

IMPUGNACIONES FEMENINAS A LAS RELACIONES DE GÉNERO: IRRUPCIÓN DE MUJERES MAZATECAS EN EL RITUAL A LOS MUERTOS

Bajo el Volcán, año 18, número 27, septiembre 2017-febrero 2018

Ángela Nanni Álvarez

Recibido: 10 de julio, 2017

Aprobado: 16 de agosto, 2017

ABSTRACT

Este artículo presenta un panorama respecto a las formas organizativas de participación de un grupo de mujeres mazatecas, durante el ritual de Todos Santos en la Sierra Negra de Puebla. En tanto sus estrategias y labores indican una potencial ruptura a las normativas de gobierno patriarcales que moldean su subjetividad, queremos mostrar esta dinámica en confrontación con los ámbitos normalizados de jerarquización sexogenérica, con el fin de invitarnos a reflexionar sobre las agencias y potencias de las mujeres, no solo en esta geografía particular, sino en la resonancia que pueden provocar en otras latitudes en lucha.

Palabras clave: género, poder, impugnación, violencia, ritual, organización femenina.

ABSTRACT

This article presents an overview of the organizational forms of participation of a group of Mazatec women during the Todos Santos ritual in the Sierra Negra, Puebla. While their strategies and work indicate a potential rupture to the patriarchal government regulations that shape their subjectivity, we want to show this dynamic in confrontation with the standardized areas of generic hierarchy, in order to invite us to reflect on

the agencies of women, not only in this particular geography, but in the resonance that they can provoke in other struggling latitudes.

Key words: gender, power, impugnation, gender violence, ritual, female organization

Luego ya sabes cómo son, la gente, le dijo a mi hermano que ya andaba con el papá de mi niño, le dijo que tenía mi novio, que me quedaba aquí, que dormía aquí. Y por fin, eso sí es cierto, no voy a mentir. Llegué en la mañana, me fui de aquí, me voy a ir y al rato regreso, porque así hago, como veo que no está mi hermano pues me vengo.

Y me fui en la mañana y llego, y cuando me dice mi mamá '¿qué crees hija? Llegó tu hermano en la madrugada y vio que no estabas'. ¡Ay Dios mío! Mi mamá no me decía nada. Me dijo 'ya sabes cómo es tu hermano, el día que se entere te va a correr y ya sabes cómo es'. Y cuando me dice mi mamá en la mañana 'dice tu hermano que cuando él regrese no te quiere ver aquí'. ¿Qué hago? Pues me voy o no me voy, tuve miedo porque mi hermano es muy pesado y no puedes hacer nada porque rápido se altera.

Y que me vengo otra vez aquí, lo bueno es que él estaba, todavía no se iba a trabajar. Le digo, ¿qué crees?, mi hermano llegó y ya no quiere verme cuando regrese. Si tú no quieres, pues ya, ora sí que ya me metí en problemas. Y él me dice 'te dije que le pedía permiso y tú no quisiste'. La culpable soy yo, ni modo, qué le vamos a hacer, ya se enteró. Claro que mi hermano yo lo conozco, es capaz de pegarme. No sé, a lo mejor hay hermanos así de verdad, bien pesados, luego me celaba, me regañaba, me decía cosas. Él hace lo que quiere y mi mamá no puede hablar porque la calla.

Voy a verla, a mi mamá, me preocupa mi mamá, si mi mamá no estuviera, pues claro que no me importa. ¿Y mi hermano? Se está bañando. Ya, sale mi hermano, yo pensé que estaba bien enojado, pero se le bajó. '¿Por qué te fuiste?' ¡Ah! ¿No le dijiste a mi mamá que ya no querías verme, que ibas a correrme si me ves aquí? 'Si nomás te quería espantar, ¡cómo eres bien aventada! ¿Cómo se te ocurre?' Es como si tú me hubieras empujado, es más, me tienes harta con tus celos, con tus cosas, ¡me tienes harta! 'Ah, como si tu novio con quien estás orita, como si él no fuera así'".

¹ Palabras de C.Ñ. 02/11/2015.

El siguiente trabajo presenta una reflexión sobre la manera en que un grupo de mujeres mazatecas impugnan, en cierta medida, los límites sexo-genéricos que delimitan su vida cotidiana, a partir del acercamiento a su participación en el ritual dedicado a los muertos en San José, comunidad de la Sierra Negra de Puebla. Consideramos su irrupción en clave de un movimiento impugnatorio, un revés, a las normativas de género que se explicitan en ciertas experiencias de vida familiar, enmarcadas dentro de las relaciones de poder con sus pares masculinos. A través de la narración etnográfica, se busca iluminar el contraste entre lo cotidiano y la excepción festiva², como dos situaciones que nutren de manera contradictoria y tensa, la subjetividad de las mujeres. Enfatizar las capacidades impugnatorias constantes y persistentes que les implica su participación en la fiesta, y sobre todo en la danza de los huehuentones, nos permite explorar la ambigüedad y el antagonismo de las normas de género y, en última instancia, dejar entrever las posibles aperturas que, desde diversos ámbitos personales y colectivos, desafían al modelo normativo.

La investigación se realizó en la comunidad mazateca San José, perteneciente al municipio de San Sebastián Tlacotepec, al sureste del estado poblano. Ésta y otras comunidades de la Sierra Negra están enclavadas en una dinámica regional de producción de café que, debido al vaivén especulativo de la venta de los granos, impulsa desde hace algunas décadas un importante flujo de migración interna. La organización política, intervenida por la disputa partidista luego del 2006, se encuentra fuertemente fragmentada en dos facciones opositoras que disputan formal e informalmente la ostentación del poder derivado del Estado. Tal situación constituye uno de los marcos productores de sentido más relevantes en la comunidad,

² La separación entre estos dos ámbitos de la vida social funge más como herramienta metodológica que como una expresión dicotómica fáctica. Las reflexiones aquí vertidas, se tejen, por supuesto, desde la vida cotidiana de las mujeres, a lo largo de todo el año y no solamente durante la temporada ceremonial.

al definir los vínculos sociales, las redes y alianzas, las estrategias económicas, las desigualdades de bienes y servicios, etcétera.

