaban a su cultura’, el traje disgustaba a las señoras porque “no se veía el movimiento del cuerpo”, explica Edith, y añade: “Hay unos pasos muy tiesas; las abuelitas tienen unas naguas anchas que a la hora de caminar se ve el movimiento. Si nosotras somos señoras tiene que verse el movimiento de que somos señoras. ¡Ese traje parece costal!”. Sin embargo, Reyna veía complicado comprar otros trajes “¡Ahora cómo! –le decía a Edith- no van a querer comprar las señoras. No, porque cuesta, no tienen dinero”. Fue entonces cuando se les ocurrió meter un proyecto solicitando apoyo para adquirir un nuevo vestuario e instrumentos musicales. Estos últimos representan el mayor costo.

El proyecto se metió atendiendo a la octava convocatoria del Programa de Estímulos a la Creación Cultural Huasteca del Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo (CECULTAH). La solicitud incluía una serie de preguntas que las danzantes, dicen, no sabían cómo responder. “Pero podemos investigar”, pensaba Edith, a quien no se le cierran las puertas. Se preguntaba a quién podían recurrir para

completar el cuestionario y se le ocurrió que su hermano podía ayudarla, pues él había terminado la preparatoria: “Tú como estudiante, tú me puedes ayudar a saber cómo contestar esto”, le dijo. Y, efectivamente, su hermano le dio algunas ideas, pero no fue suficiente. Entonces acudieron a un profesor, sin embargo, él “tampoco encontró la respuesta”. Finalmente, como pudieron, entregaron el proyecto, no sin cierto nerviosismo porque, como dice Edith, “así como pides, tienes que cumplir”. Ella temía que en cualquier momento Tacho dejara la danza: “Si yo firmo como encargada Tacho se puede echar para atrás”. De modo que tuvo la idea de que fuera él quien firmara como responsable de la danza: “Aunque yo soy la encargada preferí que Tacho firmara. Él no sabe hablar en público, es tímido. Yo trabajé en Puebla, aprendí a hablar. Pero a pesar de eso era mejor que él quedara encargado, así no se puede zafar por lo menos lo que dura el compromiso”, comenta satisfecha por su estrategia para ‘amarrar a Tacho’. El proyecto fue aprobado y la danza Virgen Morena de Atotomoc recibió el apoyo económico que solicitaban las señoras, con lo cual compraron los instrumentos musicales y los materiales para el vestuario que fue diseñado por ellas mismas. Como ocurre en estos casos, el juez en turno también debió firmar el proyecto, por lo que la danza tiene tanto el respaldo de la comunidad como un compromiso con ella. Por eso dicen que son “las Inditas de la comunidad”. Además, esto supone también, de acuerdo con lo que las señoras señalan, que las danzantes están registradas oficialmente y tienen el apoyo de sus esposos.

Haber obtenido el recurso del Programa de Estímulos a la Creación Cultural Huasteca del Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo permitió a la danza de Atotomoc, como he apuntado, tener un vestuario a su gusto y nuevos instrumentos musicales. A mí me hizo llegar a la comunidad buscando entrar en contacto con las danzantes, toda vez que cuando inicié la investigación encontré en internet el documento del CECULTAH expedido el primero de octubre del 2010, en el que se reportaba el apoyo dado a los ganadores de la convocatoria, entre los cuales aparecía el nombre de Anastasio (Tacho) como responsable de la danza Virgen Morena. De esta manera, mi destino se unió al de la agrupación. Isabel interpreta: “Tú veniste porque te mandó Jesús, te trajo acá. Yo así entiendo por qué veniste para acá. No sola veniste, te mandó Jesús y la Virgen, por eso llegaste aquí, para saber, para dar tu fuerza participando con la Virgen”.



Figura 6. Danza de Inditas “Virgen Morena”

Yo le digo a los señores: ¡más bien como las señoras bailan!

Pese a que lo habitual era la danza de Inditas niñas, actualmente las personas en Atotomoc explican que en caso de tener que elegir prefieren que sean las señoras las que participen en las fiestas. “Lo que más llama la atención [de una fiesta] es la danza, porque vas a escuchar las señoras. Cuando empezamos decían ‘nosotras también vamos ir a la iglesia porque van a venir bailar señoras’”, comenta Reyna. Esta preferencia es argumentada apelando a la disciplina y al orden que comportan las señoras Inditas, a diferencia de las muchachas que cuando no están danzando se distraen o “nomás están noviando”. “Las muchachas se van dondequiera, donde los muchachos. No me gusta cómo bailan las muchachas, ¡me gusta como las señoras! Las señoras cuando tienen descanso se sientan y las muchachas se van a hablar con los muchachos. Por eso yo les digo a los señores ¡más bien como las señoras bailan!”, explica el señor Juan Bautista. Esto no es un asunto menor. El énfasis en este aspecto da cuenta no sólo del deslucimiento que puede haber en la fiesta por la falta de disciplina, sino de la responsabilidad que implica el cuidado de las jovencitas para los violinistas que suelen ser quienes se hacen cargo de la danza: “Es mucha responsabilidad, si se llega a casar una niña, el responsable es el violinista.”

Pero el favoritismo hacia las señoras responde también a la consideración de que las niñas y jovencitas bailan “como con flojera” y ejecutan sus cantos con desgano. Además, la danza de señoras surgió en un momento en el que la otra estaba, como apunté previamente, en decaimiento: “las niñas ya ves, ya no quieren bailar y como si

ya no bailan y ni las señoras no se organizan, entonces se pierde la danza. Y qué va a pasar cuando una fiesta, pus se queda bien callado, como un muerto. Es porque la costumbre se mantenga”, comenta Reyna. Lo descrito no debe ser interpretado como un proceso de sustitución. La danza de niñas y jovencitas no sólo no desapareció, sino que al parecer, insisto, el surgimiento de la de señoras motivó una cierta reactivación, de tal modo que ambos tipos de agrupaciones coexisten e incluso hay danzas mixtas en las que participan desde niñas hasta abuelitas. En el caso de Atotomoc, la danza de jovencitas resurgió el mismo año en el que se organizó el grupo de señoras²⁴².

Voces, cuerpos y rostros: las integrantes de la danza Virgen Morena

Edith San Juan Bautista es la encargada de la danza. Tiene 28 años. Es una mujer alegre, bromista, optimista, luchona y ‘muy participativa’. Se considera y es considerada como alguien que tiene una especial capacidad para hablar, misma que adquirió a raíz de dos hechos significativos en su vida: el trabajo que desempeñó con el padre Samuel Mora en Huejutla y la enfermedad de su hijo, Jonathan, quien padece microcefalia. Ella piensa que su gusto por la música y la danza le ‘viene de familia’, ya que cuando era muy pequeña su padre la arrullaba con un canto de la Iglesia. Éste, además, tocaba la trompeta en una de las mejores bandas de la comunidad. “Por eso todos [los hijos] heredamos la música: Joaquín tocaba en grupos, en San Isidro, Fabián toca el trombón, Idalia bailaba de Indita”. También su mamá, doña Mary, fue danzante de Inditas: “A veces la vas a escuchar que anda cantando, pero ya luego se calla cuando ve que hay alguien”. A Edith le llamaba la atención la danza desde que era niña “pero mi hermana no me dejaba entrar, yo creo por celosa; aprendí viendo, ya luego entré”.

²⁴² No sólo en Atotomoc se prefiere la danza de señoras. En varias comunidades la gente señala lo mismo. “Las agrupaciones de señoras son más ordenadas”, dice Vicente Hernández, de Tepexititla, Huejutla. Y agrega: “las chiquitas nomás andan paseando y las señoras no; ellas se lo toman más en serio”. Su hermano Julio, también opina: “Las muchachas se distraen con los muchachos, se ponen a noviar. Andan ahí nomás las parejitas y se enojan si les llaman la atención. ¡Es un compromiso!, no es para que anden jugando”. Asimismo, Ema, de Oxtamal, Huejutla dice: “Las niñas se cansan, se quieren dormir, no aguantan toda la noche, aunque de todos modos ya no hay danzas toda la noche, antes sí, antes se desvelaban y no sólo una noche, dos o tres; pero ahora como hacen baile como que interrumpen. Pero aunque antes sí era toda la noche, las niñas aguantaban mucho, ahora ya no, tres piezas, cuatro piezas y quieren descansar. Las señoras sí aguantan, te digo”. La propia Ema considera que todo eso se debe a que: “Las muchachas ya no quieren bailar. A unas no les gusta. Ahorita todo está cambiando, ya no hacen artesanía, ya no quieren moler metate. Antes las muchachas cantaban bien; ahora les da pena y ya no cantan bien. A mí me dan ganas de decirles cómo es: ‘Debes de tomar mucha agua para que cantes bien’”. Además, actualmente cada vez más muchachas salen de sus comunidades para trabajar y cuando regresan “ya traen otras ideas, ya tienen vergüenza y como que ya no saben bailar, no lo aprendieron”, explica Ignacio de Tecacahuaco, Atlapexco.

Para ella bailar era un gusto: “Lo de venerar a la Virgen fue después de que Jonathan había nacido. Existen los milagros. Cuando Jonathan estaba en el hospital yo se lo encomendé a ella, fue cuando empecé a tener fe en ella. Hay veces, cuando estás sola y tienes mucha tristeza en el corazón, como que platicas con ella, le dices, por ejemplo, cuando la danza se descompone: ‘depende de ti, de que les des luz [a las danzantes] para que se mantenga y no se acabe’”.



Figura 7. Edith San Juan Bautista

Reyna, de 33 años, es la compañera delantera de Edith, su ayudante principal. Es probablemente la más dicharachera de la danza. La velocidad para articular sus ideas, así como la capacidad para dar forma a sus pensamientos con palabras de gran elocuencia y belleza, impresiona. A pesar de ello, no se le reconoce la misma capacidad concertadora que a Edith. Es apasionada, muy apasionada, y eso se refleja tanto en sus alegrías como en sus enojos. Además es perfeccionista, característica que comparte con Edith. Fue danzante de niña. Desde entonces sintió una inclinación especial por la danza que le hacía obedecer todo lo que le mandaran con tal de participar: “Me gustaban los cantos, el baile, cuando escuchaba que bailaban. Pero siempre cuando iba a bailar, siempre me decía mi mamá ‘deja lavado la ropa y deja hecho esto’ o ‘acarrea agua cuando te vas a ir a bailar, porque si no, no vas a ir’. Y como yo quería bailar yo hacía todo lo que ella me decía... ¡tanto me gustaba bailar!” Además considera que la danza la ayuda a superar la tristeza: “Cada quién lo sabe, como yo digo, hago porque tengo mucha tristeza, por eso en lugar que me ponga a llorar mejor que le vaya a

cantar a la Virgen ¿verdad?” Su esposo es hijo del catequista Pedro, por eso la apoya con la danza. De pequeño acompañaba a la iglesia a su padre cuando éste enseñaba los cantos: “Una vez hasta se quedó encerrado de que se durmió y nadie se dio cuenta”. Aunque Reyna dice que ella hace lo que quiere y que nadie le puede decir que deje de bailar admite la importancia de que la pareja no se oponga: “Algunas bailan porque desde niña quieren bailar. Por lo mismo, se entienden con sus esposos, les dejan que bailen ¿verdad? Porque un esposo que tengas que es muy bravo no, no te va a dejar que bailes.”



Figura 8. Reyna Bautista Rodríguez

Virginia Moreno (Vicky) es discreta y prudente, ágil y graciosa. Tiene 29 años. Su forma de bailar se distingue por la delicadeza de sus movimientos. Ella no bailó siendo niña y tampoco se integró en la danza desde el inicio sino hasta el año 2011: “Al principio, cuando mi hijo, el menor, tenía como unos... como unos tres meses quería entrar, pero mi esposo no me dejó por el niño, que estaba chiquito. Y ya cuando el niño tenía como cinco años entonces me volvieron a invitar. Ya vinieron Edith y Reyna. Me dijeron que si no quiero entrar. Y ya les dije ‘bueno’. Fui a platicar con mi esposo. Le dije, y dice ‘tú sabes si te vas. Es un compromiso que vas a hacer. Si vas tienes que dejar con alguien los niños’. Decidí que sí me iba a ir, me fui. Y yo nunca

falté, siempre estuve al pendiente”. A pesar de no haber bailado de niña aprendió muy rápido: “como nunca falté aprendí rápido, me prestaron el canto y ya lo empecé a hacer. Ya en un mes fue que en diciembre ya aprendí todo, ya salí también a otros lugares.” Vicky se considera una mujer feliz; tiene una buena relación con su esposo y sus hijos son muy buenos estudiantes.



Figura 9. Virginia Moreno Lucía

Elodia Hernández Bautista, de 36 años, tiene unos ojos brillantes y atentos. Prácticamente no habla castellano pero lo entiende. Siempre se muestra atenta, aunque no es poco frecuente que de pronto, aparentemente de la nada, sonría o eche una carcajada como si hubiera recordado una travesura. Su esposo es primo del marido de Juana, por lo que ellas se consideran cuñadas y se ayudan entre sí. Elodia fue danzante de Inditas cuando era pequeña. Le gusta bailar “para Diosito, para ayudar”. Se ha enfermado ‘de miedo’, pero la danza le ayuda a sentirse mejor.



Figura 10. Elodia Hernández Bautista

Florencia Bautista Hernández tiene 40 años. Su papel en la danza es fundamental, entre otras razones, porque su edad y el vínculo afectivo con Ángela, su tía, y con Angelina, su comadre, la hacen comprender tanto a las señoras más jóvenes como a las mayores. Es 'contestona' pero no peleonera. Se podría decir que tiene un sentido acentuado de la justicia, que la ha configurado como un sostén importante de la danza. También participó en su infancia como Indita, aunque en su época esta práctica era "muy distinta". Su gusto por la danza se manifiesta en la prioridad que le otorga frente a otras actividades: "Me gusta mucho. Yo siempre cuando dice Edith que van a participar, no me voy yo a la milpa. Siempre me quedo yo, porque ya aquí hago mi trabajo y cuando ya a tal hora que vamos a ir a la iglesia, ya me voy". Tiene seis hijos. La menor, Zaida, de 8 años, es tan semejante a ella, que parece su versión en pequeño. Siempre la acompaña a los ensayos y suele formarse detrás de todas las danzantes, junto con una de las niñas de Reyna y otra de Francisca, para seguir los pasos. Florencia se integró a la danza de señoras desde el inicio por invitación de Ángela. El marido es músico, toca en la banda de viento, y hay momentos que uno no sabe a quién le gusta más la danza, si a él o a Florencia. Cuando ella le comentó de la posibilidad de participar, le respondió: "Yo qué voy a decir, que te enseñen, si así lo quiere Dios. Si te gusta bailar, baila. No te puedo decir que no bailes; yo también como me gusta tocar, toco." Además, comenta: "Algunos no dejan a su señora que baile, pelean. Dios lo hizo que bailen, que participen". Pese al gusto que siente Florencia por la danza, en ocasiones, con todo el trabajo que tiene en casa, llega a pensar en dejarla: "Él me dice 'yo no quiero que te salgas de esta danza, mientras estás joven, mientras tienes vida, vete a participar'."



Figura 11. Florencia Bautista Hernández

El contexto familiar de Juana de la Cruz (34 años) está fuertemente marcado por la música. Su padre es el señor Antonio de la Cruz, quien se desempeña como huapanguero de la danza. La hermana, Silvia, no sólo participó en la danza siendo niña sino que contribuyó significativamente a su innovación. El marido toca en un trío y uno de sus primos también, además de ser laudero. La estatura diminuta de Juana es inversamente proporcional a su simpatía, picardía y ocurrencias y a su amabilidad desbordada. Y también contrasta con su actitud protectora, sobre todo hacia Elodia a quien su timidez no siempre le permite expresar todo lo que piensa. Es, además, muy buena danzante dado el contexto en el que creció, al grado de que Edith le confía su lugar de delantera cuando ella no puede estar por encontrarse en Tampico en las terapias que su niño debe recibir. Aunado a ello, Juana aporta observaciones a la danza que redundan en su mejora, varias de las cuales discute antes con su marido. Su incorporación en la danza de señoras, no obstante, no ocurrió desde el inicio sino poco tiempo después, pues dudaba de poder atender a su familia correctamente.



Figura 12. Juana de la Cruz

Francisca, de 27 años, es dulce y sensible hasta la ternura. Cuando la mirada de uno se topa con la de ella, siempre brinda una sonrisa cálida. Comparte con Vicky la gracia de sus movimientos al bailar, a pesar de que tampoco bailó durante su infancia. Su madre la abandonó a ella y a su hermano cuando eran pequeños. No tiene noticias de ella y del padre sólo sabe que vive en Izocal. Los niños quedaron a cargo de sus tíos, pero ella considera que no los trataban bien, los regañaban mucho y a veces no les daban de comer. Desde muy pequeña le gustaba la danza de Inditas y quería participar. Su madrina, que deseaba hacerse cargo de Francisca, le dijo que si se iba a vivir con ella la dejaría bailar. Los tíos la dejaron irse, pero la madrina no cumplió su promesa ni en ese momento ni cuando estaba mayor, porque decía que “iba a andar con el novio”. No obstante, la cuidó y trató amorosamente. El terreno en el que vive lo heredó de ella. Con su esposo tiene muy buena relación. Se enamoró de él desde los doce años; Reyna hacía de mensajera de los saludos que él le mandaba, recuerda entre risas. El marido la apoya para que participe en la danza, la ayuda con las cosas de la casa y con los niños cuando ella se va a bailar. Además de que siempre le gustó, Francisca se integró a la danza porque, como Elodia, estuvo enferma ‘de miedo’: “No podía dormir. Pensaba: ‘algunos mueren’. Yo también sentía que moría”. Pensó que la Virgen le ayudaría si se incorporaba a la danza. Con el tiempo desapareció el miedo.



Figura 13. Francisca San Juan Flores

Alicia, a sus 29 años, es muy reservada, pero comunica fraternidad con sus enormes ojos. Su carácter serio la mantiene a cierta distancia de la mayoría de sus compañeras. Pero no requiere ser particularmente sonriente para danzar y cantar con la habilidad que la caracteriza, misma que adquirió de niña cuando formaba parte del grupo de Inditas muchachas, y la razón por la que se le considera un elemento muy valioso dentro del grupo. Su esposo es hermano del marido de Francisca y ellas son muy unidas. Como viven cerca una de la otra, siempre se acompañan en el camino a los ensayos. Se dice que ella no tiene muy buena relación con su esposo, que éste a veces se opone a que participe en la danza, lo que indigna a varias señoras porque consideran que él no tiene reproche alguno que hacerle ya que Alicia, además, es muy trabajadora.



Figura 14. Alicia Rodríguez Bautista

De las señoras que integran la danza de Inditas, la única con la que nunca tuve oportunidad de platicar es Angelina. No obstante, siempre fue amable conmigo. Angelina es de las mujeres con mayor edad en el grupo. El resto de las danzantes, con excepción de Florencia, tampoco tienen mucha relación con ella. Dicen que su comportamiento distante se debe a que “es bien penosa esa Angelina”, razón por la cual, las señoras son las primeras sorprendidas de que desee participar con las Inditas. También se comenta que su esposo la maltrata. Por ello se preguntan cómo logra arreglárselas para asistir a los ensayos y a las velaciones. La razón que encuentran es que, a pesar de todo, el marido sabe que le hace bien la danza. Y es que Angelina, dicen, está enferma: “Por eso ya mejor le dio la libertad. Porque dice cuando baila, que se le quita, y cuando no baila, feo siente. Tal vez por eso reflexionó su esposo”.



Figura 15. María Angelina Bautista

Martha ‘se casó bien’²⁴³. Tiene 40 años y 6 hijos. Bailó de niña, por lo que su desempeño como danzante es muy bueno. Pero falta con frecuencia a los ensayos y eso molesta a varias señoras. Pese a no asistir muy disciplinadamente su competencia en los pasos y los cantos le ha asegurado su lugar en el grupo. Por otra parte, aunque su compromiso hacia la danza sea menor que el de las demás, de acuerdo con la opinión de las señoras, Martha y su esposo desempeñaron un papel importante en la recuperación de las mayordomías. En ocasiones su ausentismo se ha debido a accidentes: “El 24 de junio no bailé porque me corté con un machete. En octubre tampoco, me caí de un tapanco.” Considera que las fiestas con las danzas lucen “más llamativas”.

²⁴³ Sobre la noción de ‘casarse bien’, véase el capítulo II.



Figura 16. Martha Sánchez Bautista

Matilde (Maty), de 30 años, es hermana de Martha. Tiene un carácter vivaz, emprendedor y una actitud positiva y extrovertida. Aunque bailó de niña se integró a la danza de señoras hasta el 2010, bastante tiempo después de que había iniciado. Edith la había invitado varias veces pero le “daba pena”. Al igual que aquélla, ha trabajado en distintas ocasiones fuera de la comunidad, lo que, considera, la ha cambiado. No obstante, dice, “hay respeto por la comunidad”. De acuerdo con Maty, ella y Edith son diferentes a muchas señoras pero, insiste, “valoramos mucho el compromiso con la comunidad”. Tiene dos niños de padres diferentes: Fredy Felipe de 11 años y Saúl de 6. El papá de Saúl no es de la comunidad y tampoco vive allí ya que es soldado. Ella considera que la Virgen es milagrosa: “Mi niño [Saúl] es como yo, diario le pone flores a la Virgen. Bueno, para mi niño, él le dice mamá Pita y a Jesús le dice papá Chuchín. A veces me hace reír, porque le dice ‘mamá Pita, hoy no me has mandado a mi papá que me hable’, le dice, y al poco rato ¡le habla!”. Se siente orgullosa de su grupo de danza porque considera que se destacan por ser muy buenas, “mejor que las muchachas”. “Ellas deberían bailar mejor que nosotras porque somos señoras, y ellas podrían más las movidas que nosotras. Y por eso nos admiran más los catequistas, que nosotras bailamos bien y cantamos bien.” Además, opina que cualquiera debe poder participar en la danza: “Aquí ,como dicen, para agradecer la Virgen, no importa, no se mide. Seas como seas te tiene que escuchar.”



Figura 17. Matilde Sánchez Bautista

Ángela es una mujer generosa, valiente y muy vinculada a los catequistas. Cuenta con 55 años. Es hermana del señor Nicolás, quien introdujo la danza en Atotomoc a principios de los años sesenta, por lo que ella bailó de niña bajo su dirección. Su esposo ya falleció. Tiene cuatro hijos, entre los cuales Rebeca, de 25 años, también participó en la danza desde pequeña hasta que tuvo a su niña. Para Ángela las Inditas son importantes “porque eso le agrada a la Virgencita”. Y también “porque como las niñas que bailan, si están bailando las chamaquitas, bailan, terminan su turno, desaparecen. Ya cuando las buscan para que bailen no están. Yo pensé: ‘Nosotros si haríamos un grupo de danza de señoras, no creo que haríamos esas cosas’”.



Figura 18. Ángela Bautista Gutiérrez

Isabel, al igual que Ángela y Angelina, es una de las mujeres de mayor edad de la danza. Su calidez, honestidad y afectividad se manifiestan en todo momento. Nunca bailó siendo niña. “Yo la verdad, como digo, antes como respetábamos, mi mamá y mi papá nos decían que no podemos salir como ya hasta noche. Cuando yo estaba niña, muchacha, nunca nos dejaron que venimos para acá. Nos decían no te puedes salir sola. La verdad nunca lo vi cómo bailaban las niñas. No nos traían porque nosotros hasta allá, hasta la orilla. Pero como todavía estaba niña casi no me acuerdo cómo bailaban.” Pero ya de grande “me animé porque siempre me voy donde lo hacen asamblea [los catequistas]. Yo digo que somos cristianos y quedamos creyentes con Dios, ya no me da pena para bailar. Por amor a Dios lo hace. Unos bailan un ratito, un ratito, dejan. Yo no, yo siempre voy.” El esposo de Isabel es “muy seguidor” de la iglesia, por eso estuvo de acuerdo cuando se les ocurrió a ella y a Ángela hacer la danza de señoras: “Yo le digo a mi esposo, yo voy a bailar, aunque no bailé cuando estuve muchacha. Todavía mi cuerpo lo muevo bien, no cuando ya me morí”.



Figura 19. María Isabel Bautista Bautista

Características de la danza

Organización

‘Organización’ es un concepto empleado con frecuencia para describir aspectos relacionados con varias dimensiones que articulan la danza, al grado de que llega a constituirse como una categoría de valoración. Debe considerarse que las personas que participan en la danza realizan cotidianamente una gran cantidad de trabajo para ganarse el sustento, atender y cuidar de la familia y cumplir con los compromisos con la comunidad. En este contexto de vidas saturadas por el trabajo y las obligaciones, participar en la danza requiere de mucha organización no sólo para lograr generar un espacio de tiempo para los ensayos y las presentaciones en diversas festividades, sino para lograr concertar a todos los involucrados, danzantes y músicos.

Levantar una danza

Como apunté anteriormente, ‘levantar una danza’, es decir, la organización que es requerida para comenzar a formar un grupo, conlleva varias complicaciones: “Mi niña de nueve años me dice que por qué no organizo un grupo de Inditas; yo sí quiero,

pero cuesta dinero”, dice Ema, de la comunidad de Oxtamal, Huejutla. Por eso actualmente es muy común que se solicite el apoyo de algún programa institucional. Doña Eulalia, de la comunidad de El Cerro San Felipe, municipio de Orizatlán, tenía el sueño de organizar una danza. Ella bailaba Inditas cuando era niña, pero “se perdió porque las muchachas salen a trabajar o las que bailan se van casando y la dejan”. El deseo de recuperar la danza hizo que pasara tres años pidiendo apoyo. “Es muy complicado, tienes que estar saliendo a hacer gestiones y lleva tiempo y dinero”. Cuando finalmente logró que su proyecto fuera aceptado, estuvo a punto de perder los recursos porque no tenía dinero para ir por ellos a Pachuca. “Pero mi esposo me dijo que cómo iba a perder lo que me había costado tanto esfuerzo. Me consiguió dinero prestado y ya me fui”. Por otra parte, frecuentemente las danzantes se ven ante la incertidumbre acerca de si los músicos “les van a responder”. Según Eulalia, los que acompañan su danza en principio aceptaron participar, pero luego dijeron que no “porque les salen contratos para otras cosas; ya luego dijeron otra vez que sí”. Por eso su sueño es que los niños aprendan a tocar jarana y violín; “ya encontré a un señor que es de otra comunidad para que venga a enseñar, me cobra 300 pesos”. Ella se lamenta por no saber/poder tocar un instrumento: “¡Qué lástima que soy mujer! Si fuera hombre, ¡uy, yo tocaría huapangos y danzas!”. Este escenario permite reconocer la sabiduría de Edith al decidir que fuera Tacho, el violinista, el que apareciera como encargado ante el proyecto a pesar de que esta función es desempeñada por ella. También pone de relieve la energía y el tiempo que debieron invertir las danzantes de Atotomoc para solicitar el apoyo.

Para encabezar un grupo tú debes estar la primera: La encargada de la danza y su ayudante

A diferencia de las jovencitas que son organizadas y dirigidas por el catequista o el violinista, la danza de señoras es encabezada por una de las propias danzantes, de ahí la expresión ‘nos mandamos solas’. Tener quién ‘encabece’ es fundamental para el buen funcionamiento del grupo: “En Cochohla no tienen danza como nosotros, o sea, sí tienen, pero es particular. Una señora me pregunta ‘¿ustedes cómo bailan? ¿cómo se organizan? Tienen las fuerzas de bailar y nosotros no, porque nadie encabeza’, dice”, platica Reyna. Y es que efectivamente no es sencillo encontrar a alguien con el perfil para dirigir. La encargada “tiene mucha responsabilidad”, comenta Juana, quien, a pesar de ser muy buena bailando, prefiere no asumir ese cargo. Además de ‘sacar’ pasos y cantos, debe organizar los ensayos, gestionar los contratos o invitaciones e

intentar resolver los problemas que se suscitan entre las danzantes o entre éstas y otras instancias. Por ello, debe tener carácter para imponerse y al mismo tiempo ser mediadora: debe 'saber hablar'. "A mí me respetan porque yo me lo he ganado. Para encabezar un grupo tú debes estar la primera. Yo nunca he faltado. Me gusta un grupo bien organizado, no me gusta un grupo chafa. Ya ves, mi hijo está enfermo; yo le consigo un estudio, tengo que contactar. Perdí el miedo a hablar ¡y con la danza más!", explica Edith.

Si bien Edith es la encargada de la danza de señoras de Atotomoc, requiere del apoyo de Reyna, la otra delantera: "Mi compañera tiene que saberse bien los pasos, cantar fuerte. Reyna escucha el tono del violín y lo sabe perfecto y empieza bien. Además para los pasos, también, una sola no puede enseñar. Si le enseñas a una persona le tienes que enseñar paso por paso. Se necesita la compañera porque si hay una nueva en la fila del otro lado, no puede seguir el paso". Pero antes de enseñar los cantos y los pasos deben 'sacarlos', y en esto Reyna suele ser muy activa pues le gusta recopilar piezas, tras lo cual "buscamos con Edith qué pasos quedan con los cantos, hay veces llegamos antes que las demás a la iglesia y ahí nos ponemos a sacarlos". Además de lo descrito, deben estar al pendiente de las fechas festivas, con el fin de convocar a las danzantes y a los músicos con suficiente anticipación. Como explica Reyna: "Orita [enero] vamos a dejar de bailar, bueno, nomás el 2 de febrero. Dejamos enero, febrero, llega la Semana Santa, nosotras ya tenemos que platicar. Me encuentra Edith o yo la voy a buscar. Pensamos 'Va a llegar Domingo de Resurrección y tenemos que bailar'. Le pasamos un recado a mi hermano [Tacho], que nos encontramos tal día, tal hora en la iglesia. Luego dejamos otra vez hasta junio, que es San Juan Bautista, aquí es fiesta. Después ahí dejamos de bailar. Luego otra para octubre, viene Juan Diego o el Padre Jesús. Y de ahí hasta diciembre, pero ahí ya tenemos ensayos desde noviembre. Dice Edith 'vamos a ensayar'. Le digo 'sí, pero nomás dame chance porque viene Xantolo, viene trabajo, yo no voy a venir porque tengo trabajo, hasta que se pase'. O sea, tenemos que pensar qué es lo que viene".

Como se puede observar, las funciones y la responsabilidad que adquieren la persona que encabeza y su compañera corresponden a la lógica del sistema de cargos; no cualquiera puede asumirlas y no por nada se refieren a la cabeza de la danza como 'encargada'. Ésta, en razón de cualidades particulares, toma a cargo la danza y designa a una de las integrantes como su ayudante. En Tamoyón II incluso se han organizado de tal forma que existe un comité de danza de Inditas: "Las señoras están organizadas,

tienen comité de la danza. Se organizan para ensayar, para salir”, dice el violinista Pedro de esa comunidad.

Pasos y coreografías

La transformación de los pasos

Al igual que en el resto de la región, desde que la danza fue introducida en Atotomoc en los años sesenta hasta aproximadamente la segunda mitad de la década de los noventa del siglo pasado, se caracterizó por estar constituida de un solo paso. Así es como lo refieren las personas, aunque se trata de un motivo conformado por un paso hacia delante y otro hacia atrás: “Antes no bailaban como ahora. Antes otro paso, para adelante y para atrás. Así cuando yo participaba, cuando era niña”, explica Florencia. No obstante, la danza se transformó radicalmente con la introducción de nuevos pasos que, a su vez, diversificaron las evoluciones coreográficas, pues antaño las danzantes se disponían en dos filas paralelas y no se desplazaban de su lugar.

En el caso de Atotomoc, la innovación está asociada al papel que desempeñaron unas misioneras provenientes de Huejutla. El catequista Pedro recuerda: “Me fui a México como tres meses, como en el noventa y dos. Cuando llegué aquí ya estaba otro maestro; vino de Huejutla, del internado, vino a enseñar cómo bailar y cantar con las muchachas que venían de servicio. Allí lo cambiaron.” Santiago, otro catequista, señala que esto ocurrió aproximadamente en 1995. En todo caso, todos concuerdan en que a partir de este hecho se ‘modernizó’ la danza. Silvia explica que llegaron a la comunidad a enseñar el catequismo dos muchachas internadas en el Instituto María Goretti en Huejutla²⁴⁴; una de ellas, Maribel, era originaria de Huautla y la otra, Eleodora, de Zoquiátipan. Como su presencia coincidió con la Semana Santa vieron que las Inditas estaban ensayando para bailar el Domingo de Resurrección²⁴⁵. “Maribel nos dijo: ‘yo traigo dos pasos ¿quieren enseñarse?’”, recuerda Silvia. Este acontecimiento no sólo implicó la incorporación de un par de pasos sino que desató un proceso de invención que se tradujo en un incremento sustancial del repertorio. Y,

²⁴⁴ El Internado Indígena María Goretti era un instituto de religiosas de la Compañía de Santa Teresa de Jesús. Con el tiempo, se abrió la carrera de trabajo social y se convirtió en internado mixto. Actualmente ha sido transformado en el CUVAQH (Centro Universitario Vasco de Quiroga de Huejutla).

²⁴⁵ Ortiz de la Fuente señala: “Las religiosas de la Compañía de Santa Teresa de Jesús trabajan en la zona de Huejutla desde hace más de treinta años. Una de las actividades que realizan son misiones de Semana Santa con los alumnos de los colegios que tienen en varias ciudades de la república.” (2003, p. 36).

más significativamente, generó una actitud activa por parte de las jovencitas que se veían a sí mismas, por primera vez, participando en la danza ya no sólo como 'ejecutantes' sino como creadoras. "Ellas vinieron a enseñar dos pasos, pero nomás trajeron dos pasos. Y nosotras ya de ahí nos dieron la idea de cómo nos vamos a ir ensayando. Porque así siempre, desde muchachas, siempre teníamos pasos; así inventábamos, como 'orita con Edith, ya ves que inventamos pasos, así'", aclara Reyna. También Silvia comenta orgullosa: "Ya de ahí se me ocurrió inventar pasos. No sé de dónde me salió. Con mi compañera Yolanda estábamos emocionadas que ya se había cambiado la danza. Yo así, inventaba los pasos. Como tenía grabadora ponía casetes ¡y me ponía a bailar sola! Y a veces en la noche yo estaba pensando, y pensaba y combinaba".

Cuando se conformó la danza de Inditas señoras fue integrada con mujeres de edades variadas. Como apunté anteriormente, Ángela e Isabel tenían la idea de hacer una danza 'a la antigua', es decir con un solo paso. Sin embargo, esto no satisfizo a las más jóvenes, varias de las cuales habían sido Inditas cuando tuvieron lugar las innovaciones, por lo que buscaron a Silvia para que las dirigiera y luego a Edith. Esta última platica: "Antes hacían un solo paso, antiguo, y yo decía 'nomás un solo paso no luce, parece que están meciendo un bebé'". Como también anoté previamente, la tendencia a realizar la danza 'a la moderna' implicó que varias de las mujeres que se habían anotado al principio abandonaran el grupo porque no lograron 'agarrar el paso'. Pero las señoras que han quedado se sienten orgullosas de su danza pues dicen que uno de los aspectos por el que se les reconoce tanto dentro como fuera de la comunidad es la variedad de pasos que la caracteriza: "Las señoras de Pahactla cantan muy bien, pero nomás tienen un paso. Nos dicen 'yo no me explico cómo inventan sus pasos'", comenta Edith, e insiste: "El que nomás te mueves uno solo es muy antiguo, que hasta mi mamá lo bailaba".

Estructuras coreográficas

En términos generales, la variedad de pasos y figuras coreográficas se desarrolla a partir de la combinación de un conjunto de motivos básicos. Para dar cuenta de ello emplearé las categorías propuestas por Kaeppler (2002) en su análisis del estilo dancístico: *kinema*, *morfokinema*, *motivo* y *coreoma*. Los kinemas son unidades mínimas de movimiento que se reconocen como contrastivas. Equivalen, en cierto modo, a los fonemas de la lengua. Los morfokinemas, como los morfemas, son las unidades más pequeñas que tienen significado como movimiento en la estructura

de un sistema. Se estructuran a partir de la combinación de dos o más kinemas. Los morfokinemas, a la vez, se combinan para conformar motivos, los cuales son secuencias culturalmente gramaticales hechas de morfokinemas y kinemas para producir pequeñas entidades en sí mismas. Los coreomas, por su parte, son unidades coreográficas compuestas de una constelación de motivos que ocurren tanto simultáneamente como cronológicamente; por ejemplo, los motivos que realiza la parte superior del cuerpo se combinan cronológicamente entre sí y simultáneamente con los de la parte inferior que a su vez se combinan entre sí cronológicamente.

En la danza de Inditas, la parte superior del cuerpo se presenta igual en todas las ejecuciones. De la cintura para arriba no hay movimiento voluntario, excepto el que se realiza con el brazo derecho en articulación con la muñeca para llevar a cabo el ataque con la sonaja. Aunque se puede considerar dicho ataque más bien como un aspecto de la ejecución musical, lo incluyo aquí por dos razones: 1) porque participa de la imagen visual del movimiento de las danzantes y 2) porque la realización del toque con la sonaja está plenamente integrada a la experiencia corporal que produce la danza: “Si tú no llevas bien la sonaja, no puedes dar bien los pasos”, aseguran. Y esto no se debe únicamente a que la función del idiófono es marcar el pulso de la música, sino a la sensación de ‘asidero’ que produce ejecutar adecuadamente el acento. Esto quiere decir que no basta con hacer sonar el instrumento en concordancia con el pulso musical, sino que el ataque debe ser ‘seco’ y preciso; debe lograrse que las semillas golpeen todas a la vez el interior de la sonaja. De lo contrario, se crea un rumor indeseable. El inicio de todas las piezas consiste siempre en una presentación del tema musical (una vuelta, como dicen) a cargo de los cordófonos acompañados por el sonido de las sonajas, antes de que las danzantes comiencen propiamente a realizar los pasos. De modo que el movimiento requerido para la ejecución de la sonaja conforma un morfokinema integrado por dos kinemas (k): un movimiento enérgico hacia delante seguido por otro más ligero pero igualmente preciso hacia atrás y un poco por debajo del primero. Cabe señalar que, de acuerdo con Silvia, la ejecución de la sonaja también cambió, ya que antes los movimientos eran hacia arriba y hacia abajo.

Morfokinemas

- 1) Movimiento del pie hacia delante (ka) - movimiento del pie para retornar a la posición original (kb).

- 2) Movimiento del pie hacia delante (ka) – movimiento del pie contrario para alcanzar al primero (kc).

Los ‘caminados’

- 3) Movimiento del pie hacia delante (ka) – movimiento del pie contrario por delante del primero (kd).
- 4) Movimiento del pie hacia atrás (ke) – movimiento del pie contrario por detrás del primero (kf).
- 5) Movimiento lateral del pie cruzando al contrario (kg) – movimiento del pie contrario a un lado del primero (kh). Este morfokinema se realiza hacia la derecha si se ocupa la fila de la izquierda y hacia la izquierda si la posición corresponde a la fila de la derecha.
- 6) Movimiento del pie hacia delante (ka) – movimiento del pie contrario por delante del primero (kd) pero realizado esto en un desplazamiento circular.

Los morfokinemas y los motivos que se generan de sus combinaciones son rematados o articulados a otros morfokinemas o motivos mediante un kinema b o bien un movimiento para cambiar el peso del cuerpo de un pie a otro. Además, los ‘giros’ son kinemas que en realidad consisten en medio giro y que suelen articularse con otros morfokinemas para cambiar la dirección del movimiento.

Los morfokinemas se repiten o bien se combinan con otros morfokinemas para conformar motivos que generalmente coinciden con frases musicales. Asimismo, la combinación de motivos para constituir coreomas suele coincidir con periodos musicales. No obstante, esto no siempre ocurre. Hay piezas que se realizan en su totalidad mediante la repetición de un solo motivo e incluso de un solo morfokinema.

Todas las piezas comienzan con una formación de dos filas. Los movimientos se llevan a cabo en espejo, es decir, lo que una fila hace con el pie derecho, la otra lo ejecuta con el izquierdo. La única excepción es la ejecución de la sonaja, que se realiza siempre con la mano derecha. Las evoluciones coreográficas consisten en desplazamientos de las filas hacia 1) delante, 2) atrás o 3) lateral. El desplazamiento lateral, a la vez, puede ser 4) hacia el medio de la distancia entre las dos filas, en cuyo caso se forma una sola hilera, o 5) hasta alcanzar la posición de la fila contraria, de modo que las hileras intercambian lugar. Asimismo, las filas pueden desplazarse de

forma que la primera danzante alcance la última posición en su hilera y la que ocupa este lugar llegue al sitio de la delantera. Esto se lleva a cabo de dos maneras: 6) hacia fuera y 7) hacia dentro. Con mucha menos frecuencia llega a ocurrir que las filas intercambien lugar pero no en bloque sino con pares de danzantes a la vez, comenzando con las delanteras, o bien que se forme un solo círculo con ambas hileras. Cabe apuntar que todos los movimientos y desplazamientos se realizan a nivel de suelo, es decir, que los pies se despegan sólo mínimamente de la superficie; no hay saltos ni elevaciones.

El lugar que cada danzante ocupa en su correspondiente fila responde a una jerarquía que se establece bajo el criterio de la habilidad, la experiencia y la calidad. La primera posición es ocupada por las 'delanteras', cuyos movimientos deben ser muy precisos para 'jalar' al resto. Así ocurre y ocurría también con la danza de niñas. Generalmente las delanteras son las muchachas de mayor edad que durante varios años han bailado y por lo tanto conocen bien los pasos y tienen mayor experiencia. Al final de la fila se ubican las más pequeñitas. Sin embargo, al menos en el caso de la danza de señoras de Atotomoc, donde hay mujeres de diferentes generaciones, las primeras posiciones son ocupadas por las señoras que se encuentran entre las más jóvenes y las últimas por las mujeres de mayor edad, pues a éstas les cuesta más 'agarrar el paso'.

A partir de los elementos descritos se genera una gran diversidad de 'pasos' que resultan de su combinación. Lo que las danzantes denominan 'pasos' corresponde con los morfokinemas pero sobre todo con los motivos y los coreomas, porque es en las diferentes posibilidades de combinación cronológica de estructuras de dichos niveles donde recae la capacidad de invención. 'Sacar pasos' consiste en eso, en idear formas de articulación de estructuras que a su vez sean congruentes con los sintagmas musicales: "La música lo guía los pasos. El violín te dice dónde va la vuelta, cómo vas a hacerle. Hay veces, por ejemplo, no alcanzan los tiempos para dar la vuelta, ton's ahí no. Hay que buscarle dónde queda", explica Reyna. Y Maty comenta: "Edith a los pasos les da la forma de los cantos. Y se ve bonito."



Figura 20. Danza de Inditas. Velación a la Virgen de Guadalupe

Intercambio, robo y copia de pasos

Como apunté antes, contar con una gran variedad de pasos crea un sentimiento de orgullo por la danza, ya que no todas las agrupaciones poseen un repertorio amplio: “Algunas saben bailar, pero no tienen más que dos pasos. No saben sacar más pasos”, dice Edith. Por esta razón, en varias ocasiones las agrupaciones de otras comunidades han pedido a las de Atotomoc que les enseñen a bailar, solicitud a la que responden, aunque no plenamente, pues, como explica Edith, “dar nuestros pasos es como... ¡dar nuestra personalidad!”. No obstante, hay casos en los que sí se comparte el repertorio, sobre todo cuando se trata de comunidades o agrupaciones con las que se tienen vínculos afectivos y se mantienen buenas relaciones. En estos casos, opera la lógica de la reciprocidad y generalmente está asociada a redes que se establecen mediante el parentesco o el compadrazgo. Esto ha ocurrido desde que la danza fue introducida en la Huasteca. El lector recordará que así fue como inició en Atotomoc: el catequista-violinista fue a “traer los cantos y los pasos [en realidad un solo paso] a Iztacuayo”. Asimismo, Reyna recuerda que cuando era jovencita hubo un periodo durante el cual las muchachas de Atotomoc y los músicos fueron a enseñar la danza a Santo Tomás: “Tenía como 13 años, tal vez. Fueron a una comunidad que se llama Santo Tomás, ahí fueron a bailar. Y como yo parece estaba enferma, parece tenía calentura, parece, y no fui. Y dice mi cuñada, esta Yolanda, dice: ‘nos han dicho que vayamos allá a enseñar’, dice. ‘¿A dónde?’ ‘Hasta allá, hasta Santo Tomás, vino el señor’. ‘No me deja mi mamá’, le digo. Pero fue mi abuela a decirle. Fuimos. Estuvimos como un mes que íbamos cada ocho días. Hasta ahorita siguen bailando. Pero ellas tenían cantos, nosotros nomás ensayábamos los pasos.”

Ahora bien, la creación de pasos y el intercambio mediante mutuo acuerdo no es la única manera de ampliar el repertorio. También existe lo que las danzantes llaman ‘robar pasos’. Con frecuencia las agrupaciones de Inditas de distintas comunidades coinciden en alguna fiesta. En esos casos es común que cuando uno de los grupos no está bailando se observe a las danzantes totalmente concentradas en las ejecuciones de otras agrupaciones con la finalidad de ‘robarles’ pasos novedosos o que les gustan particularmente. De modo que constantemente las danzantes señalan que algún grupo no tenía cierto paso y ahora lo hacen porque “nos lo robaron”. Pero también se dice: “este paso no lo conocíamos, lo fuimos a robar a...” Por otra parte, actualmente la proliferación de videos con registros de danzas de Inditas que se venden en los mercados posibilita la ‘copia’ de los pasos. Si se trata de una relación cara a cara, el concepto empleado es ‘robar’, pero si está mediado por el registro de la

danza en un soporte, entonces se habla de ‘copiar’. Cabe advertir que los términos ‘robar’ y ‘copiar’ no deben ser interpretados negativamente. Sólo se cargan de connotaciones negativas cuando esto ocurre entre grupos que mantienen una cierta rivalidad.

Hexis corporal

En lo que respecta a lo coreográfico, el concepto de ‘danza a la moderna’ articula nociones de variedad, novedad y mayor movimiento. Al respecto de esto último Rebeca comenta: “Me gusta más la danza como es ahora porque es más movimiento. Pierdes el sueño, y cuando hace frío y haces movimiento y andas de aquí para acá se te quita el frío”. En estos aspectos también recaen los juicios estéticos, a los que se suman una ejecución coordinada, es decir que se ‘baile parejo’, y una cierta gracia en el movimiento corporal que se traduce en un vaivén de las naguas y que es distinguido del ‘baile tieso’.

Como he anotado, el estilo de danza ‘a la moderna’ no es el único que se realiza en la región, pues aún hay varios grupos que bailan ‘a la antigua’. O bien que en algunas piezas utilizan por completo el paso básico y en otras una variedad de combinaciones, como ocurre en el caso de la danza de Atotomoc. Sin embargo, la tendencia en esta comunidad al estilo moderno genera algunos desencuentros entre las danzantes, ya que, estando integrado el grupo tanto por mujeres jóvenes como por señoras de mayor edad, la brecha generacional se traduce en una *hexis* corporal diferenciada (Bourdieu, 1986). La mayor parte de las integrantes más jóvenes no sólo experimentaron la danza en el momento de su transformación, sino que han tenido mayor movilidad fuera de la comunidad, y sus vidas estuvieron atravesadas, en momentos clave de su edad –sobre todo del paso de la niñez a la adolescencia-, por transformaciones sociales²⁴⁶ que generaron condiciones de producción de cuerpos legítimos diferentes a los de las mujeres mayores, al menos en lo que concierne al baile. Esa legitimidad en la percepción, representación y vivencia del cuerpo se traduce sobre todo en conceptos como ‘gracia’ y capacidad para ‘agarrar el paso’ con facilidad. De este modo, las disposiciones corporales redundan en una distribución desigual de las propiedades corporales intergeneracionales. Cuando Rebeca, comentando sobre el gusto que le brindaba bailar siendo jovencita, señala “el señor

²⁴⁶ Exposición a la cultura de los mass media y concurrencia a los ‘bailes’ de las fiestas patronales, por ejemplo.

apenas está tocando el violín, ya casi mis pies están adivinando y ya lo quiero bailar; es el mismo gusto de bailar, de moverse”, se manifiesta la adquisición de un sistema de disposiciones sintonizado con las regularidades que anticipan la acción. Desde luego, esto también puede ocurrirle a las mujeres mayores. La diferencia es que en su caso la disposición corporal se manifestaba en relación a un único paso, que es el que realizaron todo el tiempo que participaron en la danza siendo niñas. Esta situación, decía, genera algunas desavenencias entre las danzantes, pues las más jóvenes constantemente se quejan de que las mayores no hacen bien los pasos y algunas incluso las corrigen pese a no ser las encargadas de la danza. No obstante, estos conflictos terminan siempre por resolverse debido a la inteligencia y capacidad de empatía que muestran varias mujeres, y porque, por encima de una ejecución ‘perfecta’, priva la idea de que todas tienen un motivo más importante para estar en la danza y que a nadie se le puede negar su participación²⁴⁷. En todo caso, cada una negocia para sí y a su manera esta situación con tal de continuar en la danza, como Isabel, quien explica: “A veces nos dicen que no sonamos bien o no hacemos, bailamos, como hace con este baile parejo. Yo no me lastima, porque por eso fui para bailar, no para me van a lastimar. No me lastima porque me dicen así como a doña Ángela, una cosa le dicen ya lo lastiman su corazón. No, así. Entonces no nos vamos así con amor de Dios. Yo lo tomo bien, porque mucho mejor lo vamos a hacer. Así, es bien para nosotros que nos dice. Así no vamos a decir que no, que no nos regañe. Solamente algo cosa nos van a decir lo que no es de la iglesia van a tocar, entonces sí, allí sí voy a decir que me va a lastimar, mientras en la iglesia no.”

Cantos

Desde una perspectiva sincrónica, los repertorios de cantos de Inditas están conformados por piezas comunes a la mayoría de las agrupaciones en la región, otras que se han difundido de manera más local, y en menor medida, casi excepcionalmente, piezas que sólo son cantadas por una sola agrupación. Asimismo, incluyen algunos cantos ‘antiguos’ y otros ‘modernos’, pero estos últimos no sólo se han venido a sumar a los primeros: en una dimensión diacrónica, los repertorios se caracterizan por su constante transformación mediante la incorporación de nuevos cantos, abandono de algunos, permanencia de otros y re-incorporación de unos más²⁴⁸.

²⁴⁷ Aspecto que abordaré en el capítulo VI.

²⁴⁸ Se pueden descargar audios de algunos cantos en <http://www.gerinel.org/inditas.zip>.

Temáticas de las letras

La mayor parte de los cantos que son interpretados en la danza de Inditas tienen una temática relacionada con la Virgen. Entre éstos, una mayoría ostensible está dedicada a la advocación Guadalupana y relatan las mariofanías de 1531 ante el indio Juan Diego –beatificado en el año de 1990 y canonizado en el 2002²⁴⁹–, su tío Juan Bernardino y el obispo Zumárraga. De modo secundario, existen cantos cuyas letras están dedicadas a Jesús, sobre todo, aunque no exclusivamente, en su imagen infantil. Y en menor medida hay cantos relacionados con otros santos y con Dios. A todos ellos hay que agregar la Xochipitzahuac que, si bien no está en contradicción con la temática mariana²⁵⁰, ocupa un lugar particular por constituir uno de los sones de costumbre por antonomasia y ser ampliamente ejecutada en rituales agrícolas. Las temáticas están en estrecha vinculación con las ocasiones performativas de la danza. Como he apuntado, ésta se realiza principalmente para las celebraciones en honor a la Virgen de Guadalupe. Aunado a ello, hay un ciclo festivo que comprende los acontecimientos vinculados con el nacimiento de Jesús (posadas, navidad, año nuevo, Reyes, Candelaria). Y finalmente, por ser una danza ‘de cruz’, es llevada a cabo también en fiestas patronales en las que se celebra a distintos santos y vírgenes.

La patrona quiere cantos: exégesis sobre el origen de la danza y de los cantos

El relato del acontecimiento guadalupano que se repite en buena parte de los cantos lleva a algunas señoras a reconocerse en la imagen de Juan Diego, señalando que el nombre de la danza, ‘Inditas’, se debe a que ellas como Juan Diego son indígenas: “Hay veces que en las canciones viene el nombre de Juan Diego, pues en casi la mayoría ¿verdad? Por eso Inditas, por Juan Diego”, dice Matilde. “A Juan Diego le dicen indito, el indígena, y por eso le dijeron a la danza, es de Inditas”, comenta Reyna.

Una reflexión similar conduce a algunas personas a considerar que el origen de la danza y de la costumbre de cantarle a la Virgen se remonta a la aparición de la divinidad en el cerro del Tepeyac. “Ahí lo dice, cuando estaba su tío Bernardino, lo dice

²⁴⁹ Merece la pena hacer notar que las transformaciones operadas en la danza y el surgimiento de agrupaciones de señoras, coinciden aproximadamente con la beatificación y santificación de Juan Diego, respectivamente.

²⁵⁰ Xochipitzahuac que, como apunté antes, se traduce como ‘flor menudita’, es una metáfora de virginidad, por lo que se vincula también a la tierra y a la fertilidad.

en ese verso que cantamos. Y también cuando cantamos ‘Despierta madre, despierta, ya los pájaros’, ya ves, cuando ella habla se le aparece el ruido de los pájaros, y por eso pienso, los cantos, me imagino de ahí vienen. O sea, vamos a darle las gracias porque ya los pajaritos cantan en esta linda mañana. En esta mañana que se le aparece la Virgen a Juan Diego”, explica Reyna enfáticamente. Y prosigue: “Yo a veces leo de la Biblia, de los cantos, de todo, de cómo fue Jesús. De María, de cómo se apareció; por eso dice ‘en el cerro del Tepeyac’, ¡y de veras! Ya luego nomás le fueron aumentando las palabras”. Es por ello que se dice que “la patrona quiere que se cante, quiere cantos”. Éstos, según la interpretación de varias personas, vienen desde 1531 pero se han ido transformando y también se han ‘inventado’ nuevos.

Cabe señalar que en otras comunidades de la Huasteca el origen de la danza y de los cantos vinculado al acontecimiento guadalupano se entrelaza con pasajes del mito del rey David -al que se le atribuye haber tocado el arpa y brindar el don de la ejecución de este instrumento a las personas (Tiedje & Camacho, 2005)-, configurando, así, un relato mítico particular. Es el caso de lo que me fue narrado en Coamila, Huejutla, por el señor Silvino Zerón:

En 1531, en el cerro hay cafetales. Entre febrero y marzo están cortando café y oyendo que están cantando las niñas y tocando con la música del violín. Fue un señor a ver y llegando encima del cerro escucha a las niñas cantando abajo. Va a ver, pero no encuentra nada. Luego oye en otro cerro, donde hay un manantial. Va a ver. Ahí donde hay agua encuentra al rey David, con seis ovejitas chinitas.

-¿Qué estás haciendo aquí en el arroyo?- le preguntó David al señor.

-Oí violines, niñas cantando.

-Ah, sí, nosotros mismos tocando allá arriba.

-Oiga señor David ¿no podrá nosotros aprender también?

-¡Cómo no!

Enseña a las niñas cómo la baila. Hace tres Padres Nuestros y tres Aves Marías. Entonces el señor la trae en la memoria los pasos. Llegando a su casa le dice a su señora lo de David. Lo metieron en su cabeza. O en su corazón, porque no lo olvidó. Y prendió la danza, pero todavía falta la palabra.

David se le apareció al señor en sueño. Le preguntó si ya estaba practicando.

-¿Tienes ganas para tocar?

-Sí

-Entonces vaya a ver la Virgencita donde está velorio. Ahí van a hablar con la Virgen para cómo aprender más canciones, la palabra de ella.

Fueron donde está la Virgencita, en el Tepeyac. La Virgen les dijo:

-Yo estoy aquí presente, aquí estamos con ustedes.

Muchos cantos que tienen en su memoria para practicar: Xochipitzahuac delante de todas. Cantan Xochipitzahuac, primero la Virgen y atrás todas las inditas. Cuando la Virgen la cantó, la aprendieron.

Luego fue a otro velorio. Se cayó una niña donde está la pila. Le dijo la Virgencita:

-¡Levántate!

La niña se despertó. Dijo la niña:

-Vino la Virgen. Me levantaron y me dijo que son 14 canciones que tiene ella en el espíritu.

En 1532 todos ya saben las canciones.

Más allá de que se explique el acontecimiento guadalupano como momento fundador del culto y de la costumbre de danzar y cantar para la Virgen, la mayoría de la gente se preocupa menos por saber quién es el creador de un canto que por el hecho de que satisfaga el gusto suficientemente como para incorporarlo. Y, por lo que pude observar, tampoco a los que componen cantos les importa demasiado que su autoría sea reconocida. Cuando un canto de reciente creación cumple la condición de agradar se convierte muy pronto en un hecho colectivo.

Composición y adaptación

Composiciones originales

Los repertorios de cantos se han constituido y se renuevan básicamente a partir de composiciones originales y de adaptaciones de piezas que se cantan en la iglesia. Debe ser tenido en cuenta que la figura de catequista frecuentemente se superpone con la de músico, aunque esto ocurría con más frecuencia anteriormente. Durante mucho tiempo los cantos de la danza fueron compuestos principalmente por los catequistas. Para el caso de Atotomoc, se dice que el señor Pedro es el creador de varios de los cantos a los que ahora las danzantes se refieren como 'antiguos'.

Entre los compositores hay músicos que no participan en la danza de Inditas y tampoco son catequistas pero que están fuertemente vinculados a la iglesia católica, por lo que crean cantos religiosos que pueden o no estar destinados a la danza. En el segundo caso, otros músicos se hacen cargo de adaptarlos para las Inditas si acaso les parece que 'quedan bien'. Así, por ejemplo, el 11 de diciembre del 2011 participé en Huejutla con la danza de Atotomoc en una velación en honor a la Virgen de Guadalupe para la que nos habían contratado. Además del grupo de Inditas había danza de Tres Colores, música de banda y un trío huasteco de Tlanchinol que ejecutaba cantos religiosos. Después de nuestra segunda ronda de participación, el violinista del trío se

nos acercó y nos dijo que él había compuesto uno de los cantos que recién habíamos ejecutado, Oh Virgen Santa, además de señalar que no lo habíamos cantado completo, lo que era cierto, por otra parte.

Adaptaciones de alabanzas y cantos religiosos

Varias de las piezas del repertorio de Inditas son adaptaciones de cantos religiosos, principalmente alabanzas, que se cantan en la iglesia y que además de conocerse en el templo son difundidos mediante diversas publicaciones. “Ésos ya vienen en los libritos que se compran”, dice Reyna. Vicky también comenta: “Hay unos que lo he escuchado que los cantos tienen el mismo que los cantos de la iglesia, éstos que tienen en los libritos. Por ejemplo, hay uno que canta... creo que el de Santo, santo. También Este es el nuevo día; ése lo cantan en la iglesia también. Y el de Belén a media noche, ése también trae en los cantos de la iglesia, y ya también los cantan las Inditas”. El señor Pedro, por su parte, precisa que las alabanzas son tomadas de un libro que usan los catequistas llamado *Comunidad y juventud que canta*. Tal es el caso de Dios te salve luna hermosa, Desde el cielo, Este mediodía, Virgen Santa, Guadalupe, entre otros. De modo que la melodía y la letra son adaptadas al ritmo que la danza requiere.

Vinculados a la Iglesia católica existen diversos movimientos eclesiales denominados laicos, como Adoración nocturna, Caballeros guadalupanos, Renovación Carismática, Pastoral juvenil, Antorcha guadalupana. Sin afirmar que las creaciones que se generan y cantan en dichos movimientos sean realmente una fuente importante de cantos para las Inditas, cabe señalar que existe una pieza surgida de Renovación Carismática y popularizada por la cantante Marychel que ha sido adaptada a la danza y se ha difundido con celeridad debido al impacto que ha generado en el gusto de las danzantes. Se trata de la salsa cristiana María fue coronada.

Composición a la *bricolage*

Como se habrá podido observar, la composición y adaptación de cantos es una actividad vinculada sobre todo a los varones. No obstante, algunas mujeres han comenzado a tener una participación más activa, si bien no es muy común, mediante un tipo de creación que podría denominarse a la *bricolage*. Al parecer, este tipo de práctica detonó a partir del entusiasmo que provocaron los cambios operados en la danza en la década de los noventa.

Aunque Silvia no participa actualmente en la danza todas las danzantes de Atotomoc se refieren a ella como alguien que desempeñó un papel importante en su

transformación. Comenzó a bailar desde muy pequeña: “Tenía como cuatro años. Todavía no aguantaba el sueño pero me gustaba mucho”. Explica que le llamó la atención la danza porque su papá, el señor Antonio, toca la huapanguera y la jarana. Dado que Silvia inició bailando desde muy pequeña, creció con la danza, por lo que para la época en la que llegaron las muchachas del internado María Goretti ya era delantera. Este contacto la motivó no sólo a inventar pasos, como ya he referido, sino cantos también. “Sacaba los cantos de la Iglesia, del librito Juventud que canta. De unos agarraba el cuarteto entero y de otros un pedacito y combinaba con otro. Así le hacía. Luego usaba la música de unos cantos y les ponía las letras que hacía”. Si bien al principio combinaba letras que obtenía de los libros, cuando fue instalada la luz en la comunidad comenzó a utilizar una grabadora de casete para registrar las piezas que otras agrupaciones cantaban: “Luego con otra amiga fuimos a grabar unos cantos en Cochohla. ‘Yo quiero escuchar más Inditas para hacer más cantos’, pensaba. Y siempre así, cuando sabía que en Atlaltipa iba a haber velación le pedía a mi papá que me llevara, y como también le gusta la música, pues íbamos. Me llevaba una grabadora. O a veces yo no iba y mi papá me grababa así los casetes de esos que no tienen nada. O ya de plano si no teníamos pues con casetes que tenían música de grupero y lo grabábamos encima”. De esta manera recolectaba material para usarlo en sus propias creaciones. Así hizo varios cantos, como el de Virgen Santa.

La introducción de la luz en Atotomoc generó un contexto de oralidad mecánicamente mediatizada (Zumthor, 1991) que posibilitó, hasta cierto punto, un proceso de autonomía respecto de los catequistas y de los músicos así como la conquista de un espacio para la creación que estaba reservado a ellos. Anteriormente se dependía exclusivamente de la memoria para retener la música de los diferentes cantos que después era utilizada para adaptarle la nueva letra cuya materia prima se obtenía en ‘los libritos’; en caso de que la memoria fallara había que recurrir al músico. La oralidad mecánicamente mediatizada permite que la práctica oral, letra y música en su conjunto, sea diferida en el tiempo y en el espacio. Como queda registrada en un soporte, se puede recurrir a ella cuantas veces se requiera. De esta forma, se cuenta tanto con letras como con música como materia para ser intervenida²⁵¹.

²⁵¹ Walter Ong distingue entre oralidad primaria y secundaria. La primera corresponde a culturas que no tienen conocimiento de la escritura, mientras que la oralidad secundaria presupone la escritura pero sobre todo es producto del auge de las nuevas tecnologías de la palabra, ligadas al desarrollo de la electrónica (Ong, 1997). Paul Zumthor, además de reconocer la oralidad primaria, propone definir el

Intercambios, robo y copia: formas de difusión e integración de los cantos

La difusión de los cantos y su incorporación en los repertorios de las agrupaciones de Inditas responde básicamente a tres modalidades, al igual que ocurre con los pasos: el intercambio, el ‘robo’ y la ‘copia’ o ‘imitación’.

Intercambios

Antes eran principalmente los catequistas quienes proveían de cantos a las danzas de Inditas, no sólo aportando sus propias composiciones sino mediante el intercambio con otros catequistas. El señor Pedro heredó los cantos que Nicolás Bautista obtuvo en Iztacuayo y continuó alimentando el repertorio. Recuerda que desde muy joven se interesó por recolectarlos. Entre los primeros reunidos, se encuentran unos que halló en un cuaderno que había pertenecido a su hermana, quien había participado en la danza siendo niña. También recopiló libros de catecismo que incluían letras de algunos cantos. Además, pedía a catequistas de otras comunidades que le compartieran los que ellos sabían y a cambio él les enseñaba los suyos: “Cuando yo era joven fui a una comunidad, fui a traer los cantos, a Santo Tomás. Luego les enseñaba los cantos que yo sabía. Luego otro señor de Cochohla, José Severiano, él también vino a enseñar”, recuerda. Pedro explica que como parte de su función de catequista debía ir a otras comunidades a estudiar. Los catequistas se reunían por grupos en diversas localidades donde eran instruidos para su cargo, de modo que existía toda una red que favorecía el intercambio de cantos²⁵². Reyna también comenta: “Mi suegro [Pedro] sí traía cantos, pero ‘orita ya no. Donde iba a tocar, ahí escuchaba los cantos”. En aquella época debían aprender la música de memoria y escribir la letra.

Las muchachas también intercambiaban cantos con jovencitas de otras comunidades, aunque esto se acentuó en la misma época en la que se transformaron los pasos de la danza. “Antes estaba Silvia en la danza. Tenía compañeras, le daban cantos. Y nosotras, cuando estábamos bailando con mi cuñada Yolanda, éramos

espacio de contacto entre oralidad y escritura con tres categorías: oralidad mixta, cuando la cultura en cuestión ‘posee’ la escritura pero su influencia en la producción oral es externa, parcial y tardía; oralidad secundaria, cuando la producción oral es recompuesta a partir de su inserción en una cultura letrada o escrituraria; y oralidad mecánicamente mediatizada, cuando el discurso oral es diferido en el tiempo y el espacio gracias a alguna tecnología de la comunicación (Zumthor, 1991).

²⁵² En el siguiente capítulo (V), abordaré la importancia que esta red tuvo y ha tenido como estructura de organización y reflexión que se articuló al movimiento campesino por la recuperación de tierras de los años setenta y a posteriores estrategias de lucha, así como la relación de ello con uno de los aspectos que configuran la dimensión del habla que afirma y construye la comunidad.

delanteras, nos juntábamos mucho con Inditas de Atlaltipa, cambiamos cantos también, por ejemplo, La estrella de la mañana viene de Atlaltipa. Nosotras cambiamos con ellas. Fuimos muy buenos con ellas. También desde antes mi suegra les enseñaba de sus cantos”, explica Reyna. La costumbre de compartir cantos sigue vigente hoy en día y la llevan a cabo las jovencitas y las señoras indistintamente. “El 26 de junio [2011] escuchamos un canto, Tortuguita, le llaman. Ya preguntamos cuántas cuartetitas tiene, qué tono. Lo tratamos de memorizar”.

Robo de cantos

Los cantos, como los pasos, también son valorados por su novedad. Por esta razón, las agrupaciones de Inditas no siempre están dispuestas a compartirlos, o sólo lo hacen con grupos con los que tienen una relación relativamente cercana y cordial. Cuando coinciden en una misma celebración danzas de diferentes comunidades que no se conocen o mantienen una cierta rivalidad, es común que se roben entre sí cantos que les resultan desconocidos, si éstos agradan a las danzantes. Con tal finalidad, intentar ‘pescar al vuelo la letra y anotarla’, y memorizar la melodía para después transmitirla a los músicos: “Le chiflamos a Tacho cómo va y ya él lo saca al rato”, dice Edith. Y Reyna argumenta. “Si te gusta un canto pues te lo aprendes. Unas dicen que les hemos robado sus cantos, pero a nosotras también, vamos a bailar, salimos y ya cuando vemos ya nos robaron los cantos”. Además del recurso de la memoria y la escritura, quienes tenían a su alcance una grabadora, comenzaron a utilizarla para robar cantos, como hacía Silvia. Actualmente, es común que se recurra al celular para este fin, como comentan las danzantes de Tamoyón II: “Donde quiera que vamos se junta la gente y nos rodean, ¡y hasta con el celular nos roban los cantos!”.

Copia o imitación

Tanto los intercambios como el robo de cantos suponen situaciones cara a cara. Cuando las danzantes hablan de ‘imitación’ se refieren a la copia de cantos donde la fuente la constituyen los cd’s y dvd’s que circulan en los mercados de la región o bien las emisiones de la radio difusora El vocero huasteco. Entre las fuentes referidas, la copia de cantos contenidos en los cd’s constituye el principal recurso de enriquecimiento del repertorio para varias agrupaciones. En el caso de la danza de Atotomoc, Reyna es una de las integrantes que más participan de la recolección de cd’s: “Lo que nosotros lo tenemos ‘orita es grabado, que lo hemos sacado imitando a las de otras danzas. Dicen que es prohibido imitarlo, dice en el papel, en el disco, pero pus nadie nos dice nada. Pero por mi parte, como estábamos viendo el otro día una

película de la Virgen, con mis hijos y mi esposo, les digo ‘¡ah, ese canto que lo estamos cantando, lo dijo José!, les digo. Porque ya ves que dicen en un pesebre ¿verdad? Ese canto lo mencionamos ¿verdad? De ahí ha salido, yo pienso, porque ahí dice, en un establo, ya ves que el arrullo del niño ¿verdad? Ahí lo menciona. Pus ahí también lo menciona en ese disco, cómo fue el nacimiento, todo. Pus de ahí ha salido, de la Biblia. Tons ¿cómo dicen que no podemos copiarlos? Si desde en aquel entonces se han venido copiando”.

Como se puede observar, los cuadernillos de los cd’s, las películas y los libros proporcionan a las danzantes material que genera reflexión sobre su propia práctica, al reconocer en ellos los pasajes narrados en los cantos. Al mismo tiempo, justifica la copia mediante el razonamiento de que la mención en dichas fuentes de lo que ellas mismas cantan no hace sino demostrar que los cantos no pertenecen a nadie pues se remontan a los acontecimientos sagrados y lo único que se ha hecho a lo largo del tiempo es aumentar o cambiar algunas palabras, tal y como ahora ocurre. Por otra parte, los discos y videos no sólo constituyen un material para obtener letras, ‘tonos’²⁵³ y pasos (en el caso de los videos), sino también una fuente que da lugar a reflexiones e incorporaciones de tipo estilístico. Las señoras escuchan y observan con mucha atención sobre todo lo novedoso, lo diferente, y negocian tanto individualmente como intersubjetivamente el sentido y el valor de aquello que les llama la atención. Al mismo tiempo, les permite voltear la mirada hacia su propia danza y reflexionar sobre aquello que las distingue o que hacen correctamente, o bien modificar algunos aspectos. Asimismo, este contexto de oralidad mediatizada propició que las danzantes, si bien no se asumen como creadoras de cantos –excepto casos excepcionales como el de Silvia– adquirieran autonomía respecto de los catequistas, pues ya no requieren de ellos para enriquecer su repertorio.

Antiguo / Nuevo

A medida que se incorporan nuevos cantos otros van cayendo en desuso. A pesar de que la danza de Atotomoc interpreta cantos tanto ‘antiguos’ como ‘nuevos’, el acceso a piezas que no se conocían, facilitado por la difusión a través de cd’s y dvd’s, así como el gusto por lo novedoso, han operado un relativo desplazamiento de los cantos antiguos.

²⁵³ Melodías.

“Antes cantaban otros tonos, nomás uno es como antes”, dice Florencia. Aunque otras danzantes aseguran que en realidad su repertorio cuenta con aproximadamente treinta cantos antiguos. El hecho de que éstos sean menos interpretados actualmente genera cierta polémica. Algunas personas lamentan que ya casi no se canten, como el esposo de Florencia, quien comenta: “Yo le digo a mi señora ¿por qué no cantan éstos?”. Y ella también comenta: “Me gustan esos cantos antiguos, pero Edith y otras señoras no dicen ‘vamos a ensayarlos’. Ellas ya sacaron otro canto. ¡Edith todo lo cambia!”. Como es de suponer, las piezas antiguas son sobre todo las que recopiló y compuso el catequista Pedro. Cabe recordar que cuando inició la danza de Inditas señoras, las mujeres le pidieron ayuda pero poco a poco fueron prescindiendo de su colaboración, lo que ha provocado una cierta molestia en él. Florencia platica: “El señor José [Pedro] le dice a Reyna que canten sus cantos, pero ella ya no quiere como antes, Edith tampoco. Por eso ya se enojó este señor. Ellas ya sacaron otro canto, por eso ya no cantan como antes”. Por su parte, Reyna explica: “Parece está enojado porque no lo cantamos sus cantos. Porque, no sé, nos daba el tono, no lo agarramos. Tal vez no lo hacemos con el corazón. Mi esposo me dice ‘ustedes parece lo van cambiando los cantos, ya no lo bailan los cantos de mi papá’”. Asimismo, Maty comenta: “Ya no nos llama la atención que el suegro de Reyna nos acompañe. Es que con la danza de señoras, ¡las señoras mandan!”.

La actitud de las danzantes de prescindir de los cantos y la colaboración del catequista sólo es viable ahora que han alcanzado una relativa autonomía derivada de las posibilidades que les ofrece el contexto de oralidad mediatizada para acceder a una gran cantidad de cantos entre los cuales seleccionar los de su agrado. Pero también da cuenta de un cambio significativo en la subjetividad de estas mujeres: “Como no tenemos la misma... el mismo pensamiento... Lo que pasa es que nosotras ahora decimos ‘ya no nos manda él, nosotras nos mandamos’. Por eso nosotras hacemos cantos los que nosotras queremos. Y como antes él dirigía pues tenía que hacer lo que él quiere. Como nosotras ya nos mandamos, pues ya no lo respetamos”, explica Reyna. La expresión ‘ya no lo respetamos’ no debe ser entendida como una total desconsideración por parte de las danzantes, pero sí revela la desestabilización de la norma cultural y social que establecía su subordinación. Por otra parte, hay que decir que los cantos del catequista no han sido desechados por completo. La misma Reyna aclara: “Sí cantamos algunos antiguos, hasta de cuando yo era niña, esos los cantamos”, afirmación que es confirmada por varias otras danzantes.

Hay además un aspecto de la ejecución de los cantos que se ha modificado en algunos casos. Varias danzantes señalan que antes había menos cantos pero tenían más cuartetos, y aunque algunos de ellos todavía se interpretan, generalmente no son cantados en su totalidad. “Antes se cantaban completos”, comenta Florencia y, señalando con el dedo una de las piezas de su libreta, dice: “Aquí está bonito: ‘Virgen María te queremos, te ofrecemos muchas rosas, aunque muchos no te quieren, yo te doy mi corazón’. Éste está bonito, no se canta”. Reyna también comenta: “Antes había otros tonos, antes como que tenían más vueltas”. Los cantos que no se ejecutan completos son principalmente los que tienen un carácter narrativo, como aquellos en los que se relata el acontecimiento guadalupano o la Ascensión y coronación de la Virgen María. En cambio los del tipo alabanza no requieren de mucha extensión. Efectivamente, pude constatar tanto en ensayos como en contextos de fiesta que generalmente no se completaba el relato. Sin embargo, esto no es responsabilidad de las danzantes sino del violinista, Tacho, que decide finalizar la pieza antes de que se complete la historia, asunto que constantemente le reprochan las señoras. Por otra parte, anteriormente también ocurría que los cantos eran engarzados uno tras otro, lo que hacía que cada ejecución se prolongara más tiempo.

A pesar de las diferentes opiniones acerca de los cantos ‘antiguos’ y ‘nuevos’ y de las distintas formas de ejecución, en contextos de conversación propicios para la reflexión detenida acerca de su danza, las mujeres coinciden en afirmar que todos los cantos tienen su valor. Así lo expresa Isabel: “Todos los cantos me gustan, nomás que unos no sé bien. Porque el Dios nunca lo vamos a decir que su canto éste me gusta, éste no me gusta. Porque Dios nos está dando éste su canto, todos vamos a cantar. Se apareció la Virgen, porque éste vino de la Virgen. Viene para nos va a dar su hijo, para nos va a defender, nos va a salvar, para que venga todos. Vamos a decir que hacemos nosotros pecados, porque viene para nosotros nos vamos a defender. Por eso nosotros queremos todos este canto.”

Náhuatl / español

Entre los cantos de Inditas hay algunos en náhuatl, otros en español y algunos, aunque escasos, en los que son combinadas ambas lenguas. Algunas personas comentan que antes sólo se cantaba en náhuatl. Sin embargo, otras afirman que siempre ha habido cantos en los dos idiomas, pero antes la mayoría tenían letras en náhuatl y las piezas en español eran menos, mientras que ahora ocurre lo contrario. Esta aparente contradicción se explica con base en el hecho de que quienes dicen que

antes sólo se cantaba en náhuatl son personas mayores que participaron en la danza o la vieron en una época en la que prácticamente no se hablaba español en las comunidades de la zona. De hecho, las danzantes de mayor edad de la actual danza de señoras no lo hablan. Al solicitar a las danzantes que identificaran los cantos más antiguos de su repertorio, muchos coincidieron con aquellos cuya letra está en lengua náhuatl. Por su parte, la gente que señala la existencia de cantos en ambos idiomas tuvo contacto con la danza en un momento en que el castellano comenzaba a tener más presencia en las comunidades y a los niños se les enseñaba esta lengua en la escuela. Además, el recurrir a los libros de catecismo y de cantos religiosos para proveer de cantos a la danza debe haber propiciado el incremento de piezas cuyas letras están en español. En cuanto a los cantos que combinan ambas lenguas, es muy probable que esto se deba al fenómeno frecuentemente observado en las comunidades hablantes de náhuatl consistente en la incorporación de términos en español que no tienen un equivalente directo en la lengua materna o que simplemente no se considera necesario traducir.

En lo que se refiere al predominio actual de cantos en español, algunas danzantes afirman que ahora las Inditas son contratadas para participar no únicamente en comunidades indígenas sino en ciudades donde habitan principalmente mestizos: “Las personas que nos alquilan no van a entender si es en náhuatl”, explica Reyna. De modo que varias agrupaciones prefieren contar en sus repertorios con una buena cantidad de cantos en español.

Intervenciones a los cantos

Hay danzantes que comentan que de niñas no entendían el sentido de lo que cantaban. “No era como ahora. No entiendes [entendías] ni para qué es. No sabes ni por qué cantan”, dice Edith. Esta afirmación pone de manifiesto dos aspectos. Por una parte, cuando fueron introducidos más cantos en español algunas de las niñas que aún no lo habían aprendido los memorizaban sin tener idea de lo que decían, algo que cualquiera ha experimentado al aprenderse una canción en un idioma desconocido para uno. Por otra parte, para aquéllas que sí hablaban español así como en el caso de las letras en náhuatl, no implica que no entendieran el significado de las palabras o de las frases, si bien varios términos podían resultar incomprensibles. Lo que ocurre es que aún comprendiendo globalmente el significado no terminaban de relacionarlo con un ‘hecho’: el acontecimiento guadalupano. La explicación de Reyna sobre la información contenida en los libros, cd’s y películas revela un proceso de reflexión

retrospectiva sobre el sentido de los cantos. Asimismo, Edith señala: “Sabíamos que la Virgen era la madre de Jesús pero no cómo apareció”²⁵⁴. En su caso, no fue sino hasta que trabajó en la librería del padre Samuel Mora en Huejutla²⁵⁵ que notaba que muchos catequistas llegaban a comprar el *Nican Mopohua*²⁵⁶ y sintió curiosidad: “Ahí me di cuenta. Yo me acuerdo del canto ¿ves que decimos que en 1531?, y luego vi en el *Nican Mopohua* y allí vi que fue cuando la Virgen se apareció.” Es por eso que a Edith le preocupa que las letras de los cantos sean comprensibles: “Por algo está el canto, algo trae, algo dice, y ya lo entiendes mejor”; preocupación que comparten varias danzantes tanto de Atotomoc como de otras comunidades. “Si yo formo una danza voy a poner qué significa o por qué, no nomás así. Se tiene que entender”, enfatiza Ema.

La preocupación de Edith por la claridad del contenido de los cantos la lleva a intervenirlos en dos formas: homogeneizando el idioma de las letras y corrigiendo la sintaxis y la pronunciación. He apuntado que los repertorios se integran con algunos cantos en náhuatl, otros en español y otros que “meten español y náhuatl enredados”, según afirma Maty. Estos últimos son el objeto de homogeneización: “Los arreglamos para que todo el canto en náhuatl o en español, depende. Por ejemplo, ¿ves el de

²⁵⁴ Al respecto, conviene tener en mente lo apuntado en el capítulo II sobre lo lento y poco sistemático que fue el proceso de evangelización en algunas partes de la Huasteca.

²⁵⁵ Sobre esto abundaré en el siguiente capítulo.

²⁵⁶ En 1649, Lasso de la Vega, sacerdote encargado del santuario de Guadalupe, publicó un manuscrito en náhuatl de la leyenda guadalupana bajo el título de *Huei tlamahuizoltica omonexiti in ilhuicac tlatoca ciahupilli Santa María. Totlazonantzin Guadalupe in nican huei altepenahuac México itocayocan Tepeyacac* (Lasso de la Vega, 2004). Este sacerdote se autodesignó como el autor de dicho manuscrito, el cual está compuesto por dos partes: el *Nican Mopohua* y el *Nican Moctepama*. El libro ha generado una larga e intensa polémica. Para algunos, se trata de una adaptación dirigida a un público ‘ingenuo’ de una obra precedente de Miguel Sánchez: Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe milagrosamente aparecida en México. Celebrada en su historia con la profecía del capítulo doce del apocalipsis (2004). Otros aseguran que es una copia de una antigua crónica indígena, cuyo autor presumiblemente sería Antonio Valeriano. Actualmente se sabe que el *Nican Moctepama* es obra de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Por lo que se refiere al *Nican Mopohua*, aún existe debate acerca de su autoría. En 1666 Luis Becerra Tanco publicó un folleto en el que aseguraba haber visto un manuscrito en náhuatl, que era el mismo que Lasso de la Vega publicó en 1649, y cuyo autor, según Becerra, era un tal Juan Valeriano Antonio -indígena de Azcapotzalco, alumno del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y colaborador de Sahagún en la elaboración de la *Historia general de las cosas de Nueva España*. Más tarde, en 1689, Carlos de Sigüenza y Góngora informó haber hallado entre los papeles de Fernando de Alva la Relación (*Nican Mopohua*), y añadió que el indio Antonio Valeriano era su verdadero autor (Nebel, 2002). El documento referido nunca fue hallado, pero en la Biblioteca Pública de Nueva York se encuentra un manuscrito que algunos han identificado como una copia incompleta y tardía. En tiempos recientes, se ha tendido a reconocer a Antonio Valeriano como el autor del *Nican Mopohua*. La copia que pertenece a la Biblioteca Pública de Nueva York fue traducida por Miguel León-Portilla (2002) y sirvió de base para su estudio. El historiador considera que Valeriano es el autor y señala que el manuscrito fue escrito alrededor de 1550, debido a la influencia que presenta de elementos de los cantares indígenas de mediados del siglo XVI.

Xochipitzahuac? ¿ves que dice Xochipitzahuac del alma mía? Ése lo corregimos; ahora, Xochipitzahuac tleni totona. Hay veces es fácil, pero otras le tienes que buscar porque no te alcanza la música, o al revés, te sobra. Tienes que buscar que quede bien”, explica Edith.

La intervención en la sintaxis y en la correcta escritura de la pronunciación se lleva a cabo sobre todo en los cantos en español. Cabe señalar que de acuerdo con Bourdieu, la posesión de capital lingüístico no significa únicamente competencia en la lengua legitimada sino en la apropiación de los estilos expresivos “objetivamente caracterizados por su posición en una jerarquía de estilos que expresa la jerarquía de los correspondientes grupos” (p. 28). El estilo dominante se caracteriza, entre otras cosas, por una retórica, sintaxis, léxico y pronunciación específicos. En lo que concierne a la pronunciación: “La competencia fonológica es una dimensión de la hexis corporal donde se expresan toda la relación del mundo social y toda la relación socialmente instruida con el mundo” (p. 60) El registro en los cuadernos de los cantos compuestos por los catequistas ha dejado marcas de una diferencia fonológica propia del estilo expresivo de los hablantes de náhuatl que han aprendido a hablar español, como el uso de la ‘u’ en lugar de la ‘o’, en ciertos casos. Así se pronunciaba y así se escribió. Algunas de las mujeres que han tenido mayor contacto con el espacio de reproducción del estilo expresivo legítimo, ya sea por su nivel de escolaridad o por trabajar fuera de la comunidad, han ido incorporando dicho estilo, lo que les otorga un capital lingüístico que a su vez redundante en una imagen de autoridad. Es a partir de dicha adquisición que juzgan como errores las formas de pronunciación que quedaron registradas en los cantos y que se reproducían al cantar: “Antes la verdad ni lo cantábamos bien, por ejemplo es ‘o’ y nosotras decíamos ‘u’”, explica Silvia. Por lo que se han dado a la tarea de reescribir los cantos, corrigiendo las partes donde consideran que se han cometido ese tipo de ‘errores’.

Otras correcciones involucran aspectos que tienen que ver con la sintaxis. Por ejemplo, dice Edith: “¿Ves cuando cantamos ‘Ya venimos la Virgen María’. Mi mamá lo aprendió de niña; ella canta ‘Ya venimos la Virgen María, ya traemos flores canta’. ‘Flores canta’ dice, pero está mal. Se ve que luego lo quisieron corregir y en el cuadernito dice ‘flores canto’. De hecho así cantan casi todas las otras Inditas, ‘flores canto’, pero no está bien ¿cómo va a ser? Nosotras, para que se entienda, mejor decimos ‘flores y cantos’. Así sí se entiende”. Y hay otras modificaciones mayores que se realizan cuando definitivamente no se encuentra el sentido a lo que se canta. “Es que hay unos que de plano no se entiende, como uno que decía ‘Ya mil veces hace

tiempo en que apareciste a Juan' ¿Tú le entiendes? ¿cómo? Nosotras mejor le pusimos 'Yo me acuerdo en aquel tiempo en que apareciste a Juan'. Ya así como que tiene sentido, pero lo otro no". Las correcciones descritas son parte de lo que motiva el disgusto del catequista Pedro: "Él quiere que hagan los cantos como él los enseña. ¡Pero si estamos viendo que no está bien pronunciado! ¿cómo le vamos a hacer caso si no está bien? Él compone, pero nosotras los modificamos para que se entienda." Este tipo de intervenciones en las letras dan cuenta de una actitud activa de interrogación del texto que se vincula con la conciencia de que si está en el canto algo debe decir. Asimismo, la búsqueda de claridad revela el deseo de que lo que se dice sea escuchado y comprendido por los demás.

Escritura / Memoria

Al morir el señor Nicolás Bautista, el catequista Pedro lo sustituyó como encargado y maestro de la danza. La mayoría de las señoras de Atotomoc que bailaron siendo niñas, ya sea que actualmente participen o no en la danza, reconocen haber aprendido los primeros cantos con él, excepto las mujeres de mayor edad quienes fueron instruidas por Nicolás. Las niñas y jovencitas se reunían los domingos en la iglesia para ensayar. El señor Pedro las hacía sentar en semicírculo en torno a él y cantaba mientras ellas lo escuchaban con atención. Luego debían repetir el canto hasta que lo memorizaban por completo. Sólo entonces procedían a bailar, ejecutando el único paso que en esa época se realizaba. Las primeras generaciones de danzantes no asistieron a la escuela, por lo que no sabían leer ni escribir. El método de Pedro era adecuado para esta circunstancia. Con el tiempo se fueron integrando niñas y muchachas que asistían a la escuela, donde además de aprender español se les instruyó en la lectura y la escritura. Fue entonces que se inició la costumbre de escribir las letras de las piezas en cuadernos a los que denominan 'canto'. El registro de las letras en las libretas también coincidió con la época en la que las danzantes comenzaron a tener una participación más activa en la adquisición de cantos para enriquecer su repertorio. No obstante, el recurso a la escritura tenía sólo una función de apoyo, pues la práctica de memorizar los cantos continuó vigente. Como señala Rebeca: "Yo me lo memorizaba el canto. Lo que empezaba el señor Marcos, yo ya sé cuál es. Él no nos tenía que andar diciendo, él nomás empieza, terminaba otro, terminaba otro, y yo iba reconociendo el canto, y me lo sabía."

Actualmente, las señoras Inditas ensayan los cantos sin la intervención del catequista. La enseñanza corre a cargo de Edith, quien se dedica buscar el tono

adecuado para las danzantes, corregir la pronunciación y hacer que sus compañeras repitan la letra. Sin embargo, ella no trabaja con la consigna de montar los pasos sólo hasta que se ha memorizado la pieza, pues para eso tienen el ‘canto’. Es verdad que con el tiempo, a fuerza de repetir los cantos en los ensayos algunos se van memorizando. Además, el repertorio contiene piezas ‘antiguas’, la mayoría de las cuales fueron aprendidas de memoria en la infancia. Por otra parte, hay señoras que a pesar de tener la competencia suficiente para leer prefieren, en la medida de lo posible y de manera personal, memorizar las piezas. En cualquier caso, todas las mujeres llevan su ‘canto’ a los ensayos, al que acuden para practicar una buena parte de las letras. En general, insisto, se dedica poco tiempo al ejercicio de retención en la memoria de las letras, y es más común que se practiquen al mismo tiempo los pasos y los cantos: las mujeres sostienen su cuaderno con la mano izquierda y van leyendo al tiempo que ejecutan las coreografías. Esto se hace incluso cuando se presentan en una celebración, es decir, fuera del contexto del ensayo.

La imagen de agrupaciones que realizan la danza con el ‘canto’ en la mano se ha hecho común –aunque no es omnipresente– en la región, tanto en grupos integrados por señoras como en aquellos formados por niñas. Los conceptos memoria / escritura, si bien no son del todo excluyentes entre sí, dan lugar a juicios tanto positivos como negativos. Hay personas a las que no les importa que las danzantes participen en las celebraciones leyendo, pues su valoración recae más en aspectos como la dicción, el volumen, el registro de la voz, entre otros. Pero hay quienes, además de dichos aspectos, valoran la capacidad para la memorización por encima del prestigio que en otros contextos se otorga a la lectoescritura. La expresión ‘traerlo en la cabeza’ expresa una significativa cualidad positiva: “Antes se grababa todo en la memoria. Yo no sé leer, pero me lo grabo bien. Hay algunas niñas y señoras que ya no pueden cantar si no tienen su cuaderno, ¡todo lo tienen que apuntar!”, dice Ema Escobedo. Por su parte, el violinista Pedro de la comunidad de Tamoyón II comenta con orgullo e incluso irónicamente: “Aquí nada de leer, ¡de memoria! Aquí nada de cuadernito”.

Ideal sonoro

El ideal sonoro de los cantos de Inditas responde a criterios como registro, timbre y volumen de la voz, así como dicción y organización. El registro y el timbre se encuentran entre los aspectos más apreciados y expresan, en lo que se refiere al canto, las disposiciones más profundas de la hexis corporal. Existe un consenso total en otorgar a las voces muy agudas y nasales una cualidad de belleza. Los términos para

referirse a la voz aguda son 'fina' o 'delgada'. "Me gusta el canto delgado. Si lo hacemos como hablamos no se acopla el violín. Cuando escucho unas Inditas que no lo hacen bien les digo 'escuchen el violín, hagan delgadito", comenta Juana. El ideal de voz aguda y nasal estaba muy asociado a las niñas y jovencitas, por lo que uno de los motivos de sorpresa para las personas cuando surgieron las danzas de Inditas señoras fue el hecho de que lograban cantar como si fueran niñas: "No me explico cómo hacen. ¡Bien finito se escucha!", exclama Vicente Hernández.

Las danzantes deben cantar fuerte, proyectar su voz, pero sin gritar. Se dice que en la actualidad las danzas de Inditas muchachas no cantan 'recio', que interpretan las piezas como si tuvieran desgano, lo cual constituye una de las razones por las que suele preferirse a las señoras. Asimismo, se estima la buena dicción, la claridad en la articulación de las palabras, en virtud del valor que se otorga al hecho de que las letras de los cantos sean comprendidas.

'Organización' es un concepto al que constantemente se recurre para expresar un valor que se manifiesta en varias dimensiones de la danza. En el caso de los cantos, la organización se refleja en la habilidad para comenzar a cantar a tiempo y en bloque. La interpretación de las piezas siempre inicia con la presentación del tema a cargo de los instrumentos, a lo que se denomina 'dar una vuelta'. Una vez expuesto el tema, las danzantes deben comenzar su canto. Esta estructura se repite para cada quarteta, por lo que las mujeres deben estar muy atentas para comenzar sincronizadas. Asimismo, la interpretación de los versos debe realizarse uniformemente, buscando acoplar las voces y sonar parejo. Además, se intenta sostener el *tempo* del canto entre todos, los músicos y las danzantes; de no ser así, se rompe la uniformidad y suenan 'desorganizados'. Si bien las delanteras son las que cantan más fuerte para guiar a las restantes participantes, el resultado no debe escucharse como si estuvieran 'tirando' de ellas.

Finalmente, hay un concepto que expresa un ideal estético vinculado ya no únicamente a la ejecución de los cantos por parte de una agrupación, sino al resultado sonoro que se produce por la intervención de varios grupos de Inditas en el contexto festivo. Como ya he apuntado, es común que en una celebración patronal coincidan, además de las bandas de viento, diversas danzas que se practican en la región, pero también dos o más contingentes de Inditas. Esto depende, desde luego, de los recursos con que se cuenta para organizar la fiesta, pero también de una buena organización que anticipe la invitación, cuando no es por contrato, a danzas de otras comunidades. Durante las festividades suele ocurrir que varias agrupaciones musicales y dancísticas

participen simultáneamente, generando una suerte de sonoridad estridente. Si bien esta simultaneidad puede darse entre distintas agrupaciones, en el caso de las danzas de Inditas la gente valora positivamente que se distribuyan en diferentes espacios y cada una realice sus coreografías y sus cantos al mismo tiempo que las demás. Con ello se busca que las Inditas todas suenen “como chachalacas que cantan en la milpa”. En cierto momento, en algunos lugares, los sacerdotes tomaron la decisión de ‘ordenar’ la participación de las danzas y establecieron que debían alternarse para no superponerse. Pero esto no es del agrado de las personas: “Antes era más bonito, se miraba y se escuchaba más bonito. Los padres quisieron ordenar, por eso ahora pasa una por una. Pero antes todas juntas, todas las danzas de Inditas al mismo tiempo. Así, bonito, chachalaquear”, comenta Francisco Escobedo. No obstante, el ordenamiento de los padres no ha arraigado como ellos hubieran querido. Las personas han ido volviendo progresivamente a la costumbre anterior. “Es que así es más bonito; afuera, adentro, atrás, todas las Inditas cantando al mismo tiempo. Así sí se escucha que es una fiesta. Además, más atención ponemos en la música”, explica Maty. ‘Chachalaquear’ implica multiplicidad de voces concertadas en la diferencia. Cada danza intenta hacerse escuchar, al mismo tiempo que participa de una sonoridad global, como chachalacas en la milpa.

Capital lingüístico

La danza de Inditas señoras de Atotomoc no es homogénea con relación al acceso que las integrantes tuvieron al aprendizaje del español y a la adquisición de competencias en la lectoescritura. Las mujeres más jóvenes hablan con bastante soltura el español y aprendieron a leer y escribir, pues asistieron a la primaria y algunas a la secundaria. La infancia de las mujeres mayores, las abuelas, transcurrió en una época en la que por lo general no se permitía a las niñas concurrir a la escuela, como expuse en el capítulo III.

Como he señalado, la enseñanza de los cantos a cargo de Edith dedica poco tiempo a la memorización colectiva de las letras, en virtud de que éstas se escriben en la libreta. Esta práctica crea una distinción que evidencia una desigual distribución del capital lingüístico fundada, a su vez, en un desigual acceso al aprendizaje del español y de la lectoescritura, si bien dicha desigualdad no obedece tanto a la estructura social como a la edad y, por lo tanto, al proceso de introducción de la educación escolarizada en la comunidad.

El hecho de que haya mujeres que no hablan español y que no leen ni escriben, las coloca en una situación de desventaja para aprender o ejecutar los cantos mediante la lectura de las letras. Aún apelando a la memorización, ya no mediada por la escritura sino como resultado de la aprehensión de las letras mediante la escucha de sus compañeras en los ensayos, este recurso se ve debilitado si se considera que actualmente hay muchos más cantos en español, lengua que les resulta menos familiar que el náhuatl a las mujeres mayores.

La diferencia en la distribución del capital lingüístico vinculado al español genera, cada tanto, algunas desavenencias entre las señoras de la danza. Dado que la potencia al cantar, así como la dicción y la sincronía de las voces son aspectos que se valoran como parte de una buena ejecución, la desventaja que presentan las señoras que no hablan español ni tienen competencia en la lectoescritura redundante en la dificultad para alcanzar dicho ideal, por lo que algunas de sus compañeras constantemente les señalan este defecto, y, como consecuencia, las primeras se sienten lastimadas: “Ese día llegó mi mamá muy triste. ‘Dicen que no canto’. ¡Pues primero que les enseñen los cantos y después los practican! Lo que pasa es que ellas también, no le dicen ¿sabes qué? hazlo así. Nomás le dicen que tú no puedes. Pues así no se aprende.”, comenta Rebeca.

No obstante, el deseo de participar en la danza parece ser más fuerte que los conflictos que se originan como consecuencia de la situación descrita. Las señoras que se ven en desventaja para aprender los cantos bajo la dirección de Edith, han optado por implementar ensayos alternativos con ayuda de otras. “Yo le digo a esa Edith que voy a enseñar mi ‘canto’. Yo cuando tenga tiempo, yo lo hago, con mi tía Ángela y la señora Angelina. Me enseña Rebeca.”, dice Florencia. Y Rebeca también comenta: “Ahora se han aprendido algunos cantos con la señora de aquí, Florencia, pero ella tampoco puede leer bien. Venían aquí, nos reuníamos. Yo nada más empezaba a decirles así, cómo son las letras. Repetíamos unas cuatro, cinco veces; ya después empezábamos a cantar. Ya con ese empezaron a aprender. Pero sí, yo también les enseñaba. Mi mamá traía su libretita. Ya les decía yo.”

Los ensayos alternativos generados por los deseos de las señoras mayores de continuar participando en la danza constituyen formas de encarar la asimetría producida por la desigualdad de competencia en el español y en la lectoescritura. Además, es justo decir que dicha asimetría no constituye una razón de exclusión. Como señalé para el caso de los pasos, por encima de una ejecución perfecta se impone la idea de que existe una razón importante que lleva a las mujeres a formar

parte de la danza: “Algunas señoras no cantan bien, pero ellas quieren. Hay que darles la oportunidad de que entren. Se sienten bien.”, explica Edith.

Tiene que verse el movimiento de que somos señoras ¡Ese traje parece costal!: La indumentaria

En términos generales y esquemáticos, el vestuario de la danza de Inditas consiste en una falda o nagua y camisa (blusa) de manga corta, bordada con flores u otras figuras de colores en la pechera y en las mangas. La tela de la camisa es de popelina o manta blanca. Varias agrupaciones utilizan estos mismos tipos de tela para las naguas, también en color blanco, pero hay otras que las elaboran con telas de diversos colores o incluso con estampados coloridos, generalmente con figuras de flores. Las faldas suelen ir bordadas con motivos diversos o bien llevan aplicaciones de listones o de encaje. Las mujeres calzan huaraches de plástico, generalmente negro. El cabello va trenzado con listones de colores. Usan varios collares y aretes de fantasía. Algunas visten pañoletas en la cabeza, otras rebozos y varias la llevan descubierta. Además, portan en la cabeza una canasta en la que introducen flores que son ofrendadas al final de su participación en una fiesta a la virgen o al santo que se celebra. Algunas personas dicen que la canasta con flores hace alusión a las rosas que Juan Diego llevaba en su tilma en respuesta a la exigencia del obispo de una señal que demostrara que la Virgen le había hablado.

Conviene señalar que el vestuario, si bien mantiene características generales comunes a todas las danzas de Inditas, constantemente está siendo interpretado y negociado, pues las mujeres danzantes lo utilizan como un modo de marcar su cuerpo con base en criterios como costumbre, novedad, identidad regional y/o comunal y edad. Ema Escobedo, por ejemplo, es muy devota de la Virgen de Juquila cuyo culto se ha ido extendiendo mucho en la región. Afirma que esta Virgen la ha ido a visitar en sueños, de modo que quiere formar una danza de Inditas en su honor: “Pero voy a cambiar el vestuario. Las otras usan tela de satín de colores. Yo quiero como la imagen de Juquila, satín blanco, bordado de hilos brillosos. Que sea diferente, nagua con dibujos de la Virgen de Juquila. Y el pelo con trenzas, o suelto, con corona”.

Las señoras Inditas de Atotomoc comentan que en los primeros años de la danza, las muchachas no usaban una indumentaria especial. Las blusas eran bordadas porque de por sí en aquella época se mantenía la costumbre de vestir con ese tipo de prenda, misma que desde hace años ha sido abandonada, excepto por las mujeres más ancianas, y sólo ha permanecido como parte del atavío de la danza. Vestían naguas

que usaban cotidianamente, las cuales eran de distintos colores “no blancas, como ahora”, explica Alicia. Tampoco llevaban calzado alguno ya que la mayoría de las personas andaban comúnmente descalzas, y la canasta fue incorporada bastante tiempo después, según aclaran Elodia y Juana. En cambio, “sí se cubrían la cabeza con un velo” como actualmente hacen algunos grupos de otras comunidades, comenta Francisca. Además usaban más listones para trenzar su cabello. La sonaja estaba conformada por tres esferas de plástico, y después fue sustituida por una que llamaban *tepozcoyolli*: “de fierro pero con colita de plástico, no era de palo”, recuerdan Juana y Elodia.

El vestuario de la agrupación Virgen Morena fue diseñado por las propias danzantes. Como apunté anteriormente, cuando el grupo comenzó las mujeres usaban trajes prestados o reciclados. Posteriormente, un profesor de Atlapexco les consiguió el vestuario pero éste no satisfizo a las señoras porque el diseño de los bordados era representativo del municipio de Jaltocan. El traje actual consiste en naguas y blusa con fondo blanco. La blusa lleva aplicaciones bordadas con flores rojas parecidas a la nochebuena en la pechera y en las mangas. Las orillas tienen caladas grecas de color azul. Estas aplicaciones fueron mandadas a hacer en Izocal, una comunidad adyacente, apreciada en toda la zona por el bordado que realizan sus mujeres, quienes se enlazan con sus vecinas de otras comunidades mediante el rancheo (Ortiz de la Fuente, 2003). De modo que las camisas constituyen para las danzantes un signo que las identifica con su zona, pero, por otra parte, al haber decidido el tipo de flores de los bordados, imprimieron su sello particular. Las naguas fueron confeccionadas uniendo tres secciones. La del medio está adornada con encaje tricolor –verde, blanco y rojo- que se distribuye en zig-zag. Cabe recordar que a las mujeres de la danza de Atotomoc les parecía que la tela comúnmente utilizada para las naguas resultaba muy tiesa y no permitía que se notara el movimiento que las caracteriza y que les corresponde como señoras: “Si nosotras somos señoras, tiene que verse el movimiento de que somos señoras”. Por esta razón introdujeron una innovación al decidir confeccionar sus trajes con una tela sintética que tiene mejor caída y responde con más sensibilidad al movimiento. Finalmente, la elección de las sonajas es un asunto que requiere competencia en el código estético. Las usan elaboradas a partir de un guaje, con mango de madera, pero ni uno ni otro deben ser demasiado grandes “porque no se ve bien; es que nosotras somos bien especiales”, se jacta Edith. Además, las semillas se prefieren pequeñas para que suenen como es deseado. También se debe cuidar que la piel del guaje no sea ni muy gruesa ni muy delgada, de lo contrario, se escucha “como

que están rotas, a veces no se escucha, como que está en un hoyo, se tiene que escuchar claro”.

El cuidado, la reflexión y las decisiones en torno a cada detalle de la indumentaria por parte de las señoras de Atotomoc no es asunto menor, ya que da cuenta de una serie de prácticas creativas y estrategias en el vestir que involucran la corporalidad (Entwistle, 2002). Las múltiples deliberaciones, interpretaciones y negociaciones en torno a la vestimenta que las danzantes hacen implican formas de actuar sobre sus propios cuerpos y de moldearlos. De esta manera, inscriben discursos en sus cuerpos, dotándolos de sentidos e identidad, como la reafirmación del lugar de origen o de su cualidad de señoras.

Faena, mano vuelta y contrato

La participación de las danzas de Inditas en las festividades responde a dos lógicas: 1) la reciprocidad, en cuyo caso su desempeño es gratuito, y 2) el intercambio económico, es decir, a cambio de remuneración monetaria. Derivado de ello, se dice que hay danzas ‘de la comunidad’ y danzas ‘particulares’, aunque lo cierto es que en realidad la mayoría de los grupos operan con base en las dos lógicas dependiendo del contexto. La participación por reciprocidad puede, a la vez, asumir dos modos distintos. Uno de ellos corresponde con las características de la faena, mientras que el otro es referido como ‘mano vuelta’.

Faena

Propongo que hay un tipo de participación que asume características de faena con base en la observación de que la danza está estrechamente vinculada al sistema de cargos. He anotado que en Tamoyón II, por ejemplo, las danzantes están organizadas en comité. Aunque las señoras de Atotomoc no están organizadas en un comité en sentido estricto, operan del modo en que lo hacen estas instancias organizativas. El papel que desempeña Edith posee las características de un cargo. Además, la participación en la comunidad se articula con los cargos de mayordomía, que son a los que corresponde organizar las diversas festividades. No está de más recordar al lector que la danza fue creada el mismo año en el que la gente se organizó para recuperar las mayordomías que habían desaparecido por algún tiempo. Por otra parte, la creación del grupo debió ser aceptada por la asamblea, tras lo cual ‘se levantó un acta’, con lo que fue le otorgado un carácter oficial a partir del cual la comunidad se comprometió

a respaldar a la danza al mismo tiempo que ésta adquirió compromisos con la comunidad. Asimismo, el proyecto mediante el cual se obtuvo apoyo para la indumentaria y los instrumentos tuvo que ser firmado por el delegado: “Por eso nos dicen de la comunidad, somos las inditas de la comunidad.”

Por lo descrito arriba, la danza de señoras Inditas tiene el compromiso de participar gratuitamente en las fiestas que se organizan en la comunidad, ya sea las que le corresponden al delegado o las que están a cargo de los mayordomos: “Aquí no cobramos”, dice Tacho, “nosotros respetamos al delegado, él nos firmó”; y Reyna también explica: “nosotros acá hacemos de corazón”²⁵⁷. Por su parte, Edith comenta: “Aquí nosotras respetamos al delegado. Siempre trabajamos con él; valoramos mucho lo que es la función de un delegado. Si metes un proyecto, tiene que llevar su firma. Quien está nada más por interés económico se puede ir. El beneficio que tiene la comunidad es que aquí el delegado ya no tiene que buscar en otra parte la danza. Una danza te cuesta como \$1,500.00 o \$2,000.00 mínimo. Si nos dice que nos toca traer la imagen al municipio, vamos. Siempre colaboramos, con lo que nos digan”.

Ahora bien, como la faena implica reciprocidad, el delegado o los mayordomos también deben cumplir sus compromisos con la danza. Si esto no ocurre, las señoras reaccionan en consecuencia. Así, por ejemplo, en el año 2011, el delegado en turno les dijo que no les permitiría ensayar en la iglesia, pues se “gastaban la luz”. A las señoras les pareció incorrecta la actitud del delegado porque la iglesia es de la comunidad y, como afirman, ésta se beneficia al tener una danza propia que no cobra por participar en la fiesta. De modo que decidieron que ese año bailarían en las velaciones organizadas por los mayordomos, pero se negarían a bailar en la fiesta que le corresponde organizar al delegado. “Sólo por este año, ya veremos a ver cómo se porta el próximo delegado, ¡pero éste tiene que pagar!”, precisa Edith.

Mano vuelta

La faena, entonces, corresponde al tipo de participación gratuita que llevan a cabo las danzantes dentro de su comunidad. Fuera de ésta también pueden presentarse sin recibir a cambio remuneración económica, mediante el sistema de ‘mano vuelta’ que implica la asistencia por invitación a la fiesta de otra comunidad con la expectativa de que ésta lo retribuirá con alguna danza propia llegado el momento.

²⁵⁷ Como se verá en el capítulo V, ‘hacer de o hablar con el corazón’ supone una disposición hacia el bien común.