Las configuraciones contemporáneas nos permiten dejar a un lado aquellas concepciones de las comunidades rurales e indígenas como núcleos cerrados, fuera del alcance de toda influencia global. Por el contrario, es justamente por su histórica y constante confrontación con lógicas nacionales e internacionales que traspasan las laderas de la Sierra Negra, que la dinámica comunitaria se encuentra en permanente tensión. Para los fines de este trabajo, señalar que al seno de San José se despliega una vasta lucha política, nos permite resaltar que los procesos de subjetividad son tirantes, disputados y contestados por los sujetos, ante aquellos poderes que buscan producirla y reproducirla.

Las mujeres con quienes he trabajado a lo largo de varios años en esta comunidad son adultas que oscilan entre los 30 y los 60 años; pertenecen, en su mayoría, al grupo de la oposición política aglutinado en otros partidos políticos distintos al Partido Revolucionario Institucional (PRI); tienen vínculos matrimoniales vigentes o interrumpidos por viudez y todas han ejercido el trabajo que implica la maternidad. Además, todas participan de alguna manera en la fiesta a los muertos, sea como parte de la mayordomía, realizando las labores sacras significantes del ritual, como miembros activos de los comités femeninos o, últimamente, como danzantes disfrazadas de difuntos.

Esta narración comenzará por un acercamiento a la fiesta aludida, Todos Santos, con el fin de describir la manera en que se despliega y las diferentes formas de participación, ocupación e impugnación de las mujeres mazatecas que han colaborado conmigo. Ante este escenario particular, se presenta después una reflexión respecto a algunas normativas fundamentadas en la diferenciación sexo-genérica al seno de la comunidad, vinculadas con algunas discusiones teóricas respecto a la producción de subjetividades atravesadas por las relaciones de poder y por las categorizaciones jerarquizadas de hombres y mujeres. Finalmente, se esbozan algunos comentarios finales que, tienen más por fin alumbrar algunas vetas de reflexión y discusión de un tema que, a nuestro parecer, nos compete en las aulas, en las calles y en las casas.

LA FIESTA A LOS MUERTOS EN SAN JOSÉ: ESPACIOS DADOS Y TIEMPOS IMPUGNADOS A LAS NORMATIVAS DE GÉNERO

En San José, la celebración de Todos Santos comienza el 27 de octubre, en la noche, con una peregrinación al panteón donde se dispone dar la bienvenida a los difuntos. El fin último de la celebración es, como en otras latitudes nacionales, conmemorar a los familiares fallecidos honrando los vínculos de parentesco, las redes comunitarias y las historias comunes. Aquí y en otras localidades mazatecas de la Sierra Negra de Puebla, desde este día, hasta el cuatro de noviembre, los huehuentones, representación material de los muertos y figura ritual protagonista, bailan todas las noches recorriendo las veredas húmedas del pueblo en tanto tienen licencia para andar por el mundo de la gente.

Además de ello, la celebración anual requiere que se realicen otras actividades sacras que involucran tanto a los varones como a las mujeres; sin embargo, en la medida que el argumento de este texto es reparar en los ámbitos de participación de las mujeres en la fiesta como actos de disrupción que responden a una lógica de ampliación e impugnación de los tiempos y espacios permisibles para ellas, queremos, en primera instancia, señalar las actividades sacras y lúdicas que las mujeres ocupan y producen mientras dotan de sentido, significado y trascendencia comunitaria a la fiesta a los muertos.

Hay que señalar primero que el involucramiento femenino en la fiesta se teje así, entre mujeres. Las actividades designadas según el género, es decir, el montado de la ofrenda, los rezos de los rosarios, la participación en los rituales de la mayordomía, los trabajos rituales concretos para sus núcleos domésticos son, por decirlo de alguna manera, la parte más visible y normada de la participación de las mujeres en Todos Santos. En ese tenor, no podemos decir que, en el desenvolvimiento de las actividades rituales femeninas, exista una falta de reconocimiento que pase por la denostación o subvaloración, propia o ajena, en tanto sus labores producen los significados rituales fundamentales y esperados por lo que, comuni-

tariamente, el trabajo ritual de las mujeres se legitima en términos de la asignación de roles y tareas concretas a realizar.

En San José, las mujeres son las rezanderas oficiales, las cocineras de los guisos rituales, las participantes más activas en las ceremonias sacras. Durante la temporada, el trabajo de las mujeres comienza desde el 27 de octubre en la noche, cuando se dirigen al panteón, con sus velas y sus cánticos, acompañadas de los músicos y los mayordomos, con la intención colectiva de evocar a los muertos en un acto de bienvenida solemne y cariñosa. Las visitas al panteón son, entre otras, una de las tareas principales de las mujeres, pues la vinculación de la palabra femenina con la memoria establece una especie de relación directa con las figuras a las que aluden sus tonos: sin la oralidad sacra necesaria, se sucederían acontecimientos indeseados a nivel personal y colectivo³.

Además del acto ritual mismo, entre las tumbas se abre un momento de sociabilidad entre mujeres aprovechado para extender las invitaciones correspondientes a otro de los momentos fundamentales de la fiesta y cuyo acontecimiento depende, enteramente, de ellas mismas: el “tapar ombligo”, peregrinación personalizada de casa en casa, los días primero y dos de noviembre, para comer un mole rojo picoso, acompañado de tamales agrios. La preparación de los alimentos rituales⁴ es una tarea femenina que, desde niñas, las involucra. Este es, también, otro momento

³ La supresión de cualquiera de las normativas rituales implica el riesgo de enfurecer a los difuntos; la falta de honra, el olvido, provoca que a partir de su cualidad distinta —es decir, al no ser más humanos y pertenecer a un campo ontológico de mayor incidencia espiritual—, los muertos puedan enfermar gravemente a los familiares indiferentes. Cfr. Romero López, Laura (2011).