Tanto la faena como la ‘mano vuelta’ son modos de intervención que se remontan a la época en que fue introducida la danza en la región. “Bailábamos gratis, nada más nos daban de comer y es lo que íbamos a ganar, más lo hacíamos por gusto”, dice Ema. Reyna también comenta: “No se cobraba. Así nomás decían que vayan, es por ‘mano’ que vayan a bailar para que también luego otra danza venga. Y nos íbamos, Tlachapa regalado, Izocal también, y así”. Ahora las señoras de Atotomoc continúan con esta práctica: “Si sabemos, por ejemplo, que en San Isidro el 15 [de mayo] hacen fiesta, pues ya pensamos, nos ponemos de acuerdo, pos nosotros nos vamos, queremos que venga la danza también. Vamos a ir para que ellos también vengan, para que bonita se vea la comunidad. Sí, pensamos, y ya nos organizamos”, explica Reyna. Y su dicho es confirmado por Vicky: “A veces vamos por acá, por San Isidro. Pero vamos ahí y no nos pagan. Ya ven que nosotros vamos por gusto, también vienen. Nos reciben bien, nos dan de comer. Luego si hace misa el Padre, ahí anuncia que hemos ido, que nos aplaudan (risas)”.

Contrato

Al parecer, las contrataciones comenzaron a surgir, en el caso de la danza de Inditas, en la década de los noventa, coincidiendo con el momento en el que se llevaron a cabo las innovaciones a la danza: “Después también, cuando vieron que fuimos cambiando los pasos, así también muchachas éramos, ya nos alquilaron. Entonces ya fuimos ganando. Unos 500 pesos ¡es muuucho!, 300 ¡es muuuucho!, ¡porque antes era mucho! Antes de diez pesos cada quien”, exclama Reyna. A pesar de que la danza comenzó a cobrar en algunos casos por bailar fuera de su comunidad, había niñas que no recibían remuneración, pero que disfrutaban tanto de salir a bailar que no les importaba, como señala Rebeca: “Cuando yo empecé a bailar a mí no me pagaban. Bueno, sí ganaban pero nomás las delanteras, como ellas cantaban más. No nos llevaban a las más chicas que porque no sabíamos los cantos y porque nos íbamos a dormir. Pero a mí me gustaba mucho, entonces ya me llevaban. Pero no me pagaban a mí, pero no importaba, con tal de ir.” Ahora hay muchos contratos, dicen las personas, lo que produce competencia e incluso envidias entre distintos grupos, pero también promueve que se esfuercen por tener algo que los distinga y realizar su danza lo mejor posible.

La proliferación de contratos ha generado una especie de ‘mercado de Inditas’ que tiene todo un circuito de difusión. La forma más común de promover al grupo es mediante las mismas fiestas. Si una danza se presenta en una celebración y le gusta a

la gente, ahí mismo se puede negociar un contrato. La promoción 'de boca en boca' también es un mecanismo efectivo. Pero además, es frecuente ver a lo largo de las carreteras y caminos letreros que anuncian alguna agrupación, en los que se lee el nombre de la misma y el dato de contacto, ya sea un número de teléfono fijo o celular, o la dirección del o la encargado(a). La estación de radio El vocero huasteco también funciona como mecanismo de promoción, pues en ella se transmiten grabaciones de cantos de Inditas o bien se invita a agrupaciones a interpretar sus cantos en vivo. Algunas danzas logran grabar un cd o incluso videos que se venden en los mercados regionales y que sirven también para promocionarse. Y, finalmente, ahora también, en ciertos lugares, se utiliza el internet para tales fines, a través de youtube.

Performance

Para abordar la forma en la que se despliega el performance de la danza de Inditas en el contexto festivo, tomaré como modelo la celebración que constituye su ocasión de ejecución por excelencia, la fiesta de la Virgen de Guadalupe, que se realiza desde la noche del 11 de diciembre y parte del 12. Dicha celebración responde al esquema general organizado a partir de los siguientes espacios de ejecución:

Calle - Casa de Mayordomo 1- Calle - iglesia - calle - casa del mayordomo 2

El 11 de diciembre el mayordomo en turno, su mujer, los *huehuetlaca* o 'pasados', la red de familiares, compadres y amigos, los catequistas y el mayordomo que ese año 'recibirá'²⁵⁸, se dirigen a la iglesia para trasladar la imagen de la Virgen a casa del primero. En la procesión por la calle participan, además de los referidos, las diversas danzas y grupos musicales, fundamentalmente bandas de viento. En este contexto las Inditas no bailan, pero sí realizan sus cantos y tocan sus sonajas. También puede darse la situación de que los diversos grupos se alternen o bien superpongan sus interpretaciones.

En el interior de la casa del mayordomo 1, la imagen es colocada en el altar. Allí las Inditas hacen un gesto de inclinación reverencial y comienzan a realizar su danza iniciando con un canto o conjunto de cantos que tienen la función de 'saludar' a la divinidad. Después interpretan piezas de temática variada, sean las que relatan el

²⁵⁸ Es decir, que asumirá el cargo.

acontecimiento guadalupano, las dedicadas a la Virgen en general, las que se refieren a Dios e incluso al niño Jesús. Cuando en la fiesta se celebra más bien a un santo, entonces se seleccionan cantos en cuyas letras se les menciona, pero también se cantan los otros. Dado que frecuentemente hay otros grupos de Inditas o de otro tipo de danzas, se alternan para bailar dentro de la casa frente al altar, mientras el resto descansa o baila afuera del hogar, ya sea en superposición con las demás o también alternadamente. Durante este tiempo se ofrece comida a los asistentes: “viene a dar de comer la Virgen”, dice Reyna.

En cierto momento, se procede a llevar la imagen a la iglesia, para lo cual se realiza nuevamente una procesión en la que las Inditas y todas las demás agrupaciones de danza y musicales participan bajo el mismo patrón referido anteriormente para el caso del traslado. Tanto en esta procesión como en la primera, el que porta la imagen es el mayordomo ‘que recibe’. Al llegar a la iglesia, ambos mayordomos con sus respectivas esposas, se colocan a un lado y otro del umbral: el que recibe por dentro y el saliente afuera. Allí se coronan nuevos y viejos mayordomos y ‘hacen compromiso’, tras lo cual entran los jueces y el resto de las personas y comienzan a realizarse rezos, mientras afuera se encienden juegos pirotécnicos.

Una vez que la imagen se encuentra dentro de la iglesia, se repiten las características descritas para el performance en casa del mayordomo: los grupos se alternan para bailar dentro del templo y cuando termina su participación descansan o danzan afuera, en el atrio, ya sea en simultaneidad con otros grupos o alternadamente. Esto sólo es interrumpido cuando el catequista o el sacerdote invitado expresamente para la ocasión rezan, cada tanto, los Misterios, y cuando se lleva a cabo la misa²⁵⁹. A las 12 de la noche los diferentes grupos se alternan para cantarle a la Virgen ‘mañanitas’, tras lo cual continúa el performance con las características ya referidas.

Cabe señalar que en algunas comunidades se hace o hacía una representación de las apariciones de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego. En Macuxtepetla, municipio de Huejutla, me dijeron que anteriormente esto se llevaba a cabo. Con tal fin, elaboraban un cerro que representaba al Tepeyac. Varias personas de la comunidad “se vestían de inditos”, adultos y niños. Además participaban personas que interpretaban los papeles de la Virgen, el Obispo y un niño que hacía de Juan Diego. A

²⁵⁹ La misa de la fiesta patronal en general es oficiada por un sacerdote. Pero con frecuencia ocurre que los ‘misterios’ los delegue en los catequistas.

este último lo ataviaban con una tilma en la que echaban flores de castilla para que las mostrara al 'obispo' en respuesta a la señal solicitada. Así, se representaban las distintas apariciones de la Virgen y el milagro de la plasmación de su imagen en el ayate.

Después de un buen rato, la imagen es extraída nuevamente del templo para ser llevada a casa del mayordomo que recibe. Tanto allí como en la procesión, el performance de las Inditas se lleva a cabo con las características ya descritas para ambos espacios. Nuevamente se ofrece comida y bebida a los asistentes, lo mismo que durante el día del 12 de diciembre. Cuando las Inditas se despiden de la imagen interpretan cantos que tienen esa función.

Cabe señalar que lo referido hasta aquí es un esquema general sobre el cual se pueden presentar ciertas modificaciones. En algunas ocasiones, sobre todo si es fuera de la propia comunidad, las Inditas sólo participan en la iglesia o en ésta y la casa del mayordomo a la que posteriormente es trasladada la imagen. Ya sea que la Virgen no salga del templo o que sea llevada a otra parte, se conoce como 'velación' al periodo que va desde la noche hasta el amanecer del día siguiente, durante el cual se honra a la Virgen con música y danza y se llevan a cabo rezos. También debe considerarse que muchas veces, previo a la fiesta del 11 y 12 de diciembre, hay pequeñas ceremonias que realizan mayordomos 'voluntarios' desde el día primero de ese mes; ceremonias en las que también pueden participar las Inditas si las solicitan.

Performance y heterotopía

Como es bien sabido, la fiesta en honor a la Virgen de Guadalupe es una de las más importantes del catolicismo en México. Esta fiesta se celebra de manera fastuosa en la Basílica de Guadalupe y atrae a más de cinco millones de personas. Además, es replicada en todo lo ancho y largo del país. Anteriormente, el 11 y 12 de diciembre la explanada de la Basílica era totalmente abarrotada de danzas y músicos que provenían de todas partes de la República en peregrinaje para honrar a la Virgen. Sin embargo, desde hace algunos años la jerarquía eclesiástica ha ido ejerciendo una suerte de disciplinamiento del espacio que anteriormente constituía un lugar de expresión desbordada de danza y música, y que parece apuntar a una estrategia de control de lo simbólico y del culto. Con el pretexto de disponer lugares para que los peregrinos pernocten, se ha utilizado la explanada para este fin y se han restringido significativamente los espacios para que las danzas se lleven a cabo, de modo que actualmente se ven muy pocas en comparación con antaño. Por otra parte, la Iglesia ha

privilegiado el espectáculo mediático que se da en el interior de la Basílica, a donde acuden cantantes, músicos y en general gente del espectáculo vinculada con las grandes televisoras que constituyen el duopolio televisivo del país. Cabe señalar que el acceso al interior de la basílica está muy controlado y, aunque en teoría todo peregrino puede entrar, su paso debe ser apresurado y restringido a una pasarela reducida, pues los otros espacios están reservados a ‘personalidades importantes’.

La fiesta a la Virgen de Guadalupe, insisto, es replicada en prácticamente todas las iglesias y parroquias de cierta jerarquía del país. Y he podido observar que la lógica de desplazamiento de las danzas y expresiones populares y espontáneas también se ha reproducido. En Huejutla, importante cabecera municipal y lugar en el que se encuentra uno de los conventos más importantes y antiguos de la región, solían darse cita muchas danzas y músicos provenientes de las comunidades circundantes. Allí también se observa, actualmente, una cantidad muy disminuida de expresiones dancísticas en comparación con otros años. En cambio, se ha dado paso a una serie de actividades que involucran a grupos como Antorcha Guadalupana, entre otros.

Esta situación, sin embargo, parece tener un correlato: al mismo tiempo que he atestado el fenómeno descrito, he podido también observar el crecimiento de un rol cada vez más activo y hasta cierto punto autónomo de los catequistas. No es que ellos estén desvinculados de la Iglesia, pero han ido adquiriendo más independencia y autoridad para realizar algunas de las funciones que anteriormente sólo podían llevar a cabo los sacerdotes. Aunado a ello, hay personas, generalmente curanderos, que sin ser catequistas también asumen la función de dirigir el culto, seguramente porque varios de ellos son especialistas rituales en otro tipo de ceremonias (agrícolas, de curación, de “limpia”, entre otras). De modo que cada vez es más común que dichas personas lleven a cabo ceremonias en sus propias casas o en las de los mayordomos, que se revisten de muchos de los elementos presentes en las misas, pero que también permiten la filtración de interpretaciones propias del ritual y del evangelio; ceremonias que escapan, hasta cierto punto, al control y disciplinamiento del culto que intenta imponer la jerarquía católica. En ellas, ya sea que las organicen los mayordomos u otras personas, también se suele invitar a diversos grupos de música y danzas entre las que se encuentran las Inditas. En este sentido, el proceso que ha ido conformando estas ceremonias domésticas tiene semejanza con lo que Camacho describe acerca de los oratorios en el periodo novohispano. Espacios públicos y privados, los oratorios fueron promovidos en los siglos XVI y XVII como extensión de la labor evangelizadora sobre todo en poblaciones rurales en las que había carencia de

iglesias, y muy pronto se convirtieron en espacios de expresión de las culturas subalternas, donde la comunalidad “se hizo visible gracias a los cuerpos en movimiento” y donde también se generó la “posibilidad de subvertir el orden impuesto por la cultura hegemónica” (Camacho, 2011b, p. 44). Asimismo, considero que el carácter de estas ceremonias –liminal, abierto a la re-significación, a la yuxtaposición de espacios de orden sagrado y profano (el altar, los umbrales), a la ruptura del tiempo cotidiano, y constructor de un espacio ‘otro’ que refleja pero también exhibe el carácter contingente del catolicismo hegemónico- permite que sean conceptualizadas como lo que Foucault denominó *heterotopías*, esto es, “espacios reales [...] que son una especie de contraespacios, una especie de utopías efectivamente verificadas en las que los espacios reales [...] están a un tiempo representados, impugnados o invertidos [...] espacios que están fuera de todos los espacios, aunque sea posible su localización.” (Foucault, 1999, p.19).

*

Como he apuntado en varias oportunidades a lo largo de este capítulo, la danza de Inditas señoras Virgen Morena está integrada por mujeres casadas en edad reproductiva, es decir, señoras, y también por abuelas²⁶⁰. Estas últimas participaron o tuvieron contacto con la danza de Inditas en algún momento del periodo comprendido entre su introducción en Atotomoc y la década de los setenta, aproximadamente. Por su parte, las señoras participaron en la danza siendo jovencitas, durante la década de los de los noventa, momento que no sólo coincide con las innovaciones producidas en los pasos, coreografías y cantos sino con algunos de los aspectos abordados en el capítulo III, que implicaron transformaciones diversas en la región: la ampliación de la red de carreteras, la entrada en las comunidades de una serie de servicios como la luz, la ampliación de la red escolar y el inicio de los programas sociales, cuya última expresión es el de Oportunidades. Asimismo, la necesidad de implementar estrategias de supervivencia ante las consecuencias de la política neoliberal en torno al campo, llevó a varias de estas jovencitas a trabajar fuera de la comunidad. Son, así, el tipo de mujeres que ha podido reposicionarse en el interior de los grupos domésticos y que asocian estas reconfiguraciones con haber perdido el miedo a hablar. También en el capítulo III apunté que las mujeres que integran la categoría social de señoras eran las

²⁶⁰ He aclarado que aunque la gente refiere ‘danza de señoras’, existe una distinción entre las categorías sociales ‘señora’ y ‘abuela’.

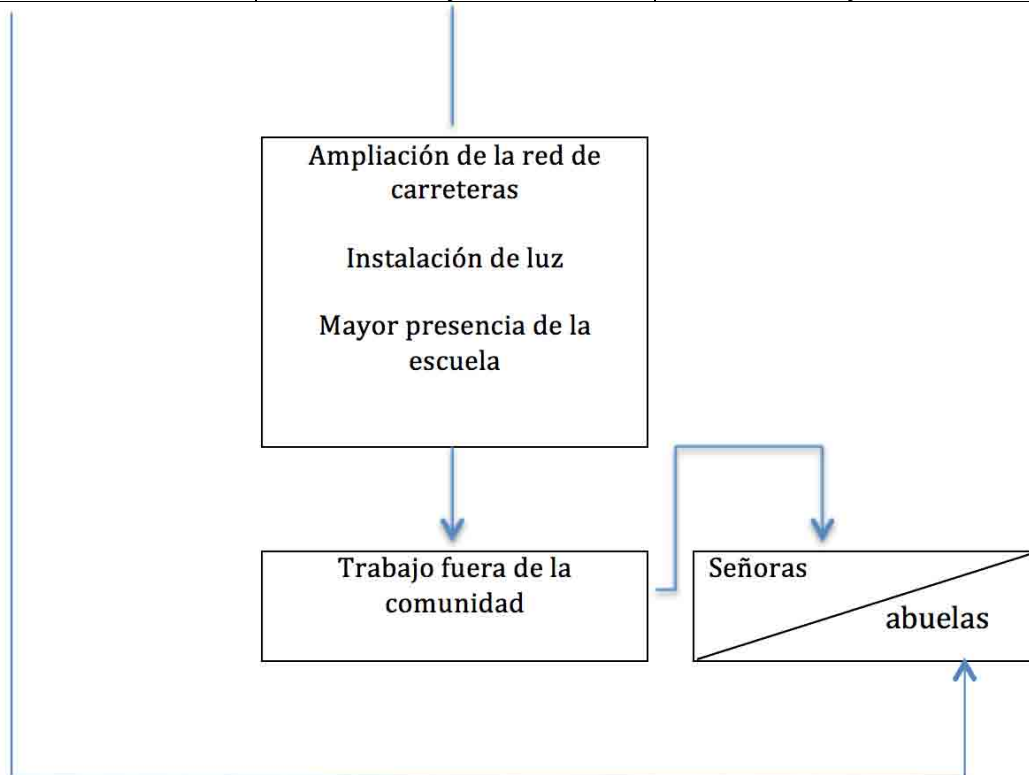
que de modo más pronunciado estaban sometidas al poder no sólo de los varones sino, incluso y hasta cierto punto, de las abuelas. Aunado a lo anterior, son ellas las que no tenían lugar en el sistema dancístico-musical de la región. De modo que, como se habrá podido observar, hay una relación entre los procesos que han conducido a la reconfiguración del estatus de las mujeres en las dinámicas de los grupos domésticos, con la consecuente pérdida del miedo a hablar, y la emergencia de la danza de Inditas señoras²⁶¹ (Figura 5).

En el caso de Atotomoc, pareciera por momentos haber una inversión de la relación de poder entre abuelas y señoras, toda vez que se ha privilegiado el modelo de danza 'a la moderna', con las desventajas que esto implica para las mujeres mayores en términos del aprendizaje de los pasos y los cantos y de la habilidad para su ejecución. No obstante, los desencuentros que en ocasiones esto genera terminan por resolverse debido, en gran parte, a la puesta en práctica de una serie de valores, disposiciones y actitudes que configuran la dimensión del habla que previamente he enunciado como 'afirmación de la comunidad' y que abordaré en el siguiente capítulo.

²⁶¹ Si bien debe recordarse que la reconfiguración del estatus de la mujer es algo que ha alcanzado a una parte importante del sector femenino de las comunidades nahuas de la región, aún si no todas desempeñan o han desempeñado actividades que les proporcionen ingresos económicos, si no son beneficiarias del programa de Oportunidades y si algunas son suficientemente mayores como para haber asistido a la escuela.

Desarrollo de la danza de Inditas en Atotomoc

Década de los sesenta	Década de los noventa	Mediados de la primera década del 2000
Niñas y jovencitas	Niñas y jovencitas	Señoras (señoras y abuelas)
Encabezada por catequista-músico	Encabezada por catequista-músico	Mujeres que 'se mandan solas' Encabezadas por una de las danzantes
Danza 'a la antigua' Un solo paso Dos filas que no se desplazan en el espacio	Danza a la moderna Introducción de nuevos pasos Dos filas que se desplazan en el espacio	Danza a la antigua y a la moderna con prioridad por lo novedoso Dos filas que se desplazan en el espacio
Mayoría de cantos en náhuatl	Cantos en náhuatl y en español	Mayoría de cantos en español
Memoria	Memoria y escritura	Escritura y memoria



Capítulo V. Trabajar juntos: un habla decolonial

El habla de Edith

“Yo trabajé en Puebla, aprendí a hablar”, dijo Edith San Juan Bautista en uno de nuestros primeros encuentros. A esta expresión le siguieron otras similares en el curso de nuestras conversaciones, expresiones que daban cuenta de una imagen de sí misma como mujer que sabe hablar. Esta imagen es reforzada por la opinión de sus compañeras danzantes, quienes ven en Edith a una persona que reúne de manera ejemplar ciertas cualidades a partir de las cuales le confieren la autoridad para encabezar y dirigir al grupo y para representar sus voces.

En principio, la afirmación “yo trabajé en Puebla, aprendí a hablar” parecía estar vinculada a los aspectos abordados en el capítulo III en torno a la reconfiguración de las dinámicas de los grupos domésticos y del estatus de las mujeres derivados de la diversificación de estrategias para asegurar la supervivencia y de otros procesos que han transformado a la región en las últimas décadas. Cabe recordar, en este sentido, el papel desempeñado por el trabajo económicamente remunerado, la posibilidad de trascender el confinamiento doméstico, el aprendizaje del castellano por el acceso a la educación, la promoción del rol central de las mujeres en el programa de Oportunidades y la exposición a espacios de interacción predominantemente mestizos como algunos de los elementos que han conducido a experiencias que se traducen en la superación del miedo o la vergüenza de hablar²⁶².

Ciertamente, la personalidad de Edith como la de varias otras mujeres está atravesada por los aspectos referidos. No obstante, la expresión “aprendí a hablar”

²⁶² El lector recordará lo apuntado en el capítulo III acerca de la profundización del patrón de colonialidad del poder en la situación contemporánea del capitalismo avanzado: la inserción de mano de obra femenina barata, favorecida por la flexibilización y desregulación de la fuerza de trabajo; el papel que la escuela desempeña como instancia de *Reproducción*; y las formas de biopoder que entraña el programa de Oportunidades. También señalé que, no obstante lo anterior, las enunciaciones de las mujeres obligan a problematizar los efectos del patrón de la colonialidad y el grado de éxito que tienen en el nivel de lo *micro*, toda vez que se observa que la reconfiguración de su estatus preserva aspectos vitales de la lógica racional que subyace a los grupos domésticos y a los patrilinajes.

reaparecía en las conversaciones acompañada de explicaciones y descripciones que ampliaban los sentidos abordados en el capítulo III. La indagación en torno al contexto al que Edith atribuye haber ‘aprendido a hablar’ hizo emerger una serie de procesos signados por la influencia que han tenido en la región sacerdotes y monjas adherentes a la Teología de la Liberación. Dichos procesos han contribuido en la estimulación de un saber/poder hablar en el que la episteme de los nahuas de la Huasteca se habilita mediante la noción central de ‘trabajar juntos’ que fundamenta el modo en que hombres y mujeres se producen colectivamente, constituyendo, así, un habla que resiste la lógica de la colonialidad del poder: un habla decolonial.

Esta otra dimensión del habla, decía, emergió en el relato de Edith vinculada a su experiencia de aprendizaje y de trabajo con el sacerdote liberacionista Samuel Mora Castillo. Después de concluir sus estudios de secundaria Edith salió de Atotomoc por un tiempo breve para trabajar en Tlaxcala y posteriormente en la ciudad de Pachuca. A su regreso a la comunidad, el padre Samuel, acompañado de una trabajadora social del internado indígena María Goretti, la buscó para invitarla a trabajar con él en Huejutla: “Yo creo que los catequistas le hablaron de mí”, dice ella. Tras obtener el permiso de sus padres se instaló en una casa donde vivían otras tres muchachas. El padre Samuel había formado una Sociedad de Solidaridad Social, *Caltemoyanij*, que, entre otras actividades, realizaba trabajo en las comunidades impulsando la creación de cooperativas diversas. Además contaba con una tienda de abarrotes y una librería. Las cuatro jovencitas se rotaban para atender una semana la tienda, otra la librería, otra la cocina de la casa en la que vivían y una más para trabajar en las comunidades donde estaban operando las cooperativas. La trabajadora social las instruyó para llevar a cabo estas actividades. Allí estuvo Edith desde los dieciséis hasta los diecinueve años de edad.

Edith y sus compañeras debían participar en reuniones organizadas por el sacerdote con jóvenes indígenas que se reunían cada sábado provenientes de diversas comunidades de municipios adscritos a la diócesis de Huejutla. En dichas reuniones se llevaba a cabo un proceso educativo que, como se verá más adelante, correspondía con un modelo pedagógico que los sacerdotes implementaron en la región en la década de los setenta. Dice Edith: “Hacía reuniones para los jóvenes, para reflexionar de cómo era antes la situación aquí, con las comunidades, lo de la invasión de los terrenos. Y también de los problemas que hay ahora, del PROCEDE, que con eso volvía a ser igual que antes, que estaban registrando los terrenos. El padre te daba libros y te ponía a estudiar o también nos hacía que escucháramos casetes. Y ya después, en las

reuniones, teníamos que explicarle a la gente, teníamos que exponer lo que entendíamos del tema. Y siempre platicábamos de cómo todo eso... qué tenía que ver con lo de ahora, de dónde viene. Relacionábamos con los problemas que hay y cómo podemos hacer, qué soluciones veíamos, cómo podíamos ayudarnos entre todos, organizarnos. Antes yo no hablaba como 'orita. Allí aprendí, perdí el miedo a platicar. Tenía que hablar en público, decir lo que pensaba. Aunque el padre era muy serio siempre nos trató con respeto. Nos daba pláticas, cómo saber valorarse. Eso fue lo que a la gente la despertó. Antes no se defendían y ahí como que fueron despertando. Yo también, porque conoces tus derechos. El padre por eso nos hacía estudiar, que conociéramos que nadie te puede tratar mal. En un hospital, por ejemplo, las enfermeras te ven como de la comunidad, muy tímida, lo que ellas te digan lo tienes que hacer. Es que te ven que no sabes hablar. Pero si ven que te desenvuelves, que les exiges, como que ya te respetan. Hay muchas que hacen menos a la gente de las comunidades porque no se defienden. Tú tienes que hablar y pelear, exigir lo que es tu derecho.”

Como apunté previamente, cada mes Edith debía ir a las comunidades donde había cooperativas: “Íbamos a ver cómo estaban trabajando. Si se desanima el grupo hay que animarlos, que no se perdiera la cooperativa, que trabajaran en comunidad. Había que concientizar entre todos. Tuve que aprender a cómo platicar con la gente, preguntarle cómo está, cómo se siente de estar en el grupo. Las reuniones eran importantes porque ahí se discutía de cómo estar unidos, platicábamos para mejorar la cooperativa, que era de todos, porque en la Conasupo uno solo se hace rico y en las cooperativas todos eran dueño. Por eso es bueno trabajar juntos, porque así es lo que beneficia a todos. Convivíamos con ellos. Nos quedábamos a hacer balance, inventario, si es que aumentó la cooperativa o no. Todo eso había que escribir, dar informe. Como el padre vio que lo hacía bien me mandó a Puebla a hacer trabajo con Hortensia [la trabajadora social]. Recogimos catorce máquinas de coser que le habían dado al padre para una cooperativa en Oxeloco. Allí tenía que hablar en náhuatl ante el público, dar discurso, dar las gracias ¡pero era mucha responsabilidad! Tenía que hacer quedar bien a todos porque yo iba en representación. Aprendí a desenvolverme, perder el miedo, no tener pena. Antes de hablar lo piensas para no equivocarte. Tienes que reflexionar bien, ver si no lastimas a la gente. Aprendí mucho, no hablaría como ahorita.”

A través de su relato, Edith no sólo brinda una descripción de acontecimientos de su pasado sino que lleva a cabo una evaluación de los mismos al referirlos al

presente y clarificar el significado que dichos acontecimientos tienen en la afirmación de su existencia. Ella revela el sentido y la repercusión que tuvo para sí haber trabajado con el padre Samuel mediante el uso de categorías que marcan un cambio en su vida inscrita en la temporalidad: “antes no hablaba como ‘orita” / “allí aprendí, perdí el miedo a platicar”. La evaluación de tales acontecimientos se resume en: “Aprendí mucho, *no hablaría como ahorita*”.

Ahora bien, la explicación de Edith pone de manifiesto que saber hablar no sólo implica la adquisición de una habilidad lingüística y el desenvolvimiento ante una audiencia; saber hablar está vinculado a una serie de actitudes, disposiciones y valores que articulan la reflexión, el discernimiento, la voluntad de animar, la valoración positiva de la organización, la preocupación por los demás, el ‘despertar’ – que va unido al conocimiento de los derechos y a la exigencia de un trato justo y digno- y el aprecio por el trabajar unidos por el bien común.

Las señoras de la danza Virgen Morena tienen en alta estima las cualidades de Edith vinculadas a su saber hablar. Maty comenta: “Edith ya está despierta, ha cambiado, yo me he dado cuenta. Hay esposos que no quieren dejar a sus esposas participar en la danza, pero Edith habla con las señoras y les dice que no tiene nada de malo bailar, que tienen derecho. Les dice que hablen con ellos o a veces ella va y habla con los señores, depende, si no, busca al delegado o una persona mayor para que nos apoye. Dice ‘es una devoción’ no tiene nada de malo, es por la comunidad. ¡Y sí, los hace reflexionar!”. Su capacidad para hacer reflexionar también es puesta al servicio de la convivencia armónica entre las danzantes. Nuevamente Maty explica: “Sí, la verdad todas la admiran a Edith. La verdad yo la admiro por ser valiente, ¡ay, yo la admiro! ¡Y es luchona esa mujer! No cualquiera. Ella es delantera, la tenemos que obedecer lo que ella diga. Pues si yo hablo y digo algo ¿verdad? nadie me toma en cuenta. Ella se ha ganado ese respeto porque siempre nos habla de bien, nos da consejos, aunque sea más joven. Porque hay veces cuando hay un problema, la que se tiene que meter es Edith. Ya ves que a veces se enojan las señoras, pues la que tiene que interrogar es Edith. Y ya les habla, las escucha, ve cómo se pueden arreglar para que todas contentas participen. Ella siempre nos ha dado consejos, cada vez ahí está, ahí está. Sus consejos son buenos, por las palabras que nos dice, hay a veces que son admirables y son ciertas. Yo veo que si la persona se enoja, ella le habla, le da consejos, esto está mal, esto está bien. Pus yo veo que de ahí ella se gana la confianza de uno. No cualquiera puede hacer eso, porque a cualquier persona le vale lo que tú hagas.” Francisca coincide en el reconocimiento de la capacidad de Edith de pensar y tener en

cuenta a las danzantes: “Edith se preocupa por nosotras, por las Inditas. Si tú ves que una persona nomás te está regañando todo el tiempo, pues no le vas a hacer caso. Pero Edith llama la atención pero se preocupa por ellas. Edith no es rencorosa, si por ejemplo no vienes un día a bailar o dos días, ella no reclama, no te dice nada. Ella lo que le importa es que formes parte de la danza, que participes.” La voluntad de estimular la participación tiene por objetivo mantener a la danza unida, como señala Reyna: “Me lleva mucho trabajo hacer el pan para vender. Hay veces termino agotada y así voy a los ensayos. A veces le digo a Edith ‘ya no voy a venir, me canso’, yo pienso ‘voy a dejar la danza’, y ella me dice ‘sí la vas a dejar pero cuando te lleve al cementerio’ [risas]. Es que no quiere que me vaya, así me anima, porque dice: ‘si nos desanimamos toda la danza se viene abajo, sólo que juntas estemos así lo vamos a hacer bien’. Le gusta que la danza esté unida y pues ya nos contagiamos todas también.” Para Vicky, una de las virtudes de Edith es su disposición solidaria, su deseo de estrechar lazos incluso fuera de la propia comunidad: “Muchas veces vamos a bailar aunque no nos paguen, lo hacemos de corazón. Más que nada, Edith quiere quedar bien con la comunidad. Ellos van a decir: ‘ellas vinieron, nos vinieron a acompañar toda la noche’ ¿verdad?, ‘nos vinieron a visitar’. Así también ellos se sienten contentos y orgullosos de que juntos somos como uno, así nos dice Edith”. El ‘juntos como uno’ también se expresa en la relación de la danza con su comunidad, aspecto en el que constantemente insiste Edith, como explica Maty: “Hay unas mujeres que somos diferentes, como Edith, como Reyna y yo también, porque hemos salido a trabajar. La ciudad te cambia, pero de todos modos hay un compromiso con la comunidad. Para Edith lo que es el delegado lo respeta mucho, tiene respeto por la comunidad. Más que nada Edith es muy participativa ¡Ay no, a ella le gusta mucho participar con la comunidad!”.

La explicación de Edith sobre las circunstancias que la llevaron a aprender a hablar la sitúan como testigo y sujeto de una experiencia que da cuenta de un tipo de trabajo realizado por el sacerdote Samuel Mora en la Huasteca hidalguense. Su habla – que, como he apuntado, es más que habilidad lingüística-, a pesar de encarnar en ella como ser individual, forma parte en realidad de un fenómeno social vinculado a la labor que religiosos liberacionistas –sacerdotes y monjas- han desempeñado en la Huasteca desde la década de los setenta. Es un habla que deviene de una relación dialógica entre estos religiosos y sectores importantes de las comunidades indígenas; un habla derivada de la implementación de una metodología pedagógica puesta al servicio de una *praxis* libertaria; un habla que subyace a varios de los procesos

sociales que han configurado el rostro de la región en las últimas décadas; pero también, y esto es importante de ser subrayado, un habla que reinscribe la visión y lectura del mundo propia de los indígenas nahuas de la Huasteca. La descripción de algunos aspectos generales del trabajo de los religiosos adherentes a la teología de la liberación exhibe regularidades que conforman el conjunto de actitudes, disposiciones, valores, acciones y formas de expresión verbal que entreverados con aspectos de la episteme de los nahuas de la región constituyen un saber hablar decolonial.

La teología de la liberación

La teología de la liberación es un paradigma teológico surgido en América Latina en la década de los sesenta. Entre las influencias teóricas que informaron dicho paradigma se encuentran la teoría de la dependencia; el marxismo, como mediación analítica para la comprensión de las formas de opresión que operan en la realidad²⁶³; y la pedagogía del oprimido de Paulo Freire (Tamayo, 2009).

Como parte de las condiciones internas al cristianismo que contribuyeron a la emergencia de la teología de la liberación destacan la Renovación pastoral y social, el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín. Con la primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Río de Janeiro en 1955, las iglesias latinoamericanas comenzaron a coordinarse en los ámbitos pastoral y social bajo la consigna de la renovación. Siete años más tarde y un mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II el Papa Juan XXIII emitiría un mensaje radiofónico en el que señalaba: “Para los países subdesarrollados la Iglesia se presenta como es y como quiere ser, como Iglesia de todos, en particular como la Iglesia de los pobres” (Juan XXIII, 1962), con lo cual indicaba la agenda de discusiones durante el Concilio. Este mensaje representó un impulso para la renovación de la Iglesia en Latinoamérica, impulso que tuvo su expresión más concreta en la Conferencia de Medellín, realizada en Colombia en 1968: “Medellín contribuyó a que la opción por los pobres se convirtiera en constitutivo de la metodología teológica y a que la teología recuperara amplios espacios de libertad y se abriera al pensamiento crítico [...]” (Tamayo, 2009,

²⁶³ De acuerdo con Tamayo: “[...] el marxismo al que ha recurrido el discurso teológico liberador en América Latina no es el ortodoxo, sino el que se caracteriza por su dimensión humanista, utópica y crítica, en la línea de Bloch, Mury, Garaudy, Schaff. Las principales contribuciones de este marxismo al nuevo paradigma de la TL se sitúan preferentemente en el análisis de la realidad, la ubicación social del discurso y el horizonte ético-práxico.” (Tamayo, 2009, p. 40).

p. 49). El nuevo paradigma que caracteriza al sector progresivo de la Iglesia latinoamericana parte, más que de enunciados teológicos, de la experiencia de opresión así como de las luchas por la liberación.

Un aspecto de la teología de la liberación particularmente importante para los fines de este trabajo tiene que ver con las *comunidades eclesiales de base*, que constituyen la concreción de este paradigma eclesial y a partir de las cuales se ha mantenido el dinamismo de la Iglesia de los pobres (Boff, 1979). De acuerdo con lo establecido desde la Conferencia de Medellín, la comunidad eclesial de base refiere a una comunidad local correspondiente a un grupo 'homogéneo' cuya dimensión posibilite el trato personal y fraterno entre sus miembros. Asimismo, subraya la función de los líderes, que pueden ser tanto religiosos como laicos y que deben asumir sus responsabilidades en un clima de autonomía (Tamayo, 2009). Es en las comunidades de base donde se lleva a cabo el encuentro productivo entre los sectores de población carentes de poder económico y social que se congregan en torno a la fe cristiana mediante la experiencia del compartir la vida y las luchas populares. Gómez Pérez señala que las comunidades eclesiales de base constituyen

la forma Latinoamericana de vivir la Iglesia, por medio de la reflexión de la palabra de Dios y la organización de la comunidad buscando dar la palabra a los oprimidos, eliminando los obstáculos que impiden a los pobres ser los protagonistas de sus historias. (1996, p. 281).

Desde su surgimiento a principios de los años sesenta, las comunidades de base se extendieron con prontitud, contando con el apoyo de varios obispos que articularon sus diócesis en torno a dichas comunidades como principio de evangelización. Si bien en el grueso de la Iglesia fueron vistas marginalmente y perseguidas por las jerarquías, los adeptos a la teología de la liberación, con base en la Conferencia de Medellín y posteriormente de Puebla²⁶⁴, las convirtieron en el eje de la acción pastoral²⁶⁵. Así, se trabajó con base en tres prioridades: 1) la articulación de la Iglesia en torno a las comunidades de base, 2) la educación en la fe en el seno de éstas, 3) la creación de ministerios eclesiales ejercidos por los cristianos de cada comunidad. Su tarea era doble: “[...] reinventar la Iglesia como comunidad de comunidades desde

²⁶⁴ Se conoce como Conferencia de Puebla a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que se llevó a cabo en esa ciudad en el año de 1979.

²⁶⁵ En México, la coyuntura social y política de finales de los sesenta y principios de los setenta generó simpatía de parte de muchos miembros del clero hacia una posición progresista. Esto provocó una división en la Iglesia mexicana entre la jerarquía y los sacerdotes con tendencia liberacionista.

la opción por los pobres e integrarse en los procesos de liberación como fuerza histórica efectiva de los oprimidos” (Tamayo, 2009, p. 54).

La teología de la liberación, articulada así a las comunidades de base, propone la experiencia comunitaria como alternativa donde prevalezca la responsabilidad compartida por encima del autoritarismo; la fraternidad y la sororidad²⁶⁶ frente a las discriminaciones por género, clase social o cultura; la dimensión carismática sobre las estructuras rígidas de poder; la disposición democrática sobre lo dictatorial; el diálogo por encima de la condena; la participación sobre las actitudes pasivas. Asimismo, en este paradigma teológico los ministerios clericales dejan de ser el sustento de la organización eclesial para dar paso a los ministerios laicales donde los seglares se vuelven protagonistas en el interior de sus comunidades, ejerciendo responsabilidades de dirección y educativas.

Parte del impacto que ha tenido la teología de la liberación en América Latina se debe a que trasciende el horizonte religioso para convertirse en un fenómeno sociopolítico con fuerte arraigo en los sectores populares. La conciencia crítica y revolucionaria que ha ayudado a generar en los pueblos latinoamericanos ha estado en sintonía con la pedagogía del oprimido de Freire (Tamayo, 2009). Asimismo, la intención de poner el cuerpo doctrinal del cristianismo al servicio de la liberación de los sectores marginados ha dado lugar a una reinterpretación de los grandes temas de la teología –Dios, Jesús, la salvación, la Virgen, el pecado, etc. – a partir de la experiencia religiosa encarnada en los subalternos y en su praxis en el proceso de liberación. En diálogo con lo anterior, la reflexión de los teólogos se nutre de la vida en las comunidades y de las diversas formas de expresión popular, como la danza, la música, las representaciones teatrales, las experiencias de oración, entre otras.

Las comunidades de base no sólo son consideradas como el ‘sujeto colectivo’ de la teología de la liberación, sino también como el ‘sujeto epistémico’ (Tamayo, 2009). Esto último tiene que ver con la consideración acerca de que la teología de la liberación es de autoría colectiva, toda vez que no es obra únicamente de teólogos que imprimen sus conocimientos en textos sino de comunidades de base, de movimientos de solidaridad que han guiado con sus padecimientos y sus luchas las reflexiones de los especialistas. Estos últimos se constituyen en una suerte de ‘teólogos orgánicos’ que contribuyen con la comunidad a pensar su fe de forma crítica y articulada. El

²⁶⁶ El término sororidad se refiere a la solidaridad entre mujeres en contextos de sistemas de sexo-género que las subordinan.

dinamismo de la teología de la liberación surge del hecho de que las comunidades de base, con los desafíos a los que deben responder, han contribuido a la reubicación de la teología latinoamericana en los nuevos contextos socioculturales, económicos y políticos.

La metodología teológica de este paradigma ha estado atravesada por diversas reflexiones a lo largo de más de cuarenta años. Dado que no se mueve únicamente en el horizonte de la razón pura, sino sobre todo de la razón práctica, ha debido reformularse constantemente de acuerdo con los procesos históricos, los sujetos emergentes, los nuevos desafíos. Así, se han desarrollado innumerables líneas de reflexión, entre las que me interesa destacar la teología feminista, la teología indígena y la teología campesina por su pertinencia para esta investigación.

Las mujeres tuvieron, desde el principio, un importante protagonismo en la praxis liberadora de los movimientos sociales y en las comunidades de base. No obstante, estuvieron ausentes en la configuración metodológica y epistemológica de la teoría de la liberación. Sus experiencias de marginación y subordinación no formaban parte de la perspectiva de este nuevo quehacer teológico:

Sólo cuando las mujeres se incorporaron al mundo de la reflexión teológica en igualdad de condiciones que los varones y participaron en la reformulación de la fe cristiana en clave feminista, comenzó a corregirse el carácter androcéntrico del discurso cristiano liberador y a prestarse atención a las discriminaciones de género así como a la feminización de la pobreza como elementos fundamentales de la opresión capitalista-patriarcal. (Tamayo, 2009, pp. 123-124).

Es así que la teología feminista de la liberación se ubica en el espacio de las mujeres empobrecidas así como en los movimientos de liberación de la mujer que realizan su trabajo por la igualdad de derechos entre los varones y las mujeres y contra las discriminaciones que las construyen como seres inferiores.

La teología indígena ha abierto horizontes que habían sido negados explícitamente por la teología cristiana, incluida la teología de la liberación en sus inicios. Responde de modo particular a la experiencia religiosa de las comunidades indígenas. Sus cultores se refieren a ella como “el conjunto de experiencias y de conocimientos religiosos que los pueblos indios poseen y con los cuales explican [...] su experiencia de fe en el contexto de su visión global del mundo y de la visión que los demás tienen de estos pueblos” (Tamayo, 2009, pp. 148-149). De este modo, son recuperados y reinterpretados mitos, rituales y utopías ancestrales; aquellas experiencias y prácticas que en otro tiempo fueron perseguidas como idolátricas por el cristianismo occidental incluyendo, cabe insistir, el renovador, se vuelven

actualmente paradigmas de espiritualidad que compaginan con las liturgias cristianas²⁶⁷.

La teología campesina surge de la relación de los campesinos con la tierra y se arraiga en las culturas campesinas que intentan mantener o recuperar valores como la solidaridad y el compartir, por lo que estima positivamente la experiencia comunitaria del trabajo de la tierra. Se sostiene en el análisis crítico de las realidades campesinas, de su vida en las comunidades, su organización, su economía, los valores prioritarios, así como las formas en las que el neoliberalismo intenta someter a los campesinos, apropiarse de la tierra y de sus productos, sustituir el tejido comunitario y solidario por formas competitivas no solidarias. Estas reflexiones y análisis tienen como finalidad desembocar en una praxis libertadora y solidaria con las luchas de los campesinos (Tamayo, 2009).

Finalmente cabe señalar que de acuerdo con lo que señalan los teólogos de la liberación actualmente existe una conciencia de habitar tiempos de pluralismo religioso y cultural que exigen la renuncia a una cultura y una teología únicas para asumir la diversidad que caracteriza a América Latina. De no hacerlo, la activación de procesos de diálogo interreligioso se vuelve imposible. Éste, el diálogo interreligioso, es considerado necesario no con la finalidad de llegar a acuerdos doctrinales o establecer un culto común, sino para hacer posible su encuentro en situaciones de igualdad, trascendiendo la problemática exclusivamente religiosa para alcanzar la disposición de enfrentar en corresponsabilidad los problemas que atañen a la humanidad.

Los ‘curas rojos’: La teología de la liberación en la Huasteca

El Equipo Pastoral de Atlapexco (EPA)

Barón Larios

José Barón Larios nació en Unión de Guadalupe, Jalisco. De acuerdo con sus propias palabras tuvo una infancia muy dura pues padeció hambre y carencias. Desde

²⁶⁷ Aunque también existe la conciencia de los riesgos y desafíos que la teología indígena debe enfrentar, como la necesidad de mantener una conciencia planetaria mediante el diálogo intercultural e interreligioso, el peligro de aislamiento en caso de no mantener una comunicación constante con otras visiones de la realidad y de la sacralización de la cultura propia, ante lo que es requerido el sentido autocrítico.

pequeño quiso ser sacerdote pero sabía que no podía alcanzar este sueño dada su condición de hijo ilegítimo, ya que entonces no se aceptaba el ingreso al seminario a los muchachos nacidos fuera del matrimonio y no reconocidos. Informado acerca del trabajo social que realizaba el padre Edmundo Figueroa Villalbazo, el niño José obtuvo su dirección y le escribió una carta confiándole su pesar por no poder convertirse en sacerdote. Al poco tiempo recibió una misiva de Figueroa a la que siguió una serie de intercambios epistolares. El padre le hizo saber que aún sin vestir los hábitos religiosos podía “servir a Dios y a la Patria” y lo invitó a integrarse en la obra que estaba llevando a cabo en Los Remedios, Naucalpan, Estado de México: La Ciudad de los Niños. José pidió permiso a su madre, el cual le fue concedido a pesar de contar únicamente con once años de edad: “después de todo era una boca menos que alimentar”, decía.

La Ciudad de los Niños era una ‘granja’ a la que llegaban niños huérfanos o extremadamente pobres y carentes de atenciones. Debido a los compromisos que implicaba el trabajo sacerdotal, su fundador, el padre Figueroa, únicamente realizaba visitas para supervisar que todo marchara bien y llevar algunas donaciones que esporádicamente recibía para la granja. El objetivo de la misma era que los niños aprendieran a gobernarse, cuidarse e instruirse los unos a los otros, bajo la única vigilancia de una persona mayor. No contaba con patronatos, ni ayuda oficial; tampoco era llevada adelante con disciplina militar. No tenía murallas ni rejas; cualquier niño podía abandonarla si así lo deseaba, aunque esto ocurrió escasamente debido al compañerismo, cuidado y afecto que allí encontraban los pequeños, según recordaba el padre Barón. Todos debían estudiar y trabajar por el bien común y para su propio sostenimiento. Las labores desempeñadas por cada uno se adecuaban a la edad y a las habilidades que los caracterizaban: algunos sembraban, otros criaban animales, otros lavaban ropa, unos más se hacían cargo del aseo de la instalación. Los mayorcitos ayudaban a los más pequeños a bañarse y procuraban a los que caían enfermos. Los propios niños se convertían en maestros alrededor de los once o doce años, para lo cual comenzaban a prepararse desde los seis. Según el padre José Barón, para Figueroa la meta era “formar hombres útiles que pudieran bastarse a sí mismos”.

A pesar de que había momentos muy difíciles en que los niños no tenían “nada que llevarse a la boca o con qué protegerse del frío”, el padre José recordaba esos días como una época de felicidad: “me llenaba poder servir a los demás, me sentía como un pobre sirviendo a otro pobre”, y afirmaba que esta experiencia lo había marcado de modo indeleble. Pero seis años después de la llegada de José a la Ciudad de los Niños,

en 1953, falleció el padre Figueroa y el primero quedó al frente. Fue entonces cuando la granja recibió la atención de la prensa y cuando la esposa del entonces presidente de México, María Izaguirre de Ruiz Cortines la visitó. Por medio de su intervención, los niños fueron trasladados a un edificio en San Fernando, Tlalpan: “pero allí pusieron al frente a militares bárbaros”, recordaba el padre José, razón por la cual le dijo a la señora Ruiz Cortines que ya no deseaba estar allí. Ésta lo canalizó con unos agustinos, uno de los cuales, el padre Nacho, intervino para que finalmente aceptaran a José en el seminario: “¡mi santa madre no lo podía creer cuando le avisé, un año después!”.

El seminario pertenecía a los jesuitas. “Eran hombres muy preparados, teníamos como veinticinco maestros diario en casa.” Allí tuvo contacto con el marxismo por primera vez: “Sentí simpatía. A lo mejor si yo hubiera sido listo habría jalado para el marxismo”, decía Barón. El padre Nacho lo visitaba cada tanto y le dejaba “algún centavito, con eso compraba algunos libritos, pensaba que no debía estancarme”. Después de algún tiempo lo mandaron al Seminario Interdiocesano de Montezuma que se encontraba en el condado de San Miguel, Nuevo México, E.U.²⁶⁸, donde permaneció ocho años.

De regreso en México, Barón Larios realizó una maestría en Desarrollo Rural en la Universidad Iberoamericana. Se ordenó como sacerdote en el año de 1966 en la ciudad de Huejutla. Cuatro años después, en abril de 1970, llegó a Xochiatipan para hacerse cargo de la parroquia. De 1972 a 1990 se desempeñó como párroco en Atlapexco y de 1990 a 2006 en Macuxtepetla. Los últimos años de su vida residió en una casa que los habitantes de la comunidad de Ixtláhuac II, municipio de Huejutla, le construyeron en un terreno comunal.

²⁶⁸ El recinto del Seminario Interdiocesano de Montezuma, cuyo nombre oficial era Pontificio Seminario Central Mexicano de Nuestra Señora de Guadalupe, fue cedido en 1937 a la Iglesia católica de México por la conferencia episcopal estadounidense en respuesta a los obispos mexicanos que solicitaron alojamiento para estudiantes al sacerdocio que emigraban del país por las repercusiones de la guerra Cristera. Fue clausurado en 1972 tras diluirse las causas que originaron su creación.



Figura 21. José Barón Larios

Samuel Mora

El sacerdote Samuel Mora Castillo nació en el pueblo La Moncada, municipio de Tarimoro, Guanajuato. De origen campesino, su contacto con las labores del campo le hizo tomar conciencia de la importancia del trabajo colectivo y de los acuerdos comunitarios consensados que, para él, constituían la base de la participación y la democracia. Siendo adolescente ingresó al seminario con la finalidad de estudiar para el sacerdocio. Debido a que siempre se destacó en el estudio, fue enviado al Seminario Interdiocesano de Montezuma donde conoció y entabló amistad con los también estudiantes José Barón y Pablo Hernández Clemente, con quienes más tarde volvería a coincidir y haría equipo en la Huasteca. En el seminario concluyó las licenciaturas en Filosofía y Teología, obteniendo mención honorífica en Teología Pastoral. A su retorno a México realizó estudios en Sociología, Psicología Social y Antropología. En diciembre de 1969 fue ordenado sacerdote. Se desempeñó en la Diócesis de Huejutla como Vicario Episcopal y ulteriormente como Rector del Seminario Mayor.

Dios manda los sacerdotes que una diócesis necesita y ésta necesitaba defensores de los pobres

Como apunté previamente, al inicio de los años setenta José Barón, Samuel Mora y Pablo Hernández coincidieron en la Huasteca en el desempeño de su trabajo pastoral. Allí se encontraron con una región en la que prevalecía el cacicazgo como forma de dominación, una región en la que los abusos en contra de los campesinos indígenas por parte de los caciques y sus guardias blancas eran asunto cotidiano, una región en la que la población mayoritariamente indígena vivía en la pobreza y la marginación. Pero también llegaron en un momento en el que comenzaban a generalizarse las primeras movilizaciones campesinas por la ocupación de tierras. Informados por los aires de renovación de la Iglesia católica latinoamericana, los sacerdotes coincidían en la visión social de su quehacer, haciendo suya la ‘opción por los pobres’. “Dios manda los sacerdotes que una diócesis necesita y ésta necesitaba defensores de los pobres”, decía el padre José. Durante más de cuarenta años trabajaron en coordinación en el combate contra el despojo, la opresión y la desigualdad: “Eran muy amigos. Ellos se decían: ‘si vas a morir, ese día voy a morir’. Parece como niños platicaban”, recuerda el señor Santiago, catequista en Atotomoc. Y quiso el destino que así fuera, pues el 27 de abril de 2013 falleció en Huejutla el padre Samuel Mora, y horas más tarde en Jalisco, a donde había ido a visitar a sus familiares y tras enterarse del deceso de su amigo, murió José Barón. Un año antes Pablo Hernández se les había adelantado.

Los padres liberacionistas trabajaron arduamente por llevar a la concreción los planteamientos derivados del Concilio Vaticano II y de las Conferencias de Medellín y Puebla. Con errores y aciertos, según la valoración del propio Barón Larios, su quehacer se fue nutriendo tanto de las reflexiones emanadas de un paradigma teológico que se transformaba a lo largo de los años como de su experiencia concreta con las comunidades. Su obra ha dejado huella en la región:

A Pablo Hernández se le recuerda como el buen pastor, el entregado a la enseñanza y preocupado por la formación de hombres y mujeres; José Barón fue un intelectual en amplio sentido, analista y estratega, vocero y denunciante de la ignominia en esas tierras; Samuel Mora fue el emprendedor, el sagaz constructor de organización y cooperativas que intentan superar las formas de intervención asistencialista [...]. (Manrique & González, 2014).

Comunidades eclesiales de base y formación de catequistas

Alrededor de 1971-1972 José Barón, Samuel Mora y Pablo Hernández conformaron el Equipo Pastoral de Atlapexco (EPA) con la finalidad de llevar adelante la tarea evangelizadora a la par de constituir un frente contra el caciquismo. De este modo, anduvieron “a salto de mata no sólo para repartir consuelo cristiano, sino para levantar organizaciones y formar cuadros defensores de derechos humanos” (Manrique & González, 2014). De acuerdo con el sentido que la teología de la liberación otorgaba a las comunidades eclesiales de base, el EPA desarrolló una forma de catequesis que implicaba el contacto cercano y directo de los padres con las comunidades para la instrucción en la fe católica. Ésta se realizaba mediante la reinterpretación de los temas teológicos con base en el análisis de las circunstancias que reproducían la opresión social, económica, política y cultural en la región. Asimismo, se buscaban formas de revertir dichas circunstancias.

“Nosotros llevamos adelante un concepto se puede decir ‘adelantado’ ¿verdad? Casi veinte años adelantado. Era un poco revolucionario, aunque a lo mejor ahora ya es viejo, pienso”, explicó el padre Barón. Ese concepto no era otra cosa que las comunidades eclesiales de base. Aunque en el sitio web de la diócesis de Huejutla (Diócesis de Huejutla, s/f) se señala que fue el obispo Juan de Dios Caballero Reyes (1978-1994) quien orientó la pastoral diocesana mediante las CEB, en otro documento en que se hace la semblanza de su predecesor, Serafín Vázquez Elizalde (1968-1978), se da cuenta de “su pronunciamiento de optar por las comunidades eclesiales de base, los jóvenes y los pobres” (Informativo del Sur de Jalisco, 2009).

De acuerdo con el énfasis que la teología de la liberación hace en la creación de ministerios laicales con la finalidad de que seculares se constituyan en protagonistas y ejerzan responsabilidades tanto de dirección como educativas en el interior de sus propias comunidades, el EPA se dio a la tarea de buscar líderes comunitarios, “líderes naturales”, decía Barón. De este modo, los padres juntaron a un grupo de “muchachos selectos” para prepararlos. El catequista Santiago recuerda: “Quedé huérfano. Mi tío, cuando era ocho años, me llevaba a la iglesia los domingos. A los doce, trece, me animé a ir solito. Ya más grande un día vino Barón. Dijo: ‘quiero organizar unos muchachos’, y ya me invitó”.

“Les enseñamos a leer con el espíritu de Freire”, decía Barón Larios. El pedagogo brasileño planteaba que la lectura no se agota en la decodificación pura de la palabra escrita sino que “se anticipa y se prolonga en la inteligencia del mundo” (Freire, 2004, p. 94), es decir, que la lectura del mundo precede a y se continúa en la

lectura de la palabra. Realidad y lenguaje están vinculados dinámicamente, por lo que la comprensión del texto, mediante su lectura crítica, implica la percepción de relaciones entre aquél y el contexto. Freire consideraba que la alfabetización de los adultos era un acto político y de conocimiento, así como un acto creador. Pero esto bajo la condición de que no fuera reducida a la enseñanza de la palabra, las sílabas o las letras. Si bien el alfabetizador tiene en el alfabetizando su sujeto, la estimulación del proceso que involucra el movimiento del mundo a la palabra y de la palabra al mundo significa que la lectura de la palabra no sólo está precedida por la lectura del mundo “sino por cierta forma de ‘escribirlo’ o de ‘reescribirlo’” (p. 105), y por lo tanto de transformarlo mediante la práctica consciente. Con base en este planteamiento, Freire proponía desafiar a los educandos con un conjunto de situaciones codificadas, cuya decodificación o lectura permitiera la percepción crítica de lo que es la cultura, toda vez que implicaba la comprensión del trabajo humano, transformador del mundo, en dichas situaciones. El brasileño sostenía que ya fuera en un proceso de alfabetización o no, “la lectura crítica de la realidad [...] asociada sobre todo a ciertas prácticas claramente políticas de movilización y de organización, puede constituirse en un instrumento para lo que Gramsci llamaría acción contrahegemónica” (p. 107).

“Con este método empezamos a formarnos y a formar a nuestros muchachos. Se instruían, leían el evangelio. Nosotros les ayudábamos a desmenuzarlo y a aplicarlo. Veíamos cómo la palabra de Dios iluminaba una situación donde, por ejemplo, más recientemente ¿verdad?, lo de los zapatistas, lo de Acteal. Hablábamos de eso, y desde antes, de la marginación, del maltrato. Escudriñábamos cada palabra, lo que implica”, explicaba Barón. La lectura de la Biblia y otros textos religiosos era relacionada con el contexto social. De este modo, “se fueron abriendo mentes”. “Aquí los mestizos se refieren a la gente de comunidad como los compadritos, los inditos y, peor aún, dicen: ‘ése no es de razón’. Y si no es de razón ¡pues es una bestia! Pero con la fe y la reflexión íbamos desarmando eso. El Nican Mopohua, por ejemplo, tiene grandes enseñanzas, porque el mensaje de la Virgen de Guadalupe es que no deben de sentirse menos. Cuando se le aparece a Juan Diego y le da instrucciones, el indígena le dice: ‘Mejor manda a un ángel, a mí no me van a creer, yo no soy nadie’. Y ella le contesta: ‘No. vas a ir tú cabrón, es necesario que lo hagas tú’. La Virgen es revolucionaria”. En el mismo sentido, el catequista Santiago comenta: “No sabíamos que podíamos relacionar nuestra fe con los problemas que había aquí. Fuimos despertando, vimos que teníamos que liberarnos. Con la Virgen aprendimos, porque ella quiso llegar a México porque hay más pobres. Por eso lo mandó a un campesino.

Ella es la abogada para nosotros. Entonces aprendimos a leer, escribir, muchos catequistas aprendimos y tomamos conciencia.” Y todo esto se llevaba a cabo en un contexto en el que apremiaba la necesidad de organizarse: “Ahora [2011] con el padre Vara²⁶⁹ los catequistas están más preparados en la liturgia. Con nosotros más o menos... también, pero no había tiempo, nomás la pasábamos peleando con los caciques, había que prepararse para lo que se venía”, comentaba Barón.

Los catequistas, esos ‘muchachos selectos’, como los llamaba el padre José, asistían a reuniones en Atlapexco donde llevaban a cabo su instrucción cada semana. Cuando contaban con cierta preparación invitaban a otras personas a unirse al equipo, a las que a su vez instruían en el seno de sus propias comunidades. En este trabajo eran auxiliados por los sacerdotes, si bien éstos debían administrar su tiempo para cubrir las necesidades de toda la zona. Además, la idea era, como he apuntado, crear ministerios laicales, por lo que los catequistas debían ir asumiendo la responsabilidad de la catequesis en su comunidad e incluso, los más preparados, visitar otros poblados para ayudar a sus compañeros a organizar a la gente. En el proceso fueron adquiriendo autoridad y desempeñando funciones que antes sólo podían realizar los clérigos: “Debían enseñar la palabra de Dios, leer y discutir el evangelio. Ahora hay catequistas que dirigen la misa y tienen la atribución de dar la comunión. Tienen autoridad moral. Además, están organizados en comités, pero éstos no cambian cada año como los otros, son permanentes. El sacerdote sin sus catequistas valdría cero”, explicaba Barón.

El testimonio de Santiago permite observar algunos de los aspectos del proceso descrito, además de dar cuenta del modo en que se entreveró con la activación de algunas danzas, incluida la de Inditas: “Me gustó trabajar con ganas. Ya invité a mi compadre Pedro, a Marcos, Santiago Martínez, el otro Pedro, Juan Bautista, Antonio de la Cruz. Nos hicimos como hermanitos. Yo les platicaba cómo íbamos a trabajar, que el catequista se tiene que preparar [...] Antes no llegaban aquí los sacerdotes, no se metían. En el sesenta aquí no había nada. Las imágenes ya habían, la gente ya pensaba que las imágenes eran importantes [...] pero sólo había un abuelito, Manuel, hacía el rosario y ya. También venía un señor de Cochohla. La gente no lo seguía, nomás cuatro o seis [...]. La comunidad tiene un Costumbre, los mayordomos. Nomás contrataba la banda, no había danzas. Cuando la fiesta, sólo el mayordomo, la familia; la imagen en

²⁶⁹ El padre Rodolfo Vara era el sacerdote a cargo de la parroquia de Macuxtepetla, municipio de Huejutla en la época en la que me reunía a conversar con el padre Barón Larios.

casa del mayordomo. Pero tomaban, hasta el catequista está borrachito, la iglesia toda sucia. Nadie les decía si es pecado pegar una señora. En aquel tiempo en la comunidad se peleaba la gente. Luego ya reflexionamos, nos dimos cuenta de que para una persona peleaba con su esposa, es pecado. Entonces ya empezaba yo, animaba a mis compañeros, y les decía los primeros catequistas cómo se reunía, cómo íbamos a trabajar. Así aprendieron a leer, también a escribir. Y unos hacían misa, rosario. Otros también hacíamos, pero también íbamos a otras comunidades. Yo iba a diez comunidades donde a mí me tocaba visitar. Animaba. Empezamos a enseñar cómo ser padrino; los domingos visitábamos casa por casa. Ya la gente comenzó a casar, bautizar, matrimonio [...] Lo de las danzas se nos ocurrió a nosotros, solitos, los catequistas: 'Hay que animar', pensamos, 'porque siempre se necesita'. Fuimos a las casas a pedir permiso. Hicimos danza de Malintzin, ésa con una muchacha y señores; Tres Colores la vino a enseñar un señor de Ecuatitla, yo invité al catequista de Ecuatitla a enseñarla, pero ésa en el noventa y dos; Inditas antes, en el sesenta, animamos a las muchachas, estaba Ángela, mi compadre los cantos los fue a robar [...]. Más gente comenzó a venir la iglesia, nos reuníamos para el rosario. Entonces platicábamos que nosotros, como campesinos... nuestros vecinos de Izocal les desbarataban las casas los soldados, también en otras comunidades '¿Por qué?' pensamos. Vimos que era necesario de organizarnos. Unos tenían miedo, y como en una época oíamos los balazos... Así pensábamos, que teníamos miedo; pero no, no teníamos que tener miedo, más bien estar unidos, porque sólo unidos; uno solo nada puede, pero unidos sí. Luego a veces venía Barón, llegaba, se reunía con las autoridades, preguntaba por los catequistas y le decían cómo veníamos trabajando: 'entonces son trabajadores mis catequistas'. Siempre así venía antes. Ahora hay otros sacerdotes en Atlapexco. Hace un año [2011] vino a Cochoatla a dar misa. Me vio: 'ya estás abuelito', me dijo."

Cabe señalar que el trabajo de los padres José, Samuel y Pablo fue replicado prácticamente desde el principio en otras parroquias, de modo que para 1975 ya se había conformado el equipo denominado *Tlaneltenoquetl* ('el que busca la verdad'), integrado por sacerdotes de parroquias adscritas a la diócesis de Huejutla –Atlapexco, Huautla, Yahualica, Xochiatipan, Huazalingo, Tehuetlan, Yaltipan- que trabajaban en coordinación a partir de las comunidades eclesiales de base. Por otra parte, también es conveniente señalar que este 'despertar', como lo refieren varias personas, asociado a la tarea de los sacerdotes, no fue algo que derivara únicamente de sus enseñanzas. El propio Barón Larios afirmaba que él y sus compañeros no habían

hecho otra cosa que retomar conceptos y prácticas propias de las comunidades, pues veían en ellos un camino hacia la liberación, y los resumía en la expresión ‘caminar juntos’.

El conflicto por la tierra

El trabajo de las comunidades eclesiales de base las constituyó como un actor político cuyo quehacer se llevaba a cabo ya sea de manera paralela o articulada al movimiento campesino. El padre Barón comentaba acerca de este último: “La problemática nos llegó más pronto de lo que creíamos. Nos aventamos y aventamos a los muchachos. No todos estaban bien preparados. Éramos jóvenes, tal vez imprudentes, lanzados, aventureros. Les decíamos a los catequistas que había que jalar para delante y comenzamos un movimiento con ellos. Yo pienso que le preparamos la cama a la OIPUH, como don Samuel [Ruiz] le preparó la cama al EZLN. Los catequistas dieron la medida para los que vinieron después, que buscaban reivindicación pero ellos por medios más violentos”. De hecho, los tres sacerdotes estaban ‘fichados’ por Gobernación, y del padre José se decía que había iniciado el movimiento de los pueblos independientes de la Huasteca (OIPUH) respaldado por Arturo Lona Reyes, obispo emérito de Tehuantepec, quien antes de su traslado a Oaxaca había desempeñado su trabajo en Huejutla²⁷⁰. Ante estos señalamientos, Barón explicaba que ellos y los catequistas luchaban por lo mismo que las organizaciones de campesinos que se habían levantado en armas, pero lo hacían por diferentes medios: “Una vez un grupo radical nos invitó a Samuel y a mí a ir con ellos. Nos recogieron en la madrugada. Nos dijeron que nos vendáramos los ojos y

²⁷⁰ Arturo Lona Reyes, conocido como ‘el obispo de los pobres’, es considerado uno de los más férreos partidarios de la Teología de la Liberación. En un documento en el que se anuncia la asignación del XVI Premio Nacional de Derechos Humanos Don Sergio Méndez Arceo a Lona Reyes, se apunta: “[...] como un reconocimiento a toda una vida entregada en la defensa y promoción de los Derechos Humanos de los pobres e indígenas de Huejutla Hidalgo y desde hace más de 30 años en Tehuantepec Oaxaca.” (Fundación Sergio Méndez Arceo, 2008). El 19 de mayo de 2014 se llevó a cabo en Atlapexco un evento organizado principalmente por catequistas para homenajear a los tres sacerdotes que acompañaron a los pueblos campesinos indígenas de la región: José, Samuel y Pablo. El obispo Arturo Lona fue invitado para officiar la misa (Cabrera, 2014). Cabe señalar que sobre todo a partir de los años setenta se da en México un movimiento indígena importante que comienza a cuestionar el discurso oficial sobre la existencia de una Nación homogénea y mestiza. En ello, apunta Hernández Castillo: “La Iglesia Católica, a través de religiosos y religiosas vinculados a la teología de la liberación, jugó también un papel muy importante en la promoción de espacios de reflexión, sobre todo en las zonas de influencia de las diócesis de San Cristóbal (Chiapas), Oaxaca y Tehuantepec (en Oaxaca) y Tlapa (en Guerrero)” (2014, p. 282).

subiéramos a un carro. También una señora subió con un niño, simulando que estaba enfermo por si detenían el carro. Llegamos quién sabe a dónde. Los guerrilleros estaban encapuchados. Su comandante quería saber qué opinión teníamos sobre ellos, y ahí estuvimos platicando. Nosotros lo que les cuestionábamos era el uso de las armas. ‘Las armas no son para matar, son para disuadir, ¿qué mal hacemos?’, nos dijeron.” Ciertamente los padres, en una época, debieron llevar consigo pistolas, pues sus actividades les valieron el encono de los caciques que en varias ocasiones intentaron escarmentarlos e incluso atentaron contra sus vidas: “Dos veces, yendo a Tecacahuaco, me pusieron emboscadas. Pero afortunadamente no pudieron hacerme nada. Siempre traía la pistola en el morral, por las dudas”. Santiago, por su parte, comenta: “En Atlapexco el padre me dejaba en la puerta como si fuera policía. Me decía: ‘si llegan aquéllos pegas la carrera para avisarme’. Una vez llegaron judiciales, decían: ‘buscamos a José Barón’. El padre se ponía camisa de manta. Como parece así, de rancho, como nosotros, no lo reconocían. Otra vez llegaron soldados. Lo mismo, le avisaba al padre y él se cambiaba su ropa”.

Los comités de capilla de las comunidades, integrados por los catequistas, conformaban una red a partir de la cual fluía la información intercomunitaria e interparroquial. De este modo, la gente se organizaba no sólo en el interior de sus propias localidades sino con las vecinas. “Como la mayoría se solidarizaba, participaban desde los chamaquitos hasta los abuelitos. A los niños, como nadie sospechaba de ellos, los mandaban con recados; venían con sus lamparitas de pilas y adentro traían el recado”, recordaba Barón. Los sacerdotes, por su parte, además de la formación de catequistas y de las actividades propias de su ministerio, se dedicaban a esconder a los perseguidos, atender heridos, asistir a las familias de los campesinos y denunciar ante la prensa los asesinatos, vejaciones, encarcelamientos y despojos cometidos por los caciques, el ejército y las guardias blancas, ante el silencio y la complicidad de las autoridades y de la jerarquía eclesiástica “aliada con los ricos” (Tlaneltemoquetl, 1975, p. 5). El padre Barón llevaba un registro de los indígenas asesinados o desaparecidos durante los más de diez años que duró el conflicto. Aseguraba que la cifra ascendía a 300. Aún antes de morir, él y Samuel Mora continuaban pidiendo que se revisaran y castigaran esos crímenes y proponían que el caso fuera juzgado ante el Tribunal Internacional de la Haya.

Como apunté en el capítulo II, el movimiento campesino fue de tal importancia que para la década de los ochenta en la Huasteca hidalguense más del 95% de la superficie regional era propiedad ejidal o comunal (Neri Contreras, 2003), y, de

acuerdo con Ávila (2012), la lucha logró en términos proporcionales más tierras que en cualquier otra región del país. También apunta que pese a que suele considerarse este movimiento como espontáneo y relativamente desarticulado, lo cierto es que el actor protagónico y todavía poco visualizado fue la comunidad indígena, “su estructura y consistencia que involucró al conjunto de sus miembros bajo un mando con capacidad de ejercer colectivo de acciones ordenadas y masivas” (2012, p. 4). Asimismo, para Neri (2003) la recuperación del espacio vital significó también la recuperación de la identidad y dignidad indígena, pues en este proceso los campesinos tomaron conciencia de su diferencia y particularidad dentro del engranaje social y se reconocieron como sujetos de la acción reivindicativa para quienes la tierra ya no era sólo el instrumento y medio de trabajo sino el espacio de producción y reproducción tanto social como cultural. A partir de ello, considero necesario subrayar la política que entrañan las movilizaciones articuladas mediante el parentesco –que sostiene la organización de las comunidades-, la territorialidad y la religión, entre otros aspectos. Ello significa reconocer a los campesinos indígenas de la Huasteca hidalguense como actores plenamente políticos, a diferencia de la representación que se hace de ellos como pre-políticos. Cabe recordar que en lo que Ávila identifica como la ‘segunda etapa’ (1978-1980), el movimiento se radicalizó y se desarrolló al margen de los partidos políticos y de las centrales. Las comunidades se coordinaron para ocupar y defender la tierra, las autoridades municipales fueron desconocidas y se volvió a impartir la justicia de manera autónoma; se recuperó una forma propia de hacer las cosas y un sentido de pertenencia. En este marco:

El comité de capilla [...] era en realidad el encargado de transmitir la historia oral, las explicaciones tocantes a una concepción propia del mundo, del deber ser. Ciertamente esta concepción no puede entenderse como un pensar estático sino dinámico e incluso capaz de integrar elementos, tal como ocurrió, por ejemplo, con todo el aprendizaje obtenido en el exterior por muchos que después regresaron a luchar. (Ávila, 1986, p. 42).

No es mi intención generar una imagen que haga recaer totalmente en el trabajo de los sacerdotes liberacionistas el proceso de ‘toma de conciencia’ de las comunidades. En el capítulo II esboqué algunos de los factores que confluyeron en el origen y desarrollo de las movilizaciones. No obstante, considero que el papel del EPA, y en general de los religiosos vinculados a la teología de la liberación que desempeñaban su quehacer en la región, no ha sido aún suficientemente visibilizado.

En una investigación sobre el Frente Democrático Oriental de México Emiliano Zapata (FDOMEZ)²⁷¹, González apunta:

No parece haber una correlación directa entre la militancia política en el FDOMEZ y la religión católica; sin embargo, la mayoría de los pueblos que visité son católicos y, en general, en esta zona hay una idea positiva del papel desempeñado por la Iglesia en la época más álgida de la recuperación de tierras. En lugares como la cabecera de Atlapexco existió un grupo de sacerdotes progresistas encargados de la capilla municipal que se comprometió con los campesinos nahuas y su lucha por recuperar sus tierras y que sirvió de escuela de futuros dirigentes y activistas, los que muchas veces trabajaron como catequistas bajo su supervisión.

Estos sacerdotes sirvieron como uno de los elementos detonantes de la concientización política de los campesinos nahuas y aún hoy son recordados con respeto por los militantes y dirigentes del FDOMEZ. (González González, 2002, p. 94).

Como puede observarse, la enseñanza de la lectura con base ‘en el espíritu de Freire’ significó no sólo un proceso de alfabetización sino, más importante, uno de reflexión y diálogo constante que contribuyó de manera fundamental en la construcción de acción contrahegemónica, en la ‘reescritura’ del mundo. Esta metodología de enseñanza no fue abandonada por los padres cuando el movimiento logró la recuperación de tierras; por lo contrario, continuaron practicándola, como atestigua la experiencia de Edith.

Educación, activismo y desarrollo comunitario: continuidad del trabajo sacerdotal

Los caciques afectados tras la adjudicación de tierras a los campesinos fueron indemnizados por el gobierno mexicano. En la mayoría de los casos este capital fue invertido en comercios ubicados, en el caso de la Huasteca hidalguense, principalmente en Huejutla, como ocurre con la familia Fayad que es dueña de cadenas de tiendas, hoteles, gasolineras, entre otros negocios. También poseen predios cuyas dimensiones no rebasan el límite permitido por la ley para la pequeña propiedad. Estos terrenos generalmente son dedicados a la ganadería. Por otra parte, los integrantes de los grupos de poder han realizado estudios superiores en diversas

²⁷¹ “Después de 1986 la OIPUH se fusiona con otros dos organismos regionales de objetivos similares: Campesinos Unidos de la Sierra Oriental (CUSO) que tenía su campo de acción en la zona serrana entre Hidalgo y Veracruz, principalmente en Tianguistengo e Ilatlán, y los Comités Agrarios del Norte de Veracruz e Hidalgo Emiliano Zapata (CANVHEZ), que había surgido a raíz de las invasiones de tierra promovidas por la OIPUH en la zona veracruzana limítrofe con el estado de Hidalgo, primordialmente en Chalma, Chicontepec y Benito Juárez. Ya unido con estos dos grupos se la conocerá como FDOMEZ” (González González, 2002, pág. 54).

universidades del país, formación que les posibilita ocupar puestos públicos clave para el control de recursos y para garantizar el comercio de sus productos, como presidencias municipales, secretarías de gobierno, instituciones educativas. (Ramos & Plata, 2000). “Ahora el cacique es de otro modo. Anteriormente andaba un patrón de esos con cien o más trabajadores metidos en su potrero, ahora eso ya se acabó. Ahora ya están más preparados, más camuflados, ahora los vemos en una oficina”, opinaba Barón Larios (Martínez, 2013, s/p).

En el capítulo II apunté que una vez lograda la recuperación de tierras fue necesario implementar proyectos productivos. Esto, aunado a las nuevas formas que adquirió el patrón de dominación en la región y a las políticas del gobierno mexicano en torno al campo implementadas desde finales de la década de los ochenta, ha supuesto nuevos retos para los campesinos indígenas de la Huasteca. En este contexto, los religiosos progresistas continuaron con la labor educativa y organizativa, apostando a la fuerza comunitaria y a los valores que movilizan la acción colectiva para superar las adversidades. Sus actividades se concentraron, además del ministerio religioso, en la promoción y defensa de los Derechos Humanos, en la educación comunitaria y en el desarrollo comunitario.

En lo que concierne al padre Samuel Mora, se desempeñó como catedrático de la Escuela de Trabajo Social Vasco de Quiroga así como del Seminario Mayor en Huejutla. En 1996 fundó el Centro de Derechos Humanos de la Huasteca Hidalguense Totata Jesús e inició la publicación de un boletín para difundir conocimientos sobre el tema. También fungió como corresponsal del CENCOS (Centro Nacional de Comunicación Social), colaboró con la organización campesina *Chicomexochitl* que emprendió un proyecto de salud ‘en manos del pueblo’ y con *Macehualtzitzi*, centro de atención a comunidades indígenas con especialidad en derechos agrarios. Asimismo, creó la Casa de Salud de Chilahuiyapa, destinada a atender la salud de mujeres indígenas mediante medicina tradicional y herbolaria, así como a formar promotores en este campo. En 2004, con el apoyo del padre, fue fundada la asociación civil *Cihuateotl* para asistir a mujeres con padecimientos crónicos y psicológicos. (COMPARTIR, 2010).

A la práctica del modelo pedagógico basado en los planteamientos de Freire para promover la educación comunitaria en poblados de los municipios de Atlapexco, Huautla, Huejutla, Orizatlán, Yahualica y Xochiatipan, el padre Samuel Mora sumó la integración de un equipo de estudiantes bilingües de la carrera de Trabajo Social que impartía cursos, talleres y pláticas sobre Derechos Humanos, legislación agraria y

democracia, además de los temas específicos que las comunidades demandaran. A partir de ello, se buscaba concientizar, motivar y educar “en la libertad y la independencia responsable, en un marco de respeto pleno de la cultura y las tradiciones locales, manteniendo en todo momento una visión crítica y, a la vez, esperanzadora” (COMPARTIR, 2010, s/p).

Sociedad de Solidaridad Social Caltemoyanij, Grupo de Jóvenes por el Cambio Social y Cooperativas

Como parte de los resultados de la educación comunitaria se encuentra el surgimiento del Movimiento de Cristianos Comprometidos en las Luchas Populares, integrado por campesinos indígenas de las Huastecas hidalguense y veracruzana. En 1994 dicho movimiento se constituyó legalmente como la Sociedad de Solidaridad Social Caltemoyanij. Uno de los principales objetivos consiste en hacer frente al Programa de Certificación de Derechos Ejidales (PROCEDE) por considerar que atenta contra la comunalidad de sus tierras. Para tal fin, llevan a cabo reuniones quincenales donde discuten y establecen líneas de acción y de organización (Hernández & Peña, 2011)²⁷².

De acuerdo con ejidatarios y comuneros miembros de Caltemoyanij, el PROCEDE es una programa de privatización de la tierra. Consideran que con la legalización de los terrenos se corre el riesgo de que sean vendidos ante la pobreza que se vive en las comunidades, lo que acarrearía consecuencias negativas por implicar la pérdida del medio de sustento. Ante la consigna de que el programa alienta la explotación racional de recursos naturales, responden que eso no representa ninguna novedad pues desde antaño los pueblos han sabido administrar la tierra y de hecho han vivido durante siglos con ella. Si actualmente está en crisis la producción, se debe a los precios elevados de los materiales que se requieren para la siembra, la cosecha y el cuidado de los cultivos, así como al nulo subsidio agropecuario. También consideran pernicioso que en el programa se establezca el respeto mutuo de la propiedad ajena, ya que, sentencian, “la tierra no es ajena sino propiedad de todos”. Para ellos, la privatización de los terrenos representa un retroceso a la época del caciquismo. Sus padres pelearon y algunos incluso dieron la vida por salir de esa

²⁷² De acuerdo con periodistas locales, en toda la Huasteca hidalguense y parte de la veracruzana y potosina existen 120 sociedades como ésta (Buitre, 2013). Aparentemente estas sociedades de solidaridad social son el modo en el que comunidades de base se han instituido legalmente (Rodríguez, 2007a).

situación de opresión y ahora a ellos les preocupa que haya gente que comienza a ver positivamente la implementación del programa. Esto se debe, piensan, a que el pueblo no conoce sus derechos. El problema, aseguran, no es únicamente un asunto relacionado con la tierra: disolver la propiedad colectiva implica también atentar contra su autonomía, contra su “derecho a ser indígenas y a regirse como tal”, contra sus costumbres y sus ideas. “Lo que no nos gusta es que, por ejemplo, nosotros como pueblo indígena, es que, aunque no aparece en la ley, pero sí somos autónomos y nosotros tenemos que ejercer nuestros derechos y nunca se nos reconoce”, señala Alberto Rodríguez Hernández, ejidatario de Cochoyotla (en Rodríguez, 2007a, s/p). Y Domingo San Juan comenta: “Queremos que el gobierno nos respete. Que respete los Consejos de Ancianos que saben cómo vivir en comunidad. Si es que el gobierno no nos impone como lo está haciendo con el programa Procede que quiere parcelar las tierras, individualizándolas... ahí es como a nosotros nos están matando” (Rodríguez, 2007b). Por todo ello, los miembros de Caltemoyanij se han organizado para hablar con la gente en sus comunidades, para hacerles ver la situación y definir las maneras de trabajar con el pueblo. Su deseo, dicen, es conocer cómo vivir en comunidad y llevar adelante trabajos colectivos.

Además de la lucha contra la implementación del PROCEDE, a través de Caltemoyanij el padre Samuel Mora continuó impulsando la educación comunitaria; promovió la formación de cooperativas y creó el Grupo de Jóvenes por el Cambio Social. En lo que respecta a las cooperativas, ayudó a la gente para que se capacitara mediante cursos y talleres de apicultura, ganadería, injertos, contabilidad, administración, cooperativismo y organización, entre otros, así como para conseguir el capital, la maquinaria y el equipo necesarios. Una vez que los diferentes proyectos se echaban a andar el sacerdote dejaba que fueran las y los miembros de las cooperativas quienes las dirigieran y administraran con total autonomía.

Cabe señalar que varios de los proyectos para el sostenimiento de las comunidades, así como los relacionados con la salud referidos anteriormente, estaban destinados de manera especial al apoyo y fortalecimiento de las mujeres indígenas, lo cual ha resultado en la creación de liderazgos femeninos, entre otros aspectos. Esto pone de manifiesto lo apuntado en el apartado dedicado a la Teología de la Liberación acerca del modo en que las experiencias de marginación y subordinación de las mujeres han sido parte de la reconfiguración de dicho paradigma teológico, al incorporar como una problemática especial en la *praxis* libertaria la opresión de que son objeto las mujeres que viven en condiciones de pobreza.

Un caso comparativo: La Unión de Mujeres Campesinas de Xilitla

He descrito parte del trabajo pedagógico y de organización desempeñado por los sacerdotes liberacionistas que en la década de los setenta conformaron el Equipo Pastoral de Atlapexco, con la finalidad de mostrar el modo en que aquello que configura el habla de Edith y su adquisición se inserta en un fenómeno más amplio, así como las reiteraciones discursivas de los elementos que caracterizan su saber hablar. A continuación expongo brevemente el caso de la Unión de Mujeres Campesinas de Xilitla cuya creación es resultado también de la influencia del trabajo misional de monjas y padres adherentes a la teología de la liberación. Esto con la finalidad de reforzar las dinámicas y los conceptos que he venido abordando y para mostrar la difusión y repercusiones de la teología de la liberación en un espacio territorial de mayor dimensión. La exposición está basada en la investigación de la antropóloga Kristina Tiedge (1998)²⁷³.

En la década de los setenta un pequeño grupo de monjas y sacerdotes comenzaron a predicar en Xilitla, Huasteca potosina, el mensaje de la evangelización ‘concientizadora’ y de la Iglesia de los pobres. Desde antes, en 1958, había arribado al municipio un grupo de cinco monjas de la orden de las Carmelitas de Santa Teresa, invitadas por el entonces obispo de Huejutla Manuel Yerena para llevar a cabo trabajo de evangelización en las comunidades. Las monjas comenzaron a visitar los poblados y a instruir a catequistas varones quienes, a su vez, iniciaban a trabajar en sus comunidades, convirtiéndose en líderes comunitarios y funcionando como autoridades de grupos de oración para reflexionar en torno a las Escrituras. Con el tiempo, las teresianas vincularon a los catequistas con el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI) y con comunidades eclesiales de base. Además, comenzaron a hablar acerca de la organización social, a promover la ‘concientización’ sobre la injusticia social, e introdujeron las enseñanzas de otras comunidades de base en Xilitla. De acuerdo con Tiedje, el proceso de concientización se llevaba a cabo según el modelo de Freire de la educación de los pobres. En 1977 la Madre Candelaria Montoya Anaya –quien estuvo en la región de 1964 a 1971 y de 1977 a 1981- comenzó a discutir con los catequistas documentos emanados del Concilio Vaticano II, de la Conferencia de Medellín y, más adelante, de la Conferencia de Puebla, al tiempo que continuaba visitando las comunidades e instruyendo a más personas; instrucción

²⁷³ Una versión sintetizada de esta investigación fue publicada como artículo en Tiedje (2003). También se puede consultar otro trabajo en torno a este tema en González & Ortiz (2003).

que, para entonces, incluía también a mujeres. La lectura de dichos documentos era combinada con enseñanzas sobre la Biblia y sobre activismo social. Los campesinos nahuas de los ejidos de Xilitla analizaron su situación de pobreza y marginación y empezaron a trabajar por el bienestar en sus comunidades. Todo ello contribuyó a la emergencia de un movimiento de reforma popular que condujo a la creación de proyectos participativos en la década de los ochenta. Pero fue en 1989 cuando 268 campesinos pertenecientes a varias comunidades del municipio de Xilitla constituyeron oficialmente la sociedad cooperativa La Igualdad de Xilitla como una estrategia para defenderse de los comerciantes mestizos. De acuerdo con los interlocutores de Tiedje, miembros de dicha cooperativa, ellos se dieron cuenta de que era necesario discutir entre sí para ‘despertar’ y luchar unidos, que debían llevar a cabo reuniones, platicar con la finalidad de aprender el modo de mejorar su situación y de continuar con la cooperativa por el bienestar de sus comunidades²⁷⁴.

En 1990 fue formada la Unión de Mujeres Campesinas de Xilitla con la finalidad de crear un comedor en la cabecera del municipio. Fueron los ejidatarios miembros de La Igualdad de Xilitla quienes tuvieron la iniciativa de proponer a las mujeres, la mayoría de las cuales eran sus esposas, que se reunieran para constituir el comedor popular La flor del Café. Pero posteriormente ellas se organizaron de manera independiente a la cooperativa de los varones para llevar a cabo otros proyectos orientados al desarrollo local en las comunidades del municipio. El deseo de contribuir activamente para el bienestar de sus familias las llevó a trabajar unidas. La labor cooperativa de las ‘compañeras’, como se llaman entre sí, está influida por las enseñanzas previas de los religiosos progresistas, de modo que ellas afirman que su trabajo lo realizan por el bien de todos sin esperar beneficios estrictamente personales. Además, la organización de la Unión destina un puesto importante entre los cargos: el de la concientizadora, cuya función consiste en citar pasajes bíblicos al inicio de cada reunión. Asimismo, existe un gran número de catequistas entre las ‘compañeras’.

El trabajo de concientización y de cooperativismo, la igualdad entre las clases y los géneros que promueve la teología de la liberación y la adquisición de conocimientos para asumir responsabilidades han tenido importantes repercusiones

²⁷⁴ En un trabajo posterior al que esbozo aquí, en el que Tiedje examina la forma en que los significados históricos y contemporáneos en torno a la tierra desempeñan una importante función en la política identitaria de los nahuas, teenek y xi’oi de la Huasteca potosina, la autora señala la necesidad de considerar el trabajo de las monjas y sacerdotes progresistas como antecedente importante de la movilización de los ejidatarios contra la implementación del PROCEDE (Tiedje, 2004).

para las mujeres de la Unión. De acuerdo con las entrevistas que Tiedje brinda, sus interlocutoras señalan sistemáticamente la experiencia de un cambio operado entre una condición de subordinación previa a la creación de la Unión y una auto percepción de autonomía y empoderamiento derivada de su participación en la cooperativa. Según sus testimonios, las mujeres indígenas eran objeto de opresión tanto por los hombres en sus comunidades y hogares como por los mestizos. La discriminación por parte de estos últimos las hacía sentir inferiores y les generaba ‘temor’ y ‘vergüenza’ de trabajar en la cabecera municipal. Sentían que eran ignorantes y que no tenían ningún valor. Pero en el seno de la cooperativa comenzaron a experimentar un sentimiento de revalorización que se correspondía con la transformación de su rol como mujeres a través del trabajo que realizaban y de la toma de conciencia. Además de los conocimientos adquiridos, el fruto de su trabajo era reconocido por sus maridos y por los habitantes de sus comunidades.

En las entrevistas emergen los conceptos que he venido subrayando en este capítulo. Las mujeres refieren haber tomado conciencia de la importancia de organizarse pues sólo de esta forma pueden llevar a cabo los proyectos y enfrentar cualquier situación. Insisten en que las cosas deben hacerse ‘de corazón’, es decir, por los demás, que deben dar su tiempo y su trabajo por el bien común. Esto va de la mano de la centralidad que tiene para ellas que tanto las mujeres como los hombres ‘trabajen juntos y unidos’; estar en un grupo con la finalidad de hacer un trabajo y de ayudarse entre todos es la única manera de progresar, declaran. Asimismo, afirman que la cooperativa les ha posibilitado conocer sus derechos y por lo tanto defenderse frente a los varones de sus comunidades y también ante los mestizos. Anteriormente se sentían incapaces de defenderse pues pensaban que como mujeres e indígenas no tenían derecho alguno. Ahora son conscientes de que todas las personas son iguales y señalan que aunque el gobierno no las quiera reconocer como parte de la sociedad mexicana ellas saben que pueden exigir apoyos y un trato digno. Las cosas son distintas actualmente; las mujeres, dicen, han despertado poco a poco. Y, finalmente, atestiguan que ahora ‘han perdido el miedo y la vergüenza de hablar’, han aprendido mucho y han dejado atrás el temor: “Aún si no nos expresamos muy bien [en castellano] ¡podemos hablar! (compañera Lola en Tiedje, 1998, p. 117).

*

Hasta el momento he subrayado el papel de los religiosos liberacionistas en procesos de reflexión crítica y de acción que han llevado a diversas colectividades de indígenas de la Huasteca a organizarse para generar alternativas que les permitan revertir las condiciones de desigualdad y de opresión que enfrentan. Uno de los aspectos que aparecen enunciados constantemente en todos los casos que he descrito es la apelación a la noción central de ‘trabajar juntos’. No obstante, conviene recordar lo apuntado anteriormente acerca de que el padre Barón señalaba que el EPA no había hecho otra cosa que retomar conceptos y prácticas propias de las comunidades nahuas de la región, pues veían en ellas la semilla del camino hacia la liberación. El sacerdote resumía dichos conceptos y prácticas en la expresión ‘caminar juntos’ que, a la luz de lo que se ha venido tratando aquí, puede reescribirse como ‘trabajar juntos’. En este sentido, se hace pertinente tener presente lo esbozado en el capítulo II pues, aunque de manera panorámica, se pudo observar la prolongada lucha de las comunidades indígenas por preservar, recuperar o ganar para sí la propiedad del territorio, así como mantener la autonomía de su organización política. De modo que sería erróneo leer el trabajo de los sacerdotes liberacionistas en la región como la causa única y definitiva del proceso de reflexión y acción de las comunidades. Éstas se han organizado y han actuado a lo largo de siglos. Asimismo, en el apartado dedicado a la teología de la liberación apunté que el dinamismo que la ha llevado a reconfigurarse a través del tiempo surge del hecho de que las comunidades de base, al concretarse en contextos socioculturales, económicos y políticos concretos, han contribuido a la propia reflexión desde este paradigma teológico. En este sentido, la reflexión ha implicado una geopolítica del conocimiento. Lo que el desarrollo del trabajo de los religiosos liberacionistas muestra son las elecciones éticas y políticas, la toma de posición epistémica que hicieron al asumir una *perspectiva* identificada con las poblaciones nahuas cuyo pensamiento es generado desde la *diferencia colonial* (Mignolo, 2003). Más allá de las implicaciones que esto tiene en la esfera de la teoría liberacionista, lo que me interesa resaltar es que el contacto entre los religiosos y las comunidades genera apropiaciones de parte de estas últimas que no son la repetición pasiva de algo inculcado verticalmente. Más bien, religiosos y comunidades se han transformado mutuamente²⁷⁵, y han desarrollado una analítica del presente tanto

²⁷⁵ Algo similar ha sido estudiado en relación a la transformación del obispo Samuel Ruiz como consecuencia de su contacto con la multietnicidad de las comunidades indígenas de la diócesis de San Cristóbal, Chiapas. Véase Valtierra-Zamudio (2012).

como proyectos políticos críticos a las formas que en lo local y lo concreto adquiere la colonialidad del poder: han construido y/o fortalecido un hablar-hacer decolonial.

La centralidad de la noción nahua de ‘trabajar juntos’ en la reproducción social

Con la intención de aportar elementos que permitan reforzar el argumento sobre el lugar de producción epistémica y política que constituyen las comunidades nahuas de la Huasteca, en este apartado quiero tratar algunos de los aspectos que hacen del concepto ‘trabajar juntos’ un elemento central de la reproducción social. Para ello, intentaré mostrar el modo como dicho concepto articula la forma en que es concebida la noción de ‘inteligencia’ como un conjunto de disposiciones y actitudes destinadas al bien común, la descripción de los grupos domésticos como unidad integrada por individuos que trabajan juntos y la forma en que el sistema político comunal tiene por objetivo garantizar el acceso a la tierra y el intercambio mutuo de trabajo.

Hablar con el corazón, ayudar a los demás: la inteligencia y el sentido de colectividad entre los nahuas de la Huasteca hidalguense

La descripción que aquí presento del modo en que los nahuas de la Huasteca hidalguense conciben la inteligencia está basada en la investigación que la lingüista Laura Camacho (2004) realizó en comunidades de los municipios de Calnali, Atlapexco y Huejutla²⁷⁶.

La inteligencia, de acuerdo con los nahuas de esta región, radica en tres partes del cuerpo humano: la cabeza, el aliento y el corazón. La inteligencia de la cabeza (*tlajnamiki*) desempeña funciones relacionadas con la adquisición y acumulación – memoria- de conocimientos técnicos, operaciones matemáticas y lectoescritura. Participa de la retención de los consejos que brindan padres y abuelos sobre la forma correcta de vivir e interviene en la planeación a corto y largo plazo. *ljiyotl* es el aire de la naturaleza, de los seres vivos. Es el aliento, la respiración que mantiene la vida. Se encuentra en todos los corazones, de modo que cada uno tiene su aire vital. Pero también puede ser transmitido de un corazón a otro mediante el consejo: el aliento de

²⁷⁶ Si bien sus hallazgos coinciden con lo que he recogido en mi propio trabajo de campo, sobre todo en relación a lo que entrañan expresiones como ‘hacer de corazón’, ‘tener buen corazón’ o ‘tener duro el corazón’.

la palabra emana de la boca del locutor y se introduce por el oído del interlocutor; el consejo es asimilado, reflexionado e interiorizado en el corazón y en la cabeza. Aunque también existe otra faceta del aire, esto es, el silencio, que representa de manera fundamental el respeto, ya que escuchar es vital para aprender de la vida y para comprenderla.

El corazón constituye el lugar más importante del cuerpo. Es el dador de vida, el que distribuye la sangre a todo el cuerpo; gracias a él la fuerza vital, *chicahualiztli*, se esparce y los seres pueden andar, hablar, pensar y trabajar. Además, es el órgano inteligente por excelencia; el centro de la conciencia, el que permite distinguir lo bueno de lo malo, lo correcto de lo incorrecto. En él se alojan la sabiduría, la experiencia y la voluntad. La gente dice que alguien ‘piensa bien de su corazón’ para referirse a aquél que es capaz de hacerse responsable de sí mismo y que tiene el gusto por trabajar. Asimismo, el corazón es el receptor de los buenos consejos, por ello se encarga de la formación de la conciencia y del discernimiento. Al igual que la cabeza, tiene memoria, pero ésta es considerada más importante porque indica cómo se debe vivir y convivir con los demás y proporciona creatividad para trabajar.

Las enseñanzas que el corazón recibe del exterior de la persona se introducen, he apuntado, por medio del oído al escuchar con atención. Pero sólo es posible aprender con claridad sin vergüenza. Es decir, que el corazón no debe tener pena ni avergonzarse de lo que aprende pues de lo contrario no podrá realizar nada posteriormente. La vergüenza se manifiesta en el modo en que el individuo se desenvuelve en la sociedad, por ejemplo, en la pena de saludar, de hablar con los demás, de crear redes de reciprocidad y de brindar consejos para el bien común.

Las personas consideradas inteligentes son denominadas *kualli* gente. Este término es aplicado a aquéllos que se caracterizan por ‘escuchar a su corazón’, escuchar y ayudar a los demás, así como no obstaculizar las decisiones importantes que se toman en la familia o en la comunidad. En contraste, los *axkualli* gente son los que se oponen a la opinión de la mayoría sobre aspectos relacionados con la colectividad, con las organizaciones en el interior de la comunidad. Esas personas, ‘no piensan en su corazón’, no escuchan a los demás. Esta relación entre inteligencia y sentido de colectividad se manifiesta desde la infancia. Los niños inteligentes son aquéllos que conforme crecen se van involucrando voluntariamente en labores para ayudar a su grupo familiar: ir a recolectar leña, acarrear agua, barrer, etcétera. En los jóvenes, la inteligencia se manifiesta por los servicios que dan a la comunidad y por su capacidad para escuchar y tomar en serio los consejos de sus mayores.

La gente que escucha a su corazón, que es inteligente, es porque dialoga con él. Del diálogo surgen los consejos que el corazón brinda acerca del modo correcto de vivir y cuidar a la familia y a la gente con la que se convive. Sin embargo, para que esa comunicación se logre es necesario tener mucha paciencia y saber guardar silencio. Se considera que las personas que no escuchan y que no ponen atención, no piensan: no es posible aprender si no se guarda silencio para observar a los demás. Asimismo, las personas que se desesperan constantemente es porque no pueden hablar con su corazón.

La elocuencia y el respeto al hablar son también cualidades del corazón. Las personas que dan consejos benéficos para toda la comunidad con pocas palabras son altamente apreciadas, y quien no puede hablar con cordura es porque no piensa bien. La brevedad y la congruencia al hablar son necesarias en todas las reuniones que involucran a las diversas instancias de organización en la comunidad, desde los comités hasta la asamblea comunitaria. Allí, la capacidad de guardar silencio para escuchar a los demás, de dialogar con el corazón, permite arribar a decisiones y soluciones que se expresan de manera breve, fluida, respetuosa y alentadora. 'Se oye bien' cuando alguien dice las cosas habiéndolas pensado.

La inteligencia de la cabeza no sirve de nada si no se posee la del corazón, si no tiene consecuencia en la interacción social. Puede servir para ganar dinero, para hacer operaciones, para salir bien en la escuela, pero si las personas no dan buenos consejos y no piensan en los demás no se consideran verdaderamente inteligentes. En suma, la inteligencia integral, denominada en náhuatl *yoltlaknamikiliztli*, es en la que se conjunta la voz del corazón con los conocimientos de la cabeza y se expresa con cordura al hablar.

El acceso a la tierra y al intercambio de trabajo

La relación entre la inteligencia del corazón y el sentido de colectividad, así como la consideración de que la elocuencia y el respeto al hablar son consecuencia del diálogo con el corazón que produce consejos benéficos para la comunidad, para el modo correcto de vivir y de cuidar de los otros, cobran un sentido significativo cuando se les mira a la luz de los arreglos que definen las relaciones entre los miembros de los grupos domésticos. Como apunté en el capítulo II, éstos son la base de la organización social de los nahuas de la Huasteca. En ellos sus integrantes cooperan de diversas maneras. Se recordará, asimismo, que el compartir el trabajo, los bienes y el

presupuesto entre los miembros que los componen es descrito por los nahuas como *se kosa tekiti*, es decir, 'trabajando por algo en común'.

Ahora bien, la comunidad concede ciertos derechos a los grupos domésticos, como el derecho a la tierra de cultivo y a terrenos para la construcción de casas, al uso de las tierras del monte, al cementerio y, en general, a las instalaciones y recursos de propiedad comunal (la iglesia, la escuela, la galera, etcétera). A cambio, los grupos domésticos deben cumplir con ciertas obligaciones, como la de asumir un cargo alguno(s) de su(s) miembros, participar en las faenas y hacer aportaciones para obras comunales y para las fiestas, entre las más destacadas. El cumplimiento de dichas obligaciones requiere de aquello que los integrantes del grupo doméstico hacen: 'trabajar juntos', en común. Si bien la comunidad designa como representante del grupo al cabeza de familia, todos colaboran para cumplir con sus deberes hacia la colectividad.

La comunidad, a través de su sistema político, debe garantizar el cumplimiento de los derechos que los pobladores ganan mediante la consecución de sus deberes. La organización comunal en la Huasteca hidalguense ha funcionado, de acuerdo con Briseño (1995), de manera contradictoria en diferentes momentos a lo largo de la historia, pues en algunos casos ha servido como instrumento de control y dominación caciquil²⁷⁷ y en otros como medio de defensa eficaz por parte de los nahuas. Esta doble función es considerada esencial por el referido autor en el proceso de transformación y permanencia del sistema político comunal. La explicación de estas funciones requiere distinguir analíticamente el poder y la autoridad; la diferencia, no obstante, no corresponde únicamente con una separación teórica, sino que expresa una situación comunal concreta, ya que indica la legitimidad o ilegitimidad de las instituciones dentro del sistema político comunitario.

Como se vio en el capítulo II, el sistema político de los nahuas de la Huasteca se distingue del nacional. Asimismo, difiere de las formas de control social caciquiles. Está, además, sujeto al ejercicio de autonomía en lo que respecta a la toma de decisiones que ordenan tanto las concepciones sobre la vida como las relaciones entre

²⁷⁷ En el apartado dedicado al caciquismo en la Huasteca (cap. II) apunté que una de las formas en que los caciques ejercían control sobre algunas comunidades consistía en la imposición de las autoridades indígenas o su contubernio. Asimismo, en el apartado sobre los antecedentes del movimiento campesino de la década de los setenta señalé entre los antecedentes del mismo el descontento en el interior de las comunidades hacia algunos jueces y ancianos que habían perdido legitimidad y autoridad moral por someterse al poder de los caciques y convertirse, ellos mismos, en agentes de procesos de diferenciación social. La complicidad entre autoridades indígenas y los mestizos del grupo en el poder es una situación que tiene vigencia en algunas comunidades.

sus miembros. Para Briseño, el sistema político comunal es “el conjunto de organismos e instrumentos (instituciones) interrelacionados y complementarios entre sí, organizados en torno a un objetivo específico en la Huasteca: la reproducción de las condiciones necesarias exigidas por el acceso a la tierra para la práctica de la agricultura macehual” (1995, p. 184). Las instituciones de dicho sistema tienen una profundidad histórica y son portadoras de un proyecto político de sociedad que se diferencia y opone al de los mestizos en el poder. Está construido sobre parámetros que se generan en el respeto a los derechos que emanan del trabajo directo de todos los miembros de la comunidad, como apunté previamente. La reproducción del sistema se basa en la legitimidad de la autoridad; cuando el poder es ejercido de manera coercitiva se transita hacia su disolución como instrumento de defensa y como gestor del trabajo, aspecto que es determinante para las condiciones de reproducción de la organización comunal nahua. Por lo contrario, el ejercicio del poder es innecesario cuando el sistema político cumple con sus obligaciones, pues esto le otorga legitimidad a la autoridad para gobernar. Esta última, la legitimidad de la autoridad comunal, depende de la práctica de una autonomía real respecto del sistema de dominación caciquil. Por ello, el ejercicio del poder como coerción implica una situación de ilegitimidad, toda vez que, en ese caso, los organismos y las instituciones no se emplean en beneficio de los miembros de la comunidad; situación que únicamente se da con el apoyo del sistema caciquil mestizo –en sus viejas y nuevas modalidades, sostenidas ambas por el Estado nacional. De modo que el ejercicio coercitivo del poder implica subordinación de las autoridades al sistema político caciquil y, por lo tanto, pérdida de autonomía respecto a la toma de decisiones.

Como he apuntado en varias oportunidades, el trabajo constituye el único mecanismo de acceso a la tierra y lo que garantiza el derecho ante las instituciones comunales. Y he señalado también que la comunidad otorga dichos derechos a los grupos domésticos. No obstante, estos últimos no pueden por sí solos cultivar todos sus espacios disponibles para completar satisfactoriamente los requerimientos de consumo básico para todos los miembros del grupo. Por tal razón, deben obligadamente recurrir al intercambio de trabajo con otros grupos domésticos, es decir, trabajar juntos. Dicho intercambio de trabajo permite a cada cabeza de familia contar con trabajadores, además de ser él mismo uno de ellos. Es así que “una de las obligaciones de la organización comunal [es la de] proporcionar a sus miembros dos

recursos vitales: el acceso a la tierra y el acceso a trabajadores o al intercambio de trabajo entre macehuales” (Briseño, 1995, p. 178).

*

Al inicio de este capítulo apunté que el saber hablar que caracteriza a Edith y por el cual las danzantes le confieren autoridad para encabezar, dirigir y representar las voces del grupo presenta rasgos que resisten las lógicas de la colonialidad del poder. A partir de las descripciones de Edith y de sus compañeras, se puso de manifiesto que aquello que configura su ‘saber hablar’ es más que una capacidad particular para la expresión verbal, si bien la incluye. Comprende un conjunto de actitudes, valores y disposiciones que articulan reflexión, discernimiento, interés por animar (motivar), organización, conciencia de poseer derechos –que se expresa como ‘despertar’- y el énfasis en la necesidad de estar unidos para trabajar por el bien común. A la luz de lo visto acerca de la noción de inteligencia entre los nahuas de la Huasteca hidalguense, se observa que Edith reúne las características de una persona inteligente y elocuente, interesada por el bienestar común, que dialoga con su corazón, que lo escucha y escucha a los demás, que “piensa bien antes de hablar para no lastimar” y que da consejos con palabras “admirables y ciertas”. Estas características, si bien forman parte de lo que los nahuas valoran como capacidades para la interacción social, fueron estimuladas, a partir de la experiencia a lado del sacerdote liberacionista Samuel Mora.

La vinculación entre la construcción del saber hablar de Edith y el proceso de aprendizaje y trabajo con el padre Samuel permitió indagar acerca del trabajo de los religiosos adherentes a la Teología de la liberación en la Huasteca. A partir de ello, emergieron regularidades en los testimonios de diferentes actores que ponen de manifiesto la presencia reiterada de los rasgos que caracterizan el saber hablar de Edith. Asimismo, conecta su experiencia con un conjunto de procesos signados por la influencia de los religiosos liberacionistas, que enmarcan su habla en el contexto de un fenómeno social, trascendiendo su encarnación individual.

La reflexión, a la que constantemente aluden tanto Edith como los catequistas formados durante el movimiento campesino, los miembros de *Caltemoyanij* y las integrantes de la Unión de Mujeres Campesinas de Xilitla, alude a una práctica estimulada por el proceso de educación basado en la propuesta de Paulo Freire que enfatiza el ejercicio de lectura del mundo y de la palabra mediante la decodificación crítica que permite, a la vez, reescribir el mundo y por lo tanto transformarlo, cuando

se vincula a prácticas de movilización y de organización que potencialmente se constituyen en acciones contrahegemónicas: decolonizar. Ciertamente, la influencia de los sacerdotes y de los catequistas formados por ellos en el movimiento campesino por la recuperación de tierras, da cuenta de lo anterior. Lo mismo puede decirse de la movilización emprendida por los agricultores indígenas a través de *Caltemoyanij* para oponerse a la implementación del PROCEDE, así como de las diversas cooperativas, en la medida en la que constituyen alternativas a las lógicas comerciales y económicas dictadas desde el gobierno neoliberal mexicano. No se puede dejar de lado el hecho de que las cooperativas y organizaciones de mujeres indígenas responden a la promoción que la teología de la liberación hace de la igualdad entre los géneros, al incorporar como problemática la feminización de la pobreza como característica fundamental de la opresión capitalista-patriarcal. Las reflexiones llevadas a cabo por las mujeres acerca de aquello que crea las condiciones para su subordinación han resultado en una toma de conciencia y en acciones organizadas que intentan revertir dichas condiciones.