⁴ Tanto el mole como los tamales agrios, son comidas que se cocinan en todas las actividades festivas de la región mazateca, en variadas fechas del calendario. Su preparación apunta a la apertura de una temporalidad excedida de la cotidianidad, en la medida que señalan momentos vinculados con los santos, con los muertos e incluso, con el

relevante en términos de la vinculación entre mujeres, pues, ante la laboriosidad de la tarea, es necesario el apoyo mutuo entre las hermanas, las madres e hijas, las vecinas y comadres, sea en las cocinas y al pie de los fogones, para matar pollos, amasar los tamales, moler los ingredientes y atender a los visitantes.

Al mismo tiempo, y en un contexto fuertemente fragmentado por el conflicto político oficial, en los últimos años, las mujeres de la oposición con quienes he trabajado se organizan en comités con el propósito de realizar varias tareas colectivas que abonan a la articulación de un mensaje político disidente⁵. Se constituye un grupo dedicado a la preparación de alimentos comunales, otro compuesto por mujeres que acuerdan bailar durante la clausura donde se intercambian ropas y máscaras, una comisión de recolección monetaria tanto para la comida como para los gastos generales del cierre de la fiesta el cuatro de noviembre. Todas ellas colaboran antes, durante y después de los días sacros, y suman sus esfuerzos con los de las mujeres migrantes de la ciudad de Puebla, organizadas también en comités para colaborar, en dinero o en especie, con sus paisanas en San José.

A partir de la mención de los momentos anteriores, se vislumbra el despliegue concreto del trabajo ritual realizado por las mujeres de acuerdo con un conjunto de espacios y conocimientos valorizados como femeninos. Sin embargo, es en la figura de los *chonijmó*, huehuentones, donde es posible notar una restricción que, conside-

inicio y la culminación de ciclos sagrados o cívicos, como los bautizos o las graduaciones escolares.

⁵ El análisis de la fiesta a los muertos como escenario de confrontación política simbólica y la profundización del papel de las mujeres en dicho conflicto, es un tema que excede el espacio de este texto; en tanto, por ahora, nos ocupamos de resaltar tanto sus espacios de acción en Todos Santos como su irrupción en una danza ritual masculinizada. La mención, sin embargo, busca recalcar la potencia de la participación y organización de las mujeres en contextos que exceden los límites que les impone la normativa de género.

ramos, se asienta y refuerza en la esfera de la diferenciación entre hombres y mujeres: los danzantes, quienes caminan disfrazados y exhaustos por el calor que los atavíos provocan a pesar de la noche, habían sido, siempre, varones. En ese sentido, la manifestación más lúdica y gozosa de la fiesta, la que representa a los difuntos, estaba resguardada tras un veto implícito que impedía a las mujeres su involucramiento activo en los bailes. En este momento particular, la posibilidad de las mujeres de protagonizar el evento, a la par de los varones, se veía impedido por ciertas normativas de restricción impositiva hacia el ser y hacer femeninos, que se extiende y se nutre de varios otros ámbitos del despliegue de la vida.

Para problematizar la cuestión, queremos resaltar que una característica central en la figura del danzante es el imperativo de la desfiguración corporal masculina: grandes ropas y trapos cuelgan de sí, paños y paliacates cubren sus rostros junto con máscaras plásticas o de jonote, que lapidan la personalidad de quien baila. Durante estas fechas, la observación del cuerpo y de sus usos forma parte de una categorización diferencial que, en el contexto ritual, repara en el contraste entre los vivos y los muertos, implicando la supresión, por medio del disfraz, del cuerpo concebido a la usanza de lo humano. Sin embargo, la observación de las evidencias corporales para su diferenciación categorial se fija no sólo a partir del contraste ontológico entre difuntos y vivos, sino también, a partir de las diferencias corporales y de género entre hombres y mujeres: la anulación de la persona que danza huehuentón incluye por descarte, y exclusivamente, a lo considerado humano varón⁶.

⁶ El contexto ritual como espacio liminal, ligado a la cosmología mazateca, genera una relación dialéctica entre la anulación de los comportamientos socialmente delimitados para la categoría de lo humano, al tiempo que exacerba la potencia de lo clasificado varonil. No es de extrañar, por lo tanto, que los varones huehuentones utilicen el momento festivo para explotar los privilegios masculinos ante las mujeres. El calor festivo, su flujo anónimo, les permite beber, comer y desenvolverse sin recatos, en contraste con la observancia material y simbólica



Título: Muertos que bailan. Sitio: San José, San Sebastián Tlacotepec, Puebla. Fecha: 04/11/2017. Autora: Ángela Nanni Álvarez.

Entre el humo provocado por los cuetes festivos, los huehuentones y huehuentonas celebran el último día de la fiesta a los muertos. Gran cantidad de recursos materiales y simbólicos son vertidos en pos de su espectacularidad.

En ese sentido, el disfraz no solamente forma parte de un contexto lúdico y ritual que excita la creatividad de los danzantes para deformarse a sí mismos, sino que implica la anulación misma del sujeto que lo porta. En este mismo tenor, si durante la fiesta no hay cuerpos humanos masculinos, sino deformaciones fúnebres

a la que sí deben apegarse, sea por disimulo o imperativo, en la vida cotidiana. Agradezco a mi compañera Maura Vázquez la observación.

en movimiento, ¿qué hay de imperativo en el hecho de que todos los danzantes sean varones? De acuerdo con nuestro acercamiento reiterado a la fiesta de Todos Santos, y de acuerdo con las posiciones de las mujeres ante tal cuestión, consideramos que hay algunos imperativos fundados en las normativas sexo-genéricas que configuran los límites que deben cumplir las mujeres incluso en un contexto lúdico y ritual donde se desconoce quién baila tras la máscara. Así, pensamos que las relaciones de propiedad masculina sobre las mujeres –a partir de vínculos de parentesco y matrimoniales– y la latencia de la violencia contra ellas, han sustentado un discurso y ejercicio de la danza ritual que excluye a las mujeres para involucrarse en ella, más allá de los umbrales de sus casas cuando los danzantes les visitan.

Así, al preguntar a algunas mujeres sobre sus inquietudes respecto a la danza, suena el eco de la restricción normativa diferencial patriarcal: “antes no bailaban las mujeres... ves que antes decían que las mujeres tienen que estar en casa. Son machistas los hombres, no tienen que estar bailando las mujeres, se ve mal, lo vayan a agarrar, lo vayan a manosear ahí” (G.J.M 31/03/2016). No hay en sí mismo, un argumento que indique que la masculinización de los huehuentones responda a razones de carácter simbólico o ritual y, pese a ello, quienes han gozado de la permisión de la noche y de la fiesta son los varones. Consideramos, entonces que, en San José, los cuerpos femeninos connotan un conjunto de saberes prácticos y discursivos que, generalmente y no de manera cabal, implican para las mujeres la permanencia en casa, el cumplimiento del trabajo reproductivo, el recato ornamental y sexual, la procreación y maternidad⁷.

⁷ Con la intención de no totalizar la interpretación, queremos señalar que, la expresión de los modelos normativos no se corresponde, de manera lineal y unívoca, con el despliegue de la vida de los sujetos que producen; premisa que funda, en realidad, la intención y posición de este trabajo. Esta parte será problematizada en el siguiente apartado.

Pese a esta armazón de normas y vetos, fue hace menos de un lustro que la reglamentación excluyente de las mujeres en la danza dejó de acatarse completamente. En un entramado de pensares, ires, venires y negociaciones ligadas al movimiento interior del sector opositor, sucedió que algunas mujeres organizaron una pequeña comitiva compuesta por ellas, sus hijos e hijas, sobrinos y sobrinas, para incorporarse a las danzas de madrugada tan disfrazadas de huehuentón como los varones jóvenes y adultos. Desde entonces, las mujeres lograron hacerse de la normativa ritual más importante: la del anonimato del cuerpo y la personalidad individual, la de la anulación personificada del sí, en tanto persona generizada.

La decisión de bailar, según contaron, la rescataron de los albores del gusto infantil vetado que, ahora adultas y por razones particulares cada una, quieren recuperar. El tenor de reivindicación del deseo más puro de disfrazarse y bailar durante la madrugada implica la extensión, la amplitud, de los tiempos y espacios acordados de participación y centralidad de las mujeres en la celebración; es decir, su integración en el baile de los muertos significa que ellas, junto con las demás, decidan salir de casa, visitar la noche, usar atavíos anónimos, y en última instancia, desacatar el mandato de la propiedad masculina y el recato:

Mi papá nunca nos dejó ir, no nos da permiso de andar bailando ahí con los hombres... ahora no me dice nada, '¿van a ir a bailar?, cuídense'... Me llevo yo a mi niña, '¡vente a bailar conmigo!' Primero como que se admiraban 'oye salieron unas mujeres, ¿y quiénes son? No se ve bien que anden ahí en la noche, en la oscuridad'... Ya cuando pasó la fiesta, veían todos el video y decían '¿y quién era la payasita que andaba ahí?'. Me decían hasta mis niños, '¡Ay, tía, la payasita daba muchos dulces! Le preguntaban [a su sobrina] '¿y quién es esa del payaso?', 'quien sabe', dice. '¡No wayas a decir que soy yo!' (G.J.M. 31/03/2016).

Las mujeres que danzan tienen bastante clara la oportunidad que la figura del huehuentón, en su imperativo anónimo, les representa. Ocultar cuidadosamente su cuerpo les permite mantenerse resguardadas de la amenaza de otros varones cobijados de noche. En el escenario de la danza de los huehuentones, la supresión del sujeto permite a las mujeres escurrirse en un espacio masculinizado y, por lo tanto, potencialmente peligroso. Esto no implica que no existan respuestas y reacciones determinadas por parte de las figuras de autoridad masculinas que, al mismo tiempo, se ven contrastadas por las posturas de otros varones generalmente más jóvenes; es decir, las expresiones referentes al peligro de la noche, de las veredas solitarias, de la casa que se queda sin resguardo, apuntan a la tenacidad de imposición de la norma, vigilada por los patriarcas familiares principalmente.

Por ello, en este trabajo consideramos que su irrupción en esta parte del ritual se muestra como un momento impugnatorio en tanto que su incursión en el baile subvierte momentáneamente y no para todas, las condiciones de una cotidianeidad marcada por la diferenciación jerarquizada del género. Desde nuestra perspectiva, lo que estas mujeres hacen, a pesar de su corta edad o de sus vínculos matrimoniales, y de ser pocas en número todavía, es cuestionar los ámbitos de acción que se tenían dados por sentado hasta hace poco. Por ello, su irrupción es en dos sentidos significativa: por un lado, democratiza la ritualidad del evento y permite que ellas sean representantes de sus difuntos y por el otro, las incluye en el más simple y llano divertimento del ritual, es decir, se otorgan el derecho a lo lúdico, a la música, al baile y a la risa, cuestionando la obligación de apego al núcleo doméstico y a los momentos de sociabilidad acotada.

Así entonces, comprendemos que tanto el trabajo y la sociabilidad invertidos por las mujeres durante la fiesta de Todos Santos, como la ruptura en la narrativa masculinizada de la danza ritual son parte fundamental en el despliegue de la fiesta, y, hoy por hoy, se articulan en una concreción de prácticas sacras y lúdicas femeninas que abonan a un conjunto de acciones particulares co-

munitarias que no se puede subvalorar. Así entrelazadas, quizá sea posible pensar que tanto las actividades sacras de las mujeres, como la creación de comités organizados de residentes y migrantes y la reciente participación de algunas de ellas en los bailes de los huehuentones en las madrugadas, representan una forma de cuestionamiento y contestación a las prescripciones y prohibiciones patriarcales que acotan, no sin otras formas de disputa, otros ámbitos de su vida cotidiana.