La centralidad que tiene en los testimonios la noción de ‘trabajar juntos’, promovida en el proceso de aprendizaje estimulado por los religiosos liberacionistas, reinscribe la lógica inherente al modo de organización social de los nahuas de la región, que constituye un aspecto fundamental para su reproducción, y que ha sido fundamento de su prolongada lucha a lo largo de la historia de la dominación colonial. ‘Trabajar juntos’ articula la concepción de la inteligencia de los individuos, la organización y reproducción de los grupos domésticos y el acceso a la tierra y al intercambio de trabajo comunitario gestionados por el sistema político comunal. La percepción de estos vínculos permite comprender la enorme voluntad por desarrollar y estimular estrategias que fortalezcan el trabajo colectivo, sobre todo si se observan en el marco actual de la política neoliberal del gobierno mexicano y de los patrones sistémicos que reproducen la colonialidad del poder. La visión de los ejidatarios de *Caltemoyanij* acerca de que el PROCEDE no sólo implica la privatización de la tierra sino que atenta contra su derecho a “ser indígenas” y a regirse como tal, es decir, contra la autonomía de su sistema político y contra su episteme, revela la manera en la que ‘trabajar juntos’ vincula la organización del grupo doméstico con el acceso a la tierra de propiedad comunal y al intercambio de trabajo, así como el riesgo en el que se encuentra la posibilidad misma de su reproducción social y cultural: “Queremos que el gobierno nos respete. Que respete los Consejos de Ancianos que saben cómo vivir en comunidad [...] ahí es como a nosotros nos está matando”, dicen ellos.

La expresión ‘despertar’ se relaciona con el proceso de reflexión, pero de manera notoria, con la dimensión de dicho proceso que ha permitido conocer sus derechos. Lo que resulta significativo es que el conocimiento de sus derechos no implica únicamente el de aquellos que las leyes mexicanas les otorgan. El ‘despertar’ surge también del ejercicio reflexivo que ha permitido incluso contradecir algunas de dichas leyes por considerar que en realidad no representan cabalmente sus derechos, los que surgen de su modo de vivir y de organizarse, como el derecho a mantener la propiedad colectiva de la tierra y todo lo que se ha visto que esto supone. De ahí que se insista en el respeto por las autoridades indígenas, por su forma de gobierno. Como apunta Segato: “Es importante también recordar [...] que no sólo existen esfuerzos por alcanzar la representación en la narrativa jurídica, sino que también los hay por [...] no quedar capturados en esa narrativa” (2011b, p. 56).

En suma, la elocuencia, las actitudes, los valores, las disposiciones que construyen el saber hablar de Edith constituyen los rasgos reiterados de una serie de prácticas contrahegemónicas. Se sitúan en el lugar de la *diferencia colonial*. La vocación por lo colectivo frente a lo individual, por la organización y la intervención frente a la pasividad, por el respeto a la autonomía del sistema político comunal diferente del nacional, son la base de lo que potencialmente conforma un proyecto distinto de sociedad. Es por todo ello que considero que ‘trabajar juntos’, como ápice y síntesis de los elementos que caracterizan esta forma específica de saber hablar que afirma lo comunitario la configura como un habla decolonial.

Capítulo VI. El cuerpo toma la palabra

La persona social: un significante disputado

El *Costumbre* como estructura de diferencias

La comprensión del modo en que las señoras de la danza de Inditas devienen mujeres que saben hablar mediante su práctica dancística, conduce al examen de los procesos por los cuales se reconocen y constituyen como sujeto, generando respuestas ante las formaciones discursivas que las producen, regulan y emplazan. Si la fuerza performativa de todo acto radica en su estructura citacional y esto reconduce la atención hacia el contexto sociocultural, conviene recordar algunos aspectos que han sido tratados en este trabajo con la finalidad de observar el lugar que aquél ocupa en la construcción performativa de las categorías sociales dentro de la cultura, fundamentalmente de la *persona social* de las mujeres ‘en edad reproductiva’ (señoras), y las respuestas de estas últimas para adecuarse o no a dichas categorías.

He apuntado que, de acuerdo con Rubin, en sociedades pre-estatales “el parentesco es el idioma de la interacción social que organiza la actividad económica, política y ceremonial [...]” (1986, p. 106). Es decir, que forma parte de sistemas sociales totales y está ligado siempre con ordenamientos económicos y políticos. Asimismo, señalé que para Robichaux (2005) la formación de los grupos domésticos es la base de lo que constituye la materia del parentesco en lo que denomina la Mesoamérica contemporánea, y que la residencia postmarital y la herencia de la tierra constituyen parte fundamental del modo de reproducción o perpetuación social. En lo que respecta a los nahuas de la Huasteca, he apuntado reiteradamente el sesgo patrilineal²⁷⁸ que caracteriza tanto la residencia postmarital como la sucesión de la tierra. La herencia *inter vivos* de terrenos para que los hijos varones construyan viviendas y la norma de residencia patrilocal que establece la integración de la mujer en el grupo doméstico del marido genera grupos patrilineales localizados. Asimismo, anoté que hasta hace poco, y todavía en buena parte de los casos, la etapa de fisión es

²⁷⁸ Si bien reconocen la filiación bilateral.

prolongada. En lo que respecta a la herencia de la tierra, la práctica común es que las hijas queden excluidas.

Los grupos domésticos constituyen el elemento fundamental en la organización social. Sus miembros cooperan entre sí de diversas maneras en la producción, en el consumo y en la organización de los rituales y ceremonias comunitarias, es decir, 'trabajan juntos'. Es en virtud de este trabajo que cumplen con sus obligaciones hacia la comunidad, como la asunción de cargos de algunos de sus miembros, la participación en las faenas y las aportaciones para obras comunales y para las fiestas. La comunidad, a cambio, a través de su ordenamiento político, que se estructura mediante el sistema de cargos, garantiza el cumplimiento de los derechos que los pobladores ganan mediante la consecución de sus obligaciones. Entre dichos derechos ocupan un lugar fundamental el acceso a la tierra y al intercambio de trabajo.

Estos ordenamientos sociopolíticos y económicos generan y son generados por un sistema religioso y por una serie de prácticas ceremoniales y rituales. El conjunto de todo ello asume la denominación emic de la Costumbre o el Costumbre, que es, de acuerdo con Bartolomé, "una forma sintética de definir la cultura propia y contraponerla a la de los mestizos" (1997, p. 86). He evitado plantear una distinción entre las relaciones de producción material y sociales y aquello que normalmente define a la cultura como creencias, ideas y reglas, y adscribirme a las nociones acerca de que lo material determina lo cultural o viceversa²⁷⁹. Por lo contrario, sigo a Rappaport, quien señala que:

El lenguaje y su consecuencia, la cultura, el modo general de vida compuesto por entendimientos, instituciones, costumbres e instrumentos materiales, cuya existencia, mantenimiento y uso dependen del lenguaje, surgió mediante procesos de selección natural como parte del aparato de adaptación de los homínidos. (2001, p. 30).

Mi aproximación al Costumbre en su totalidad, por tanto, lo concibe como una estructura simbólica, una estructura de diferencias que incluye también sus objetivaciones materiales. Como he apuntado en otros momentos a lo largo de este

²⁷⁹ Al respecto, Reygadas apunta: "Las relaciones entre la cultura y los aspectos materiales de la sociedad han sido ampliamente discutidas, tanto en la antropología como en el conjunto de las ciencias sociales [...] Por lo general han predominado los enfoques unilaterales, es decir, aquellos que postulan que uno de los dos aspectos determina al otro, aunque también ha habido muchos intentos de explorar las determinaciones mutuas entre ellos. Pero incluso en estos últimos casos es frecuente el dualismo que separa a lo material de lo simbólico, con enormes dificultades para pensar el hecho de que forman parte de una misma realidad, además de que ambas constituyen dimensiones indisolubles de los sujetos y de la sociedad, pese a que puedan ser separadas por el análisis." (2002, pp. 101-102).

trabajo, la gente emplea el término Costumbre, tanto para referirse a la alianza matrimonial, como al sistema de cargos, el sistema ritual, los mitos, etcétera. El Costumbre, como estructura simbólica, divide al mundo - divinidades, personas, cualidades, cosas y procesos- en categorías, clases, oposiciones y contrastes a partir de tabúes, mitos, códigos y prácticas consuetudinarias, de axiomas cosmológicos y de normas de conducta.

La persona social

Entre las diferencias que codifica el Costumbre, se encuentran aquellas que hacen posible la producción reguladora de los efectos de identidad social, es decir, la forma en que son concebidas, definidas y construidas las personas. Los principios operantes en esta construcción están destinados a hacer de los individuos miembros plenos de su grupo. Bartolomé define la persona social como “la imagen que la sociedad ha construido subjetivamente respecto a lo que debe ser uno de sus miembros, imagen que es necesariamente internalizada por los individuos para responder a las expectativas existentes” (1997, p. 150). Los sistemas clasificatorios parentales y políticos, los grupos etarios, las jerarquías ceremoniales e incluso las concepciones anímicas otorgan significados a la persona social. La clase de persona también está definida por los diferentes momentos de la vida de los individuos. Y es por ello que Bartolomé resalta la importancia de ver las normas parentales y las políticas como dos conjuntos de relaciones que integran un todo y que de manera global construyen una imagen social que ofrece un orden específico para los desempeños sociales, al proporcionar al individuo una inserción clasificatoria dentro de las categorías elaboradas por la colectividad. Esto es, que tanto los atributos parentales que actúan como clasificadores de los individuos, como las posiciones políticas que las personas pueden ocupar a lo largo de la vida, conforman parte fundamental de aquello que construye su ser social. La inclusión dentro de un principio clasificatorio con base en la posición generacional define las expectativas sociales en torno a lo que una persona debe ser. Así, por ejemplo, si bien de los niños se espera que cumplan únicamente con ciertas obligaciones domésticas, principalmente asistiendo a sus padres, y que den muestras de disposición para relacionarse con los otros miembros de su grupo generacional, los jóvenes varones, además de colaborar con su grupo doméstico, comienzan a desempeñarse en los niveles más bajos del sistema de cargos. Los adultos casados son elegibles para cualquier cargo, siempre de manera escalonada, pero, al menos idealmente, deben

desempeñarse correctamente como esposos y padres para ello. Finalmente, los ancianos, una vez que han cumplido todos los cargos del sistema, adquieren una autoridad moral particular.

Pero, como habrá notado el lector, esta descripción de las vinculaciones entre el grupo de edad y el sistema político se refiere esencialmente a los varones, ya que las posiciones políticas corresponden tradicionalmente al sexo masculino. Es cierto que actualmente las mujeres han comenzado a acceder a cargos, como expliqué en el capítulo III, pero esto es un fenómeno relativamente reciente y, por otra parte, a pesar de ello, aún no les está permitido participar en la asamblea comunitaria. Hasta hace poco el ser social femenino se había realizado fundamentalmente en el ámbito doméstico. Esto no significa que la construcción de la persona femenina no esté diferenciada por la edad. Pero todo parece indicar que en este caso las expectativas sociales en torno a lo que las mujeres deben ser, de acuerdo con su edad, están signadas, hasta cierto punto, por sus capacidades fisiológicas de reproducción. Son éstas las que las marcan como púberes, a partir de lo cual pueden contraer matrimonio, y esto, a su vez, conlleva su trayecto del grupo doméstico de origen al del marido. Posteriormente, es sobre todo cuando pierde las capacidades y obligaciones reproductoras que adquiere otras capacidades sociales. Aunque no es una regla, esto suele coincidir con el momento de expansión de su grupo doméstico, momento en que sus hijos han crecido y se han casado, y ella se convierte en cabeza de familia y articuladora de la unidad doméstica, además de que puede asumir ciertas obligaciones rituales.

En el capítulo III apunté que existe una suerte de contradicción entre la ideología de la complementariedad a partir de la cual se valora y se reconoce la necesidad del trabajo de todos los miembros del grupo doméstico para la reproducción social, incluidas las mujeres, y las prácticas concretas que no siempre hacen justicia a dichos valores. Sugerí, con base en los planteamientos de Segato (2013a y 2011a), la posibilidad de que la separación tajante entre la esfera pública y la doméstica, y la supervaloración de la primera en detrimento de la segunda, fueran consecuencia de la intrusión de la colonial modernidad en sistemas de sexo género caracterizados por una dualidad jerárquica pero no binaria. En todo caso, las mujeres dan cuenta de una serie de prácticas, conductas y discursos que revelan la separación asimétrica actual entre ambas esferas y el modo en que la realización de su ser social en lo doméstico iba acompañada de su subordinación al poder masculino e implicaba normas de conducta que les negaban la posibilidad de quejarse, de plantear sus

deseos y necesidades, de opinar y tomar decisiones, de salir del hogar y de acceder a los espacios públicos de discusión y decisión sobre asuntos de la colectividad. Esta situación generaba en las mujeres un sentimiento de impotencia e inseguridad que describen frecuentemente como miedo, pena o vergüenza de hablar.

No obstante, también he apuntado algunos de los procesos que han dado lugar a la reconfiguración de las dinámicas de los grupos domésticos y a un cierto empoderamiento de las mujeres. La autoestima ganada por el aprendizaje del castellano como consecuencia del incremento de asistencia a la escuela de niñas y jóvenes y del trabajo realizado fuera de la comunidad, la posibilidad, a veces necesidad, de salir del ámbito doméstico para llevar a cabo actividades que les proporcionan una remuneración económica, el ingreso monetario como signo de autonomía personal, el acceso a cargos de responsabilidad en comités y su consecuente participación en la esfera pública y el conocimiento de sus derechos, son algunos de los factores que han redundado en la reconfiguración de su estatus, que se expresa en la elección de su pareja, en el mayor control que logran ejercer sobre la administración del hogar y otras decisiones domésticas, en el acortamiento de la etapa de fisión que les permite constituir más pronto su propio hogar, en la reivindicación de sus derechos, en su visibilidad en la esfera pública. Todas estas transformaciones suelen ser caracterizadas por ellas como la pérdida del miedo o la vergüenza de hablar²⁸⁰.

La situación descrita da cuenta de una crisis en el transcurso cotidiano de la interacción social, en el sentido de que los roles ordinarios se han estado viendo desestabilizados con el movimiento de las mujeres hacia un nuevo lugar en el orden social. Turner apunta que el ritual es un “performance transformador que revela las principales clasificaciones, categorías y contradicciones de los procesos culturales” (2008, p. 107). Considero que en este caso resulta revelador examinar los principios clasificadores y sus contradicciones a la luz de lo que se codifica en el sistema dancístico-musical visto de manera integral. Pero para aproximarnos a los principios clasificadores en dicho sistema es pertinente recordar algunos de los principales conceptos de Derrida y Butler que fueron adelantados en modo más extenso en el capítulo I.

²⁸⁰ Creo necesario insistir en que aunque he debido escribir en términos de antes y después, la realidad es mucho más compleja y los procesos referidos no siempre están claramente diferenciados y definidos. Los aspectos vinculados al temor de hablar así como a la pérdida de este miedo se traslapan y entretienen, si bien se observan tendencias en cada caso.

Costumbre, différance y citacionalidad

Previamente apunté que el Costumbre es una estructura simbólica, una estructura de diferencias, y que entre dichas diferencias se encuentran aquellas que hacen posible los efectos de identidad social, que construyen las categorías de las personas sociales. Sin embargo, cabe recordar aquí que, de acuerdo con Derrida, las diferencias son efectos de *différance*. Para el filósofo la lengua o cualquier código, es decir, cualquier sistema de repeticiones, resulta del movimiento de *différance* que los constituye 'históricamente' como entramado de diferencias que suponen espacialización y temporalización. Espacialización en el sentido de que la producción de desemejanza requiere que entre los elementos se produzca, con perseverancia en la repetición, distancia²⁸¹. Y temporalización en el sentido de diferir, de la presencia diferida que el signo hace presente en su ausencia, pero también del hecho de que la remisión nunca remite a algo que está simplemente presente sino que es signo de otro elemento. La cadena de remisiones es producida por *différance* que, si bien es su causalidad constituyente, no es un ente-presente ni depende de alguna plenitud sensible. Más bien, la diferencia entre el mundo y el fenómeno –lo vivido- es ya una huella que posibilita la significación: *différance*, archi-huella, archi-escritura.

Si grafía implica la instancia de la huella y si la archihuella o *différance* es anterior a las diferencias y a la distinción entre regiones de sensibilidad, no se sostiene la distinción entre escritura y, por ejemplo, habla o lengua, pues todas ellas no sólo son una forma de escritura sino que son formas de *la* escritura. Por tal razón, los rasgos reconocidos en el concepto clásico de escritura son generalizables a todos los órdenes de signos y a todos los lenguajes en general. Este planteamiento es fundamental para abordar la manera en que los efectos de identidad social, de marcas diferenciadas, son construcciones que responden a la lógica de la escritura.

Derrida nos recuerda que un signo escrito es “una marca que permanece, que no se agota en el presente de su inscripción y que puede dar lugar a una repetición en la ausencia y más allá de la presencia del sujeto empíricamente determinado que en un contexto dado la ha emitido o producido” (1994b, p. 358). Lo anterior supone,

²⁸¹ El sentido de *différance* como espacialización es cercano al de diferencia de Saussure. No obstante, no debe ser pasado por alto el modo en que Derrida subraya la repetición aquí, como cuando se refiere a la lengua o cualquier código como sistema de repeticiones. Este aspecto, insisto, debe tenerse presente, pues es la repetición la que produce la marca que permite que un significante sea reconocido como tal, y esto tiene consecuencias en el planteamiento sobre el carácter de escritura de cualquier signo, pero, además, en el caso que nos ocupa, permite comprender los efectos de identidad social como marcas que requieren ser repetidas para afirmarse.

entonces, que el signo escrito sea repetible, reiterable. Es esta iterabilidad (que liga la idea de repetición a la de alteridad) lo que estructura la marca de la escritura y lo que hace posible su identificación. Por otra parte, la ausencia que entraña la escritura implica una ruptura de presencia, una ruptura con el contexto 'real' o empírico, con el 'querer-decir' del emisor, y una ruptura con el contexto semiótico en la medida en que su iterabilidad hace posible sacarlo del encadenamiento en el que está dado. Dadas estas características, y en virtud de su generalización a todos los órdenes de signos, todo signo puede ser puesto entre comillas, es decir, citado, y romper con un contexto dado, produciendo nuevos contextos. Esto no supone que la marca tenga valor fuera del contexto sino que no hay más que contextos.

Derrida apunta que la convencionalidad, la corrección y la integralidad que caracterizan las condiciones indispensables para el éxito de la enunciación performativa en Austin, evidencian una idea de contexto exhaustivamente definible, de conciencia libre y presente en la totalidad de la operación, de modo que la convencionalidad es vista por el inglés como el cerco contextual del enunciado. Esta aproximación pasa por alto la convencionalidad intrínseca de lo que constituye la locución misma, la 'arbitrariedad del signo', el hecho de que el rito no es una eventualidad, sino un rasgo estructural de toda marca en tanto supone iterabilidad. Por otra parte, el rasgo de iterabilidad, de citacionalidad que Derrida atribuye a todo signo hace que el riesgo de fracaso del performativo sea, de hecho, la posibilidad interna y positiva de la locución.

La estructura citacional del signo lleva a Butler a plantear que el género -y sugiero aquí que toda construcción de personas o identidades sociales- se construye mediante la reiteración estilizada de actos. La repetición de actos normativos que performan las identidades hacen de éstas una copia sin original, es decir, una cadena de citas donde la semejanza entre acto y acto producen una marca que forcluye el pasado reiterado, generando los efectos sedimentados que adquieren el carácter de ley, naturalizando lo que de hecho es una construcción contingente. De modo que la identidad, lejos de ser una sustancia, es temporalidad social constituida. La identidad pensada como acto performativo y como práctica que significa, permite pensar a los sujetos culturalmente inteligibles -las personas sociales- como resultado de un discurso delimitado de normas que se inscribe en los actos significantes mundanos y generalizados de la vida así codificada por la diferencia. Sin embargo, es también la estructura citacional que posibilita al signo desprenderse de su contexto, lo que facilita la explotación de posibilidades de recontextualización, viabilizando nuevos

caminos para otras construcciones identitarias, de tal modo que el encadenamiento de los actos citacionales puede ser desarmado para significar cuerpos y formas de vida que han sido excluidas por la lógica simbólica hegemónica.

El Costumbre, insisto, es una estructura que codifica diferencias entre las cuales se encuentran las que hacen posible la producción de efectos de identidad social. He sintetizado algunos de los elementos del contexto socio político y cultural que permiten observar las normas que regulan la construcción de la persona social de las mujeres casadas en edad reproductiva (señoras). Ésta es producto de una cadena de citas en la que los efectos sedimentados naturalizan y ocultan su carácter de construcción. Sin embargo, también he dado cuenta de ciertas transformaciones operadas en dicho contexto, transformaciones que han tenido como consecuencia una reconfiguración del estatus de las mujeres, proceso que suele ser descrito como haber perdido el miedo a hablar. La configuración de las señoras de la danza como mujeres que saben hablar, entonces, me conduce a examinar el modo como su práctica dancística es producto y a la vez crea ese sujeto hablante.

Sistema dancístico-musical y producción reguladora de efectos de identidad

El sistema dancístico-musical no es algo que esté fuera de la estructura de lenguaje del Costumbre. La música y la danza no están *en* la cultura, sino que *son* cultura. Se recordará que el sistema musical, tal como lo conceptualiza Camacho, es una estructura codificadora, una estructura de diferencias que organizan los fenómenos sonoros y dancísticos y que se articula con otras dimensiones sociales. En dicha estructura, los géneros musicales y dancísticos se distribuyen en ocasiones performativas que conforman dos grandes ámbitos o entidades semióticas: el de lo divino y el de lo humano. Pues bien, si se observa con atención el esquema presentado en el capítulo IV (Figura 4), en el que se muestran las ocasiones performativas de la comunidad de Atotomoc vinculadas a tales ámbitos, se notará que corresponden casi totalmente con la esfera pública, en el caso de lo divino, y la privada, familiar y doméstica, para el caso de lo humano. Las excepciones a lo anterior las constituyen las fiestas de graduación, las ceremonias cívicas, la fiesta patronal y la boda. Tanto las ceremonias cívicas como las fiestas de graduación, si bien pertenecen al ámbito de lo humano corresponden con la esfera pública, son organizadas por las escuelas y sus comités e involucran aspectos que atañen a la vida colectiva. La fiesta patronal es también una ceremonia pública, pero tiene espacios y acciones diferenciados por su direccionalidad a lo divino y a lo humano, correspondiendo este último con el baile. Y

la boda pertenece a la esfera privada, familiar y doméstica, aunque parte de sus acciones se dirigen a lo divino. Cabe señalar que las fiestas de graduación, las ceremonias cívicas y el baile propio de la festividad patronal son de incorporación relativamente reciente. En este sentido, conviene recordar que el sistema musical es una estructura en proceso de continuidad y cambio constante, de resignificación y de creación de nuevas expresiones, y que este proceso se articula con las dinámicas económicas y sociales.

Lo que me interesa señalar aquí, es el modo en que el sistema musical, como una dimensión del Costumbre, codifica también diferencias que hacen posible la producción reguladora de los efectos de identidad social. Por tal razón, subrayo la relación de las esferas pública y privada con las ocasiones performativas y su distribución en los ámbitos divino y humano. Teniendo como punto de partida que hasta hace poco el ser social femenino se había realizado fundamentalmente en el ámbito doméstico, podemos examinar el lugar que las 'señoras' tenían asignado en el sistema musical antes de la emergencia de la danza de Inditas que integra a este sector. Así, se observa que las ceremonias públicas vinculadas a lo divino excluían por completo la participación de este grupo social. En lo que se refiere a las fiestas del ámbito de lo humano, las que se corresponden con la esfera privada, familiar y doméstica, es decir, las bodas, los bautizos y los cumpleaños, no implican una prohibición de que participaran bailando los géneros musicales propios de dichas ocasiones. Pero, insisto, esto ocurría y ocurre en la esfera de lo doméstico. En cambio las ceremonias también del ámbito de lo humano pero públicas, esto es, las fiestas de graduación y cívicas, excluyen la participación de las señoras, pues se llevan a cabo con la finalidad de que sean los estudiantes niños y niñas y adolescentes los que realicen los bailes. Finalmente, el baile que se realiza en el contexto público y dirigido a lo humano de la fiesta patronal no impide su integración, pero esto no ocurre de manera generalizada pues aún existe la percepción de que 'se ve mal' que bailen ahí las señoras.

De lo anterior se concluye que las ocasiones performativas de la esfera pública del sistema musical daban cabida, dependiendo de la ceremonia en cuestión, a niñas y jovencitas de la danza de Inditas y a varones niños, jóvenes (como danzantes) y adultos (como danzantes o músicos). Y, aunque en Atotomoc no había danzas realizadas por las 'abuelas', el sistema de la región admite su participación en las fiestas de carácter público, como ocurre con la danza de Chicomexochitl, por ejemplo.

Las señoras (tendencialmente mujeres casadas en edad reproductiva) quedaban, así, excluidas del espacio público de las fiestas.

En su estudio sobre el ritual, Roy Rappaport señala, en un planteamiento que tiene muchos puntos de convergencia con los de Derrida y Butler, que los 'Postulados Sagrados Fundamentales' de una cultura son producto de actos performativos, es decir, que no sólo guían la acción ritual que tiene por objetivo crear efectos convencionales, sino que el propio ritual, mediante su repetición, produce la convención a partir de la cual se producen esos efectos convencionales (2001, pp. 391-392)²⁸². Se recordará que para Derrida el rito, es decir, la convencionalidad de la circunstancia del enunciado (o acto, en este caso) es, dada su iterabilidad, un rasgo estructural de toda marca. Ahora bien, si los efectos de identidad social se encuentran entre las diferencias que codifica el Costumbre, y si las normas de esta estructura simbólica no sólo guían la acción ritual sino que son producidas por dichas acciones, se comprende entonces que el sistema dancístico-musical, en tanto estructura que organiza y dispone los fenómenos musicales y dancísticos en ocasiones performativas, es también, como he apuntado, una instancia que posibilita la producción reguladora de efectos de identidad. Esto queda evidenciado, a la luz de todo lo que se ha visto hasta el momento, en la exclusión de las 'señoras' de las ceremonias públicas del sistema musical.

Una característica de las ceremonias performativas del ámbito de lo divino y de la esfera pública, es que sus preparativos y su realización requieren de la movilización de diversas instancias organizativas que forman parte de y se estructuran mediante el sistema de cargos, esto es, mediante la organización política. Este aspecto, sumado al carácter formal y ritualizado de dichas ceremonias, me conduce a concebirlas como textos, instancias o formaciones discursivas que operan como metadescripciones de la cultura y del 'nosotros' comunitario. De acuerdo con Lotman (1996), la cultura tiene mecanismos de estabilización y de desestabilización que configuran sus órganos de autoorganización en las direcciones dinámica u homeostática. Dichos órganos de autoorganización constituyen metadescriptores de la norma cultural. Dado que la cultura es un sistema que se autoorganiza, se describe a sí misma como algo predecible y rigurosamente organizado, mediante metadescripciones que se

²⁸² Rappaport prefiere utilizar el término metaperformativo para distinguir los efectos convencionales que produce el ritual (performativos) del hecho de que éste además produce la convención (metaperformativo). A la luz de lo planteado acerca de la performatividad en Derrida y Butler no considero necesario hacer dicha distinción.

introducen en el proceso histórico vivo, del mismo modo que las gramáticas se introducen en la historia de las lenguas y ejercen así una influencia inversa sobre su desarrollo. La autoorganización de la cultura mediante estructuras metadescriptoras y la influencia inversa de éstas sobre su desarrollo, puede ser reescrito en términos butlerianos, toda vez que pone de manifiesto el poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone, generando la percepción de naturalidad de algo que, de hecho, es una construcción.

En realidad, como he anotado, el sistema musical en su totalidad participa de la construcción reiterativa de las *temporalidades sociales constituidas* que son las categorías de persona social. Sin embargo, son las ceremonias vinculadas a la esfera pública las que, precisamente por su carácter público, acceden a una posición de centralidad en lo que se refiere a la metadescripción de lo colectivo, del 'nosotros'. Ahora bien, resulta significativo que esa metadescripción del nosotros haya excluido hasta hace muy poco a las 'señoras'. El término dominante del 'nosotros' se constituía mediante la negación del término subordinado encarnado por aquéllas, así como la esfera pública subsume jerárquicamente a la doméstica.

La imposibilidad que caracterizaba a las mujeres casadas en edad reproductiva de instalar su voz, su habla, tanto en el interior del grupo doméstico como en los espacios públicos (y todavía en la asamblea comunitaria), se replicaba con la ausencia de su voz en el ámbito vinculado a lo público del sistema musical, si bien en este caso por voz y habla habría que entender la presencia de su cuerpo danzante. El cuerpo es un modelo que evidencia los límites codificados por una estructura simbólica. Mary Douglas (1973) señala que los mismos contornos del cuerpo son determinados mediante marcas cuyo objetivo es establecer códigos de coherencia cultural. En el caso que nos ocupa, habría que pensar no sólo en los contornos del cuerpo sino en los espacios que éste puede ocupar, que no es sino una forma de entender dichos contornos. A partir de ello, se puede observar el modo en que los discursos establecen sus límites e instituyen tabúes y prohibiciones que los naturalizan. También Douglas apunta que la transgresión de los límites es una forma de contaminación por el cuerpo que debe ser evitada. En este sentido, la explicación que dan las señoras acerca de que la danza de Inditas debía ser ejecutada por niñas o jovencitas que no se hubieran unido en matrimonio y que "si bailas dicen que es pecado", revela profundamente el tabú o la prescripción que instituía límites a sus cuerpos, toda vez que el pecado implica transgresión y contaminación. De modo que los límites establecidos por la prescripción creaban un sujeto diferenciado mediante la exclusión. Para volver a la

metadescripción del 'nosotros', podemos decir ahora que el procedimiento de repulsión que lo afianza, establece una frontera que intenta preservarse con fines de control social. Sin embargo, el cuestionamiento de la norma que excluye, creando un sujeto diferenciado, así como del significado del 'nosotros' pueden ser desplazados, y esto también se lleva a cabo performativamente.

El cuerpo toma la palabra: la construcción performativa de un sujeto-cuerpo que instala su habla

La estructura diferenciadora que produce las categorías sociales de persona refuerza, asimismo, diferencias de autoridad para enunciar dichas diferencias, para representarlas y legitimar tales representaciones. De ahí que el rol destinado a las señoras, a las mujeres casadas en edad reproductiva, implicara su 'imposibilidad de hablar', y también su exclusión del espacio público de la fiesta como instancia de metadescripción del 'nosotros'. Pero dada la estructura citacional de todo efecto de identidad, y dado que dicha estructura de iterabilidad facilita la explotación de posibilidades de recontextualización, aquello que fue excluido es susceptible de producirse como un retorno que rearticula el horizonte simbólico que pone límites a los cuerpos y define las expectativas en torno a las categorías de personas. Es aquí donde, vista a la luz de la danza, se localiza la agencia de las señoras, su capacidad para intervenir en los procesos que transforman su realidad.

Las normas que constituyen los principios operantes en la construcción de las categorías sociales de persona no se inscriben simplemente en un cuerpo pasivo y anterior al discurso y en espera de un significado. Si las categorías de personas se crean e (in)corporan mediante actos repetidos, "la acción social de los cuerpos dentro del ámbito cultural puede retirar el poder mismo de la realidad que esos cuerpos confirieron a la[s] categoría[s]" (Butler, 2007, pp. 245-246). Y aquí nuevamente conviene pensar los contornos del cuerpo prolongados en el espacio así como las prohibiciones que establecen sus límites, pues es a partir de esto que se revela el significado profundamente transgresor detrás de la sola aparición de los cuerpos de las señoras en la esfera pública de la fiesta y del sistema dancístico-musical, abriendo así un espacio para ellas dentro de la estructura que les negaba su presencia y participación. De esta manera, han desafiado la fuerza descriptiva de las categorías sociales que les atribuía un rol particular y han alterado la ficción reguladora de la coherencia cultural que las construía.

Quitarse la pena: desnaturalización de la norma cultural y conquista del espacio público

El lector recordará que en Atotomoc fueron Isabel y Ángela las que tuvieron la iniciativa de formar una danza de Inditas señoras. Isabel recuerda: “Como lo vi a las señoras, bueno, más me gustó es señoras que bailaron. Pues nosotros también dijimos ‘¿por qué no bailamos nosotros también?, así, como las señoras que están bailando, no tienen pena que están bailando, también vamos a bailar, a ver si no nos da pena’, dijimos. Ya entramos así, por la danza, ya no, ya no nos da pena”. Y Ángela también comenta: “No, entonces dije ‘aquí bailan señoras, ¿nosotras por qué no lo hacemos también? Tons también se puede ¿por qué no también lo hacemos?’”.

Antes de la aparición de la danza de Inditas señoras en la región, esta expresión dancística generaba significantes o remisiones que encadenaban danza-niñas-Virgen-pureza. Este encadenamiento formaba parte de las codificaciones que producían las expectativas de lo que las niñas y púberes debían ser, al mismo tiempo que, por oposición, por diferencia, excluían a las señoras de su posibilidad de realizar la danza. Sin embargo, el signo, como graffía, de acuerdo con lo que he apuntado, entraña una fuerza de ruptura con el contexto tanto empírico como semiótico. Su iterabilidad hace posible sacarlo del encadenamiento en el que está dado. La visión de señoras ejecutando la danza de Inditas pone de manifiesto la ruptura de la cadena de remisiones instituida: no eran niñas sino mujeres adultas las que estaban bailando. “No tienen pena”, pensaba Isabel, con una suerte de sentimiento ambiguo por la excepcionalidad y ‘rareza’ de lo que presenciaba, pero también por ver que, de hecho, era posible. Esta ambigüedad implica una desnaturalización de los significados instituidos -“Tons también se puede”, reflexionaba Ángela- y abre la puerta al reconocimiento de un deseo propio que antes no habría sido posible formular ni enunciar.

Sin embargo, entre formular el deseo y consumarlo hay una distancia que sólo puede ser salvada superando la pena y la vergüenza, pues el poder reiterativo del discurso que regula y produce las categorías sociales oculta su estructura citacional generando efectos sedimentados que adquieren el carácter de ley. Resulta significativo que las señoras expresen el sentimiento que les producía la posibilidad de plantearse bailar, y por lo tanto contradecir la norma codificada por el sistema dancístico-musical, con los mismos términos con los que se refieren a la impotencia e inseguridad experimentadas por el confinamiento doméstico y la subordinación al poder masculino: pena, vergüenza. Y es que este sentimiento, insisto, está ligado al gesto transgresor que implicó su aparición en el espacio público de la fiesta, con todo

lo que el sistema dancístico-musical supone como estructura de producción reguladora de efectos de identidad. Las danzantes de la comunidad de Tamoyón II, municipio de Huautla, que aparentemente fue la primera en la que se organizaron las señoras, recuerdan: “[...] pensamos ‘si no quieren las muchachas, nosotras bailamos’. Pero así nomás, como que ni pensamos lo que dijimos. Nos quedamos viendo, ‘¡noo!, ¿cómo vamos a bailar? ¿qué van a decir de nosotras? Que nomás tamos relajando’ [...] Un día quisimos ir al municipio, a Huautla. Nos organizamos. Teníamos harto miedo de lo que nos iban a decir. ¡Y sí! ¡uy, allí sí nos ofendieron! [...] Pero ya estábamos ahí, qué íbamos a hacer. Nos quitamos la vergüenza y a bailar”. La reacción de desaprobación que surgió en los inicios de la aparición de la danza de señoras es explicada por Maty, quien además de hacer explícita la norma que prohibía su participación en el espacio público de la fiesta, da cuenta de la interpretación en torno a su transgresión: “Orita ha cambiado. Antes tú no te podías bailar en los bailes. Las señoras casadas no podían. Empezaban a criticar, que ya es coqueta, que ya es una cualquiera. Así empezaban las críticas. Antes tú no te podías bailar. Y por eso yo digo que les daba pena. Pero ‘ora en estos tiempos, ‘ora ya no”. Por su parte, Silvia explicita el modo en que la prohibición de bailar construía parte de la categoría social de señoras: “Pensaba ‘híjoles, pero van a decir que somos señoras! ¡Imagínense!, ‘cómo bailan las señoras!, ya no les queda que se anden zangoloteando”. La transgresión de la norma era vista como falta de respeto, como señala Reyna: “Cuando nosotras empezamos a bailar ¿cómo hablaban mal de nosotros. Decían que somos traviesas, porque dicen ‘ya no respetas””.

El fracaso es, según Derrida, la posibilidad interna y positiva de la locución o del acto performativo, pues la estructura de citacionalidad del signo, permite su ruptura con el contexto y, por lo tanto, viabiliza la creación de nuevos contextos y sentidos. De modo que la ruptura del signo con su contexto posibilita su funcionamiento separado de un querer-decir original. Ya he señalado que la aparición de agrupaciones de danzas de Inditas señoras implicó la ruptura de la cadena de remisiones instituida: danza-niñas-Virgen-pureza. Pero además, lo ‘original’ del querer-decir, es recontextualizado y reformulado, dado que el signo, por ser grafía, es susceptible de repetirse en ausencia del emisor. Cabe recordar que el querer-decir original que Derrida cuestiona está relacionado con el acto ilocutivo, con la intención de la locución que supone la presencia plena del emisor. Ahora bien, dado el carácter sagrado de la danza de Inditas, la idea de que al bailar se hace oración con el cuerpo y que la virtud de las niñas emulaba la de la Virgen, la relación de éstas y su pureza con

la divinidad constituía a la danza al mismo tiempo en ofrenda y en expresión, invistiéndose con los atributos de la divinidad. De tal forma que, en cierto modo, la Virgen y sus atributos se manifestaban en la danza, es decir, que el acto enunciativo de la danza suponía una 'presencia' divina que tomaba cuerpo en las jovencitas. Es, desde esta perspectiva, que me permito pensar en la relación Virgen-pureza-niñas como institución de 'presencia', y por lo tanto, de un querer-decir original, o más bien, de la idea naturalizada, instituida, de un querer-decir original. No obstante, he de insistir, es propio del signo, en tanto cita, desprenderse del contexto del querer-decir original. Esto permite comprender la frase ya referida antes de Ema Escobedo, que parecía poner de manifiesto una paradoja: "Las inditas tenían que ser solteras porque era muy especial para la Virgen. Si tú bailas dicen que según es pecado, pero yo digo que no porque estás bailando para la Virgen, no estás haciendo nada malo". El carácter de supuesta inviolabilidad de la prescripción que negaba a las señoras su posibilidad de bailar con base en la pérdida de su pureza, ha debido apelar a la reformulación misma de los significados de la Virgen para legitimar ahora, recurriendo a la propia divinidad, el derecho a bailar. No sólo lo dicho por Ema da cuenta de ello. Isabel, por ejemplo, comenta: "Nunca bailé de niña, nomás que ahora me animé porque siempre me voy donde lo hacen asamblea [los catequistas]. Yo digo, como somos cristianos y quedamos creyentes con la Virgen, ya no me da pena bailar". Del mismo modo, Maty explica: "Aquí, como dicen, para agradecer la Virgen no importa, no se mide. Seas como seas te tiene que escuchar. No importa si no eres virgen".

La pena de bailar y las reacciones hacia las señoras en los momentos de los primeros pasos de la danza dan cuenta de la fuerza performativa que instauraba lo que las mujeres debían ser, sostenida dicha fuerza por el contexto sociocultural. Pero el contexto se ha ido transformando y las mujeres también. Ellas han comenzado a tener comportamientos, a apropiarse discursos que, a fuerza de repetición, han ido desplazando algunas de las características que la norma cultural les atribuía. Como parte de estos desplazamientos y reconfiguraciones se encuentra la desnaturalización de la norma que les prohibía participar en el espacio público de la fiesta. "Pues sí", dicen, 'no es pecado', enunciación que desafía la fuerza descriptiva de la categoría social de señoras, instalando la posibilidad de cuestionar su veracidad y valor: "Es que 'ora ya nos sabemos defender. Antes no sabían defenderse. Por ejemplo, si te dicen algo, pues tú les dices, yo bailo porque quiero, yo no soy una de esas personas que tú crees. Si es porque tú no quieres, es porque no te deja tu marido. Tú lo puedes hacer,

pero tú no quieres ser tú, quieres ser siempre como otros quieren. Es importante ser uno”, afirma Maty.

Participar: la intrusión de lo excluido

Uno de los aspectos más significativos en relación a la codificación de diferencias que hacen posible la producción reguladora de los efectos de identidad social en el sistema dancístico-musical es el hecho de la casi total correspondencia entre el ámbito de lo divino y la esfera pública, por un lado, y el ámbito de lo humano y la esfera privada, familiar y doméstica, por el otro. Pero sobre todo la instauración de límites a las mujeres casadas en edad reproductiva de participar y hacer presencia con su cuerpo danzante en las ceremonias vinculadas a la esfera pública. De aquí la importancia del discurso reiterativo de las señoras sobre el hecho de ser vistas, de instalar su cuerpo en ocasiones performativas propias de dicha esfera, y desde luego de la actuación repetitiva que desplaza performativamente la prohibición. Así, por ejemplo, Vicky señala: “Estoy contenta allí porque estoy bailando, me ven que estoy bailando [...] Me gusta que me vean, que me escuchen”, coincidiendo su dicho con la opinión de Maty, quien afirma: “Nos gusta que nos vean cómo bailamos”. Y Reyna explicita la relación entre ser vistas y bailar al público, al opinar sobre Angelina: “Por eso nos preguntábamos las Inditas ¿por qué ése [el esposo] nunca la dejó que salga, siempre la tuvo bien cortita y ahora deja que baile? ¡Y es bien penosa esa Angelina! ¿Y por qué baila al público?, nos preguntamos”.

Sin embargo, tal vez aún más revelador es el modo en que ser vistas en público articula la noción de participación. Una vez más, Reyna, acerca de Angelina, comenta: “Cuando las Inditas supieron que Angelina va a bailar se sorprendieron porque pensaron ‘nunca participa ¿y por qué ahora en la danza sí?’”. Isabel, al recordar la impresión que le produjo ver por primera vez a señoras bailando de Inditas, dice: “Pensé que también, cuando hubiera una velación, las señoras vamos a querer ir a hacer la danza, participar”. La relación entre la fiesta y la participación también es articulada por Maty al hablar de sus motivaciones para bailar: “Pues la emoción de las fiestas patronales. Porque ahí a veces hay una fiesta, de lejos, pues tú te emocionas ¿verdad? Pues hay una fiesta. Ya vas a bailar, sientes feliz de que estás participando en la comunidad”. Asimismo, Elodia afirma: “Más me gusta participar con la comunidad. Me gusta bailar para participar, de casa del mayordomo, de casa del delegado”.

He anotado que las ceremonias performativas del ámbito de lo divino y de la esfera pública requieren la movilización de instancias organizativas del sistema de

cargos. Dichas ceremonias constituyen mecanismos metadescritores del ‘nosotros’ comunitario. De hecho, para Bartolomé, lo que denomina *principio de participación* es el requisito básico para establecer la filiación comunitaria de cada individuo, que queda así involucrado en la red social mediante complejos sistemas de intercambios recíprocos²⁸³. Desde luego, las mujeres no están exentas de esa participación e intercambios. Sin embargo, en un planteamiento que tiene puntos de convergencia con lo que he apuntado sobre la metadescripción del nosotros, Bartolomé señala que la fiesta “puede ser entendida como la institución exponencial de las relaciones comunitarias, por ser el momento en que cobran su mayor visibilidad” (1997, p. 137). La prohibición a las señoras de participar en ese ámbito revela el modo en que el ‘nosotros’ se constituía mediante una operación de exclusión. No es que ellas no participen, por ejemplo, con la elaboración de alimentos, pero este tipo de participación está sometida a la misma lógica que subordina la esfera de lo doméstico a la pública, con todo lo que esto implica en relación a la construcción de su persona social. El énfasis que hacen en su participación en la fiesta, en ser *parte-del-nosotros*, revela el gesto que desorganiza la estabilidad definitoria del ‘nosotros’ para dar paso a nuevas construcciones de lo colectivo. Si las mujeres han ganado espacios en su comunidad que las han visibilizado en lo público y que les han posibilitado el acceso a cargos de responsabilidad vinculados a la colectividad, el sistema musical ha debido modificarse con la intrusión de las señoras, de lo excluido, que, mediante la conquista del espacio público de la fiesta han rearticulando el horizonte simbólico que delimitaba sus cuerpos.

Si bailan como niñas y cantan como niñas... ¿son niñas?: La danza de Inditas señoras como actuación paródica

En el desarrollo de la vida de las mujeres el matrimonio implica un cambio de estatus que construye un sujeto diferenciado no sólo de otras categorías de persona sino de lo que previo a su condición de casadas ellas mismas eran: niñas o jovencitas. Uno de los mecanismos que participaba hasta hace poco de dicha demarcación era la posibilidad o no de participar en la danza de Inditas.

Las señoras de la danza invierten mucha energía en evitar o neutralizar chismes y habladurías en torno a ellas. Ya he apuntado que cuando el grupo se

²⁸³ Cabe recordar lo apuntado sobre las dimensiones que articula la noción de ‘trabajar juntos’.

organizó debieron enfrentar que se hablara mal de ellas por no ‘respetar’, y aún ahora, en ocasiones, son objeto de murmuraciones e incluso de calumnias que deben encarar ya sea como grupo o bien solicitando la intervención de las autoridades. Asimismo, vigilan mucho su conducta en las ocasiones festivas en las que participan, e incluso han llegado a evitar la incorporación en el grupo de alguna mujer cuyo comportamiento es, desde su punto de vista, controvertido o problemático. Todos estos esfuerzos tienen por objetivo impedir que se cuestione la seriedad e integralidad de su actuación dentro y fuera de la danza. Que nadie lo dude: son señoras y no están haciendo nada malo. Su capacidad de agencia no puede ser vista como un asunto de rechazo pleno al poder, como una elección totalmente voluntaria de personas libres. Por lo contrario, su ser -su cuerpo y su mente- está inscrito en el lenguaje de la cultura. El poder, así articulado por el lenguaje, limita y configura las opciones de la voluntad, por lo que más que trascendido puede ser replanteado. Es en la repetición de los actos que norman lo que las señoras son que, dada su lógica citacional, las mujeres confirman y al mismo tiempo desplazan la categoría social asignada. Siguiendo a Butler (2007), se puede decir que la presencia de normas no sólo determina un ámbito de poder que no puede negarse, sino que pueden ser el sitio de refutación y demostración *paródicas* que privan a la construcción de personas sociales de sus afirmaciones de naturalidad y originalidad. El mecanismo paródico es uno de los rasgos que caracterizan el hacer dancístico de las señoras.

Reyna señala: “Algunas señoras quieren [bailar] pero sus esposos no las dejan. Les dicen: ‘¿a poco eres todavía niña?’” El dicho de Reyna pone de manifiesto la norma que separaba la persona social de niña de la de señora y que inscribía marcas en los cuerpos que establecían códigos específicos de coherencia cultural. Pero esta norma ha sido objeto de ambigüación. Las mujeres de la danza refieren, con cierta diversión, la incredulidad que causan sobre todo cuando bailan fuera de su comunidad, respecto a su condición de señoras. “Dondequiera que vamos nos dicen que somos muchachas. No nos creen que somos señoras, porque los pasos y los cantos, cómo cantamos y las movidas que hacemos”, dice Maty. Y Vicky comenta: “Hay algunos que nos dicen ‘no se ve si son señoras’”. Por su parte, Julio Hernández, danzante y músico de la comunidad de Tepexitla, Huejutla señala: “¡Bien bonito bailan!, lo hacen sus pasos como si fueran niñas, ¡como las niñas cantan, delgadito!” También el señor Pedro Bautista comenta asombrado: “¡Y tienen voz de niña, finito, bien claro! No se escucha nunca de señoras”.

Pese a que a las danzantes les divierte esta extrañeza por parte de la gente e incluso les produce cierto orgullo parecer jovencitas, hay un llamado a la seriedad y a

dejar claro que están casadas, como cuando Edith dice: “Sí, pero somos señoras, así hay que decirles”. O cuando, ante la mirada incisiva de los otros, subrayan: “Sí nos dan permiso nuestros esposos”. Por otra parte, así como su actuación despliega una serie de signos, de marcas asociadas a las jovencitas, hay también una intencionalidad de marcar sus cuerpos de modo que evidencien su condición de señoras, como se recordará que ocurre con el atuendo, al respecto del cual Edith comenta: “[...] las abuelitas tienen unas naguas anchas que a la hora de caminar se ve el movimiento. Si nosotras somos señoras tiene que verse el movimiento de que somos señoras”.

De modo que lo que la actuación de las señoras de la danza afirma, como señala Butler para el caso de la travestida, es que ‘las apariencias engañan’. Bailo y canto como niña pero soy señora. Ambas afirmaciones se contradicen, desplazando así la práctica de las significaciones asignadas a las diferentes categorías sociales. Las danzantes, con su voz y sus pasos de niñas pero comportamiento y traje de señoras, alteran la distinción entre estos signos y sus supuestamente correspondientes cuerpos. Imitan a las niñas en su performance pero al hacerlo implícitamente manifiestan que la persona social de la niña o jovencita es ya una estructura imitativa, citacional, y por lo tanto contingente, lo que a su vez evidencia la contingencia de la persona de señora. De tal forma que la parodia no es del ‘original’ niña o jovencita, sino de la noción misma de original. Ello permite desplazar la estructura que hace posible los efectos de identidad social y da paso a resignificaciones y recontextualizaciones.

A lo largo de mi investigación, pero sobre todo las primeras veces que me comentaron sobre la aparición de señoras que bailaban Inditas, era frecuente que los relatos fueran acompañados de sorpresa y de risa. Además de comentar lo bien que bailaban las señoras, se hacía énfasis particularmente en que cuando se presentaban en una fiesta, algunas “¡hasta llevan sus bebés!”, y que incluso los amamantaban en los ratos de descanso. Asimismo, abundaban los comentarios en torno a los esposos que, lejos de prohibirles participar, las acompañaban y hasta se hacían cargo de los niños mientras ellas bailaban. Este tipo de expresiones no eran burlonas y mucho menos desaprobatorias, simplemente desataban las risas de los que las enunciaban y de los presentes. Butler opina que la risa que irrumpe por los actos paródicos se relaciona con la revelación subversiva de que lo ‘original’ que es imitado, en realidad resulta ser una copia de un ideal que nadie puede personificar, algo derivado. Depende, la risa, de un contexto y una recepción que puedan provocar confusiones subversivas. En este

caso, lo 'original' que son las niñas imitadas, en realidad es una construcción y, como efecto, también lo 'original', 'auténtico' o 'real', de la categoría social de señora.

La apropiación que hacen las señoras de lo infantil evidencia la relación arbitraria entre significantes y significado, desestabilizando al mismo tiempo que activando el signo. De esta manera, alteran la ficción reguladora y productora de efectos de identidad y el modelo expresivo pierde su fuerza descriptiva. Las presuposiciones sobre los cuerpos y los significados que supuestamente les son esenciales se ven, insisto, debilitados, por la actuación de las señoras Inditas que no cumple cabalmente con las categorías naturalizadas que imponen normas de comportamiento tanto como marcas y límites corporales. Esta ambigüedad muestra el carácter construido de las categorías y abre rendijas para imaginarlas y crearlas performativamente de otra manera.

Virgen, fuerza, vida: La danza como curación

Si lo performativo produce efectos, la curación de la enfermedad como resultado de la desestabilización de las categorías y roles sociales es, tal vez, el aspecto más radical del movimiento que han efectuado las señoras Inditas. Ellas constantemente se refieren al modo en que danzar se traduce en sanación por intermediación de la Virgen, a la que se le atribuye la capacidad para operar milagros. Todas las danzantes relatan alguna experiencia de curación, aunque el tipo y el grado de malestar previo puede variar en cada caso. Los términos que ellas mismas utilizan para referirse a las enfermedades padecidas en diversos momentos de sus vidas y que han sido sanadas con la danza son 'tristeza', 'amargura' y 'miedo'.

La enfermedad del miedo es una de las que más impresiona a las danzantes, probablemente por la dificultad para encontrar los términos que la describan, para hacerla inteligible. Elodia, por ejemplo, únicamente alcanza a enunciar su efecto paralizante; Juana se refiere a las palpitaciones del corazón, al sudor frío y al deseo fracasado de gritar; Francisca habla de la inminencia de la muerte. Por otra parte, todas saben de los males de Angelina, de su desesperación y ansiedad que se manifiestan de diversas maneras; no logran comprender si es miedo, si son nervios, si cometió un pecado, pero atestiguan su enfermedad. También la tristeza y la amargura son vistas como padecimientos, como dolor. Más allá de las penas cotidianas están aquellas que han marcado la vida, como la experimentada por Edith cuando su niño enfermó irremediablemente o la de Reyna al haber sido objeto de traición y deslealtad. No obstante, el sufrimiento de la enfermedad, sea física o 'del corazón' o

ambas, es superado o controlado gracias al poder terapéutico de la danza: “Ya con la danza ¡hasta respiras!”, dice Edith.

Diversos especialistas podrían atribuir los padecimientos expresados por las danzantes a múltiples causas de acuerdo con su campo de especialidad. Sin embargo, si bien la inmediatez de su experiencia y el acceso a su subjetividad no es algo que se transparente totalmente mediante las entrevistas y las conversaciones, mi intención es intentar resaltar su voz y desplegar las estructuras conceptuales derivadas de las narrativas que ellas tienen a su disposición en el marco de su propia cultura. Así, los relatos que integran el recorrido desde la enfermedad hasta la curación hicieron emerger cadenas de significantes que se predicaban entre sí, apuntando hacia un anudamiento de sentido que se expresa en la articulación *curación-fuerza-vida*.