AMPLIACIÓN: INDICIOS DE LAS NORMAS EN LOS CUERPOS DE LAS MUJERES

Consideramos necesario, en este segundo momento del texto, explicitar la manera en que en esta investigación nos hemos posicionado frente al tema. En primera instancia, retomamos de Judith Butler la propuesta interpretativa de que tanto el sexo como el género, son ideales regulatorios que requieren de la reiteración ritualizada de sus normas, discursos y prácticas en pos de perpetrarse y perpetuarse tanto en los cuerpos de los sujetos que produce, como en sus formas de relación:

el 'sexo' no sólo funciona como norma, sino que además es parte de una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna, es decir, cuya fuerza reguladora se manifiesta como una especie de poder productivo, el poder de producir –demarcar, circunscribir, diferenciar– los cuerpos que controla (Butler, 2002: 18).

Esta diferenciación de sujetos asentada en el sexo y el género, la categorización jerárquica y asimétrica que funda entre hombres y mujeres, se asienta en la construcción y legitimación de una *sus- puesta verdad* que “modela nuestra subjetividad desde el inicio de nuestras vidas” (Hernando, 2015: 19) y que tiene por fin imponer

un discurso dominante y regulador –junto con la práctica en que éste deriva– como forma unívoca de ver, ser y hacer en el mundo. Para Segato, el sistema patriarcal es “una estructura de relaciones entre posiciones jerárquicamente ordenadas” (2003: 14)⁸, que plantea el despliegue de la vida a partir de la valoración diferencial de los grupos humanos y de los humanos dentro de los grupos humanos, aun cuando presente variaciones de forma y contenido a lo largo del tiempo y en amplias disposiciones geográficas⁹.

Esta valoración de lo humano asentada en la jerarquía y la subordinación puede ser pensada como el conjunto de discursos y prácticas constitutivas del sujeto que, de acuerdo con Rose, pueden trazarse históricamente con el propósito de entender la manera en que se construyen los modos de ser y de relacionarse de las personas (Rose, 2003: 217). La regulación expresada en estos andamiajes discursivos responde a ciertos objetivos colectivos donde, en el caso de la lógica del patriarcado, el gobierno de lo masculino se materializa en el control de los ámbitos de lo corporal, lo material, lo moral, lo público-privado permitido, de aquello asignado como femenino.

⁸ Otra definición del patriarcado que funciona para los propósitos de este trabajo es la de Moia, que indica que el patriarcado es “un orden social caracterizado por relaciones de dominación y opresión establecidos por los hombres sobre otros y sobre todas las mujeres y criaturas” (Moia, 1981, citada en Lagarde, 2011: 90).

⁹ Varias corrientes feministas, como el feminismo descolonial y el feminismo comunitario, tienen por compromiso político e intelectual apuntar, justamente, a las variaciones de los sistemas de opresión, con el fin de enfatizar las convergencias de varios de ellos en las poblaciones colonizadas del mundo: explicitar la intersección de la opresión étnica, de clase y género nos permite tener en cuenta que, aun cuando el patriarcado estructura la vida de las mujeres a nivel global, existen ciertos privilegios estructurales para las subjetividades feminizadas de los países colonizadores, al tiempo que, hoy por hoy siguen desplegándose sistemas de opresión conjugados para las mujeres de las vastas, vastísimas regiones colonizadas.

Siguiendo a Butler, consideramos que la materialización de la dominación masculina “es en sí misma un proceso temporal que opera a través de la reiteración de normas... como un efecto sedimentado de una práctica reiterativa” (Butler, 2002: 29). La naturalización de la materialización del sexo y su diferencia ha instaurado, hasta la fecha, el despliegue de relaciones de gobierno entre hombres y mujeres que condensan práctica y discursivamente el comportamiento de la persona, según sea configurada su posición en el discurso modelador. Concordamos con De Lauretis cuando apunta que, al mismo tiempo, esta estructura depende de “la representación de cada individuo en términos de una relación social particular que pre-existe al individuo y es predicada en la oposición conceptual y rígida (estructural) de dos sexos biológicos” (1989: 11).

El gobierno y la administración del sujeto construido a partir de la diferenciación sexo-genérica, se ha hegemonizado en términos del sexo del varón y su lógica ha logrado instaurar, de la mano del Estado y del capitalismo, un régimen de gobierno sobre la vida en donde impera la dominación, el control y la explotación. Historizar –así como se ha historizado el Estado y el modo de producción capitalista– los “régimenes particulares de la persona” nos posibilita reparar en las “normas, técnicas y relaciones de autoridad dentro de las cuales aquellos circularon en prácticas legales, domésticas, industriales y de otros tipos para influir sobre la conducta de las personas” (Rose, 2003: 219). Tomando esto en cuenta, pensamos, junto con Gargallo, que en los contextos históricos y actuales de las regiones colonizadas, la implantación de la jerarquía opresiva entre hombres y mujeres equivale a la implementación colonialista “de una heteronormatividad desconocida en la mayoría de las naciones originarias, acompañada de una jerarquía sexual que hace de la complementariedad un servicio que las mujeres les deben a los hombres, una forma sacralizada y, por ende, inmutable, de sumisión a y en la vida de pareja” (2014: 81).

En ese sentido, este artículo retoma dicha premisa de Gargallo para apuntar la forma particular en que las expresiones moldeadoras de la subjetividad y experiencia de vida de las mujeres

mazatecas con quienes trabajé se ven permeadas, por imposición, al modelo estratégico diseñado por el discurso patriarcal colonialista y que, como señalan las autoras aquí tratadas, comprende tanto las mentalidades como las corporalidades de los sujetos involucrados. Nos parece que un breve acercamiento a la vinculación matrimonial en San José nos permite ver, de manera más nítida que, en efecto, durante el ritual, y más concretamente, mediante la irrupción de mujeres en la danza de los huehuentones, ellas ponen en entredicho, confrontan y disputan, una normativa sexogenérica que atraviesa sus cuerpos, sus trabajos y su vida.

En San José, la formalización de la unión conyugal¹⁰, inaugura el establecimiento de relaciones filiales que prescriben para las mujeres un compromiso social que involucra de manera activa a las figuras masculinas, investidas de la autoridad necesaria para aprobar o desaprobar la unión nupcial. En ese sentido, las mujeres en situación casadera pasan de cumplir un rol vigilado por sus parientes varones consanguíneos, a cumplir otro establecido por medio de la conyugalidad y la autoridad del marido. Esta especie de pacto entre hombres, que tiene por fin el esclarecimiento de las intenciones y las posibilidades del varón que pide, no repara por completo en los planes o en las intenciones personales que las mujeres pedidas puedan tener: “te buscan una casa, te buscan una familia, te buscan un pretendiente que tenga un cacho de terreno y pues que trabaje; no es tanto que quieres, sino que ya se arreglan ellos y te dan”¹¹.

¹⁰ Pese a que actualmente muchos y muchas de las jóvenes de la comunidad se eligen cuando quieren establecer una relación afectiva al tiempo que las vigilancias aparentemente son menores, hay mujeres jóvenes que vivieron el proceso de ser “pedidas” por sus actuales maridos o, como muestra el relato al inicio de este artículo, que atraviesaron graves consecuencias por no acatar el proceso formal.

¹¹ G.M.D. 01/11/2012. Estas palabras, indican que durante el proceso de casamiento confluyen varios factores a ser considerados por los varones que autorizarán la unión conyugal. Destaca, por supuesto, la supresión de la volición de las mujeres respecto al pretendiente, al preponde-

El matrimonio, sin embargo, no es un trámite automático, sino una situación sobre la cual las mujeres con quienes he hablado del tema tienen mucho que expresar. Conocen, por la vía de la experiencia materna, que se vuelve posteriormente la suya, las implicaciones de vincularse con un par masculino y generan, por medio de la reflexión constante desde el momento en que se acerca la mudanza y durante la vida que se emprende al lado de otro, expectativas, nervios, temores, acuerdos. Desde esta premisa, pensamos que, el acto más subversivo de la ocupación femenina en la danza de los huehuentones, e incluso la articulación de comités de mujeres independientes de los compuestos por varones, significan una contestación directa a dicho entramado normativo que habita la relación matrimonial: al disfrazarse, habitar la noche, insertarse en un grupo de danzantes varones, las mujeres resquebrajan el

rar el perfil del varón casamentero. La vigilancia afectiva y corporal se suscribe en la lógica del futuro inmediato más o menos seguro; es decir, pese a no ser elegido por ella, si el pretendiente cuenta con medios de producción y cierto estatus, será considerado un buen partido para matrimoniar con la mujer. El mecanismo del cuidado, de velar por el bienestar de la hija que se marcha a otra unidad doméstica, no anula el hecho de que el proceso de casamiento esté mediado por la autoridad masculina y, en cierta medida, la supresión de la autonomía para decidir de las mujeres. Las mujeres con quienes hablé del tema, casadas o viudas, se han enfrentado a la decisión de dos personas que habían determinado ya, de alguna manera, su devenir posterior, tomando en cuenta factores que involucran la viabilidad económica, el estatus, y la asignación misma de los roles sexo-genéricos. Un aspecto central de la unión nupcial, y de la fuerza del despliegue de los ideales regulatorios de género, se centra en la migración de un grupo doméstico a otro, y de contribuir en cada uno, según sea el tiempo, a la reproducción del mismo por medio del trabajo –que se va generando como conjunto de conocimientos y habilidades desde la infancia– y por medio de la maternidad. Este andamiaje presupone para las mujeres una estricta vigilancia material y corporal que explicita la fuerza con la que se delinea la vida de las mujeres a partir de discursos y prácticas dominantes.

BAJO EL VOLCÁN

imperativo de permanecer en casa y vigilar los bienes y la descendencia, al tiempo que se separan, íntegramente, de la vigilancia y mando del marido: “¿con permiso de quién vas a ir a bailar?’, ¡¿desde cuándo te voy a pedir permiso?!” (G.J.M. 31/03/2016).



Título: En el umbral. Sitio: San José, San Sebastián Tlacotepec, Puebla. Fecha: 03/11/2016. Autora: Ángela Nanni Álvarez.
Con la mirada y con el cuerpo, desde el umbral de su casa, la mujer observa.

Alumbrar la forma de administración de la experiencia a partir de las relaciones de poder sexo-genéricas, al tiempo que se ilumina también un movimiento potencialmente impugnatorio de sus normas y restricciones nos permite, considero, situar y personificar, es decir, dar rostro, al despliegue cotidiano de su imposición y, al mismo tiempo, a la latencia y oportunidad de su refutación. Es por ello, que posicionamos el despliegue de la fiesta dedicada a los muertos como un momento específico de subversión de la normativa sexo-genérica por

parte de las mujeres, en tanto trastocan, en la liminalidad del ritual, dos imperativos importantes: el primero, más evidente, que se funda en la armazón discursiva que apunta a los nichos del deber ser sexo-genéricos correspondientes para ellas, como el aprendizaje de las labores propias del trabajo reproductivo, las tareas de cuidado para otros, el compromiso de la conyugalidad y la maternidad; el segundo, que implica, concomitantemente, la experimentación, contención o superación de la violencia física, el autoritarismo y el hostigamiento por parte de los varones, sean del grupo doméstico o no¹².

Así entonces, en el escenario festivo a los muertos, es posible enunciar la confrontación empírica que las mujeres que bailan y se involucran en el despliegue ritual le suponen al mandato de la conyugalidad y a la observación cabal de las normas sexo-genéricas, en tanto que, ni las reglamentaciones de su formalización en la “pedida”, ni el cumplimiento del vínculo matrimonial, logran anular por completo las posturas femeninas de cuestionamiento, e incluso rechazo, que derivan de él: el matrimonio, en este contexto y en otros, no es vivido ni experimentado por las mujeres sin generar, todo el tiempo y en singulares circunstancias, una opinión personal al respecto, y si bien pueden cruzarse por el temor, el enojo, la presión, nunca se alejan de la reflexión, la contestación, la resistencia y la impugnación.