Partamos de un primer nivel de enlace metonímico, el que se manifiesta de manera más inmediata y que genera una relación de oposición entre enfermedad-no danza / curación-danza. No es mi intención sugerir y mucho menos forzar la idea de que la causa de la enfermedad es la imposibilidad de bailar. Únicamente deseo resaltar la asociación que hacen las danzantes entre un estado de padecimiento y un momento de sus vidas en el que no participaban en la danza, así como la superación de aquél a partir de su integración en la misma. De cualquier modo, no se puede desestimar que varias de las señoras que han entrado y salido de la danza asocian estos periodos con respectivos estados de bienestar y malestar. Por otra parte, a la luz de lo apuntado acerca de la ausencia de señoras en la configuración anterior del sistema dancístico-musical y de los significados que dicha ausencia entrañaba, considero que debe tenerse presente también la relación entre la enfermedad y el mundo privado, es decir, en la vida doméstica y la de la curación-danza y el espacio público. No bailar no es la causa del padecimiento, pero hacerlo sí lo es de la sanación, de acuerdo con los relatos de las danzantes. Y si bien muchas de las integrantes, debido a su edad, no experimentaron el confinamiento doméstico del mismo modo que las mujeres mayores, sí vivieron la imposibilidad de bailar cuando se unieron en pareja.

Las transacciones entre el lenguaje y el cuerpo dan cuenta del modo en que la superación del sufrimiento por la enfermedad constituye una recreación de las danzantes y de su mundo. En la condición de enfermedad, el sufrimiento se encarna, se incorpora, objetivando y evidenciando un estado interno al que se nombra de diversas maneras según sea el caso: miedo, tristeza, amargura. Esta transacción entre el cuerpo y el lenguaje articula la experiencia de un mundo cuya habitabilidad resulta penosa. La enfermedad implica un desequilibrio, un desajuste. Pero en el caso de las

danzantes, la sensación de un mundo doloroso de habitar se transforma para dar paso a un mundo habitable mediante la sanación.

Los significantes Virgen – milagro – curación constituyen otro de los encadenamientos que se manifiestan en la exégesis de las danzantes acerca de su sanación y del bienestar que les produce bailar. Como apunté previamente, atribuyen a la Virgen haber operado el milagro que las hizo trascender su padecimiento. La cualidad milagrosa de la divinidad no sólo se ha manifestado para sanar el miedo, la amargura, la tristeza y sus síntomas físicos en las danzantes. Ellas refieren un sinnúmero de situaciones que dan cuenta de su poder. Entre dichas situaciones se encuentran las que involucran a conocidos, pero particularmente a personas queridas por las danzantes. De hecho, los milagros concedidos también constituyen uno de los motivos fundamentales para participar en la danza. Edith recuerda vívidamente el momento en el que el favor de la Virgen unió su destino al de la danza. Fue cuando su niño, siendo un bebé, tuvo la primera crisis que lo puso al borde de la muerte y fue diagnosticado con microcefalia: “Estuve dieciocho días en el hospital, día y noche. La doctora me dijo ‘el niño no va a aguantar mucho tiempo, tú te tienes que preparar porque no va a aguantar’. Ahora sí que se me viene a la mente encomendarme a la Virgen. Le dije que me lo dejara, que yo lo quería tener, que me diera la oportunidad de verlo crecer. Me dice una enfermera: ‘bautízalo, se puede bautizar, viene un sacerdote hasta acá y que lo bautice’. Busco al sacerdote, llorando, lloraba por mi niño que yo no sabía qué iba a pasar. Lo bautizan. Una enfermera le pedí que fuera la madrina y así, sin nada, entubado, el niño estaba de lado porque no lo podían mover, si lo movían el niño se iba. Nomás le limpiaron con el agua la frente. Y le pedí mucho a la Virgen, le dije que yo creía en los milagros y que si salía mi niño me iba a dedicar a él, que lo iba a cuidar, pero que me lo dejara, que yo no quería que se fuera. Pero nadie creía que se iba a salvar. El niño comenzó a toser y yo le decía a la doctora: ‘el niño va a despertar’. La doctora muy fría me decía: ‘no, eso no, eso son reflejos involuntarios, él no está respirando, está en estado de coma’. Le digo ‘¡pero es que él se mueve!’. ‘Sí, pero eso no tiene nada que ver’. Después del bautizo el niño despierta. Y para mí es como volver a nacer. Pero estaba muy triste, como amargada, porque aunque mi familia es muy buena y me apoyó, el niño lloraba mucho y yo no sabía ni qué hacer, cómo lo iba a sacar adelante. Cuando me buscaron para que enseñara la danza no lo

pensé, porque le debía a la Virgen que me sanó a mi niño. Ya luego con la danza me fui animando, se me pasó la tristeza.”²⁸⁴

Como señalé arriba, el encadenamiento de significantes apunta hacia un anudamiento de sentido expresado en la articulación curación-fuerza-vida. En torno a la noción de fuerza orbita una serie de significantes que permiten trazar el sentido de la sanación en oposición al de la enfermedad. Las danzantes expresan de manera reiterada el gusto, la alegría, la felicidad que les proporciona bailar; dicen que “sienten bonito”, que “el ánimo se [les] viene encima”. “Sientes bonito que estás bailando, que estás bien contenta con la Virgen. Se te quita hasta el sueño, a veces he aguantado hasta cuatro noches. Es por el mismo gusto de bailar, de moverse”, comenta Ema. Vicky, además, localiza esa alegría del baile y del movimiento en el cuerpo: “No sé, yo siento que me da alegría al bailar. No sé, como que mis piecitos sienten... se sienten alegres cuando yo hago los pasos”. Esa felicidad es asociada a la fuerza que posibilita el baile, el movimiento, y que es proporcionada por la Virgen. “Se siente feliz bailando. Felicidad porque nos da la fuerza la Virgencita. Usted siente que puede bailar porque la Virgen le da esa fuerza para bailar”, asegura Ángela. Por contraste, las mujeres constantemente expresan sentir tristeza, y algunas incluso dolores físicos, si por alguna razón no pueden bailar: “Yo siempre voy los ensayos, pero a veces no se puede porque el niño se enferma o el trabajo. Entonces ya nomás estoy pensando, siento feo mi corazón, me da tristeza que no puedo ir”, explica Francisca. “Me siento bonito porque cuando, la verdad yo digo, aunque sea aquí estoy, me viene tristeza, me duele todo mi cuerpo, mi cabeza, dondequiera me duele. Y ya cuando me voy parece que me quita ese dolor”, señala Isabel. Una buena parte de los comentarios acerca de la tristeza producida por no bailar se refiere al momento en sus biografías marcado por el matrimonio y la prescripción que les impedía participar. Florencia recuerda:

²⁸⁴ Aunque los relatos sobre los milagros de la Virgen abundan, el de Ema Escobedo resulta significativo también porque da cuenta no sólo de la intervención de la Virgen para salvar a su hija de la muerte, sino de la forma en que le dio la oportunidad de cumplir la promesa que le había hecho a cambio del milagro: “Internaron a mi hija. Luego me dicen: ‘no, ya no tiene cura, su hija se va a morir en cualquier hora’. Y entonces le digo al doctor: ‘no creo’. Yo siempre le digo no, como que no creía; yo pensaba ‘esa niña se va a componer’. Y casi no dormía yo, toda la noche estoy rezando, pidiendo para que se componga. Y así le pedía a la Virgen de Guadalupe y le decía: ‘un día te voy a visitar hasta donde tú estés’. Le digo que se componga mi hija, ‘yo me voy a ir a bailar tan siquiera una vez, pero quiero que me cumplas’, le digo, ‘que mi hija se componga’. Al otro día le hacen los estudios y me dicen que ya está bien. Me decían: ‘ya está bien su hija, le vas a llevar, le vas a cuidar, le vas a dar de comer’. Lo hacía yo. Y luego, no pensaba yo, pero llega una muchacha y me dice: ‘No puedo ir a bailar’, me dice, ‘como estoy estudiando de enfermería me hablaron. ¿Por qué no va usted?’, me dice. Ya era tarde. Ya le digo a mi mamá: ‘¡lo que pedí!’. Y fui, porque ya se compuso mi niña. Porque ya lo había yo prometido eso es lo que iba a hacer. La Virgen hace milagros; otros no lo creen pero sí.”

“Extrañaba bailar. Cuando escuchaba la música de Inditas también quería ir, pero como antes no se podía que bailáramos, así, como era aquí antes ¿verdad?, ni modo, ya me venía una tristeza. Sentía aquí como que me lo apretaba, éste, el corazón”. Asimismo, Edith comenta: “Nosotras cuando nos juntamos no podíamos bailar. Cuando te juntas no te imaginas la tristeza que te va a dar de que no participes, lo ves fácil. Pero ya luego cuando veías a las niñas pensabas ‘¿para qué me junté? ya no puedo participar’”.

Hemos visto que la felicidad deriva de la fuerza que brinda la Virgen y que produce el movimiento del cuerpo para bailar. Es interesante hacer notar aquí que el concepto de fuerza entraña los sentidos atribuidos al concepto nahua de *chicahualiztli*, la energía o fuerza vital que hace posible el andar, hablar, pensar y trabajar. En el pensamiento nahua, los seres humanos son parte del universo sagrado y cada uno contiene en el cuerpo un destello de la energía divina que hace al mundo vivir. Dicha energía deriva fundamentalmente del sol, aunque en general todas las divinidades y números la proporcionan cuando las personas se conducen hacia ellas mediante los adecuados procedimientos rituales. Mucha de esta energía entra en el cuerpo en forma de calor, donde se transforma en *chicahualiztli*, en la fuerza que otorga el vigor y el poder para actuar. La fuerza se lleva en la sangre y es renovada al consumir alimentos, principalmente maíz. (Sandstrom, 1991)²⁸⁵. Estas nociones, decía, están presentes en la forma en que son relacionadas la Virgen y la fuerza, por último, la vida. Sobre la divinidad, Reyna comenta: “Solamente ella nos está dando de comer y todos sin ella no vamos a caminar”. Y Ángela asocia la fuerza que le da bailar con la energía proporcionada por la comida: “Se siente que está fuerte cuando baila, así también cuando comemos tortilla”.

Si la fuerza es energía vital, se comprende entonces la asociación que las danzantes hacen entre ésta y el movimiento del cuerpo danzante, así como entre la ausencia de éste y la muerte. Dice Isabel: “Yo le digo a mi esposo, yo voy a bailar, aunque no bailé cuando estuve muchacha. Todavía mi cuerpo lo muevo bien. No cuando yo ya me morí. Todavía sirve”. Y Florencia también comenta que su esposo

²⁸⁵ Es significativo, además, en términos de lo abordado en este apartado sobre la enfermedad y la curación, el sentido de *chicahualiztli* como estado de bienestar. Gómez y Báez-Jorge apuntan, por ejemplo: “Antes que un regente, *Tlacatecolotl* es un árbitro, un mediador, cuyo oficio principal es propiciar el equilibrio entre el *cualli* (lo ‘bueno’) y el *ax cualli* (lo ‘no bueno’), nociones que adquieren una mayor amplitud significativa cuando se dice *chicahualiztli* (‘estado de bienestar’) o *yolpakistli* (‘alegría’), en contraposición a *tlasolli* (‘basura’) y *cuesolli* (‘tristeza’).” (Báez-Jorge & Gómez, 1998, p. 74).

opina: “Yo no quiero que te salgas de esta danza, mientras estás joven, mientras tienes vida, vete a participar”. Pero, además, en las explicaciones se establece una relación metonímica entre la vida del cuerpo en movimiento, del cuerpo danzante y la posibilidad de salir del hogar, por un lado, y el cuerpo inerte, sin vida y la imposibilidad de participar en el espacio público. Al decir ‘cuerpo inerte y sin vida’ no quiero dar a entender que ésta es realmente la condición del cuerpo que no danza, como tampoco pretendo obviar que en las ceremonias del ámbito doméstico y privado las señoras tienen la posibilidad de bailar. No obstante, ellas hacen no sólo las asociaciones metonímicas referidas sino también metafóricas, y es eso lo que me interesa subrayar²⁸⁶. Así, nuevamente Isabel señala: “Cuando se mueve el cuerpo es porque la Virgen está dando vida. Es muy importante cuando alabamos, que si tenemos un poco más de espacio hasta podemos bailar para alabar, así, hacer unos movimientos [...] La Virgen quiere que todavía el cuerpo lo movamos, y todavía vamos a mover, vamos a ir a la iglesia y vamos a bailar”. Asimismo, Reyna comenta que el esposo de Angelina no la dejaba salir de casa para bailar, pero como ésta enfermó, “ya le dio la libertad”. “Tal vez por eso reflexionó su esposo: ‘algún día le va a tocar una enfermedad donde ya no va a poder caminar así, mejor ahorita que está sana que salga’”.

²⁸⁶ Considero necesario insistir en el hecho de que aunque potencialmente a las señoras les está permitido bailar en las ceremonias privadas y propias del ámbito doméstico, ellas no le dan un peso significativo a esto. Ello puede deberse a varias razones: 1) Los cumpleaños, aunque por rigor fueron incluidos en el esquema del sistema dancístico-musical, no constituyen realmente ocasiones que ameriten forzosamente ser festejados, como ocurre en la cultura urbana y mestiza. Celebrarlos, en todo caso, es algo que ciertas personas hacen (porque, además, generalmente no hay recursos para ello) y añadiría que es algo relativamente reciente. 2) De modo similar, los bautizos hace apenas pocas décadas que se comenzaron a realizar y aún menos tiempo que se festejan. Anteriormente se llevaba a cabo una ceremonia conocida como ‘baño del niño’ (*maltia cunetzi*) con fuertes raíces mesoamericanas. Actualmente hay gente, poca, que combina el bautismo con el baño del niño. En el año 2012 tuve oportunidad de asistir a una de estas ceremonias. Después del ritual propiamente dicho se hizo un festejo que incluía músicaailable, pero en realidad nadie bailó. 3) Las bodas sí han incluido festejo con música desde hace tiempo, pero pareciera ser que, aunque no lo tengan prohibido, las señoras realmente no se animan mucho a bailar. Por otra parte, debe tenerse en cuenta lo apuntado en el capítulo III acerca de la poca frecuencia con la que se realizan formalmente los matrimonios, pues la práctica más común es el ‘robo de la novia’, aun si posteriormente se legaliza la unión. De modo que la poca frecuencia con la que *de facto* las señoras bailan en el ámbito en el que no les está o estaba prohibido hacerlo, puede ser una de las causas que expliquen el poco significado que le otorgan a esto. Finalmente, 4) el hecho mismo de que no le brinden un peso representativo no hace sino acentuar la importancia que para ellas ha tenido la conquista del espacio público. Es con ello en mente que debe leerse esta asociación que hacen las danzantes del cuerpo confinado a lo doméstico, con la ausencia de movimiento y con la representación metafórica de ‘lo muerto’, de modo que se me permita prescindir de estar aclarando y precisando este asunto en adelante.

La lógica del parentesco y la conformación de los grupos domésticos establece que la mujer debe habitar en el espacio de la familia del esposo y, hasta hace poco, el matrimonio implicaba para ella la prohibición de participar en la fiesta danzando. De modo que la unión o casamiento operaba una separación entre un cuerpo en movimiento, un cuerpo danzante y su presencia en el espacio público de la fiesta, y un cuerpo inerte, sin posibilidad de bailar en el espacio doméstico. La transformación en las dinámicas de los grupos domésticos y el reposicionamiento de las mujeres se comenzaron a evidenciar antes de que éstas conquistaran su derecho a bailar. De aquí que el cuerpo inerte se asocie al confinamiento doméstico, además de que el sufrimiento, la experiencia y conciencia del dolor es, en principio, un asunto profundamente personal y privado. La sanación exige su presencia en la esfera pública, en la fiesta. El hecho de que las mujeres accedan a otra posición en el interior de sus hogares no hace sino acentuar la contradicción entre esta reconfiguración y la no posibilidad de participación bailando. Aunque, insisto, la enfermedad no sea consecuencia directa de no bailar, los estados somáticos emergen en un espacio caracterizado por la inmovilidad (en el sentido de bailar) y excluido del dispositivo metadescriptor del 'nosotros' constituido por el ámbito público del sistema dancístico-musical. Se comprende entonces, también, la asociación entre el cuerpo inerte y la muerte. No sólo por las razones obvias; es necesario no pasar por alto que en este contexto discursivo esa inmovilidad está relacionada con la no posibilidad de bailar, así como el movimiento se articula al baile y éste a la fiesta. No es que el matrimonio implique una suerte de 'muerte social'; es que el mundo postmarital de las mujeres, tal como lo prescribía la Costumbre, ya no les resulta habitable.

Al asociar no danza / cuerpo inerte / muerte / tristeza / enfermedad / espacio privado y oponer esos términos a danza / cuerpo en movimiento / vida / felicidad / curación / espacio público, se manifiesta el modo en que el cuerpo se constituye en mediación que objetiva el sufrimiento de la enfermedad y atestigua la ruptura de complacencia con el mundo privado y/o social de las danzantes, resistiendo su asimilación e incorporación total. Pero también se hace visible el encadenamiento de significantes que dan cuenta del trayecto discursivo de las mujeres para inscribir el sentido de la sanación. Desde esta perspectiva, se establece el vínculo entre las estructuras sociales y la experiencia fenomenológica de la enfermedad, del malestar, y se pone de manifiesto que el mundo personal y privado, atravesado por la sensación de tristeza, de miedo y de amargura tiene una historia que no puede desligarse del ordenamiento social y político de la comunidad. A la luz de lo anterior, se comprende

que Angelina “cuando baila, se le quita [el sufrimiento] y cuando no baila siente feo”; que Edith señale que cuando el padre de su hijo la cuestionaba y criticaba por bailar, dijera “no sabe el bien que la danza me hace”; o que Reyna recuerde que, invadida por la tristeza, “quería gritar en la iglesia, no quiero que me digan que no voy a bailar, la Virgen va a decir hasta cuándo”.

Hacer cuerpo: la fuerza sanadora de la sororidad y la instalación del habla

Ahora bien, ¿cómo el dolor, el sufrimiento, la enfermedad, siendo algo tan personal, experimentado en el cuerpo propio, puede constituir la posibilidad de una nueva relación que construye un cuerpo-sujeto colectivo? ¿Qué lugar tiene la posibilidad de compartir el dolor en la curación misma? Veena Das (2008) señala que la expresión de dolor es una invitación a compartirlo y que no puede trazarse como una experiencia estrictamente personal. En este sentido, el espacio externo al ámbito doméstico –y me refiero no únicamente a la fiesta, sino a los ensayos que congregan a las danzantes- se configura como un espacio terapéutico y de creación de lazos de sororidad: “Yo creo a todos nos ha pasado”, dice Edith, “hay unas que están enfermas, todas tenemos problemas, pero aquí vienes a distraernos, te sientes bien, compartimos”.

Todas las señoras de la danza saben y son conscientes de que cada una tiene una razón para bailar²⁸⁷: “Bailamos por algo, porque algunos tienen tristeza, algunos tienen enfermedades que se les vayan a quitar allá. Y por eso lo cantamos a la Virgen”, asegura Reyna. Edith, por su parte –a pesar de su escrupulosidad para que la danza se vea organizada y de los conflictos que surgen en ocasiones derivados de la percepción de algunas señoras acerca de la falta de habilidad para cantar y bailar de otras- sabe que no se le puede negar a nadie la oportunidad de participar: “Algunas no cantan bien, pero ellas quieren. Hay que darles la oportunidad. Se sienten bien. Todas han entrado por devoción, unas han estado enfermas y todas hemos tenido tristeza, sabemos lo que es.”

²⁸⁷ El lector recordará lo anotado en el capítulo IV acerca de que pese a las desavenencias que surgen entre las señoras más jóvenes y las abuelas por la diferencia generacional (aunque habría que decir también en ocasiones surgen conflictos entre las mujeres de aproximadamente la misma generación), que redundan en una relación asimétrica en términos de habilidad para aprender y desempeñarse en la ejecución de los pasos, las coreografías y los cantos, estos desencuentros se resuelven con base en la comprensión de que todas las danzantes tienen una razón importante para participar en la danza.

De modo que, por una parte, cada una de las mujeres ha experimentado dolor, enfermedad y sufrimiento. Por otra parte saben del dolor de las otras. Cuando una mujer se dice enferma, cuando dice sentir dolor, expresa algo que le pertenece, que es inaccesible a los otros. Los otros pueden declarar que esa persona sufre, pero no experimentar ese sufrimiento. Por lo tanto, cuando se dice que se sabe que alguien sufre, cuando se enuncia “está enferma” o “siente dolor”, se le atribuyen estados y procesos mentales, no a partir de una operación lógica sino conjetural. No obstante, la enunciación “ella sufre” o “ella tiene dolor”, describe a la persona en términos de ese estado y no de descripciones específicas de conducta con terminología neutral que no haga referencia a ningún estado. Eso supone ya una implicación del enunciante en la que el otro es visto como un ser humano. Esta actitud no es simplemente una creencia de que el otro siente lo mismo que uno sino una capacidad imaginativa para ponerse en su situación. De ahí, el significado de la ‘compasión’, del padecer con el otro²⁸⁸.

El hecho de que el dolor de uno se pueda localizar en el cuerpo de otro y el del otro en el propio cuerpo trasciende el carácter individual del sufrimiento. De este modo, las señoras de la danza construyen un solo cuerpo, actúan como un único cuerpo. Esta cercanía de la relación y las acciones que realizan habilitando su cuerpo para el movimiento danzante alivia el sufrimiento, superando el aislamiento y el solipsismo de la enfermedad. La creación de un cuerpo único transmite una fuerza sanadora que genera un campo fértil para la sororidad. El cuerpo en movimiento, además, provoca respuestas emocionales placenteras y compartidas que resisten la abyección de la enfermedad.

La apelación tanto a la noción de fuerza, que, como he apuntado, corresponde al concepto de *chicahualiztli*, de energía vital que hace posible el andar, hablar, pensar, trabajar y en este caso, fundamentalmente, bailar, así como a la Virgen en tanto

²⁸⁸ Retomo aquí parcialmente lo desarrollado por Das en torno al dolor a partir de planteamientos que Wittgenstein hace en *Los cuadernos azul y marrón* (1976), al plantear la pregunta sobre cómo puede el dolor de *uno* residir en el cuerpo de *otro*. Das apunta: “Wittgenstein utiliza el camino de la gramática filosófica para decir que ésta [la frase ‘tengo dolor’] no es una afirmación indicativa, aun cuando tenga la apariencia formal de una. Es el comienzo de un juego de lenguaje. El dolor, en esta interpretación, no es algo inexpresable que destruya la comunicación o señale la salida de la propia existencia en el lenguaje. Por el contrario, hace una pretensión que pide reconocimiento, reconocimiento que puede otorgarse o negarse. [...] El ejemplo que ofrece Wittgenstein de mi dolor habitando su cuerpo, me parece sugerir la institución de que la representación del dolor compartido existe en la imaginación pero no se experimenta, en cuyo caso diríamos que el lenguaje se vincula de manera bastante inadecuada al mundo del dolor. O, alternativamente, que la experiencia del dolor clama por esta respuesta de la posibilidad de que mi dolor pudiera residir en su cuerpo y que la gramática filosófica del dolor sea una respuesta a este clamor.” (2008, p. 348).

divinidad que otorga dicha fuerza, pone de manifiesto el recurso a significantes de la cultura. Su iteración recrea la tradición espiritual nahua al mismo tiempo que genera el espacio para un nuevo reclamo. Mediante la elaboración de estos recursos culturales se legitima un proceso de transformación de vidas victimizadas por el dolor para articular nuevas formas de habitar el mundo. La Ley, el Costumbre, el lenguaje de la cultura, constituye la fuente de significantes que proporcionan los fragmentos del discurso que articulan las danzantes y estructuran su deseo. Cabe recordar aquí que, de acuerdo con Butler, la afirmación de la identidad -en este caso, de una identidad que se narra como habiendo trascendido la enfermedad- ya está siempre significada y no obstante sigue significando, por lo que la capacidad de acción se da en un marco en el que las condiciones que posibilitan su afirmación proceden de la estructura de significación, de las normas que reglamentan las invocaciones legítima e ilegítima del yo.

“La Virgen me dio fuerza, milagro”, dice Reya. Y en el milagro que las ha sanado y las ha salvado se encuentra el impulso para afirmar la vida, la existencia. No por nada la gente señala que las Inditas señoras “vinieron a bailar para que sepan que todavía existen”. Las danzantes irrumpen así para instalar su habla, un habla que asume la forma del cuerpo en movimiento, y de esta manera enuncian su presencia en el mundo e interpelan al otro. La sororidad las constituye en un frente político, creando un cuerpo-sujeto colectivo que emerge como una posición en el discurso, en la estructura de relaciones que sustentan lo simbólico, desde donde hacen su entrada en la interlocución y apelan al otro indicando “estamos vivas”.

Es la emergencia de este cuerpo-sujeto colectivo, que sólo ha sido posible mediante el desplazamiento de un conjunto de prácticas y significantes instituidos, lo que otorga un carácter político a la danza, es decir, lo que la constituye como un performativo político (Arditti, 2014 y 2010), pues las acciones de las danzantes las llevan a experimentar y producir aquello por lo que luchan mientras luchan por ello. La capacidad de agencia de las señoras yace, como señala Ortner (1995), no tanto en quiénes son sino en los proyectos que construyen y realizan, porque es en esta formulación que se transforman en lo que son y que transforman su universo social y cultural. La danza es *re-presentación*, acción reiterable, pero esta lógica citacional también ha posibilitado que sea *representación* en el sentido de que permite a las señoras hablar por sí mismas, instalar una voz que más que unísono es un chachalajeo concertado, dada la heterogeneidad de sus integrantes.



Figura 22. “Estamos vivas”

La comunidad: el sujeto vivo de una historia y un proyecto de futuro

Si en la primera parte de este capítulo abordé el modo en que las danzantes desafían la fuerza descriptiva de la persona social, en lo que sigue intentaré mostrar que, de hecho, la comunidad y la Costumbre han debido transformarse y reconfigurar el sentido del ‘nosotros’ para continuar vigentes.

Construcción histórica de la comunidad

Lo que actualmente suele ser denominado como comunidad indígena es resultado de un proceso histórico que da cuenta de su constante dinamismo y transformación así como de la continuidad y sedimentación de varios elementos. En el capítulo II expuse de manera general una serie de aspectos que han signado el devenir de los pueblos indígenas de la Huasteca, con la intención de resaltar las constantes dinámicas de reorganización territorial y política principalmente: la encomienda, la política de congregaciones, la instauración de la República de Indios, el desarrollo de las haciendas, la creación de ayuntamientos, las acciones y leyes destinadas a desmantelar los bienes corporativos y la respuesta indígena a ello –mediante invasiones de tierras, composiciones, condueñazgos-, el reparto agrario cardenista bajo el control de los caciques y el movimiento de recuperación de tierras de los años

setenta y principios de los ochenta. Todo ello en el marco de un patrón de dominación colonial-moderno que hunde sus raíces en la constitución de América y la construcción y naturalización de jerarquías raciales, culturales, territoriales y epistémicas.

Sin perder de vista la complejidad de los procesos referidos, en este punto me interesa subrayar las consecuencias de la extinción de la República de Indios y la creación de ayuntamientos o municipios en el siglo XIX en la configuración de identidades sociales adscritas a un territorio. El lector recordará que la Corona española instauró en el siglo XVI la República de Indios como una forma de organización política y territorial basada en el modelo del ayuntamiento español pero articulada a la lógica preexistente del altepetl, según varios autores. Esta política de segregación de indios y españoles implicó la reorganización tanto del territorio como de la sociedad indígena que, junto con el estatus acordado a los primeros por el régimen, fue configurando la figura social del indio y de su comunidad (Ariel de Vidas, 2009). En las repúblicas de indios las cabeceras constituían la sede administrativa del poder, del cabildo indígena, integrado por el gobernador y los alcaldes y regidores que representaban a los pueblos sujetos. La segregación y el confinamiento residencial facilitaban tanto el control político por parte de los colonizadores como la extracción del tributo. No obstante, también contribuyó a que los pueblos sujetos mantuvieran cierto grado de autonomía en su organización interna.

La Constitución gaditana promulgada en 1812 y retomada en 1820 generó la creación de ayuntamientos que intentarían sustituir a los gobiernos indígenas por organismos políticos no indígenas. Si bien en la Huasteca hubo algunos ayuntamientos con composición multiétnica (blancos, mestizos, mulatos e indios) o indígena, en las cabeceras administrativas estuvieron integrados principalmente por españoles y criollos. Su instauración en estos centros administrativos implicó la desaparición de los gobiernos indígenas, aunque los demás cargos sobrevivieron en los pueblos sujetos debido a que el sistema de elección popular permitió que las autoridades indígenas retuvieran puestos de alcaldes de pueblos. De modo que, por un lado, estos últimos fungieron como representantes de los sujetos y, por otro lado, la organización indígena se mantuvo en el nivel de dichos pueblos.

La vida colectiva indígena se desplazó, así, desde ámbitos socio-territoriales más amplios hacia la comunidad, constituyendo ésta el espacio restrictivo para la participación rotativa en los cargos político-religiosos. Cabe señalar, además, que la comunidad era una corporación de campesinos, toda vez que a los sujetos colonizados

les fue impedido desarrollar una vida urbana autónoma; sus antiguas ciudades fueron la base de las metrópolis novohispanas (Bartolomé, 1997). Por otra parte, entre los elementos que contribuyeron a fomentar la adscripción al ámbito de la comunidad se encuentra la tendencia hacia la endogamia comunal que, para Bartolomé, proviene de los sistemas parentales prehispánicos, pues todo parece indicar que los calpulli eran grupos parentales, corporados y endógamos. La casi ausencia de alianzas matrimoniales extracomunitarias incrementó, según este autor, la autonomía que ya operaba en lo político. Desde mi punto de vista, aún si hubiera que relativizar esta afirmación de Bartolomé, sobre todo –aunque no únicamente- en lo que se refiere a la actualidad, la norma de la residencia postmarital patrilocal y la tendencia *de facto* de no heredar a las hijas contribuyen a mantener la integralidad del territorio comunal, base sobre la que se despliega la organización política.

La segregación y el confinamiento residencial así como la tendencia a la endogamia fueron constituyendo a las comunidades corporadas como los ámbitos en los que se configuraron las identidades sociales de los pueblos indígenas, al irse construyendo una representación de la vida colectiva fuertemente caracterizada por la identificación con la comunidad de origen y con la residencia. Esto no significa que no existan articulaciones intercomunitarias entre distintos pueblos. Los mercados regionales, las fiestas patronales y las cabeceras municipales desempeñan un papel importante en dichas articulaciones. Asimismo, en situaciones conflictivas también se pueden generar alianzas, como ocurrió, por ejemplo, durante el movimiento campesino de los años setenta. No obstante, estas articulaciones no alcanzan a tener la fuerza que poseen las identificaciones comunitarias.

He apuntado que, pese a todo, tanto la República de Indios como el posterior repliegue de la sociedad indígena al ámbito de los pueblos sujetos contribuyeron a una cierta autonomía que posibilitó mantener el control propio de la organización socio-política. Pero aquí cabe señalar que así como la vinculación de estos últimos con un territorio particular es derivada de un proceso histórico, la organización política que se expresa mediante el sistema de cargos y el derecho consuetudinario es también producto de la dinámica histórica. En lo que se refiere al sistema de cargos, hay posturas polarizadas entre los que lo identifican como una sobrevivencia prehispánica y otros, como Chance y Taylor (1987), que sostienen que instituciones coloniales como el cabildo indígena y las cofradías anteceden a su afianzamiento, el cual tendría lugar ya en el periodo independiente. Medina (1995), por su parte, señala que si bien la estructura político-religiosa de las comunidades indígenas fue impuesta por los

colonizadores, la base del modo de vida campesino en torno al maíz conservaría sus particularidades técnicas e ideológicas, mismas que serían fundamentales para la reproducción del campesino indio y de su cultura de raíz mesoamericana, pues el conocimiento y la experiencia derivados de la agricultura “se mantendría en el marco de la cosmovisión, es decir, de aquellos sistemas de representaciones que explican las relaciones básicas, generales, entre los hombres y de éstos con la naturaleza y el universo”(1995, p. 9). En todo caso hay, como afirma también Medina, una dialéctica iniciada desde los principios de la colonización hispana entre la comunidad agraria de raíz mesoamericana y las instituciones políticas y religiosas novohispanas. Pero además, como apunté en el capítulo II, a lo largo del tiempo las comunidades han generado estrategias de resistencia y sobrevivencia entre las cuales se encuentra lo que Ávila califica como “reingeniería permanente de instituciones y elementos presentes en la institucionalidad general” (2013, p. 233). El derecho consuetudinario, lejos de ser la continuación inalterable de costumbres originales, debe verse en su imbricación con el derecho colonial y nacional, en la interrelación, confrontación y procesos mutuos inmersos en relaciones de poder y de cambio²⁸⁹.

Por tal razón, lo que otorga legitimidad al sistema de cargos y el derecho consuetudinario no es su origen sino el sentido que tenga para el grupo, “la vigencia que siga o no teniendo el sistema como eje de organización política de las comunidades y que efectivamente constituya uno de los referentes centrales de la identidad y del sistema jurídico local” (Sierra, 1997, p. 136). La legitimidad y vigencia del sistema de cargos y del derecho consuetudinario constituyen un asunto crítico para esta investigación en tanto se vinculan al aspecto de la eficacia o no en la representatividad del ‘nosotros’ comunitario.

El territorio –producto de un proceso histórico de segregaciones, despojos, restituciones, expropiaciones, devoluciones- en el que se han configurado las identidades sociales de los pueblos indígenas en un devenir constituye el espacio compartido donde la comunidad, a través de su sistema político, proporciona a sus miembros el acceso a la tierra y al intercambio de trabajo. He apuntado que para ganar estos derechos, los grupos domésticos deben cumplir con ciertas obligaciones cuya consecución requiere que sus integrantes trabajen juntos. De modo que tenemos

²⁸⁹ En el capítulo II apunté algunos de los ajustes en el sistema de cargos que las comunidades implementan para encarar procesos que amenazan la cohesión interna, la equidad y el trabajo colectivo, como, por ejemplo, la desestabilización que genera la emigración por falta de individuos que asuman los cargos, o la incorporación temprana a los jóvenes a cargos de mayor autoridad por su conocimiento del castellano.

comunidades surgidas de una política colonial segregacionista que, no obstante la violencia que dicha política supone, constituyeron el espacio que fue configurando las identidades sociales de los pueblos indígenas y permitió su reproducción social. Las adscripciones residenciales, además, se vinculan a una cierta tendencia a la endogamia y, he sugerido, a la norma de patrilocalidad postmarital y a la no transferencia hereditaria a las mujeres. Esta norma constituye uno de los aspectos fundamentales de la conformación de los grupos domésticos, los que a su vez son la base de la organización social comunitaria. Además, son comunidades que, hasta hace relativamente poco tiempo, han basado su sostenimiento principalmente en el trabajo agrícola.

Ahora bien, como apunta Gargallo (2014b), la conceptualización que hace Quijano de la colonialidad como resultado de la imposición de un patrón de dominación fundado en la clasificación racial –lo que tuvo una de sus primeras expresiones, precisamente, en la política segregacionista- debe considerar también que la economía campesina posterior a la colonia se monta en una desigual organización de género a partir de la cual es mantenida y reproducida la fuerza de trabajo. He señalado que no se trata de afirmar la ausencia de desigualdad entre los sexos en las sociedades precoloniales, sino de resaltar el hecho de que la distribución diferenciada de tareas y espacios adquiere ahora un carácter binario, más que dual y complementario, que conduce, entre otras cosas, a una separación jerárquica entre la esfera pública y la doméstica como resultado de la intrusión colonial moderna (Segato, 2011a). Los testimonios de las mujeres presentados en el capítulo III en torno al sentimiento de opresión derivado del rol que la comunidad les asignaba confinándolas al ámbito doméstico –con la infravaloración de su trabajo y de la capacidad para hablar que esto suponía-, dan cuenta del ocultamiento de su función definitoria en la propia afirmación de la comunidad; es decir, de la obliteración del modo en que la conformación y reproducción de los grupos domésticos, base de la organización comunal, se sustenta en la norma de residencia postmarital patrilocal y en las labores de reproducción de la fuerza de trabajo. El traslado de la mujer desde su grupo de origen al del marido y el usufructo de su trabajo por este último realizan la sintaxis de la continuidad de las patrilineas localizadas, de las unidades domésticas y, en última instancia, de la comunidad misma.

Me interesa retener la tensión que surge entre, por un lado, la comunidad como *locus* de adscripciones sociales y, por el otro, la desigualdad interna en las relaciones de género, así como insistir en el hecho de que ambos aspectos devienen de procesos

históricos insertos en un contexto de modernidad / colonialidad, toda vez que, como intento demostrar, dicha tensión resulta fundamental en la comprensión del modo en que la continuidad misma de la comunidad requiere de rearticulaciones solidarias entre sus miembros para reconfigurar un sentido legítimo del 'nosotros' comunitario.

La fiesta

La fiesta como signo de autonomía comunitaria

Actualmente los nahuas de la región distinguen entre dos acepciones del término cabecera. La primera se refiere a la cabecera municipal, o municipio, es decir, la ciudad o pueblo donde se asienta el centro administrativo de esta entidad. La segunda acepción es usada para identificar a las comunidades indígenas que alguna vez fueron pueblos de repúblicas de indios y que tenían o tienen cierto control económico, político y/o religioso sobre varios poblados cercanos (Shryer, 1986). Éste fue el caso de Atotomoc, al menos hasta la segunda década del siglo XX.

La dependencia de las rancherías a sus cabeceras ha sido un proceso inestable a lo largo de la historia de la región. Como señalé en el capítulo II, desde la época Colonial se daban casos en los que rancherías accedían a la categoría de pueblo, con todo lo que ello implicaba: tierras, iglesia, gobierno indio, cementerio. Estos procesos mediante los cuales poblaciones sujetas adquirían autonomía respecto de sus cabeceras continuaron ocurriendo durante los siglos XIX y XX. Además de tierras y gobierno propio, contar con iglesia y cementerio ha constituido un signo de autonomía para las comunidades, lo cual adquiere su expresión diacrítica en la fiesta, pues ésta únicamente puede realizarse en los pueblos que cuentan con una construcción religiosa.

Hubo casos de cabeceras que perdieron dicho carácter desde el punto de vista agrario, pero lo conservaron aún durante algún tiempo en el ámbito religioso, como ocurrió con Atotomoc respecto de otras poblaciones vecinas. Así por ejemplo, de acuerdo con el mandato mediante el cual las rancherías o pueblos sujetos tenían que hacer faena en sus cabeceras, los pobladores de Izocal mantienen en la memoria el hecho de que todavía hacia principios de la segunda década del siglo XX debieron brindar, junto con otros poblados, jornadas de trabajo para construir una nueva

iglesia en Atotomoc²⁹⁰. Durante la construcción surgieron desacuerdos que tuvieron como consecuencia la erección de una iglesia en Izocal, lo cual es recordado con aprecio por sus habitantes pues ello les permitió hacer su propia fiesta. No obstante, aunque Atotomoc ha perdido su cualidad de cabecera continúa convocando la participación, ahora voluntaria, de otras comunidades. Esto se debe, según sus habitantes, a su ubicación geográfica: “Aquí como estamos muy céntrico vienen a participar otras danzas, pero en otras comunidades ya no”, explica el catequista Santiago. De modo que la fiesta en Atotomoc sigue siendo un referente para los poblados aledaños.

Como se puede observar, las adscripciones sociales en torno a la comunidad adquieren una singular expresión en la fiesta, en tanto ésta constituye un signo de autonomía comunitaria: da cuenta de que se posee un territorio en el interior del cual actúa un sistema político y jurídico propios. Asimismo, constituye el momento en el que cobran mayor visibilidad las relaciones comunitarias pues activa desde las redes sociales de parentesco y compadrazgo hasta diversas instancias organizativas que conforman el sistema de cargos. La participación en la fiesta implica el reconocimiento de la responsabilidad con el espacio físico que es soporte y sustento de los macehuales (Briseño, 1995).

Interrupción y reanudación de las mayordomías en Atotomoc

No obstante la importancia de la fiesta, en época reciente hubo un periodo de tiempo, del 2000 al 2006, en el que cesaron las mayordomías en Atotomoc. De acuerdo con lo que sus habitantes dicen, esto se debió principalmente a dos razones. Por una parte, fueron los propios catequistas quienes promovieron su desaparición, ya que consideraban que la abundante ingesta de alcohol que tenía lugar durante las fiestas desvirtuaba el sentido de las celebraciones. Por otra parte, su realización, sobre todo en lo que concierne a la fiesta patronal, implica un gasto económico sustantivo que difícilmente puede solventar una sola familia. De hecho, es en la festividad del santo patrón de la comunidad donde ambas razones se interconectan, pues aunque el alcohol está presente en todas las celebraciones, sólo en la primera se vende: “Una

²⁹⁰ “Se recuerda que las piedras utilizadas fueron tomadas de una pirámide y que por instrucciones de las autoridades de Atotomoc los jornaleros las acarrearón hasta el lugar en que se estaba construyendo la iglesia.” (Ortiz 2003, p. 52). Esta iglesia, que en realidad es una capilla, figura en el catálogo de monumentos históricos del INAH.

fiesta es un dinero ¿verdad? Pues entonces, si venden cerveza, pues de ahí ya la gente se ayuda para recuperar”, explica Matilde.

Aunque al principio no hubo oposición a que cesaran las mayordomías, poco a poco se sintieron las consecuencias y el descontento hacia esta medida se hizo evidente. “Se veía triste. Los días festivos no había nada, nada, nada. Estaba solitario la iglesia”, dice Martha. Pero en el año 2006, pocos meses antes del día de la Virgen de Guadalupe, Martha y su esposo organizaron un convivio en su casa. Allí, las personas que asistieron comentaron que deseaban recuperar las mayordomías. “Creo que podemos levantar”, dijo el marido de Martha. Uno de los asistentes se comprometió a hablar con el delegado. Éste, a su vez, dijo que había estado pensando lo mismo. De modo que decidieron proponer a Reyna y a su esposo que asumieran la mayordomía para la fiesta guadalupana, dado que ellos habían manifestado su disposición previamente: “¿Cómo se va a acabar? Ella es la madre de todos los mexicanos”, opinaba la pareja. Fue así como una noche las autoridades fueron a su casa para anunciarles que querían darles el cargo y los citaron en la iglesia para hacer la entrega formalmente: “Entramos mi esposo y yo con todos los ‘pasados’ [o *huehuetlacama*]. Ya nos dijeron. ‘Sí, aceptamos de todo corazón’, les dijimos. Echaron cuetes. La gente me preguntaba qué pasa; nadie me creía que sí, que lo íbamos a recuperar. Dos meses antes no había dinero, pero la Virgen es milagrosa, si no recibes de corazón no salen las cosas. Con la gente nos ayudamos entre todos, todos ayudan a hacer las cosas. Hicimos la fiesta bien, como los antiguos. Invitamos a todos los mayordomos pasados, todos, y a los delegados pasados”, recuerda Reyna.

La capacidad de la comunidad para debatir, confrontar sus contradicciones, corregir sobre lo hecho y proponer alternativas que en un momento determinado se vislumbran como más adecuadas para el bien común se hace evidente en lo descrito acerca del cese y la recuperación de las mayordomías y las fiestas. Sería un error, por ejemplo, atribuir la decisión de los catequistas a una simple intransigencia. No se puede obviar el hecho de que la ingesta de alcohol constituye un verdadero azote para muchas comunidades. Los religiosos vinculados a la teología de la liberación, a quienes están articulados los catequistas, como expliqué en el capítulo V, se han esforzado por promover la reflexión en torno al mal que genera el alcoholismo por una cuestión de principio, pero también por lo que las propias mujeres han expresado en diversas instancias y que los religiosos han decidido encarar como parte de las acciones encaminadas a la promoción de una mejor vida para la gente y entre los géneros. No obstante, como se verá con más detalle adelante, la interrupción de las

fiestas llegó a poner en crisis la convocatoria a la congregación de la comunidad, aspecto que jugó un papel importante en la reflexión acerca del camino a seguir, y que llevó a los propios catequistas a reconsiderar su postura. Por otra parte, como intento por aminorar el problema del alto costo que implica la realización de la fiesta patronal, a partir del 2006 la distribución de los cargos se modificó: toca ahora al delegado asumir su organización, mientras que los cargos de mayordomos se preservaron en las otras festividades. Aunque lo anterior no significa que el delegado no deba desembolsar recursos propios, parte importante la aporta la comunidad, lo cual le aligera, hasta cierto punto, la carga.

Para que la Costumbre se mantenga: la reconfiguración del sistema de cargos, el derecho consuetudinario y el nosotros comunitario para la continuidad de la comunidad

La danza de Inditas señoras de Atotomoc, el lector recordará, se conformó el mismo año en que fueron recuperadas las fiestas. Cabe recordar también que tanto en esta comunidad como en otras de la región, las señoras señalan que uno de los motivos que las llevó a danzar fue que las jovencitas ya no querían hacerlo pues la mayoría de ellas sale a trabajar o simplemente no se interesa. Aunque la emergencia de danzas de señoras más que sustituir a la de niñas parece haber contribuido en su reactivación, lo que me interesa subrayar aquí es que actualmente las primeras están plenamente integradas en el sistema dancístico-musical. Arriba apunté que la legitimidad del derecho consuetudinario no radica en su origen sino en la vigencia que tenga como eje de la organización política de las comunidades. Asimismo, he señalado que el sistema de cargos se reconfigura como respuesta de las comunidades para encarar procesos que amenazan la cohesión interna y el trabajo colectivo, como ocurre con las estrategias implementadas ante la fuerte tendencia a la emigración por la necesidad de buscarse la vida fuera. Desde la perspectiva ya no sólo de las señoras sino comunitaria, la reconfiguración del sistema dancístico-musical obedece a un mecanismo similar; de hecho, como intentaré mostrar adelante, ambas reestructuraciones, la del sistema de cargos y la del sistema dancístico-musical, están interconectadas e implican, asimismo, la reformulación del 'nosotros' comunitario.

La articulación de alianzas en la emergencia de la danza de Inditas señoras

El desafío a la fuerza descriptiva de la persona social de señora y su reformulación performativa, abordados en la primera parte de este capítulo, no puede

verse como un asunto concerniente únicamente a las mujeres y aún menos como algo exclusivo de las mujeres de la danza. La estructura de relaciones que sustentan lo simbólico incluye todas las categorías sociales. Es en relación con ellas que las mujeres tanto recrean como desplazan la construcción cultural de su persona, y esto es al mismo tiempo resultado y causa de desplazamientos en otros efectos de identidad. La comunidad ha terminado por ser receptiva, por “abrirse” como dicen, a la inserción de la danza de señoras. Incluso, desde los inicios de su emergencia, ellas han contando con aliados pese a los disensos que cada tanto surgen.

Entre dichos aliados se encuentran los catequistas, quienes, no obstante que su autoridad y control sobre la danza fueron apartados por las señoras, no sólo no se han resistido a ello sino que han colaborado con las mismas. En el capítulo V presenté el testimonio de Santiago, que explicaba el modo en que el grupo de catequistas conformado por el padre Barón Larios en Atotomoc tuvo la iniciativa de ‘animar’ para echar a andar danzas entre las que figuraba la de Inditas, si bien ésta al principio era de jovencitas, como en toda la región. También señalé en el capítulo IV que cuando a Ángela se le ocurrió integrar la danza de señoras comunicó su deseo, entre otros, a Santiago, y éste a su vez lo comentó con el catequista Pedro quien, finalmente, hizo el anuncio a la comunidad después de una misa. Cabe notar cómo, al mismo tiempo que otro grupo de la comunidad se organizaba para reactivar las mayordomías, los catequistas y las señoras por su parte planeaban la conformación de la danza. Considero pertinente proponer que la actitud de los catequistas debe verse a la luz de los procesos de reflexión que estos ‘líderes comunitarios’, como los llamaba el padre Barón, llevan a cabo de la mano de las comunidades eclesiales de base y de los religiosos liberacionistas. Además de la insistencia en la necesidad de mantener o promover la unidad de la colectividad, estos religiosos y los que continúan su obra han destinado esfuerzos especiales al apoyo y fortalecimiento de las mujeres indígenas, aspecto vinculado a la reconfiguración de la teología de la liberación que se ha dado a partir de las experiencias de marginación y subordinación de las mujeres.

Las señoras de la danza de Atotomoc como de otras comunidades cercanas frecuentemente señalan que cuentan con ‘el permiso’ de sus esposos para bailar²⁹¹. En

²⁹¹ A algunos lectores puede resultarles perturbadora la idea de que los hombres deban ‘otorgar el permiso’ a las mujeres para bailar. Considero que esto sólo es perturbador si se tiene una idea universalista, occidental y occidentalizante del feminismo y de la mujer. En la primera parte de este capítulo, señalé que la agencia de las señoras no puede ser vista como un asunto de rechazo total al poder, como una elección totalmente voluntaria de personas libres y conciencias plenas. Su ser está

la mayoría de los casos, los maridos no sólo dan permiso sino que son unos verdaderos entusiastas de la danza y de la fiesta en general. Algunos de ellos, como los esposos de Juana, Alicia y Florencia son músicos, por lo que también participan en las celebraciones. Otros, como los compañeros de Reyna e Isabel, y también de Florencia, están muy vinculados a los catequistas –el esposo de Reyna no sólo es hijo del señor Pedro sino que estudió un tiempo en el Vasco de Quiroga que, como apunté en el capítulo V, también está asociado a la labor de los religiosos liberacionistas. En general, aunque no tengan un lazo consanguíneo o trabajen concretamente con los catequistas, la mayor parte de los esposos son “muy seguidores de la Iglesia”, y opinan: “así como somos cristianos debemos seguir también la cultura [...] Dios lo hizo para que participen”. De modo que los compañeros de las señoras no sólo les otorgan permiso; también en ocasiones asisten a los ensayos, ayudan a los músicos a afinar sus instrumentos, hacen comentarios acerca de los pasos y los cantos, y, en fin, animan a sus esposas a seguir adelante con la danza.

Finalmente, habría que decir que la comunidad entera, representada en sus autoridades, se alía y negocia también con las mujeres de la danza. Cabe recordar que para que esta última se conformara se hizo una reunión con toda solemnidad y se levantó un acta donde fue expresado el acuerdo de no criticar a las señoras, de respetarlas. Es a partir de este hecho que se considera que la danza de Inditas señoras es *de* la comunidad, y eso implica su inserción en una lógica de responsabilidades y derechos mutuos.

El Hablar-hacer de las señoras Inditas: la danza como activadora del trabajar juntos y como creadora de comunidad

En el capítulo V presenté algunos de los elementos que caracterizan el habla de Edith y por los cuales se le reconoce una serie de atributos para encabezar y dirigir la danza. Apunté que este saber hablar no sólo implica una habilidad lingüística y el desenvolvimiento ante una audiencia sino que incorpora un conjunto de actitudes, disposiciones y valores que articulan la ‘reflexión’, la voluntad de ‘animar’, la valoración positiva de la ‘organización’, el ‘despertar’ –que implica el conocimiento de los derechos- y, de modo central, la promoción del ‘trabajar juntos’ por el bien común. También señalé que dicho saber hablar, a pesar de encarnar en ella como individuo,

inscrita en el lenguaje de la cultura, y el poder, así articulado por el lenguaje, limita y configura las opciones de la voluntad para ser, más que trascendido, replanteado.

forma parte de un fenómeno social e histórico vinculado a la labor que los religiosos liberacionistas han desarrollado en la región desde la década de los setenta. Asimismo, la noción central de trabajar juntos, unidos, en comunidad, además de ser promovida por los referidos religiosos, articula la forma en que es concebida la inteligencia, los arreglos y dinámicas de los grupos domésticos y el modo en que el sistema político comunal debe garantizar el acceso a la tierra y el intercambio mutuo de trabajo. Pues bien, lo que intento argumentar aquí es que ese conjunto de disposiciones, valores y actitudes se manifiestan también en el fenómeno de la danza y en las acciones de las señoras, en su lectura del mundo y en la dirección de sus intereses. Constituyen saberes que si bien llegan a formularse verbalmente encuentran su mayor expresión en el cuerpo y en el hacer.

Sin Inditas la gente no se reúne en la fiesta

En las opiniones de las señoras Inditas y de otras personas tanto de Atotomoc como de diversas comunidades en torno al mantenimiento de la fiesta emergen cadenas de significantes que apuntan hacia un sentido central de festividad como congregación de la comunidad. Una primera relación surge de la asociación entre tristeza –e incluso muerte- y ausencia de danzas. Así por ejemplo, Martha recuerda, como he apuntado, que cuando se interrumpieron las mayordomías la comunidad: “Se veía triste. Los días festivos no había nada, nada, nada”, aludiendo a la ausencia de música y danza. Igualmente, Reyna señala: “Es que si no hay danzas ¿qué va a pasar cuando una fiesta? Pus se queda bien callado, ¡como un muerto!”. Las danzantes de la comunidad de Tamoyón II, por su parte, al narrar el modo en que se plantearon organizar una danza recuerdan que se acercaba la fiesta de los elotes y pensaban: “Todo está triste, no hay danzas”. Por contraste, Maty afirma que ahora, tras haber recuperado las mayordomías y la celebración patronal, nuevamente hay alegría: “Si ‘orita vez está bonito, alegre, pues las danzas, la banda. ‘Orita otra vez se ha empezado con las tradiciones que hay”.

La tristeza producida por la ausencia de danzas se vincula, a la vez, al hecho de que sin éstas la gente no se congrega. “Es solamente que haya danzas que hay gente, porque si no hay danzas no hay gente”, comenta Reyna. Asimismo, Maty explica: “Las danzas son más que nada para que se vea bonita la iglesia, que hay fiesta. Porque si no hay nada pues se ve solitario, triste toda la comunidad. Y ‘orita no, ‘orita ves que hay el 6 de enero, el 24 de diciembre, el 11 hay fiesta, el 31 hay fiesta. Ahí están las danzas. Y antes no, antes era solitario y triste”. Vicky también señala: “Me gusta de la fiesta que

esté la comunidad contenta, que va la iglesia. Te sientes emocionada”. Y hasta las pequeñitas reparan en ello, como Rita, la hija de Ema, Escobedo, que dice: “Tal vez en las comunidades inventaron que se formaran las Inditas porque en la iglesia hacían fiesta y era triste. Sin Inditas la gente no se reúne en la fiesta”.

Reyna comenta que hay algunas personas que piensan que no es importante la danza: “Dicen que en balde estamos bailando, que no es importante, que lo importante es que tengan fe en cada santo”. Pero ella insiste en que la fe se expresa mejor si toda la comunidad se reúne. Por su parte, Mary, la madre de Edith, explica que cuando se hace velación y toca la banda y participan las danzas, todos deben convivir felices, deben “estar limpios” de no enojarse ni separarse. Al contrario, cuando la gente se pelea hay una gran tristeza. Y abunda: “Aquí nosotros somos pobres, porque para tener algo se necesita trabajar en la milpa. Y si no trabajamos no vamos a comer. Si las personas se pelean, no podemos trabajar igual, fracasamos.”