¹² Si bien es tema de otro artículo, quisiéramos apuntar brevemente que la violencia viril ejercida por parientes consanguíneos y esposos se despliega con mucha más cotidianeidad, con normalidad absurda, sobre las mujeres. Las manifestaciones violentas en su contra, ligadas principalmente al propio núcleo doméstico, se expresan de maneras distintas, sean algunas más sutiles o más crudas, y depende muchas veces de la posición en el ciclo de vida de los involucrados. La violencia masculina, su dominio y su poder, se expresan en discursos, prácticas, prescripciones y prohibiciones que tocan el interior más interior de las mujeres. Para Stern, se trata de la construcción de una “virilidad ligada al derecho de los varones a gobernar a las mujeres y los jóvenes” (1999: 243); situación que puede mostrarse en San José, donde el control y dominio masculinos inciden directamente en el desenvolvimiento de las decisiones y actuares de las mujeres.

COMENTARIOS FINALES

En apariencia, los cuerpos femeninos viven acotados dentro de las normas y quehaceres predispuestos para ellas, dictados por la dominación de género, en tanto que se espera que sean y hagan de acuerdo con las reglamentaciones sociales que constituyen una parte fundamental de su subjetividad. En este sentido, las normas regulatorias, pero también las restricciones hacia las mujeres en términos del disfrute, de la sociabilidad, del ejercicio del gozo afectivo o sexual, del derecho a lo lúdico, apuntan al despliegue de las relaciones de poder que se les imponen¹³. Por un lado, la demarcación de estas actividades, corresponde a la premisa de la propiedad masculina sobre el cuerpo de las mujeres, ejercida principalmente por sus padres, sus hermanos o sus cónyuges quienes, muchas veces, acotan el tiempo y los espacios femeninos resguardados por la autoridad patriarcal. Al mismo tiempo, el acatamiento de las restricciones apunta a una dinámica social de relaciones entre los géneros fundada, ciertamente, en la dominación generalizada, abrasiva y muchas veces violenta, que los miembros masculinos de la comu-

¹³ Quisiera reiterar, que las normas aquí dichas, en tanto reglas o prohibiciones, no son vistas como absolutos universalistas ni determinantes cerrados. La existencia de ciertos imperativos sociales y restricciones fundadas en la diferencia sexo-genérica, no anula la concomitante generación de espacios de mayor disputa, autonomía y disfrute por y para las mujeres mazatecas de San José. Como intenté explicitar en el apartado anterior, podemos dilucidar que su centralidad en el ritual de Todos Santos les implica la vinculación afectiva y lúdica con otras mujeres. Estas mismas dinámicas pueden sucederse a lo largo del calendario y no necesariamente están mediadas por las festividades más relevantes, por ejemplo, claros momentos de sociabilidad, risa y vinculación se encuentran en la molienda del nixtamal en las casas vecinas, las reuniones en las escuelas o la clínica, los trayectos acompañados en las veredas y, por supuesto, la vinculación familiar con sus madres, hermanas, cuñadas y comadres.

nidad pueden ejercer sobre ellas, lo que les implica estar inmersas en una forma de relación asimétrica y generalmente subordinada.

Pensamos, sin embargo, que es posible comprender la participación de las mujeres en la fiesta a los muertos en términos de un momento concreto de inestabilidad de la norma, de la exhibición de su ambivalencia, generado por las mujeres mismas por medio de diferentes estrategias de ocupación. Como indica Butler:

el sujeto no sólo podría rechazar la ley, sino también quebrarla... Allí donde se espera la uniformidad del sujeto, donde se ordena la conformidad de la conducta del sujeto, podría producirse el repudio de la ley en la forma de un acatamiento paródico que cuestione sutilmente la legitimidad del mandato (2002, 180).

En ese tenor, este texto ha sido un intento por mostrar dos situaciones reiteradas, material y simbólicamente, en la vida de las mujeres de San José: por un lado, se observa una cotidianidad demarcada por las relaciones de conyugales, cuyo fin es, entre otros, producir y reproducir las normas sexo genéricas que dictan los campos de acción femeninos; por otro, prestar atención a las formas organizativas femeninas durante la fiesta a los muertos nos permite comprender que, aun cuando el proceso de categorización y producción de la subjetividad a partir del género está fundacionalmente inscrito en los cuerpos femeninos, las mujeres cuestionan e impugnan, de diversas maneras, los límites clasificatorios vigentes.

Desde nuestra perspectiva, la importancia de la intervención femenina en el ritual a los muertos tiene varios sentidos de reivindicación e impugnación. El primero, comunitario e histórico, se centra en el trabajo de las mujeres vertido sobre la fiesta de Todos Santos, y que tiene por fin abonar a la claridad, potencia y eficacia de la memoria histórica que les vincula con sus muertos; el segundo momento impugnatorio, por otro lado, se asienta fuertemente en el cuestionamiento y la subversión de los vetos impresos en sus cuerpos derivados de la normatividad patriarcal, mediante la

apropiación organizada y articulada del espacio y el tiempo del ritual por medio de la danza. Es por ello, que, de manera concreta, el ritual de Todos Santos nos permite vislumbrar cierta apertura contestataria en términos de la potencial reapropiación de las decisiones, espacios y tiempos de las mujeres.

En San José, durante la fiesta a los muertos, las mujeres jóvenes¹⁴, adultas, residentes, migrantes y simpatizantes de la oposición política, ejercitan su quehacer y su deseo comunitario y personal, tanto en términos simbólicos como materiales: al momento en que se organizan y vinculan, las mujeres articulan la potencia tanto de su trabajo reproductivo y ritual, como la potencia de su sociabilidad y organización lúdica. Además de eso, ejercitan sobre ellas mismas y sus cuerpos, su capacidad autónoma de decisión y el despliegue de su gusto y gozo por la fiesta y el baile de los huehuentones. Sea para salir a bailar disfrazadas, para coordinar la fiesta de clausura, para ser espectadoras nocturnas de la fiesta, para contribuir a la memoria de los difuntos mediante rezos y moles, las mujeres se comunican, se organizan y se cuidan entre ellas en lo que, a mi parecer, forma parte de una actitud de disputa no sólo por los tiempos y espacios lúdicos y sacros de la fiesta de Todos Santos, sino por sus cuerpos, sus decisiones, sus saberes y sus vínculos, que se extiende hacia la cotidianeidad.

Es por ello, que entendemos que la fiesta a los muertos, si bien se constituye como un escenario regulado comunitariamente que se vincula con las imposiciones derivadas de la diferencia sexo genérica, está siendo disputada por las mujeres de San José a partir de su capacidad de organizarse y, sobre todo, a partir de los cuestionamientos a la norma y a la reapropiación de su autonomía corporal. Reparar en esta

¹⁴ Exploraciones más recientes de la fiesta arrojan la creciente incorporación no sólo de las esposas, sino de las hijas jóvenes, estudiantes, al furor dancístico. El análisis de la vinculación entre el momento original en que las adultas comenzaron a bailar y la participación de las muchachas en el ritual, es un tema que excede este espacio. Sin embargo, lo consideramos una importante veta de profundización de la investigación.

situación organizativa lo mismo excepcional como cotidiana del transcurso de la vida, nos permite hacer explícita la ambivalencia de la norma, que aparece endeble, potencialmente cuestionable e impugnabile, y nos permite, también, personificar, dar rostro y hacer empatizar, las luchas de las mujeres en San José y en otros lugares y experiencias.

En todo caso, creemos importante apuntar que el trabajo ritual y la sociabilidad durante Todos Santos, no quedan constreñidas a los nueve días festivos. Cada una de las actividades en que las mujeres de San José participan, se extienden en la temporalidad cotidiana por medio de los saberes comunes femeninos –como los rezos, los cánticos, los talentos culinarios– y a través de los vínculos de comunicación, creatividad y logística establecidos entre las residentes de la comunidad y sus aliadas migrantes. Tal situación, nos parece, implica que la capacidad impugnatoria tan claramente expresada en Todos Santos y particularmente en el cierre de la fiesta el cuatro de noviembre, sea una manifestación constante que, para las mujeres que participan, implica, con certeza, un acto constante de cuestionamiento y disputa a las normas patriarcales. Al mismo tiempo, esta excedencia articuladora de mujeres a lo largo del año les permite mantenerse vinculadas en sus potencias y pueden ser entendidas, o al menos exploradas, como agencias colectivas femeninas para el cambio social.

En este escenario, puesto en marcha de distintas formas de acuerdo con los interlocutores y las circunstancias, las mujeres de cuyas voces se nutre este trabajo, mantienen una posición de constante reflexión, crítica, objeción e, insistimos, resistencia. Todos los mensajes discursivos y materiales que les son emitidos social y personalmente se asimilan y rechazan, se cuestionan y acatan, se arman o desarman según la potencia del ser y hacer femenino. En este sentido, la subjetividad femenina no es total: el gobierno patriarcal colonialista que se asienta sobre ellas presenta resquicios por los cuales se generan contradicciones y tensiones permanentes en una disputa que, por supuesto, termina por ser política. El vaivén en el terreno del género y de la subjetividad, en el terreno de nuestros cuerpos y nuestras luchas, es tan infinito como las canciones mazatecas que bailan las huehuentonas desde la noche hasta el alba.

BIBLIOGRAFÍA

- Autora Anónima (s/f.). *Manuscrito sin título*. Archivo familiar de M.D.M, San José, San Sebastián Tlacotepec, Puebla.
- Barranco, Norma (2003). "Presencia mazateca en el sur del estado de Puebla". En Elio Masferrer (Coord.), *Etnografía del estado de Puebla*, v. 2. Puebla: Gobierno del Estado de Puebla y Secretaría de Cultura.
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Chamoux, Marie-Noëlle (1992). *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*. México: CIESAS-Centros de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- De Lauretis, Teresa (1989). "La tecnología del género". En *Ensayos sobre Teoría, Cine y Ficción* (pp. 1-30). Londres, Macmillan Press.
- Federici, Silvia (2013). *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*. Escuela Calpulli, México.
- Gargallo Celentani, Francesca (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.
- Gómez Bueno, Carmuca (2001). "Mujeres y trabajo. Principales ejes de análisis". *Papers. Revista de sociología*, 63/64, 123-140.
- Hernando, Almudena (2015). "Identidad relacional y orden patriarcal". En Almudena Hernando (Ed.), *Mujeres, hombres, poder. Subjetividades en conflicto* (pp. 83-124). Madrid: Traficantes de sueños.
- Lagarde, Marcela (1992). *Identidad y subjetividad femenina. Memoria del curso impartido por Dra. Marcela Lagarde*. Managua: Puntos de encuentro.
- Lagarde, Marcela (2014). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Siglo XXI/UNAM,.
- Rodríguez Magda, Rosa Ma. (2004). *Foucault y la genealogía de los sexos*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Romero López, Laura Elena (2011). "Ser humano y hacer el mundo: la terapéutica nahua en la Sierra Negra de Puebla". Tesis de Doctorado, UNAM, México, 2011.

- Rose, Nikolas (1999). *Governing the soul. The shaping of the private self*. London: Free Association Books.
- Rose, Nikolas (2003). "Identidad, genealogía, historia". En Stuart Hall y Paul de Gay (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 214-250). Buenos Aires: Amorrutu.
- San Miguel, Maite. (2015). "Efectos en las subjetividades contemporáneas de la desigualdad y de las relaciones de poder entre los modelos de masculinidad y feminidad". En Almudena Hernando (Ed.), *Mujeres, hombres, poder. Subjetividades en conflicto* (pp. 151-181.) Madrid: Traficantes de sueños.
- Sánchez Gómez, M. J. (2000). "Reflexiones en torno a la identidad étnica y genérica. Estudios sobre las mujeres indígenas en México". *Política y Cultura*, 14, 61-88.
- Segato, Rita (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Stern, Steve J. (1999). *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*. México: FCE.
- Vivieiros de Castro, Eduardo (2004). "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena". En Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (Eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 37-80). IWGIA.
- Vivieiros de Castro, Eduardo (2004). "Exchanging perspectives. The transformation of objects into subjects in amerindian ontologies". *Common Knowledge*, 10(3), 463-484.