Organizar: la estructura organizativa de la danza de Inditas y su inserción en el sistema de cargos

La insistencia en la relación entre las danzas y la congregación de las personas, así como la explicación de la señora Mary acerca de la necesidad de estar unidos para trabajar, vuelve a colocar en el centro la noción de ‘trabajar juntos’, poniendo de manifiesto que la fiesta y las danzas constituyen un mecanismo que permite articular y cohesionar a la colectividad, mecanismo que a su vez contribuye a mantener las solidaridades y los compromisos requeridos para el intercambio de trabajo. Ángela dice que “si la comunidad no apoya, la danza fracasa”, pero todo parece indicar que, asimismo, si no hay danza, la fuerza vinculadora decae. La lectura de esto, ya sea por interrupción de la fiesta o por la mengua de la danza de Inditas niñas que cada vez se generalizaba más, es lo que llevó a las señoras de Atotomoc y otras comunidades a ‘animar’ y a ‘organizarse’: “¡Vamos a animar!”, dijeron decididas las mujeres de Tamoyón II; “todas se animaron”, recuerda Rebeca; “las señoras mismas se organizaron”, comenta el catequista Pedro. Y Reyna dice: “Por mi parte, por lo mismo, porque las niñas, ya ves, ya no quieren bailar. Y como si ya no bailan y ni las señoras no se organizan, entonces se pierde la danza”.

Los sentidos desplegados en torno a la organización permiten ver como, para el caso de la danza de Inditas señoras, la reconfiguración del sistema dancístico-musical que ha supuesto su incorporación se interrelaciona con una reconfiguración también del sistema de cargos y, en últimas, del derecho consuetudinario. En el capítulo IV

apunté que ‘organización’ es un concepto central en la dinámica de las danzantes que refiere tanto a los esfuerzos y tareas que han sido necesarios para ‘levantar la danza’, como a las valoraciones en torno al desempeño performativo de los cantos y los pasos. Pero, de manera significativa, apunta también a la dinámica de dirección y logística del grupo, así como a su articulación con otras instancias organizativas del sistema de cargos de la comunidad, principalmente con el delegado y los mayordomos.

En Tamoyón II dicen: “Las señoras están organizadas. Tienen comité de la danza. Se organizan para ensayar, para salir”. Aunque en Atotomoc no se hace explícito que la señoras de la danza conformen un comité, en los hechos funcionan como tal y su carácter oficial está respaldado por el acta que fue levantada en la asamblea en que se constituyó el grupo. Edith ostenta en la práctica un cargo: es la encargada de la danza, y el mismo le ha sido asignado por una serie de virtudes y atributos que la hacen una persona adecuada para asumir la responsabilidad que implica. Debe concertar los ensayos, gestionar contratos, crear coreografías, arreglar y nutrir los cantos e intervenir cada vez que se presenta un problema en el interior del grupo o entre éste y algún agente externo. Excepto en los casos que involucran contratos fuera de la comunidad, todo ello es realizado sin retribución económica, aún cuando requiere una considerable inversión de tiempo y energía. Como cualquier carguero, Edith ha nombrado a una ayudante, Reyna, que comparte con ella varias de las responsabilidades aunque siempre bajo su supervisión y dirección. Pero también el resto de las danzantes adquiere un papel similar al de los cargos de menor jerarquía que, no por ello, carecen de compromiso. De hecho, varias de las señoras comentan que cuando se plantearon la posibilidad de integrarse en la danza, debieron valorar que ello implicaba una responsabilidad, aspecto que también fue advertido por algunos de los esposos: “Tú sabes si te vas. Es un compromiso que vas a hacer. Todas lo deben de cumplir. Si se comprometieron a bailar es porque tienen que cumplir”, dijo el marido de Vicky.

La estructura organizativa de la danza se inserta en el sistema de cargos y se articula a la lógica de reciprocidad y trabajo por el bien común que lo caracteriza. De aquí las constantes referencias acerca del respeto que existe hacia la figura del delegado: “Aquí nosotras respetamos mucho al delegado. Siempre trabajamos con él; valoramos mucho lo que es la función de un delegado”, dice Edith, como el lector recordará. Y, como he apuntado, “trabajar con el delegado” significa aportar su quehacer dancístico en beneficio de la comunidad y sin remuneración económica a

cambio. Este trabajo, que adquiere características de la faena, también se realiza en colaboración con las instancias organizativas que constituyen las mayordomías.

Tanto por el funcionamiento a manera de comité como por su articulación con la autoridad e instancias organizativas del sistema de cargos, las señoras de la danza han accedido a la estructura política de la comunidad y, necesariamente, la han reconfigurado. Si bien es cierto que ya desde antes, como apunté en el capítulo III, se habían venido formando comités donde participan las mujeres, éstos en general han sido promovidos desde 'fuera' y están vinculados a los programas sociales del gobierno nacional. Por otra parte, en este caso se manifiesta de manera muy evidente la dinámica que conecta a los sistemas dancístico-musical y de cargos en un proceso de transformación mutua.

Hacer de corazón: danza, faena y bien común

Como ha sido explicado, para los nahuas de la región la relación entre la inteligencia del corazón y el sentido de colectividad son consecuencia del diálogo con el corazón que produce actitudes benéficas hacia la comunidad, las cuales se traducen en un modo correcto de vivir y de cuidar de los otros. Propuse que, desde esta perspectiva, Edith reúne las características de una persona inteligente. Sin embargo, esta inclinación también se manifiesta en el resto de las danzantes cuando, al referirse al trabajo que ofrecen a la comunidad con su danza, señalan, como Reyna: "Aquí nosotras hacemos de corazón". Esto implica, además de bailar pensando en el bien común, tener paciencia, misma que surge de la capacidad para dialogar con el corazón. Así, Juana dice que para estar en la danza "hay que tener corazón", y explica: "hay que tener mucha paciencia si has entrado en un grupo de Inditas, debes pensar bien en los demás, no enojarte; porque no es alabar una persona, es alabar a Dios y participar con la comunidad". También Isabel comenta: "Si te vas de corazón, Dios te va a recibir y toda la comunidad va a estar contenta, porque así entre todos participamos. Y si no te vas así con amor de Dios, entonces aunque sea te fuiste, ahí estás bailando, el Dios no te recibe porque tú te vas con coraje".

Trabajo afectivo: biopolítica desde abajo y sutura de las esferas pública y doméstica

Las asociaciones entre danza-felicidad-congregación de la comunidad evidencian que la fiesta y las expresiones dancísticas constituyen un mecanismo de congregación de la colectividad. Aquí quiero argumentar un poco más lejos al plantear

que la danza no sólo reúne a la comunidad, sino que la crea. El resultado del trabajo que se hace ‘de corazón’, que se ofrece como faena, no es un producto material. Lo que se produce en el momento mismo de la danza en el contexto festivo es afecto, expresado como alegría y felicidad; y éste es, en sí mismo la constitución de comunidad en la medida en que las prácticas dancísticas producen subjetividades colectivas, comunalidad y, finalmente, a la propia comunidad.

Hardt (1999) plantea que el trabajo afectivo es una cara del ‘trabajo inmaterial’, que actualmente ha asumido un lugar dominante respecto de otras formas de trabajo en la economía capitalista global. El paso hacia una economía informacional transforma la cualidad del trabajo, pues la información, la comunicación, el conocimiento y el afecto juegan un papel fundamental en el proceso de producción. Los sectores de servicios se basan en el intercambio continuo de información y conocimientos que, al ser bienes no materiales y no durables, involucran un trabajo inmaterial. Una cara del trabajo inmaterial es el trabajo afectivo del contacto humano y la interacción, como ocurre con los servicios de salud, la industria del entretenimiento y varias industrias de la cultura: “Este trabajo es inmaterial, incluso si es corpóreo y afectivo, en el sentido de que sus productos son intangibles: un sentimiento de bienestar, satisfacción, excitación, pasión –incluso un sentido de conexión o comunidad” (1999, p. 95). Aunque esta producción afectiva es asociada generalmente con el contacto humano, dicho contacto puede ser, de hecho, actual o virtual²⁹². La producción y reproducción de afectos producen subjetividades colectivas y socialidad, pero en el contexto del capitalismo global dichas socialidades y subjetividades son explotables por el capital. Esto no significa que el trabajo afectivo y el valor que produce sean nuevos; lo novedoso es el grado en el que resulta productivo al capital y en el que se ha generalizado a través de sectores amplios de la economía²⁹³.

²⁹² “[...] podemos distinguir tres tipos de trabajo afectivo que maneja el sector servicio en la cima de la economía informacional. El primero está involucrado en una producción industrial que ha sido informacionalizada y ha incorporado tecnologías de comunicación en una forma que transforma el proceso de producción industrial mismo. La manufactura se considera como un servicio y el trabajo material de la producción e bienes durables se mezcla con una tendencia hacia el trabajo inmaterial. El segundo es el trabajo inmaterial de las tareas simbólicas y analíticas, que en sí mismo rompe en creativa e inteligente manipulación, por un lado, y hace rutinarias tareas simbólicas, por el otro. Finalmente, un tercer tipo de trabajo inmaterial involucra la producción y manipulación de afectos y requiere contacto humano (virtual o actual) y proximidad. Estos son tres tipos de trabajo que maneja la postmodernización o informacionalización de la economía global.” (Hardt, 1999, pp. 97-98).

²⁹³ Por otra parte, lo que tampoco es novedoso es el modo en que la producción de trabajo inmaterial se inserta en la misma lógica de división del trabajo internacional, de género y racial que ha precalificado.

Ahora bien, a pesar de que el capital ha incorporado el trabajo afectivo, esto no excluye que deje de ser útil a proyectos anticapitalistas; todo lo contrario, el trabajo afectivo posee un potencial extraordinario para la subversión y constitución autónoma. Es por ello que Hardt propone reconocer el potencial biopolítico del trabajo, entendiendo el biopoder de un modo que tanto adopta como invierte el uso foucaultiano del término. La discusión de Foucault sobre el biopoder ve en él algo que surge desde arriba; es el poder de manejar las vidas, de las fuerzas que emergen de la gubernamentalidad para crear y controlar poblaciones. No obstante, si se aborda la situación desde la mirada puesta en el trabajo involucrado en la producción biopolítica se puede comenzar a reconocer el biopoder desde abajo. Así, Hardt entiende por biopoder el potencial del trabajo afectivo, el poder de creación de vida, mediante la producción de subjetividades y socialidad: “El foco en los afectos y en las redes de producción de afectos revela estos procesos de constitución social. Lo que es creado en las redes del trabajo afectivo es una forma-de-vida” (1999, p. 98).

Al adoptar la perspectiva propuesta por Hardt, se hace evidente que el trabajo de la producción biopolítica ha estado fuertemente configurado como trabajo de género, como ha mostrado una gran cantidad de estudios feministas desde disciplinas diversas, al revelar el lugar que el trabajo del ‘cuidado’, inmerso en lo corpóreo, tiene en la producción de redes sociales, de comunidad y de vida. De modo que la producción biopolítica, en este caso, consiste fundamentalmente en el trabajo involucrado en la creación de vida, pero esto no se refiere a las prácticas de procreación, sino en la creación de vida mediante la producción y reproducción de afectos.

En este punto, es importante no caer en la trampa de identificar a las mujeres con la naturaleza o de celebrar el trabajo maternal de un modo que reproduzca de manera esencialista la división del trabajo por género y las estructuras familiares de sujeción donde se infravalora el trabajo que tradicionalmente han venido realizando las mujeres. Por lo contrario, lo que quiero subrayar es el modo en que el reconocimiento del trabajo de cuidado, afectivo y de producción de vida permiten romper la distinción entre producción y reproducción, así como entre la esfera pública y la doméstica. Graeber (2006) señala que uno de los aspectos más sorprendentes del capitalismo es que es la única forma de producción que de manera sistemática divide casas y lugares de trabajo. Argumenta que es posible reimaginar el concepto de ‘modos de producción’ desde una perspectiva que vea la creación mutua de seres humanos y no únicamente la forma en que se hace y lucha por una forma de plusvalía

material. Acudiendo al propio planteamiento de Marx acerca de que en las sociedades no capitalistas el hombre, el ser humano, siempre ha aparecido como el objetivo de la producción –y no la producción como el objetivo del hombre y la riqueza como objetivo de la producción-, sostiene que las labores de cuidado, mantenimiento, educación, entre otras, que mantienen a las sociedades funcionando y que han tendido a ser realizadas de modo abrumador por mujeres, deben ser consideradas como trabajo productivo pues *producen personas*.

Ahora bien, si la danza produce afecto y si esta afectividad a su vez produce socialidad, comunidad y vida, el trabajo que se hace ‘de corazón’, el trabajo que las señoras realizan a través de su baile, participa de una biopolítica desde abajo. Dado que la comunidad indígena, con todas sus implicaciones de territorialidad, estructura política y derecho consuetudinario, enfrenta actualmente grandes retos ante las políticas neoliberales del Estado mexicano, una biopolítica desde abajo, que crea y articula comunidad mediante la apelación afectiva a sus miembros, constituye un importante mecanismo de resistencia. Pero aún más: el trabajo afectivo e inmaterial que las señoras de la danza de Inditas realizan no les es exclusivo; cualquier expresión dancística y musical que participa de la fiesta lleva a cabo este tipo de trabajo, involucre o no a este sector. Lo significativo en este caso es que su aparición en la esfera pública del sistema musical que anteriormente les negaba un lugar hace visible, reconocible y valorado el tipo de producto vinculado a las actividades que de por sí tradicionalmente han realizado: el trabajo inmaterial y afectivo. Al aparecer en la esfera pública del sistema musical y al articularse a la estructura política mediante el funcionamiento del grupo como comité; al acceder a la lógica de responsabilidades y derechos que supone el sistema de cargos; e, insisto, al hacer todo esto realizando lo que he descrito como trabajo afectivo e inmaterial, las mujeres de la danza suturan, unen y comunican el ámbito de lo doméstico y el de lo público –que, de acuerdo con Segato, separó jerárquicamente la intrusión de la colonial modernidad-, y de esta manera emprenden un camino de despatriarcalización del territorio de la comunidad. Ahí donde su cultura les impedía participar mediante la exclusión patriarcal que mistifica el binarismo de género, las mujeres construyen alianzas con la propia comunidad, refundando sus relaciones entre sí y con los demás para instalar su hablar-hacer, para decolonizar y despatriarcalizar la palabra con sus prácticas más que con formulaciones verbales.

El contenido contingente y la historicidad radical del nosotros comunitario

He señalado que el espacio compartido en el que se han configurado las identidades sociales de los pueblos indígenas es resultado de un proceso histórico tanto como lo es el sistema de cargos y el derecho consuetudinario. Asimismo, he apuntado que la legitimidad del sistema político comunitario no depende de su origen sino de la vigencia y del sentido que tenga para el grupo. Visto lo anterior a la luz de la estructura de la organización política y del sistema dancístico-musical, resulta que ambas instancias excluían la participación de las señoras, por lo que la representatividad del nosotros comunitario se construía ocultando la función definitoria de estas mujeres en la afirmación misma de la colectividad –la realización de la sintaxis de la continuidad de los grupos domésticos y de la comunidad, en virtud de la norma de residencia postmarital patrilocal.

La noción de ‘trabajar juntos’ como aquello que hacen los grupos domésticos, pero también de aquello que la comunidad a través de su sistema político debe garantizar a sus miembros (intercambio de trabajo, además de tierra que implica posesión de un territorio), supone un nosotros. Anteriormente señalé que las ceremonias performativas de la esfera pública del sistema musical constituyen metadescriptores del nosotros comunitario, y que en ellas el término dominante del nosotros se constituía mediante la negación del término subordinado encarnado por las señoras. Pues bien, las sistemáticas alusiones al hecho de que sin danzas la comunidad no se reúne en la fiesta, sumadas a la emergencia de la danza de Inditas señoras y a la producción de afectos que no sólo congregan sino crean a la comunidad, ponen en evidencia, considero, un mecanismo de equivalencias que ha permitido articular y apelar a sectores diferenciados dentro de la comunidad que encuentran en la continuidad de la colectividad una causa común.

El ‘nosotros’ no puede tener un significado literal: al ser una categoría de representatividad es también una categoría política, y, en este sentido, es imposible que personifique las demandas y los deseos particulares de todos aquellos a los que pretende representar. Sin embargo, es esa ausencia de contenido pleno lo que posibilita las rearticulaciones generadas por prácticas que en un momento dado son anómalas e incluso transgresivas, como el hecho de que las señoras participaran de las fiestas danzando. Por lo tanto, el ‘nosotros’, la comunidad, no es ni estático ni un a priori dado; su plenitud es, en realidad, una sucesión de contenidos contingentes que surgen de reclamos y demandas histórica y contextualmente situadas. Dicha sucesión

de contenidos contingentes constituye el fundamento mismo de un historicismo radical.

A partir de lo anterior, hago eco del planteamiento de Segato acerca de que el argumento relativista debe ceder lugar al argumento histórico, proponiendo, así, lo que denomina *pluralismo histórico*, que no es sino una variante no culturalista del relativismo, pero que rechaza la tendencia fundamentalista del culturalismo. La autora apunta:

Más que un horizonte fijo de cultura, cada pueblo trama su historia por el camino del debate y la deliberación interna, cavando en las brechas de inconsistencia de su propio discurso cultural, haciendo rendir sus contradicciones y eligiendo entre alternativas que ya se encuentran presentes y que son activadas por la circulación de ideas provenientes del mundo circundante [...] (2011, p. 26).

En esta concepción, los sujetos colectivos de dicha pluralidad de historias son los pueblos “con autonomía deliberativa para producir su proceso histórico, aun cuando en contacto, como siempre ha sido, con la experiencia y los procesos de otros pueblos” (p. 24). Así, cuando las danzantes afirman que bailan “para que la Costumbre se mantenga”, esta enunciación no puede ser tomada como una interpretación esencialista de lo que es su cultura pues, para comenzar, la Costumbre, de hecho, no les permitía danzar. Detrás de una frase como ésa, y a la luz de los procesos que he intentado describir a lo largo de este trabajo, está implicada, en realidad, una Costumbre que se transforma. Lo que la sustenta no es un patrimonio cultural estable, la inamovilidad de sus expresiones, incluyendo las dancísticas y musicales, sino la percepción común –aunque en situaciones de disenso y conflictividad- de compartir una historia; pero sobre todo la voluntad de construir, por el camino de la deliberación y del debate, verbalizado y actuado, un propio proyecto histórico.

Danza, fiesta, despatriarcalización y decolonización

El habla que caracteriza a Edith presenta rasgos que resisten las lógicas de la colonialidad del poder que enmarcan tanto la subordinación femenina en el interior de los grupos domésticos y de la comunidad como los procesos de dominación sobre los pueblos indígenas, que tienen una profundidad histórica pero que actualmente adquieren el rostro de las políticas neoliberales del Estado mexicano. La vinculación entre el saber hablar de Edith y el proceso de aprendizaje a lado del sacerdote Samuel Mora puso de manifiesto un conjunto de regularidades retóricas y de acciones entre diferentes actores que, desde la década de los setenta, han estado relacionados con las

labores de los religiosos liberacionistas y han emprendido diferentes estrategias de lucha por la preservación del territorio y de la autonomía del gobierno así como de trabajo organizativo en colectividad.

Aquí he intentado mostrar que algunos de los elementos que caracterizan el habla de Edith –con todas las articulaciones referidas- están presentes también en las prácticas de las señoras de la danza de Inditas, sobre todo la disposición por animar, la centralidad de la organización y, fundamentalmente, la vocación por la comunidad y el trabajar juntos. El trabajo colectivo articula, como expliqué en el capítulo V, la concepción nahua de la inteligencia, la organización y reproducción de los grupos domésticos y el acceso a la tierra y al intercambio de trabajo gestionados por el sistema político comunal. Son estos vínculos los que hacen comprensible la voluntad por desarrollar y estimular estrategias que fortalezcan el trabajo colectivo, como se puso de manifiesto en el capítulo referido, pero como también se observa en el caso de la danza y de la fiesta.

Si la fiesta constituye un signo de autonomía en tanto da cuenta de que se posee un territorio dentro del cual actúa un sistema político propio y se ejerce el derecho consuetudinario; si la legitimidad del sistema político y jurídico local se sustenta en el sentido y la vigencia que tenga para sus miembros; si el sistema de cargos ha debido incorporar la estructura organizativa de la danza; si el sistema dancístico-musical también se ha transformado por la inserción de las señoras danzantes; si sistema político y dancístico-musical son instancias fundamentales de metadescripción del nosotros; si dicha metadescripción también se ha reconfigurado mediante rearticulaciones y equivalencias entre sectores diferenciados que encuentran en la continuidad de la comunidad una causa común; y si la comunidad hasta ahora ha dependido de un territorio compartido y una forma de gobierno propio, todo parece indicar que lo que se pone en juego con la danza y las múltiples negociaciones es un mecanismo que permita preservar el derecho a la autonomía. El mantenimiento de la Costumbre en realidad implica llevar a cabo una serie de ajustes, rearticulaciones y negociaciones que permiten renovar la jurisdicción propia en un proceso constante de deliberación, lo que a su vez es condición indispensable para que la comunidad formule y realice en la práctica su proyecto histórico, que se opone, las más de las veces, al proyecto del Estado nacional moderno/colonial.

Ante la pregunta acerca de los avances que los zapatistas han llevado adelante en los últimos veinte años, ellos responden: “Muchos. Uno de ellos: mantenerse vivo [...] seguimos vivos, tenemos la autonomía y la base sigue siendo zapatista” (en Gil,

2014). Ciertamente, la vida, en las condiciones en las que se encuentra la mayor parte de la población indígena de México es ya una subversión al sistema de dominación. Pero no sólo la vida individual, sino la vida colectiva también. Por ello, el trabajo afectivo que realizan las danzantes, que no sólo congrega a la comunidad sino que la crea, que produce seres humanos socializados, participa de una política desde abajo que resiste la intrusión de la modernidad / colonialidad destructora del tejido comunitario. Como apunta Diana Taylor (2006), los performances, en este caso las danzas y la fiesta, tal vez no derrumben gobiernos, pero fortalecen las redes y comunidades que pueden producir el cambio social.

Es por todo lo anterior que considero que las señoras, de la mano y en colaboración con la comunidad, llevan a cabo una serie de prácticas que implican acciones de despatriarcalización y decolonización. Al mismo tiempo que se insertan en la lucha silenciosa y no explícita de la comunidad por preservarse y mantener la autonomía comunitaria y el territorio que la reproduce, emprenden al interior el camino hacia una mayor igualdad entre los géneros. Y hablo de lucha silenciosa y no explícita, porque el saber hablar de las danzantes, más que discurso verbalizado, se conforma de prácticas; aspecto que puede generalizarse, hasta cierto punto, a los demás miembros de la comunidad. Estas prácticas constituyen performances político-culturales de sujetos reflexivos que juntos aprenden a transformarse al mismo tiempo que resisten la lógica de la colonialidad. El sujeto colectivo comunitario hace cuerpo, y el cuerpo 'toma la palabra' para decir-haciendo...

Etnomusicología y decolonialidad: Conclusiones

... Para decir-haciendo el sujeto colectivo toma la palabra, y su decir-hacer es una afirmación de la comunidad. Las señoras de la danza encarnan diacríticamente el camino que han comenzado a andar varias mujeres nahuas de la Huasteca para sacudirse de encima prácticas y normas culturales en torno a las relaciones de género que las han marginado. Pero su conquista de la palabra-acción ha implicado también el tejido de solidaridades y de alianzas puestas al servicio de la creación y recreación de la comunidad. Es este doble frente, constituido por gestos de despartriarcalización y decolonización, el que las ha hecho acceder en su comunidad a un estatus dialógico expresado en el reconocimiento que se hace de ellas como mujeres que saben hablar. Y es que detrás del consenso social que autoriza su habla está la lucha de la propia comunidad por preservar las condiciones que posibilitan su reproducción y la gestión de la vida: la autonomía de gobierno y el territorio. Lo que emerge detrás del reconocimiento de un saber hablar es la comunidad como sujeto colectivo, como actor político e interlocutor.

La configuración de la comunidad como interlocutor conduce obligadamente a la problemática planteada en la introducción de esta tesis acerca de la capacidad de hablar del subalterno. ¿Qué significa poder hablar para los pueblos indígenas de México en un contexto en el que la colonialidad del poder se reproduce con viejos y nuevos rostros día a día? ¿Cuáles son los efectos de su enunciación cuando los derechos colectivos de los pueblos no sólo no son garantizados sino que son quebrantados, como atestiguan diariamente los reportes de encarcelamientos, desapariciones, asesinatos y secuestros cometidos contra líderes, activistas y autoridades indígenas de pueblos y comunidades que se oponen al despojo y privatización de sus tierras y que reclaman el reconocimiento de sus formas de gobierno? Como he apuntado, cuando Spivak niega que el subalterno pueda hablar, no quiere decir con ello que no manifieste sus deseos, que no configure alianzas o que no produzca efectos políticos y culturales significativos, sino que su representatividad es ilegible en el marco de la conceptualización dominante de representatividad. En este sentido, el habla que reclama derechos preservando su particularidad, que no está

auspiciada por el poder institucional que edifica lo que es reconocible como un reclamo, es un habla generalmente ignorada.

El análisis llevado a cabo en esta investigación, no obstante, subraya procesos de agenciamiento que indican la voluntad de sostener construcciones alternativas a las lógicas de la colonialidad del poder. La no convergencia de discursos pone de manifiesto la violencia fundacional de la episteme que estructura las relaciones entre las instituciones del Estado nacional moderno colonial y los pueblos indígenas. Es por ello que considero que la interacción y el diálogo entre la etnomusicología y el pensamiento decolonial resultan productivos para la identificación y visibilización de escenarios donde se construyen diferentes alternativas de conocimiento y acción. Si bien la perspectiva decolonial ofrece herramientas conceptuales para problematizar e interrogar los fenómenos sociales, la etnomusicología asimismo puede contribuir a visibilizar lugares de 'exterioridad' –que, como he apuntado, no son exterioridades ontológicas sino epistemológicas- donde se generan prácticas y pensamientos que constituyen contestaciones al patrón de dominación moderno colonial. Cabe decir que la influencia del grupo modernidad-colonialidad aún presenta una significativa ausencia de trabajos etnográficos, por lo que el terreno para la investigación etnomusicológica es amplio y fecundo. En lo que concierne a esta investigación, sus resultados contribuyen a la diversidad de formas críticas y de proyectos futuros que se asientan sobre las experiencias marcadas por la colonialidad; diversidad a la que Mignolo se ha referido como *paradigma otro*.

La opción decolonial implica resistir el hábito epistemológico de borrar la diferencia colonial, identificando el pensamiento que surge desde la subalternidad colonial: el *pensamiento fronterizo* que el locus de enunciación define como respuesta a la diferencia colonial. Ahora bien, como fue explicado en su momento, el feminismo en Latinoamérica ha desarrollado críticas al giro decolonial basadas en el privilegio que las categorías de raza y clase social ocupan en los análisis decoloniales, cuando en la práctica dichas categorías están articuladas a otros marcadores sociales, como el género, lo etario y la sexualidad, entre otros. El género, sostienen las feministas decoloniales, no puede ser visto como un 'aspecto' de la dominación en el patrón de la colonialidad ni como un tema más de la crítica decolonial sino como una categoría teórica central que puede develar la lógica opresiva de la modernidad colonial impuesta en la vida de las comunidades.

En el caso que ha ocupado a esta tesis, efectivamente se pudo ver que es en la intersección entre 'raza'(etnia) y género donde emergen los sujetos susceptibles de

desaparecer cuando estas categorías son tratadas por separado: las mujeres nahuas de la danza de Inditas. Mujeres que dicen y se dice de ellas que saben hablar. Dado que la aparición de la danza de Inditas señoras contravenía lo que anteriormente era enunciado como una prescripción inviolable –que las danzantes debían ser vírgenes-, y dado que su habla era reconocida y autorizada por otras personas de las propias comunidades, la tarea de investigación consistió en examinar si- por qué- y-de qué maneras esas voces subalternas constituían un *instrumento de agenciamiento* (Bidaseca, 2010).

La opción decolonial se vuelca hacia el sujeto enunciante sobre la base de que los lugares de enunciación son lugares de producción epistémica; y la etnomusicología por su parte, al hacer uso del método etnográfico asume la ‘escucha’ como parte importante de su quehacer. Sin embargo, colocarme en la posición de escucha no era algo que debiera dar por sentado. Y me refiero no sólo al hecho de asumir que no existe una escucha única, más veraz y privilegiada pues ésta siempre supone una construcción de parte de los interlocutores. Desde ese reconocimiento, se hacía necesario también resaltar el papel activo de mis interlocutoras como sujetos de saber, lo que me llevó a intentar mantener una escucha “de tipo ‘flotante’, atenta al encadenamiento de significantes” (Cragnolini, 2003, p. 4) por las danzantes planteado, y a privilegiar los temas que ellas llevaban a la conversación. De este modo, la centralidad de la danza –en términos de ‘objeto’ cultural y de estructuras formales- como objetivo de la investigación se desplazó para dar paso a aquello que constituye a las mujeres como sujetos hablantes, y la pregunta acerca de lo que la danza es, cedió su lugar a la interrogación acerca de lo que las señoras Inditas hacen cuando danzan.

Al escuchar, observar y analizar en sus usos cotidianos los sentidos asociados al saber hablar se fueron delineando dos dimensiones que ponen de manifiesto la necesidad de no perder de vista la geopolítica y la corpopolítica del conocimiento que surge de su lugar de enunciación: un habla asociada a los procesos de reconfiguración del estatus de las señoras en el interior de sus comunidades y un habla vinculada a la afirmación de la comunidad como sujeto colectivo. Ambas dimensiones, por otra parte, ponen de relieve la intersección de los marcadores sociales de raza (etnia) y género encarnados en las danzantes. Así, el habla y la doble condición de subordinación se mantuvieron en la tesis como ejes estructurales tanto para mostrar el modo en que operan dichas opresiones en las mujeres nahuas de la Huasteca y la asociación de dichas condiciones con un ‘no poder hablar’, como las formas y mecanismos en que lo anterior es desafiado para acceder a un estatus dialógico.

A partir de los resultados de la investigación es posible ver que las mujeres de la danza, al comenzar a desplazar las significaciones de la persona social que les asignan(ban) una posición de subordinación, al afirmar la comunidad y al apelar a los significantes propios de la cultura para provocar una reconfiguración de las relaciones de género y del nosotros comunitario, habilitan y recrean un conjunto de conocimientos y prácticas que desafían desde un lugar geopolíticamente localizado la episteme moderna/colonial y patriarcal. Pero, como se pudo ver, estos procesos no suponen una noción de 'autenticidad' del lugar de enunciación pues, tanto lo que las danzantes hacen como las prolongadas luchas de los nahuas de la Huasteca a lo largo del tiempo –sostenidas por una serie de relaciones sociales que producen lo comunal y que alimentan el propio hacer de las mujeres de la danza- están y han estado dentro y fuera de las relaciones discursivas de saber/poder que entraña la modernidad colonial.

La doble dimensión del habla de las danzantes ha significado la impugnación de los aspectos de la Costumbre que las han constreñido al mismo tiempo que el refuerzo de lo comunitario, esto último imprescindible para reconstituir o sostener el entramado social y el trabajo colectivo que constituye el núcleo de la relación comunal. En este sentido, la identificación y visibilización de los conocimientos y estrategias así habilitados por ellas se suman a los esfuerzos del feminismo que piensa dentro de la apuesta decolonial.

Pero ni las danzantes ni la comunidad en su conjunto conforman, en este momento, algo parecido a lo que comúnmente se identifica como movimiento social. Por otra parte, su hablar-hacer se expresa por fuera de las instancias de la política institucional y de su lógica. Si bien el acceso a lo que configura su saber hablar estuvo, en buena parte, mediado por las enunciaciones verbales y las cadenas de significantes que las señoras articulaban en las conversaciones, dichas enunciaciones siempre indicaron que el saber hablar incluía pero trascendía lo verbal. De modo que ver en las voces instrumentos de agenciamiento implicó comprender que dichas voces eran también y sobre todo acciones, conocimiento que se construye en el hacer. Reconocer en estos actos saberes, lecturas claras y precisas del mundo y discursividades de carácter político, significa restituir a los actos corporales el estatus de enunciación susceptible de ser 'escuchada' y desplazar el privilegio logocéntrico de la palabra. Desde esta perspectiva, una etnomusicología que asume a la música y la danza no como algo *en* la cultura o la sociedad, sino *como* cultura y *como* producto y constructor de relaciones sociales en un devenir histórico, se instaaura como un lugar

particularmente productivo para visibilizar la dimensión de lo corporal y de la acción de la enunciación. En este sentido, una aportación de esta investigación consistió en emplear la herramienta conceptual y analítica del sistema dancístico-musical para indagar el modo en que éste codifica la producción reguladora de los efectos de identidad social, estableciendo interdicciones a los cuerpos; así, fue posible examinar los procesos mediante los cuales las danzantes han generado respuestas ante las construcciones discursivas que las producen, regulan y emplazan. Asimismo, la identificación de ocasiones performativas del ámbito de lo divino y de la esfera pública -que ha sido conquistada por las mujeres- como instancias de metadescripción del 'nosotros' comunitario, hizo posible observar los procesos de reconfiguración del nosotros y su cualidad contingente, articulando, además del significado transgresor de la presencia de los cuerpos de las danzantes señoras, la mutua transformación de los sistemas dancístico-musical y de cargos. De modo que un análisis etnomusicológico con perspectiva decolonial contribuye poniendo el foco en el modo como la música y la danza se instalan como actos enunciativos que dan cuenta de formas de socialización y de trabajo que producen subjetividades resistentes. Esto conduce a problematizar y llevar más lejos la noción de 'hablar' tanto como la de 'escuchar'.

Lo anterior también contribuye a contestar la idea de que la música y la danza de los pueblos indígenas son expresiones inscritas en formas de acción pre-políticas vinculadas a los mal denominados 'usos y costumbres', reforzando, más bien, el valor epistémico y político de las ideas y prácticas de las mujeres de la danza, en este caso. En su oportunidad apunté que la crítica que Guha hizo al término pre-político cerró el paso al pensamiento que termina haciendo de los campesinos objetos exóticos. Este historiador concibió la conciencia subalterna como algo inminente a las mismas prácticas de la insurgencia campesina. Es verdad que Guha elabora este planteamiento a partir del análisis de los movimientos insurreccionales campesinos. No obstante, he sostenido que el fenómeno de la danza de Inditas señoras, si bien no representa una insurrección armada, sí constituye un acto de contestación doble: a la política interna de las comunidades y al patrón de dominación moderno colonial que se ejerce desde el gobierno nacional. Los actos reiterativos de la danza, que han desestabilizado la categoría de la persona social asignada a las señoras y que crean comunidad, reescenifican tanto como desplazan la trama epistémica que configura al Costumbre. Por otra parte, a éste le son inherentes las lógicas de parentesco, de formación de los grupos domésticos, del sistema de cargos, del trabajo social y de sustentación de un territorio; es decir, el tejido en el que hombres y mujeres se producen colectivamente,

y que constituye una forma política de relaciones de producción de vida y material. Es en esos variados sentidos que sostengo que la danza y la fiesta se constituyen como actos plenamente políticos.

El rechazo de Guha a la categoría de lo pre-político implicó también el rechazo a la historia por etapas y condujo al planteamiento sobre la existencia de distintos tipos de modernidad y, de hecho, al planteamiento de que la modernidad en general es diversa. Esto, a la vez, abrió la puerta a la crítica al concepto de tradición, toda vez que éste se reveló como un constructo ideológico que la narrativa teleológica europea creó por contraste al de modernidad que ha pretendido encarnar. ‘Tradición’, construida entonces como negatividad, implica la idea de algo ‘todavía no-moderno’: “[...] es un poderoso imaginario de las narrativas que privilegian instituciones modernas, como las de ‘ciudadanía’, ‘nación’ o el ‘sujeto liberal moderno’, por encima de otras formas de solidaridad social o experiencias de subjetividad” (Restrepo, 2007, p. 295). Ver, entonces, la danza y la fiesta como actos plenamente políticos y como enunciaciones en su propio derecho, conduce a replantear el carácter de ‘tradicional’ que normalmente se atribuye a estos saberes y reconocerlos como conocimientos de modernidades ‘otras’ que persisten como alternativas a la modernidad / colonialidad, que han sido escenario de estrategias contrahegemónicas, de ideas políticas propias y de proyectos emancipatorios.

El desplazamiento de la norma cultural que legitima la desigualdad entre los géneros así como la reconfiguración contingente del ‘nosotros’ comunitario hicieron visible la radical capacidad de deliberación interna de la comunidad. Como pudo observarse, lo que sustenta la Costumbre más que un patrimonio cultural es la voluntad de construir, por el camino de la deliberación, un proyecto histórico propio. Es por ello que los resultados de esta tesis hacen eco de y se suman a lo señalado por Segato (2011a), en el sentido de que la defensa de la autonomía de gobierno de los pueblos indígenas cobra mayor relevancia que la de la diferencia cultural. Esto, sumado a lo poco productivo de la categoría ‘tradicional’, supone problematizar la tendencia ‘rescatista’ y patrimonialista que caracteriza todavía buena parte del trabajo que se hace desde la etnomusicología en México, en la medida en que mucho de este trabajo ha quedado capturado por la retórica tradicionalista y atávica, desestimando el hecho de que dicha retórica despoja a los pueblos indígenas del campo de enunciación de la historia nacional y de su actuar político.

Tras vislumbrar la agencia social, política e intelectual de carácter decolonizador que entraña el saber hablar de las señoras de la danza de Inditas no

puedo sino concluir, desde mi propio lugar de enunciación, con la reflexión, o el deseo si se quiere, de que esta etnografía pueda contribuir en la lucha por la defensa de la autonomía y en la construcción de diversidad epistémica, si las experiencias de las danzantes y la fuerza de su habla encuentran en ella uno de los sitios para expandir el sujeto-cuerpo colectivo que encarnan, mediante un cuerpo de escritura que genere resonancias, que amplifique las voces, que produzca afectividad, que articule alianzas, en fin, que construya comunidad.

Fuentes consultadas

- Acosta Reveles, I. (2005). De campesinos a multifuncionales. La pequeña explotación agrícola en México. *Revista Vínculo Jurídico*, enero (61), 38-48.
- Adorno, R. (1993). Reconsidering Colonial Discourse for Sixteenth and Seventeenth Century Spanish America. *Latin American Studies: Research Review*, 28 (3), 135-145.
- Aguilar Robledo, M. (2003). La territorialidad en el norte de Mesoamérica: el señorío de Oxitipa en el siglo XVI. *Tiempos de América* (10), 3-18.
- _____. (1999). *Land, Use, Landtenure and Environmental Change in the Jurisdiction of Santiago de los Valles de Oxtipa, Eastern New Spain, Sixteenth to Eighteenth Century*. Ann Arbor, University Microfilms International.
- _____. (1997). Indios, ganado, tenencia de tierra e impacto en la Huasteca Potosina, siglos XVI y XVII. *Huasteca. El hombre y su pasado*, 2 (3), 15-25.
- Aguilar Robledo, M., & Muñoz Rodríguez, M. (1992). *El proyecto de riego Pujal-Coy de la Huasteca potosina. Problemática y Alternativas*. México: Universidad Autónoma de Chapingo, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Albán Achinte, A. (2009). La música del despecho: ¿El sentimentalismo de lo popular? *Calle 14*, 3 (3), 74-85.
- Alegre González, L. (2012). *Viento arremolinado. El toro encalado y la flauta de mirlitón*. Xalapa, Veracruz, México: Instituto Veracruzano de Cultura, CONACULTA.
- _____. (2005). La flauta de mirlitón: el caso del nukubson. Ponencia presentada en el *Segundo Foro Nacional de Música Mexicana. El Instrumento y su imaginario*, 28-30 de septiembre. Pátzcuaro, Michoacán.
- _____. (2004). *El vinuete: música de muertos. Estudio etnomusicológico en una comunidad nahua de la Huasteca potosina*. (Tesis de licenciatura). México: Escuela Nacional de Música, UNAM.
- Alonso Meneses, G. (2003). Indígenas, campesinos, ejidatarios y emigrantes. Migración y transformación de las comunidades nahuas de la Huasteca hidalguense.

- Ponencia presentada en el *Primer Coloquio Internacional Migración y Desarrollo: transnacionalismo y nuevas perspectivas de integración*. Zacatecas, México.
- Álvarez, S. (2003). Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos. *Revista Estudos Feministas*, 11 (2), 541-575.
- _____. (1998). Feminismos latinoamericanos. *Estudios Feministas* (2), 265-284.
- Amin, S. (1997). Testimonio de cargo y discurso judicial: El caso de Chauri Chaura. En S. Rivera Cusicanqui, & R. Barragán, *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad* (págs. 119-153). La Paz: Historias-Aruwiyiri, SEPHIS.
- _____. (1995). *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura, 1922-1992*. Berkeley, Los Angeles, California: University of California Press.
- Amir, S. (1974). *El desarrollo desigual*. México: Nuestro Tiempo.
- Anzaldúa, G. (2004). Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan. En b. e. hooks, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (págs. 71-80). Madrid: Traficantes de Sueños.
- _____. (1987). *Borderlands / La frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Arditti, B. (2014). Insurgencies Don't Have a Plan - They Are The Plan. En C. De la Torre, *Power to the People? Populism, Insurrections, Democratization* (págs. 113-139). Lexington, KY: University of Kentucky Press.
- _____. (2010). *La política en los bordes del liberalismo. Diferencia, populismo, revolución, emancipación*. Barcelona: Gedisa.
- Arellanos Mares, M. (2012). *En busca de la vida. Grupos domésticos y estrategias de sobrevivencia en Tzicatlán, Veracruz. Tesis de maestría en Antropología*. México: UNAM.
- _____. (2008). La participación de las mujeres nahuas en Oportunidades. En C. Heiras Rodríguez, *Memoria de papel. Actas del primer coloquio sobre otomíes de la sierra madre oriental y grupos vecinos*. México: INAH.
- Ariel de Vidas, A. (2012). Mientras hay vida hay esperanza. La fluctuación de las fronteras culturales en una comunidad nahua de la Huasteca. En A. Hooft, *Lengua y Cultura Nahua de la Huasteca [DVD Multimedia]*. México: CCSYH, UASLP, Linguapax, CIGA, UNAM.

- _____. (2009). *Huastecos a pesar de todo. Breve historia del origen de las comunidades teenek (huastecos) de Tantoyuca, norte de Veracruz*. México: CEMCA, CONACULTA.
- _____. (1994). La bella durmiente: el norte de Veracruz. En O. Hoffman, & E. Velázquez, *Las llanuras costeras de Veracruz; la lenta construcción de regiones* (págs. 39-73). Xalapa, Veracruz: ORSTOM, Universidad Veracruzana.
- Ariel de Vidas, A. (1993). Una piedrita en los zapatos de los caciques. Ecos y repercusiones de las políticas de desarrollo rural en la Huasteca veracruzana. *Estudios Sociológicos*, IX (33), 741-746.
- Asociación IDIE Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán-Amismaxaj. (2014). Declaración política de las mujeres xinkas Feministas Comunitarias. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 451-452). Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Austin, J. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Ávila, A. (2013). Aproximaciones al gobierno indígena y la justicia comunitaria en San Luis Potosí. En A. Pérez Castro, *La Huasteca. Concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa* (págs. 227-267). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, El Colegio de San Luis.
- _____. (2012). Crónica de la lucha por la tierra en la comunidad nahua de Lemontitla, municipio de Huejutla, Hgo. En A. van't Hooft, *Lengua y Cultura Nahua de la Huasteca* [DVD Multimedia]. México: CCSYH-UASLP, Linguapax, CIGA, UNAM.
- _____. (1996). ¿A dónde va la Huasteca? *Estudios Agrarios* (año 2 núm. 5), 9-30.
- _____. (1986). Etnia y movimiento campesino en la Huasteca hidalguense. En A. Ávila, & A. Cervantes, *Procesos de organización campesina en las huastecas* (págs. 65-96). México: Facultad de Economía, UNAM, Conasupo.
- _____. (1980). *El campamento Tierra y Libertad de la Huasteca potosina. Tesis de licenciatura*. México: ENAH.
- Ávila, A., Barthas, B. & Cervantes, A. (1995). Los huastecos de San Luis Potosí. En *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas. Región Oriental* (págs. 7-59). México: INI.
- Báez-Jorge, F. (2011). *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. Xalapa, Veracruz, México: Universidad Veracruzana.

- _____. (2003). *Los disfraces del diablo. (Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del Mal en Mesoamérica)*. Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, F., & Gómez Martínez, A. (1998). *Tlacatecolotl y el Diablo (La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)*. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz, Secretaría de Educación y Cultura.
- Bahl, V. (2000). Situating and Rethinking Subaltern Studies for Writing Working Class History. En A. Dirlik, V. Bahl, & P. Gran, *History after the Three Worlds: Post-Eurocentric Historiographies* (págs. 85-124). Maryland: Rowman and Littlefield Publishers.
- Bairros, L. (2014). Nossos feminismos revisitados. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 181-187). Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Banerjee, I. (abril de 2014). Reflexiones sobre género e historia. Entrevista a Ishita Banerjee por Guillermo Bustos del Programa de Doctorado en Historia Latinoamericana de la Universidad Andina. [Disponible en: Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=1TXtV6SyKRg>]
- _____. (2010). Historia, Historiografía y Estudios Subalternos. *Istor. Revista de historia internacional*, año 11 (41), 99-118.
- Bartolomé, M. (1997). *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades Étnicas en México*. México: Siglo XXI Editores: Instituto Nacional Indigenista.
- Bartra, A. (2003). Cosechas de ira. En A. Bartra, *Cosechas de ira. Economía política de la Reforma Agraria* (págs. 13-40). México: Editorial Ítaca.
- _____. (1985). *Los Herederos de Zapata. Movimientos Campesinos Posrevolucionarios en México*. México: Editorial Era.
- Bartra, A. & Otero, G. (2008). Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia. En S. Moyo, & P. Yeros, *Recuperando la tierra. El surgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina* (págs. 401-428). Buenos Aires: CLACSO.
- Bartra, R. (1997). *El salvaje artificial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México: Ediciones Era.
- Baudot, G. (1990). Introducción. En fray Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios* (págs. IX-XXVII). México: Universidad Nacional Autónoma de México

- Bauman, R. (1975). Verbal Art as Performance. *American Anthropologist*, 77 (2), 290-311.
- Becerra Tanco, L. (2004). Origen milagroso del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe. En E. de la Torre, & R. Navarro de Anda, *Testimonios históricos guadalupanos* (págs. 309-333). México: Fondo de Cultura Económica.
- Béhague, G. (2006). A Performance and Listener-Centered Approach to Musical Analysis: Some Theoretical and Methodological Factors. *Latin American Music Review*, 27 (1), 10-18.
- Benjamin, W. (1989). Tesis de filosofía de la Historia. En *Discursos interrumpidos I* (págs. 175-191). Argentina: Taurus.
- Bermúdez, E. (2011). Panamericanismo a contratiempo. Musicología en Colombia, 1950-70. En C. Arahonián, *Música/Musicología y Colonialismo* (págs. 101-158). Montevideo: Centro Nacional de Documentación Lauro Ayestarán.
- Beverly, J. (2001a). ¿Puede ser gay la nación? Subalternidad / Modernidad / Multiculturalismo. En I. Rodríguez, *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos* (págs. 91-102). Amsterdam, Atlanta, GA: Rodopi.
- _____. (2001b). The Im-possibility of Politics: Subalternity, Modernity, Hegemony. En I. Rodríguez, *The Latin American Subaltern Studies Reader* (págs. 47-63). Durham and London: Duke UP.
- _____. (1999). *Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory*. Durham: Duke UP.
- Bidaseca, K. (2010). *Perturbando el texto colonial. Los estudios Poscoloniales en América Latina*. Buenos Aires: Editorial SB.
- Boccardi, F. (2010). La performatividad en disputa: Acerca de detractores y precursores del performativo butleriano. *Aesthetika. Revista Internacional sobre Subjetividad, política y arte*, 5 (2), 24-30.
- Boff, L. (1979). *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*. Santander: Sal Terrae.
- Bourdieu, P. (2004). *El baile de los solteros*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- _____. (2001). *¿Qué significa hablar?* Madrid: Ediciones Akal.
- _____. (1986). "Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo". En *Materiales de sociología crítica* (págs. 183-194). Madrid: Editorial La Piqueta.

- Bourdieu, P., & Passeron, J.-C. (1996). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México: Distribuciones Fontamara, S.A.
- Brading, D. (1990). La España de los Borbones y su imperio americano. En L. Bethell, *Historia de América Latina* (Vol. tomo 2, págs. 85-126). Barcelona: Editorial Crítica.
- Braudel, F. (1970). *La Historia y las Ciencias Sociales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Breña, R. (2012). La Constitución de Cádiz y la Nueva España: cumplimientos e incumplimientos. *Historia Constitucional* (13), 361-382.
- Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa* (6), 55-83.
- Briseño Guerrero, J. (1995). Los desvaríos del poder ante la autoridad: el sistema político del pueblo nahua de la Huaseca. En V. Cheanut, & M. Sierra, *Pueblos indígenas ante el derecho* (págs. 171-190). México: CIESAS, CEMCA.
- _____. (1994). *Aquí nomás...aquí somos. Reproducción de la organización comunal de Ocuilzapoyo, S.L.P.* México: CIESAS.
- Buitre, A. (11 de diciembre de 2013). *Gobierno mexicano utiliza paramilitares para disputar zonas petroleras*. Recuperado el 6 de noviembre de 2014, de Los Angeles Press. Las noticias que no se ven en tu país: <http://www.losangelespress.org/gobierno-mexicano-utiliza-paramilitares-para-disputar-zonas-petroleras/>
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- _____. (2004). Reescnificación de lo universal: hegemonía y límites del formalismo. En J. Butler, E. Laclau, & S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (págs. 17-48). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Byrd Simpson, L. (1982). *The Encomienda in New Spain. The Beginning of Spanish Mexico*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.
- Cabrera, A. (20 de mayo de 2014). *Aún no termina la injusticia y la pobreza en la Huasteca*. Recuperado el 6 de noviembre de 2014, de Vía Libre:

<http://www.diariovialibre.com.mx/aun-no-termina-injusticia-y-pobreza-en-la-huasteca/>

- Cabrera, A. J. (2002). *La Huasteca potosina. Ligeros apuntes sobre este país*. México: CIESAS, El Colegio de San Luis.
- Calderón, F. (1988). *Historia económica de la Nueva España en tiempo de los Austrias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Camacho Díaz, G. (2013). Canarios: sones del maíz. En A. Pérez Castro, *La Huasteca. Concierto de saeres en homenaje a Lorenzo Ochoa* (págs. 365-406). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, El Colegio de San Luis.
- _____. (2011a). El baile del Señor del Monte. A propósito de la danza de Montezumas. En M. Barrios Manzano, & M. Serrano Gil, *Danzas rituales en los países Iberoamericanos. Entre la tradición y la historia* (págs. 127-149). España: MUSAEXI, Fondo Social Europeo.
- _____. (2011b). Del oratorio al fandango: la subversión del orden social. En *Las músicas que nos dieron Patria. Músicas regionales en las luchas de Independencia y Revolución* (págs. 43-62). México: Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de Tierra Caliente, Conaculta.
- _____. (2008). Mito, música y danza: el Chicomexóchitl. *Horizontes* (2), 51-58.
- _____. (2007a). La cumbia de los ancestros. Música ritual y mass media en la Huasteca. En A. Pérez Castro, *Equilibrio, intercambio y reciprocidad: Principios de vida y sentidos de muerte en la Huasteca* (págs. 166-180). Veracruz, México: Consejo Veracruzano de Arte Popular.
- _____. (2007b). Allá donde el tordo canta..., expresiones musicales de la Huasteca. En L. Ochoa Salas, *Cinco miradas en torno a la Huasteca* (págs. 57-82). México: Consejo Veracruzano de Arte Popular.
- _____. (2006). El vuelo de la golondrina, música y migración en la Huasteca. En F. Híjar, *Música sin fronteras. Ensayos de música, migración e identidad*. México: Conaculta.
- _____. (2002). La música de Tlamanes: Música, estructuras, cultura. Ponencia presentada en el *Segundo Coloquio del Seminario de Semiología Musical*. 26-28 de noviembre. México: ENM, UNAM.
- _____. (1996). El sistema musical de la Huasteca hidalguense. El caso de Tepexititla. En J. Jáuregui, & A. Olavarría, *Cultura y comunicación. Edmund Leach in Memoriam*. México: CIESAS: UAM Iztapalapa.

- Camacho Díaz, G., & Alegre González, L. (2002). El Costumbre como sistema ritual. *Ponencia presentada en el Segundo Coloquio de Semiología Musical*. Escuela Nacional de Música, UNAM.
- Camacho González, L. R. (2004). *De eso que llaman inteligencia. Palabra, corazón y pensamiento de los nahuas*. (Tesis de Etnohistoria), Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.
- Campos, S. (2014). ¿Arqueologías sonoras del presente? *Boletín Música Casa de las Américas* (37), 27-43.
- Carbó, M. (2006). De la República de Indios a la Corporación Civil. Vivir bajo permanente amenaza. *Scripta Nova*, X (218). [Disponible en <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-73.htm>].
- Cardoso de Oliveira, R. (2007). *Etnicidad y estructura social*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Iberoamericana.
- Carneiro, S. (2003). Mulheres em movimento. *Estudos Avançados*, 17 (49), 117-132.
- Carral Cuevas, J. (2008). *Efectos institucionales del Cocoliztli en la Nueva España, 1545-1548*. (Tesis de maestría en Antropología Social). México: Universidad Iberoamericana.
- Carrera Quezada, S. (2007). *A son de campana: la fragua de Xochiatipan*. México: CIESAS.
- Carvalho, J. J. (2014). Encuentro de saberes: Proyecto para decolonizar el conocimiento universitario eurocéntrico. *Nómadas* (41), 131-147.
- _____. (2010). Los estudios culturales en América Latina: interculturalidad, acciones afirmativas y Encuentros de Saberes. *Tabula Rasa* (12), 229-252.
- _____. (2002). La mirada etnográfica y la voz subalterna. *Revista colombiana de antropología*, 38, 287-328.
- Castro-Gómez, S. (2007a). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 79-91). Bogotá, Colombia: Iesco, Instituto Pensar, Siglo del Hombre Editores.
- _____. (2007b). Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa* (5), 153-172.

- _____. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca: Instituto Pensar, Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S., & Mendieta, E. (1998). *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa, University of San Francisco.
- CDI. (2012). Nahuas de San Luis Potosí. *5o Festival de Música Indígena Contemporánea* (Notas al programa).
- Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas. (2014). *Mujeres sin tierra y sin derechos, ¡nunca más!* Documental. [Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=HKeqauWqMZw>.]
- Chakrabarty, D. (2010). Una pequeña historia de los estudios subalternos. En P. Sandoval, *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre Latinoamérica* (págs. 25-52). Perú: Envion Editores, Instituto de Estudios Peruanos.
- _____. (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. (1999). La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados 'indios'? En S. Dube, *Pasados Poscoloniales*. México: El Colegio de México. [Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Mexico/ceaa-colmex/20100410122627/chakra.pdf>]
- _____. (1997). Invitación al diálogo. En S. Rivera Cusicanqui, & R. Barragán, *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad* (págs. 235-246). La Paz: Historias, Aruwiwiri, SEPHIS.
- Chamoux, M.-N. (2005). Parentesco, residencia y casas entre los nahuas de Huachinango, Puebla. En D. Robichaux, *Familia y parentesco en México y Mesoamérica* (págs. 367-392). México: Universidad Iberoamericana.
- Chance, J., & Taylor, W. (1987). Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana. *Antropología Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 14, 1-23.
- Chatterjee, P. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo. Y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____. (1993). *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- Chevalier, F. (2013). *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chipman, D. (2007). *Nuño de Guzmán y la provincia de Pánuco en Nueva España 1518-1533*. México: CIESAS, El Colegio de San Luis.
- Clifford, J. (2001). Sobre la autoridad etnográfica. En J. Clifford, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna* (págs. 39-77). Barcelona: Editorial Gedisa.
- Collins, P. H. (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En S. Truth, I. Wells, & P. Collins, *Feminismos negros. Una antología* (págs. 99-134). Madrid: Traficantes de Sueños.
- _____. (2000). *Black Feminist Thought*. New York: Routledge.
- COMPARTIR Fundación Social, I. (2010). *Premios Compartir XXII Edición*. Obtenido de Padre Samuel Mora Castillo. Premio al líder social: http://www.compartir.org.mx/html/premio/memoria/memoria_2010/main.html
- Corrado, O. (2011). Música, nacionalismo y avance hispano-católico en Buenos Aires, 1934. En C. Aharonián, *Música/Musicología y Colonialismo* (págs. 249-271). Montevideo: Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán.
- Cortés, H. (1960). *Ordenanzas de buen gobierno dadas por Hernando Cortés para los vecinos y moradores de la Nueva España, 1524*. Madrid: José Porrúa Terrazas.
- Costera Meijer, I., & Baujke, P. (1998). How Bodies come to Matter: An Interview with Judith Butler. *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 23 (2), 275-285.
- Cragolini, A. (agosto de 2003). 'La escucha' en la entrevista. Su incidencia en los estudios sobre las representaciones y los usos de la música popular. En Panel de la Asociación Argentina de Musicología (AAM): La entrevista en la investigación musicológica. Congreso llevado a cabo en Buenos Aires, Argentina.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Inerseccionalidad, Identity Politics and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43 (6), 1241-1299.
- Croda, R. (2000a). Los 'mecos', Chontla. En A. Sevilla, *De carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo* (págs. 131-145). México: Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.
- _____. (2000b). Ntëñi: Carnaval otomí. Santa María Apipilhuasco. Ixhuatlán de Madero. En A. Sevilla, *De carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo* (págs.

- 115-130). México: Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.
- Cruz Peralta, C. (2011). *Los bienes de los santos: cofradías y hermandades de la Huasteca en la época colonial*. México: CIESAS, UASLP, El Colegio de San Luis.
- Curiel Pichardo, O. (2014a). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En I. Mendiá Azkue, M. Luxán, M. Legarreta, G. Guzmán, & J. Zirion Iker y Azpiazu, *Otras formas de (re) conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (págs. 45-60). Bilbao: Universidad del País Vasco, Hegoa, Simref.
- _____. (2014b). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 325-334). Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- _____. (2007). La crítica postcolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Revista Nómada* (26).
- Curiel Pichardo, O. & Falquet, J. (2005). *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin - Paola Tabet - Nicole Claude Mathieu*. Buenos Aires: Bresca Lésbica.
- Das, V. (2008). Lenguaje y cuerpo: transacciones en la construcción del dolor. En F. A. Ortega (ed.), *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad* (págs. 343-374). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- _____. (1997). La subalternidad como perspectiva. En S. Rivera Cusicanqui, & R. Barragán, *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los estudios de la Subalternidad* (págs. 279-292). La Paz: Historias, Aruwiyiri, SEPHIS.
- D'Aubeterre, M., & Rivermar Pérez, M. (2011). *Migraciones en la Huasteca poblana. Actores y procesos*. México: Instituto de Investigaciones Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- De Santo, M. (2013). Prolegómenos de la performatividad: Un diálogo entre J. L. Austin, J. Derrida y J. Butler. *Sapere Aude. Dossiê Desconstrução e Alteridade: Diálogos com Jacques Derrida*, 4 (7), 368-384.
- Derrida, J. (1995). *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Valencia, España: Pre-Textos.
- _____. (1994a). La Differance. En J. Derrida, *Márgenes de la filosofía* (págs. 37-62). Madrid: Ediciones Cátedra.

- _____. (1994b). Firma, acontecimiento, contexto. En J. Derrida, *Márgenes de la filosofía* (págs. 351-372). Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- _____. (1986). *De la Gramatología*. México: Siglo XXI.
- _____. (1983). Ante la ley. En *La filosofía como institución*. Barcelona: Granica.
- Dirlik, A. (2010). El aura postcolonial. La crítica del tercer mundo a la edad del capitalismo global. En P. Sandoval, *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina* (págs. 53-100). Perú: Enviñón Editores, Instituto de Estudios Peruanos.
- Diócesis de Huejutla. (s/f). *Obispos que han gobernado la diócesis*. Recuperado el 18 de noviembre de 2014, de Diócesis de Huejutla de Reyes, Hgo.: <http://diocesisdehuetla.galeon.com/productos1854341.html>
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabu*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Duquesnoy, M. (2010). La Huasteca hidalguense, migración y retos locales en una región de fuerte concentración indígena. *Revista Lider*, 15 (año 12), 85-103.
- Durin, S. (2012). En el límite de la Huasteca. Mujeres nahuas y teenek de la Huasteca en Monterrey. En A. Hooft, *Lengua y Cultura Nahua de la Huasteca*. [DVD Multimedia]. México: CCSYH, UASLP, Linguapax, CIGA, UNAM.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (págs. 41-53). Buenos Aires: CLACSO.
- _____. (1994). *1492 El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: UMSA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la educación, Plural Editores.
- Entwistle, J. (2002). *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
- Escobar, A. (2003). 'Mundos y conocimientos de otro modo'. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa* (1), 51-86.
- Eskalera Karakola. (2004). Prólogo. En b. hooks, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (págs. 9-32). Madrid: Traficantes de Sueños.

- Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar. ¿Globalización o postdesarrollo? En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (págs. 115-152). Caracas: Unesco, Ediciones Faces/UCV.
- Escobar Ohmstede, A. (2012). Readecuaciones ocasionadas por las guerras insurgentes en el noreste novohispano entre 1819 y 1821. *Fronteras de la Historia*, 17 (2), 159-190.
- _____. (2008). Las Huastecas, ¿de qué tipo de 'regiones' hablamos? *Península*, III (2), 97-125.
- _____. (2004). Del dualismo étnico colonial a los intentos de homogeneidad en los primeros años del siglo XIX Latinoamericano. *Alteridades*, 14 (28), 21-36.
- _____. (1999). Los pueblos indios de las Huastecas a través de cien años de historia. En M. Ferrer, *Los pueblos indios y el parteaguas de la independencia de México* (págs. 105-165). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- _____. (1998). Historia de los pueblos indígenas de México. De la costa a la sierra. Las huastecas, 1750-1900. México: CIESAS, INI.
- _____. (1997). Los ayuntamientos y los pueblos de indios en la sierra Huasteca, 1812-1840. En L. Reina, *La reindianización de América, siglo XIX* (págs. 294-316). México: Siglo XXI, CIESAS.
- _____. (1996). Del gobierno indígena al Ayuntamiento en las Huastecas hidalguense y veracruzana, 1780-1853. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 12 (1), 1-26.
- _____. (1994). *De cabeceras a pueblos sujetos. Las continuidades y transformaciones de los pueblos indios de las Huastecas Hidalguense y Veracruzana, 1750-1853*. (Tesis doctoral). México: El Colegio de México.
- Escobar Ohmstede, A., & Sandre Osorio, I. (2007). Repartos agrarios 'en seco'. Agua y tierra en el cardenismo. *Boletín del Archivo Histórico del Agua*, Año 12 (36), 70-87.
- Escobar Ohmstede, A., & Schryer, F. (1992). Las sociedades agrarias en el norte de Hidalgo, 1856-1900. *Mexican Studies Estudios Mexicanos*, 8 (1), 1-21.
- Espinosa Miñoso, Y. (2014a). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano. Revista de la realidad mexicana actual* (184), 7-12.
- _____. (2014b). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio

- transnacional. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 309-324). Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Espinosa Miñoso, Y. (2011). La política sexual radical autónoma, sus debates internos y su crítica a la ideología de la diversidad sexual. En *Feminismo Autónomo. Jornadas Pensando los feminismos llevadas a cabo en La Paz, Bolivia, 6-7 octubre*. [Disponible en: : <https://es.scribd.com/doc/260409302/La-Politica-Sexual-Autonomia-y-Su-Critica>].
- _____. *Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. Buenos Aires-Lima: En la frontera.
- Espinosa, Y., Gómez, D. & Ochoa, K. (2014). Introducción. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 13-40). Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- EZLN. (1993). Ley revolucionaria de mujeres. En *El Despertador Mexicano. Órgano informativo del EZLN, Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (1).
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. Nueva York: Columbia University Press.
- Falquet, J. (2014). Las 'feministas autónomas' latinoamericanas y caribeñas: veinte años de disidencias. *Universitas humanística* (78), 39-63.
- Feld, S. (1984). Sound Structure as Social Structure. *Ethnomusicology*, 28 (3), 383-409.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Feministas Autónomas. (2014). Una declaración feminista autónoma, el desafío de hacer comunidad en la casa de las diferencias. Declaración del Encuentro Feminista Autónomo celebrado en la Ciudad de México en marzo de 2009. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 411-416). Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Fischer, A. E. (2002). Los complejos caminos de la autonomía. En M. Femenías, *Perfiles del feminismo iberoamericano*. Buenos Aires: Catálogos. [Disponibles en: <http://www.lifsperu.org/files/pdf/cendoc/lescturas%20feministas/Amalia%20Fisher-Los%20Complejos%20Caminos%20de%20la%20Autonom%C3%ADa.pdf>].

- Florescano, E. (1990). Formación y estructura económica de la hacienda en Nueva España. En L. Bethell, *Historia de América Latina. Tomo III. América Latina colonial: economía* (págs. 92-121). Barcelona: Editorial Crítica.
- _____. (1979). *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2002). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____. (2001). *Defender la sociedad. Curso en el College de France (1975-1976)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1999). Espacios otros. *Versión. Revista de Comunicación y Política* (9), 15-26.
- Frank, G. (1967). El desarrollo del subdesarrollo. *Pensamiento Crítico* (7), 159-172.
- Freire, P. (2004). La importancia del acto de leer. En P. Freire, *La importancia de leer y el proceso de liberación* (págs. 94-107). México: Siglo XXI Editores.
- Fundación Akina Zaji Sauda y Conexión de Mujeres Negras. (2014). Manifiesto ético-político desde las mujeres negras/afrocolombianas. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 417-420). Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Fundación Sergio Méndez Arceo. (18 de abril de 2008). *Recibe obispo Lona premio de DDHH Sergio Méndez Arceo*. Recuperado el 5 de noviembre de 2014, de Análisis a fondo. Espacio de información, análisis, comentario y discusión: <http://analisisafondo.blogspot.mx/2008/04/recibe-obispo-lona-premio-de-ddhh.html>
- Galinier, J. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM, CEMCA, INI.
- Gallardo Arias, P. (2004). *Huastecos de San Luis Potosí*. México: CDI, PNUD.
- Garcés, F. (2007). Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 217-242). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores: Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

- García Castro, R. (1999). *Indios, territorio y poder en la Provincia Matlazinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*. México: El Colegio Mexiquense, CONACULTA, INAH, CIESAS.
- García Franco, M., & Reyes Rolón, P. (2002). Nēñi: carnaval otomí. Ixtololoya, Pantepec. En A. Sevilla, *De carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo* (págs. 80-94). México: Ediciones del Programa de la Huasteca.
- Gareth, W. (2002). *The Other Side of the Popular. Neoliberalism and Subalternity in Latin America*. Durham and London: Duke University Press.
- Gargallo Celentani, F. (2014a). Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala* (págs. 371-382). Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- _____. (2014b). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. México: Editorial Corte y Confección.
- _____. (2007). Feminismo Latinoamericano. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 12 (28), 17-34.
- Geertz, C. (2003). Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En C. Geertz, *La interpretación de las culturas* (págs. 19-39). Barcelona: Editorial Gedisa.
- Gerhard, P. (1977). Congregaciones de Indios en la Nueva España antes de 1570. *Historia Mexicana*, XXVI (3), 347-395.
- Gibson, C. (1990). Las sociedades indias bajo el dominio español. En L. Bethell, *Historia de América Latina. Tomo IV América Latina colonial: población, sociedad y cultura* (págs. 157-188). Barcelona: Editorial Crítica.
- Gibson, C. (1953). Rotation of alcaldes in the Indian cabildo of Mexico City. *Hispanic Historical Review* (33), 212-222.
- Gil Olmos, J. (1 de enero de 2014). *En el EZLN, "hemos cometido errores... errores grandísimos*. Recuperado el 17 de febrero de 2015, de Proceso: <http://www.proceso.com.mx/?p=361396>
- Gómez Barrera, L. (2008). *'Vámonos pa'l jale'. Enganche, contratación y contratistas en el sur de la Huasteca potosina*. (Tesis de maestría en Antropología Social). El Colegio de San Luis.
- Gómez Correal, D. (2014). Feminismo y modernidad / colonialidad: entre retos de mundos posibles y otras palabras. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal &

- K. Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 353-369). Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Gómez Martínez, A. (2002). *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. México: Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.
- Gómez-Pérez, L. R. (1996). Los religiosos y la acción social en México: 1960-1990. En R. J. Blancarte, *El pensamiento social de los católicos mexicanos* (págs. 266-301). México: Fondo de Cultura Económica.
- González Casanova, P. (2006a). El colonialismo interno. En *Sociología de la explotación* (págs. 185-205). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- _____. (2006b). Colonialismo interno [una redefinición]. En A. Boron, J. Amadeo, & S. González, *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (págs. 409-434). Buenos Aires: CLACSO.
- _____. (2006c). El desarrollo del capitalismo en los países coloniales y dependientes. En P. González Casanova, *Sociología de la explotación* (págs. 207-234). Buenos Aires: CLACSO.
- González de la Rocha, M. (2009). *Procesos domésticos y vulnerabilidad. Perspectivas antropológicas de los hogares con Oportunidades*. México: CIESAS, Oportunidades, Vivir Mejor.
- González González, M. (2011). *Emergencia del socialismo ecológico en la Huasteca. El paleocanal de Chicotepec bajo escrutinio de un comité de derechos humanos maseual*. (Tesis de maestría en Desarrollo Rural). Universidad Autónoma Metropolitana.
- _____. (2002). *Radicalidad política y radicalidad étnica: El FDOMEZ en la Huasteca*. (Tesis de licenciatura en Antropología Social). México: CIESAS.
- González Herrera, E. & Ortiz Romero, H. (2003). *La flor del café: Género, empoderamiento y organización entre las mujeres nahuas de Xilitla, S.L.P.* (Tesis de licenciatura en Antropología Social). Universidad Autónoma Metropolitana.
- González, J. P. (2011). Colonialidad y poscolonialidad en la escucha. En C. Aharonián, *Música/Musicología y Colonialismo* (págs. 81-99). Montevideo: Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán.
- Good, C. (2005). 'Trabajando juntos como uno': Conceptos nahuas del grupo doméstico y de la persona. En D. Robichau, *Familia y parentesco en México y Mesoamérica* (págs. 272-294). México: Universidad Iberoamericana.

- _____. (2003). Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El caso de los nahuas del Alto Balsas de Guerrero. En D. (. Robichaux, *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: unas miradas antropológicas* (págs. 157-184). México: Universidad Iberoamericana A.C.
- Graeber, D. (2006). Turning Modes of Production Inside Out: Or, Why Capitalism is a Transformation of Slavery. *Critique of Anthropology* (26), 61-85.
- Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel*. México: Editorial Era.
- Grosfoguel, R. (2014). *De la crítica poscolonial a la crítica decolonial: similitudes y diferencias entre las dos perspectivas*. Conferencia pronunciada en el marco del Seminario Internacional de Pensamiento Contemporáneo, organizado por la VRI de la Universidad del Cauca y la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de Desarrollo (6 octubre 2014). Colombia. [Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=IpIfyoLE_ek]
- _____. (2009). Izquierdas e izquierdas Otras: entre el proyecto de la izquierda eurocéntrica y el proyecto transmoderno de las nuevas izquierdas decoloniales. *Tabula Rasa* (11), 9-29.
- _____. (2007). Diálogos decoloniales con Ramón Grosfoguel: Transmodernizar los feminismos. Entrevista a Ramón Grosfoguel realizada por Doris Lamus Canavate. *Tabula Rasa* (7), 323-340.
- _____. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa* (4), 17-48.
- Grossberg, L. (2003). Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? En S. Hall, & P. du Gay, *Cuestiones de identidad cultural* (págs. 148-180). Buenos Aires: Amorrortu.
- Guardino, P. (2010). Los campesinos mexicanos y la guerra de independencia. Un recorrido historiográfico. *Tzintzun* (51), 13-35.
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Güemes, R. (2010). La Guadalupana en Huaycuatitla, Benito Juárez. En A. Dany, *Veracruz Fiesta Viva* (Vol. Tomo I, págs. 271-282). Gobierno del Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave.
- Guha, R. (2002). Las voces de la historia. En *Las voces de la historia y otros estudios subalternos* (págs. 17-32). Barcelona: Editorial Crítica.

- _____. (1997a). Prefacio a los Estudios de la Subalternidad. Escritos sobre la Historia y la Sociedad Surasiática. En S. Rivera Cusicanqui, & R. Barragán, *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad* (págs. 23-24). La Paz: Historias, Aruwiyiri, SEPHIS.
- _____. (1997b). Sobre algunos aspectos de la historiografía colonial de la India. En S. Rivera Cusicanqui, & R. Barragán, *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad* (págs. 27-32). La Paz: Historias, Aruwiyiri, SEPHIS.
- _____. (1997c). La prosa de contrainsurgencia. En S. Rivera Cusicanqui, & R. Barragán, *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad* (págs. 33-72). La Paz: Historias, Aruwiyiri, SEPHIS.
- _____. (1983). *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Gutiérrez Rivas, A. (2001-2002). El proceso agrario en las huastecas hidalguense y veracruzana, 1825-1874. *Sotavento* (11), 9-38.
- Hall, S. (2010). ¿Cuándo fue lo 'postcolonial'? Pensar al límite. En E. Restrepo, C. Wash, & V. Vich, *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (págs. 563-582). Popayán, Colombia: Envión Editores, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar.
- _____. (2003). Introducción: ¿quién necesita 'identidad'? En S. Hall, & P. Du Gay, *Cuestiones de identidad cultural* (págs. 13-39). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14 (3), 575-599.
- Hardt, M. (1999). Affective Labor. *Boundary 2*, 26 (2), 89-100.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Editorial Akal.
- Héau Lambert, C. (2009). La reapropiación ideológica de la idea de 'raza' entre los campesinos morelenses a fines del siglo XIX y durante el porfiriato. Un esbozo de antropología histórica desde la perspectiva de 'los de abajo' y a partir de sus propios textos. *Cultura y representaciones sociales*, 3 (6), 145-162.
- Héau Lambert, C., & Rajchenberg, E. (2013). La reivindicación política de los conceptos de raza e indianidad en el zapatismo y neozapatismo. *Cultura y representaciones sociales*, 7 (14), 46-66.

- Hernández Castillo, R. A. (2014). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. En Y. Espinosa Miñoso , D. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 279-293). Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Hernández Cendejas, G. (2012). *Las transformaciones agrarias y el impacto del PROCEDE en la Huasteca potosina. Un Análisis multiescalar*. (Tesis de doctorado en Geografía). UNAM.
- Hernández Cuéllar, R. (1982). *La religión nahua en Texoloc, municipio de Xochiatipan, Hidalgo*. México: Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas, SEP, INI, CIESAS.
- Hernández Salgar, O. (2007a). Colonialidad y Poscolonialidad Musical en Colombia. *Latin American Music Review* , 28 (2), 242-270.
- _____. (2007b). Marimba de chonta y poscolonialidad musical. *Nómadas* (26), 56-69.
- Hernández San Juan, D. & Peña Guajardo, F. (6 de abril de 2011). *Teología y liberación: Caltemoyanij, tierra y libertad para los pueblos Huastecos*. Obtenido de Revista Sociedad Latinoamericana: <http://sociedadlatinoamericana.bligoo.com/teologia-y-liberacion-caltmoyanij-tierra-y-libertad-para-los-pueblos-huastecos>
- Hevia de la Jara, F. (2007). *El Programa Oportunidades y la construcción de ciudadanía. Ejercicio y protección de derechos en un programa de transferencias condicionadas en México*. (Tesis de licenciatura en Antropología Social). México: CIESAS.
- Hobsbawm, E. J. (1983). *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona: Ariel.
- Hooks, b. (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En b. hooks, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (págs. 33-50). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Iciek, A. A. (2013). 'Servir, organizar y vigilar, sufrir e ir por delante'. El concepto de autoridad en una comunidad nahua en el contexto de la globalización y la interlegalidad. En J. Ruvalcaba Mercado, *La terca realidad. La Huasteca como espejo cultural* (págs. 125-180). México: CIESAS, Secretaría del Estado de San Luis Potosí, El Colegio de San Luis.
- Ichon, A. (1990). *La religión de los totonacos de la sierra*. México: Conaculta, INI.

- INEGI. (2010). *Censo de Población y Vivienda 2010*. [Disponible en: <http://censo2010.one.gob.do/>]
- Informativo del Sur de Jalisco. (11 de febrero de 2009). Semblanza de Don Seraffín Vázquez Elizalde. En *Informativo del Sur de Jalisco*. [Disponible en: <http://www.periodicoelsur.com/noticia.aspx?idnoticia=30468>].
- Juan XXIII. (11 de septiembre de 1962). Radiomensaje Ecclesia Christi lumen gentium. [Disponibles en: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html.]
- Kaeppler, A. (2002). Dance and the Concept of Style. *Yearbook of Traditional Music*, 33, 49-63.
- Keil, C. (2001). Las discrepancias participatorias y el poder de la música. En F. Cruces, *Las culturas musicales. Lecturas de etnomusicología* (págs. 261-272). Madrid: Editorial Trotta.
- Kirchhoff, P. (1960). Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. *Tlatoani* (Suplemento) (3).
- Klor de Alva, J. (2010). La poscolonialidad de la experiencia (latino) americana. Una reconsideración de los términos 'colonialismo', 'poscolonialismo' y 'mestizaje'. En P. Sandoval, *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina* (págs. 103-150). Perú: ENvió Editores-Instituto de Estudios Peruanos.
- Laclau, E. (2004). Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas. En J. Butler, E. Laclau, & S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (págs. 49-93). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Lambuley Alfárez, R. (2011). Genios, músicas y músicos: colonialidad de los sentidos o evangelización estética. *Calle 14*, 5 (6), 56-65.
- Lander, E. (1999). Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano. En S. Castro-Gómez, O. Guardiola, & C. Millán, *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (págs. 45-54). Bogotá: CEJA, Instituto Pensar.
- Lasso de la Vega, L. (2004). Huei tlamahuizoltica omonexiti in ilhuicac tlatocac iahuapilli Santa María. Totlazonantzin Guadalupe in nican huei altepenahuac México itocayocan Tepeyacac. En E. de la Torre Villar, & R. Navarro de Anda, *Testimonios históricos guadalupanos* (págs. 282-308). México: Fondo de Cultura Económica.

- Latin American Subaltern Studies. (1993). Founding Statement. *Boundary 2*, 20 (3), 110-121.
- León-Portilla, M. (2002). *Tonantzin-Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Levins Morales, A. (2004). Intelectual orgánica certificada. En b. e. hooks, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (págs. 63-70). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Lockhart, J. (1999). *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, A. (1999). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lotman, I. (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y el texto*. Madrid: Cátedra.
- Lozano Lerma, B. R. (2014). El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 335-353). Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6 (2), 105-119.
- _____. (2008). Colonialidad y género. *Tábula Rasa* (9), 73-101.
- _____. (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política* (25), 61-75.
- Madrid, A. (2009). ¿Por qué música y estudios de performance? ¿Por qué ahora?: una introducción al dossier. *TRANS-Revista Transcultural de Música* (13).
- Madueño, R. (2000). La Huasteca hidalguense: pobreza y marginación social acumulada. *Sociológica, año 15* (44), 97-131.
- Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa* (9), 61-72.
- _____. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones*

- para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 127-167). Bogotá, Colombia: Iesco: Pensar: Siglo del Hombre Editores.
- Mallon, F. (2010). Promesa y dilema de los Estudios Subalternos. Perspectivas a partir de la historia latinoamericana. En P. Sandoval, *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina* (págs. 151-196). Perú: Enviñón Editores, Insitituto de Estudios Peruanos.
- _____. (2005). Subalterns and the Nation. *Dispositio/n. American Journal of Cultural Histories and Theories*, XXV (52), 159-178.
- Malm, K. (2011). Expanding intellectual propertu rights. An area of tensions. En C. (. Arahonián, *Música/Musicología y Colonialismo* (págs. 309-319). Montevideo: Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán.
- Manrique Rivera, M. & González González, M. (29 de mayo de 2014). Recuerdan en la Huasteca a padres del evangelio de los pobres. *Centro Nacional de Comunicación Social A.C.*
- Marcos, S. (2014). La espiritualidad de las mujeres indígenas mesoamericanas: descolonizando las creencias religiosas. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 143-159). Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- _____. (2010). *Cruzando fronteras: Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*. Chiapas, Méxco: CIDECI, Universidad de la Tierra.
- _____. (2004). Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género. En S. Marcos, *Religión y género* (págs. 235-270). España: Trotta.
- _____. (1995). Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico. *La palabra y el hombre* (95), 5-38.
- Mariñelarena Martínez, J. (2014). *Community Music - an alternative for decolonization. The role of the music school CECAM in the decolonization of the Oaxacan Indigenous communities*. Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Martínez, J. (29 de abril de 2013). *Vale más encender una lucecita que maldecir las tinieblas*. Recuperado el 5 de noviembre de 2014, de Criterio. La verdad impresa: <http://www.criteriohidalgo.com/notas.asp?id=165588>
- Meade, J. (1942). *La Huasteca. Época Antigua*. México: Cossío.

- Medellín Zenil, A. (1982). *Exploraciones en la región de Chicontepec o Huasteca meridional. Temporada I. Informe al Gobierno de Veracruz y al Instituto Nacional de Antropología e Historia*. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz.
- Medina, A. (1995). Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico. *Alteridades*, 5 (9), 7-23.
- Meillassoux, C. (1989). *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*. México: Siglo XXI.
- Méndez, C. (2010). El inglés y los subalternos. Comentarios a los artículos de Florencia Mallon y Jorge Klor de Alva. En P. Sandoval, *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina* (págs. 197-246). Perú: Envión Editores, Instituto de Estudios Peruanos.
- Mendoza, B. (2014a). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala* (págs. 91-103). Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- _____. (2008). Los feminismos y la otra transición a la democracia en América Latina. En M. García de León, *Rebeldes ilustradas (La Otra Transición)*. Barcelona: Anthropos.
- _____. (2006). Los 'fundamentos no-democráticos' de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica postoccidental. *Encuentros. Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*, 85-93.
- Menezes Bastos, R. J. (2011). A ciencia e algo muito importante para ser deixada nas maos somente dos cientistas. Breve reflexão sobre a relação pos-colonial entre música y musicologías. En C. Aharonián, *Música/Musicología y Colonialismo* (págs. 71-80). Montevideo: Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán.
- Mezzadra, S. (2008). Introducción. En S. Mezzadra, *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales* (págs. 15-31). Madrid: Traficantes de sueños.
- Mignolo, W. (2009). La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial). *Crítica y emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, año 1* (2), 251-276.
- _____. (2008). La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa* (8), 243-281.

- _____. (2007a). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- _____. (2005a). On subalterns and other Agencies. *Postcolonial Studies*, 8 (4), 381-407.
- _____. (2003). *Historias locales/diseñor globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- _____. (2002). Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica. En C. Walsh, F. Schiwy, & S. Castro-Gómez, *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino* (págs. 215-244). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar: Ediciones Abya Yala.
- _____. (2000a). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (págs. 55-85). Buenos Aires: CLACSO.
- _____. (2000b). Diferencia colonial y razón postoccidental. En S. Castro-Gómez, *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (págs. 3-28). Santafé de Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Centro Editorial Javeriano.
- _____. (2000c). Coloniality of Power and Subalternity. En I. Rodríguez, *The Latin American Subaltern Studies Reader* (págs. 424-444). Durham, London: Duke University Press.
- _____. (1995). La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales. *Revista chilena de literatura* (47), 91-114.
- _____. (1993). Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism. *Latin American Studies: Research Review*, 28 (3), 120-134.
- Mohanty, C. T. (2008a). Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial. En L. Suárez Navaz, & A. Hernández, *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes* (págs. 112-161). Madrid: Cátedra.
- Mohanty, C. T. (2008b). De vuelta a Bajo los ojos de Occidente: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas. En L. Suárez Navaz, & R. Hernández Castillo, *Descolonizar el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (págs. 404-467). Madrid: Cátedra.
- Mojica, S. D. (1999). Entrevista con Walter D. Mignolo en el Instituto Pensar. *Cuadernos de literatura*, V (9), 106-114.

- Montaño Hernández et al. (2007). Migración en la Huasteca hidalguense. Programa de atención a jornaleros agrícolas-Sedesol. En *Mujeres afectadas por el fenómeno migratorio en México. Una aproximación desde la perspectiva de género*. México: Instituto Nacional de las Mujeres.
- Montoya Briones, J. d. (1996). *Etnografía de la dominación en México. Cien años de violencia en la Huasteca*. México: INAH, CONACULTA.
- Mora Martínez, L. (2012). Migración transnacional, TIC's y nuevos procesos identitarios en el sur de la Huasteca. En D. Cogo, M. ElHaji, & A. Huertas, *Diásporas, migraciones, tecnologías de la comunicación e identidades transnacionales* (págs. 399-432). Bellaterra: Intitut de la Comunicació, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Nava, F. (1995). Los pames de San Luis Potosí. En *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Oriental* (págs. 283-318). México: INI.
- Nebel, R. (2002). *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Neri Contreras, A. (2003). Los campesinos, los ganaderos y el Estado. Actores en la lucha por la tierra en la Huasteca hidalguense, 1970-1990. En J. Pérez Zevallos, & J. Ruvalcaba Mercado, *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región* (págs. 235-255). México: CIESAS: El Colegio de San Luis.
- Ochoa Muñoz, K. (2014). El debate sobre las y los amerindios: el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 105-118). Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Ochoa Salas, L. (2009). Una aproximación a la historia del origen lingüístico de los huastecos o teenek. En M. Ruz, J. García Targa & A. Ciudad Ruiz, *Diásporas, migraciones y exilios en el mundo maya* (págs. 150-170). México: Sociedad Española de Estudios Mayas: UNAM.
- _____. (2001). Paisaje y cultura en Mesoamérica. *Gran Historia de México Ilustrada, tomo 1* (fascículo 42), 21-40.
- _____. (1989). *Huastecos y totonacos*. México: Conaculta.
- _____. (1984). *Historia prehispánica de la Huasteca*. México: UNAM: Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Ochoa Salas, L., & Pérez Castro, A. (2013). La cultura y el territorio Huasteco en su devenir histórico. En A. Pérez Castro, *La Huasteca. Concierto de saberes en*

- homenaje a Lorenzo Ochoa* (págs. 113-136). México: Universidad Nacional Autónoma de México: El Colegio de San Luis.
- Ochoa Salas, L., & Pérez Zevallos, J. (2001). Aproximación a las rutas de comunicación y de comercio en la Huasteca. Ponencia presentada en la XXVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología.
- Ochoa Salas, L., Ortiz-Díaz, E. & Gutiérrez, G. (1999). Diversidad geográfica y unidad cultural de Mesoamérica. En T. Rojas Rabiela, *Las sociedades originarias* (págs. 69-97). España: Editorial Trotta, Unesco.
- O'Hanlon, R. (1988). Recovering the Subject. Subaltern Studies and Histories of Resistance of Colonial South Asia. *Modern Asian Studies*, 22 (1), 189-224.
- Ong, W. (1997). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ortega, F. (2008). Rehabitar la cotidianidad. En F. Ortega, *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad* (págs. 15-69). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Ortiz de la Fuente, R. (2003). *Silencio y memoria, la oralidad en el proceso de identidad comunitaria en Izocal, Hidalgo*. (Tesis de licenciatura en Ciencias Humanas). Universidad Iberoamericana.
- Ortner, S. (1995). Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. *Comparative Studies in Society and History*, 37 (1), 173-193.
- Osorio Cruz, J. (2002). Los 'mecos'. Temoctla, Chicontepec. En A. Sevilla, *De Carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo* (págs. 146-157). México: Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.
- Oyewùmi, O. (1997). The invention of women. Making an African sense of Western Gender Discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Paiva, R. (2014). Feminismo paritario indígena andino. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 295-308). Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Pandey, G. (1999). En defensa del fragmento: Escribir la lucha Hindu-Musulmana en la India actual. En S. Dube, *Pasados poscoloniales*. México: El Colegio de México. [Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceaa-colmex/20100410103607/Pasados.pdf>].

- _____. (1984). Encounters and Calamities: The History of a North India Qasba in the Nineteenth Century. En R. Guha, *Subaltern Studies III. Writings on South Asian History and Society* (págs. 231-270). Delhi: Oxford University Press.
- Paredes, J. (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz, Bolivia: CEDEC, Mujeres Creando Comunidad.
- Parodi, C. (1978). La fundación de Santiesteban del Puerto y el arribo de Garay al Pánuco. Comentarios históricos y lingüísticos. *Historia mexicana* (27), 616-636.
- Pérez Castro, A. B. (2012). Los mercados, un 'sistema solar'. *La Jornada del campo* (63).
- _____. (2007a). Presentación. En A. Pérez Castro, *Equilibrio, intercambio y reciprocidad: principios de vida y sentidos de muerte en la Huasteca* (págs. 5-15). México: Consejo Veracruzano de Arte Popular.
- _____. (2007b). Activando el mundo simbólico para enfrentar la emigración. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 39 (1), 51-68.
- _____. (2005). Los 'rancheadores': portadores de mercaderías en la Huasteca. *Anales de Antropología*, 39 (II), 89-117.
- Pérez Ruiz, B. (2013). La música en la devoción a la Virgen de Guadalupe en la Nueva España. En A. Tello, *Humor, pericia y devoción: villancicos en la Nueva España* (págs. 69-94). México: CIESAS.
- Pérez Zevallos, J. (2010). Las visitas como fuente de estudio del tributo y población de la Huasteca (siglo XVI). *Itinerarios*, 12, 41-64.
- _____. (2001). *La visita de Gómez Nieto a la Huasteca (1532-1533)*. México: CIESAS, El Colegio de San Luis, CEMCA, AGN.
- Prakash, G. (1997). Los estudios subalternos como crítica postcolonial. En S. Rivera Cusicanqui, & R. Barragán, *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad* (págs. 293-313). La Paz: Historias, Aruwiyiri, SEPHIS.
- Prem, H. (1999). Brotes de enfermedad en la zona central de México durante el siglo XVI. En W. Lovell, & D. Cook, *Juicios secretos de Dios. Epidemias y despoblación indígena en Hispanoamérica colonial* (págs. 63-87). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Prudencio, C. (2011). Desafíos actuales ante el colonialismo. En C. Aharonián, *Música/Musicología y Colonialismo* (págs. 17-23). Montevideo: Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán.

- Quezada, N. (1995). Congregaciones de indios y grupos étnicos: el caso del Valle de Toluca y zonas aledañas. *Revista Complutense de Historia de América* (21), 141-165.
- _____. (1993). *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- Quijano, A. (2000a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander, *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (págs. 201-245). Caracas: CLACSO.
- _____. (2000b). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World System Research* (2), 342-386.
- _____. (2000c). ¡Qué tal raza! *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* , 16 (1), 37-45.
- _____. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima, Perú: Sociedad y Política Ediciones.
- Quijano, A., & Wallerstein, I. (1992). La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *RICS* (134), 583-591.
- Quiroz Uría, S. (2008). *¿Evangelización o fanatismo en la Huasteca? El caso de Amalia Bautista Hernández*. México: CIESAS, El Colegio de San Luis, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Tamaulipas: Universidad Autónoma de San Luis.
- Qureshi, R. (1987). Musical Sound and Contextual Input: A Performance Model for Musical Analysis. *Ethnomusicology*, 31 (1), 56-86.
- Rabasa, J., Sanjinés, J. & Carr, R. (1994). *Subaltern Studies in the Americas. A special issue of Dispositio/n* 46.
- Ramos Castro, E., & Plata Vázquez, J. (2000). *Historia agraria y faccionalismo político en la Huasteca hidalguense*. (Tesis de licenciatura en Antropología Social). ENAH, CIESAS.
- Rappaport, R. A. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press.
- Restrepo, E. (2007). Antropología y colonialidad. En S. Castro Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 287-305). Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana.

- Restrepo, E., & Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Maestría en Estudios Culturales Universidad Javeriana.
- Reyes García, L. (1961). *Pasión y muerte de Cristo sol: Carnaval y Cuaresma en Ixcatepec*. Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana.
- Reygadas, L. (2002). Producción simbólica y producción material: metáforas y conceptos en torno a la cultura del trabajo. *Nueva Antropología*, XVIII (60), 101-119.
- Ricard, R. (2000). *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rich, A. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana (1980). *DUODA. Revista d'Estudis Feministes* (10), 15-45.
- Rivera Cusicanqui, S. (2014). La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 121-134). Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- _____. (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz, Bolivia: La mirada salvaje, Editorial Piedra Rota.
- _____. (1996). *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto*. La Paz, Bolivia: Mama Huaco.
- Rivera Cusicanqui, S., & Barragán, R. (1997). Presentación. En S. Rivera Cusicanqui, & R. Barragán, *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad* (págs. 11-19). La Paz: Historias, Aruwiyiri, SEPHIS.
- Rivera Zea, T. (2008). Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos. En L. Suárez Navaz, & R. Hernández Castillo, *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes* (págs. 329-349). Madrid: Cátedra.
- Robichaux, D. (2005). Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano. En D. Robichaux, *Familia y parentesco en México y Mesoamérica* (págs. 167-272). México: Universidad Iberoamericana.
- _____. (2004). Bilateralidad, transmisión del patrimonio y género: el caso del sistema familiar mesoamericano. *Temas de Mujeres, año 1* (1).

- Rodríguez, I. (2005). Is There a Need for Subaltern Studies? *Dispositio/n. American Journal of Cultural Histories and Theories*, XXV (52), 43-62.
- _____. (2001a). *The Latin American Subalterns Studies Reader*. Durham, London: Duke University Press.
- _____. (2001b). *Convergencia de Tiempos: Estudios Subalternos/Contextos Latinoamericanos: Cultura, Estado, Subalternidad*. Amsterdam: Rodopi.
- Rodríguez, L. A. (15 de abril de 2007a). *Despojan a indígenas de la Huasteca de sus tierras; emprenden defensa organizada*. Recuperado el 06 de noviembre de 2014, de Desde Abajo. Tecnología de información y comunicación ciudadana A.C.: <http://www.desdeabajo.org.mx/wordpress/despojan-a-indigenas-de-la-huasteca-de-sus-tierras-emprenden-defensa-organizada/>
- _____. (17 de abril de 2007b). *'Estamos viendo que nos quieren dominar otra vez', declaran indígenas de la Huasteca*. Recuperado el 6 de noviembre de 2014, de Desde Abajo. Tecnología de Información y Comunicación Ciudadana A.C.: <http://www.desdeabajo.org.mx/wordpress/%E2%80%9Cestamos-viendo-que-nos-quieren-dominar-otra-vez-declaran-indigenas-de-la-huasteca/>
- Romer, M. (1995). Comunidad y migración laboral en la región Huasteca. *Actas latinoamericanas de Varsovia* (17), 125-138.
- Rosabal, G. (2013). La herida colonial en los orígenes de la educación musical escolar costarricense. *Revista Estudios* (27), s/págs. [Disponible en: <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/12705/11953>].
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: Notas sobre la 'economía política' del sexo. *Revista Nueva Antropología*, VIII (30), 95-145.
- Rubio, B. (2001). *Explotados y excluidos. Los campesinos latinoamericanos en la fase agroexportadora neoliberal*. México: Plaza y Valdés, S.A. de C.V.
- Rubio, M. & Millán, S. (1995). Los pames de Querétaro. En *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Oriental* (págs. 207-279). México: INI.
- Rufer, M. (2010). La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. *Memoria y sociedad*, 14 (28), 11-31.
- Ruiz Medrano, E. (1991). *Gobierno y sociedad en Nueva España: Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*. México: El Colegio de Michoacán: Gobierno del Estado de Michoacán.
- Ruvalcaba Mercado, J. (2004). La agricultura de roza en la Huasteca ¿Suicidio o tesoro colectivo? En J. Ruvalcaba Mercado, J. Pérez Zevallos, & O. Herrera, *La Huasteca*,

- un recorrido por su diversidad* (págs. 153-189). México: CIESAS, El Colegio de San Luis, El Colegio de Tamaulipas.
- _____. (1991). *Sociedad y violencia. Extracción y concentración de excedentes en la Huasteca*. México: CIESAS, SEP.
- Ruvalcaba, J., & Pérez Zevallos, J. M. (1996). *La Huasteca en los albores del tercer milenio*. México: CIESAS, CEMCA.
- Sánchez, M. (2004). Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe milagrosamente aparecida en México. Celebrada en su historia con la profecía del capítulo doce del apocalipsis. En E. de la Torre, & R. Navarro de Anda, *Testimonios históricos guadalupanos* (págs. 152-257). México: Fondo de Cultura Económica.
- Said, E. (2008). *Orientalismo*. Barcelona, España: Debolsillo.
- San Pedro López, P. (2008). *La Iglesia Católica en la Huasteca, 1923-1940*. Reporte de investigación, UAM-Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Sandoval, C. (2007). Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos. En G. Anzaldúa, C. Sandoval & b. e. hooks, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (págs. 81-106). Madrid: Traficantes de sueños.
- Sandstrom, A. (2005). Grupos toponímicos y organización de casas entre los nahuas del norte de Veracruz. En D. Robichaux, *Familia y parentesco en México y Mesoamérica* (págs. 139-166). México: Universidad Iberoamericana.
- _____. (1991). *Corn is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Santamaría Delgado, C. (2007). El bambuco, los saberes mestizos y la academia: un análisis histórico de la persistencia de la colonialidad en los estudios musicales latinoamericanos. *Latin American Music Review*, 28 (1), 1-23.
- Sarkar, S. (1997). The Decline of the Subaltern in Subaltern Studies. En S. Sarkar , *Writing Social History* (págs. 83-108). Delhi: Orford University Press.
- Sassen, S. (2003). *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Saussure, F. d. (2008). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- SEDESOL. (2007). *Oportunidades. El papel del Programa Oportunidades en la cohesión social*. México. [Disponible en: <http://www.eurosocialfiscal.org/uploads/>

documentos/20070130_180121_El_papel_del_Programa_Oportunidades_de_Mexico_en_la_cohesion_social.pdf].

- Seed, P. (1991). Colonial and Post Colonial discourse. *Latin American Studies: Research Review*, 26 (3), 181-200.
- Segato, R. L. (2013a). Patriarcado, desposesión, colonialidad y el avance del frente estatal-colonial en el mundo aldea. *Otros logos. Revista de estudios críticos* (4), 10-38.
- _____. (2013b). Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores / May every people weave the threads of their own history: juridical pluralism in didactical dialogue with legislators. *DIREITO.UnB. Revista do Direito da Universidade de Brasília*, 1 (1), 65-92.
- _____. (2011a). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En K. Bidaseca & V. Vázquez Laba, *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (págs. 17-48). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Godot.
- _____. (2011b). Femi-geno-cidio como crimen en el fuero internacional de los derechos humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho. En R.-L. Fregoso, C. Bejarano, & M. Lagarde, *Feminicidio en América Latina* (págs. 249-278). México: UNAM, CEIICH.
- _____. (2010). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y emancipación. Revista latinoamericana de Ciencias Sociales, Año 11* (3), 11-44.
- _____. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- _____. (2003). Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. *Estuos Afro-Asiáticos, Año 25* (2), 333-363.
- Sevilla, A. (2004). La danza de xoxos en Santa María la Picula. *México Desconocido*, año XXVII (323), 44-48.
- _____. (2000). *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas de la Huasteca*. México: Conaculta, CNDCR, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.
- Schryer, F. J. (1990). *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico*. New Jersey: Princeton University Press.
- _____. (1986). Peasants and the Law: A History of Land Tenure and Conflict in the Huasteca. *Journal of Latin American Studies*, 18 (2), 283-311.

- Sierra, M. (2009). La renovación de la justicia indígena en tiempos de derechos: etnicidad, género y diversidad. En R. Stanley, *Estado, violencia y ciudadanía en América Latina* (págs. 221-249). Madrid: Entimema.
- _____. (1997). Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas. *Alteridades*, 7 (14), 131-143.
- Siméon, R. (2007). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México: Siglo XXI.
- Sorucco, X. (2005). On Bearded Men, Devils and Soldiers. (Post) Colonial Dramas in Peru and Bolivia. *Dispositio/n. American Journal of Cultural Histories and Theories*, XXV (52), 227-248.
- Sousa Santos, B. d. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO, Prometeo Libros.
- Spivak, G. C. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- _____. (2008). Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la historiografía. En S. Mezzadra, *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales* (págs. 33-67). Madrid: Traficantes de sueños.
- _____. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista colombiana de antropología*, 39, 297-364.
- Stavenhagen, R. (1990). Derecho consuetudinario indígena en América Latina. En R. Stavenhagen, & D. Iturralde, *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina* (págs. 27-46). México: Instituto Indigenista Interamericano, Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- _____. (1963). Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica. *América Latina, Año VI* (4), 63-104.
- Stresser-Péan, G. (1989). Los indios huastecos. En L. Ochoa Salas, *Huastecos y totonacos* (págs. 187-205). México: CONACULTA.
- Suárez Navaz, L. (2008). Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales. En L. Suárez Navaz & R. Hernández Castillo, *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes* (págs. 24-68). Madrid: Cátedra.
- Suárez Soto, M. (2004). *(Chebo) y el Campamento Tierra y Libertad en la Huasteca potosina (1973-1976)*. México: Universidad Autónoma de Chapingo.

- Tagg, P. (2011). Dominants and dominance. A video contribution to discuss in Montevideo about musicology and colonialism. En C. (. Aharonián, *Música/Musicología y Colonialismo* (págs. 67-69 y DVD anexo). Montevideo: Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán.
- Tamayo, J. J. (2009). *La Teología de la Liberación en el nuevo escenario político y religioso*. Valencia: Tirant lo blanch.
- Taylor, D. (2006). Performance and/as History. *The Drama Review*, 50 (1), 67-86.
- Tello, A. (2011). La investigación de la música colonial o cómo hacer musicología rompiendo paradigmas. En C. (. Arahonián, *Música/Musicología y Colonialismo* (págs. 235-247). Montevideo: Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán.
- Tiedje, K. (2004). *Mapping Nature, Constructing Culture: The Cultural Politics of Place in the Huasteca, Mexico*. Tesis de doctorado. Universidad de Oregon.
- _____. (2003). Las mujeres nahuas de la Huasteca y el cambio. En J. Péres Zevallos, & J. Ruvalcaba Mercado, *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región* (págs. 213-234). México: CIESAS, El Colegio de San Luis.
- _____. (1998). *La Rôle de la Femme Nahua en Changement. Les Voix de six Femmes Indiennes de la Huastèque Potosine au Mexique*. (Mémoire de Maîtrise d'Ethnologie). Université Lumière Lyon 2.
- Tiedje, K., & Camacho Díaz, G. (2005). La música de arpa entre los nahuas: simbolismo y aspectos performativos. *Anales de Antropología*, 39 (II), 119-150.
- Tlaneltemoquetl. (1975). Injusticia al campesino. Documento para la conferencia de prensa realizada el día 10 de noviembre de 1975 en CENCOS.
- Torres, R. (2011). Don José Zapiola, el 'Negro querido' y las flautas de chinos. Mediaciones musicológicas de lo popular en el orden republicano chileno. En C. Arahonián, *Música/Musicología y Colonialismo* (págs. 213-233). Montevideo: Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán.
- Toussaint, M. (1989). Conquista de la Huasteca por los mexicanos. En L. Ochoa Salas, *Huastecos y totonacos* (págs. 158-163). México: CONACULTA.
- _____. (1948). *La conquista del Pánuco*. México: El Colegio Nacional.
- Trejo, L., Gómez, A., González, M., Guerrero, C., Lazcarro, I. & Sosa, S. (2014). *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. México: INAH.

- Turner, V. (2008). La antropología del performance. En I. Geist, *Antropología del ritual*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Tzul, G. (28 de enero de 2014b). La estrategia de poner límites al Estado. *Plaza Pública*. (O. Hernández, Entrevistador).
- _____. (2014a). Álgebra comunal, formas de parentesco, comunidad y control de la tierra. *¿Es la familia el núcleo de la sociedad? Foro-Taller Internacional*. (F. Gargallo, Entrevistador).
- Valle, J. (15 de diciembre de 2012). La organización de las comunidades Huastecas. *La Jornada del campo*.
- _____. (2003). *Los nahuas de la Huasteca*. México: CDI, PNUD.
- Valtierra-Zamudio, J. (2012). En busca de la Iglesia autóctona: La nueva Pastoral Indígena en las cañadas tojolabales. *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, X (2), 74-89.
- Verdesio, G. (2005). Latin American Subaltern Studies Revisited: Is There Life After the Demise of the Group? *Dispositio/n. American Journal of Cultural Histories and Theories*, XXV (52), 5-42.
- Vidal, H. (1993). The Concept of Colonial and Post Colonial Discourse: A Perspective from Literary Criticism. *Latin American Studies: Research Review*, 28 (3), 113-119.
- Vieira de Carvalho, M. (2011). A música entre a confrontação e o diálogo interculturais. En C. Aharonián, *Música/Musicología y Colonialismo* (págs. 41-65). Montevideo: Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán.
- Viveros Vigoya, M. (2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia* (1), 63-81.
- _____. (2008). Más que una cuestión de piel. Determinantes sociales y orientaciones subjetivas en los encuentros y desencuentros heterosexuales interraciales en Bogotá. En P. Wade, F. Urrea, & M. Viveros, *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (págs. 247-279). Bogotá: Universidad del Valle, Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Esyado de Río de Janeiro.
- Wallerstein, I. (2005). *Análisis de sistemas-mundo: Una Introducción*. México: Siglo XXI.

- Walsh, C. (2010). 'Raza', mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes. *Crítica y emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, año II (3)*, 95-122.
- _____. (2007). ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas (26)*, 102-113.
- Walsh, C., Schiwy, F., & Castro-Gómez, S. (2002). *Interdisciplinar las ciencias sociales*. Quito: Universidad Andina: Abya/Yala.
- Williams García, R. (1990a). Carnaval en la Huasteca veracruzana. En L. Ochoa Salas, *Huastecos y totonacos* (págs. 100-110). México: CONACULTA.
- _____. (1990b). *Los tepehuas*. Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana.
- Wittgenstein, L. (1976). *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Wolf, E. (2000). *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. México: Editorial Era.
- Yamamoto, A. (2013). Género y cambio social. El caso de las mujeres y la construcción de viviendas en una comunidad rural de la Huasteca. En J. Ruvalcaba Mercado, *La terca realidad. La Huasteca como espejo cultural* (págs. 41-65). México: CIESAS, Secretaría de Cultura del Estado de San Luis Potosí, El Colegio de San Luis.
- Zavala, S. (1973). *La encomienda indiana*. México: Editorial Porrúa.
- _____. (1964). *Los intereses particulares en la conquista de la Nueva España (Estudio histórico-jurídico)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zumthor, P. (1991). *Introducción a la poesía oral*. Madrid: Editorial Taurus.

Índice de figuras

Figura 1. Modelo de análisis y visibilización del habla de las danzantes	76
Figura 2. Modelo de análisis y visibilización del habla de las danzantes	95
Figura 3. Mapa de la región	201
Figura 4. El sistema musical de Atotomoc.....	207
Figura 5. Ciclo anual de ocasiones performativas de la danza de Inditas en Atotomoc	215
Figura 6. Danza de Inditas “Virgen Morena”	225
Figura 7. Edith San Juan Bautista.....	227
Figura 8. Reyna Bautista Rodríguez	228
Figura 9. Virginia Moreno Lucía.....	229
Figura 10. Elodia Hernández Bautista	230
Figura 11. Florencia Bautista Hernández.....	231
Figura 12. Juana de la Cruz.....	232
Figura 13. Francisca San Juan Flores.....	233
Figura 14. Alicia Rodríguez Bautista	234
Figura 15. María Angelina Bautista.....	235
Figura 16. Martha Sánchez Bautista	236
Figura 17. Matilde Sánchez Bautista	237
Figura 18. Ángela Bautista Gutiérrez	238
Figura 19. María Isabel Bautista Bautista.....	239
Figura 20. Danza de Inditas. Velación a la Virgen de Guadalupe.....	247
Figura 21. José Barón Larios.....	293
Figura 22. “Estamos vivas”	348