



México Interdisciplinario / Interdisciplinary Mexico

ISSN 2193-9756



XVI. México espectral

2019/2, año 8, n° 16, 170 pp.

Editor: **Alberto Ribas-Casasayas**

DOI: 10.23692/iMex.16

Presencias espectrales en *Alas a la palabra* de Adela Calva Reyes: convergencia de voces en una mujer hñähñu

(pp. 125-141; DOI: 10.23692/iMex.16.9)

Milvet Alonso

Abstract: *Alas a la palabra* (2008) is a book of memoirs that speaks to the cultural and personal experiences of the hñähñu (or otomí) author Adela Calva Reyes, born in the community of San Ildefonso in the state of Hidalgo, Mexico. The text offers the author's memories interwoven with those narrated by her family. The memories present traditions, beliefs and events in the community that are also intertwined with the hñähñu worldview. Furthermore, some of the family stories denounce the pervasive scarcity and gender violence. The voices that converge in the discourse belong to departed ones, figures that are either dead or banished from the town. Based on the works of Jacques Derrida and Avery Gordon, this article analyzes the text from a spectrality perspective in order to examine these ghostly voices' presence as a form of denounce and as a social figure that unveils a colonial system, which is still haunting postcolonial nations.

Keywords: Spectrality, indigenous cultures, hñähñu, colonization, Mexico



Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0)

Website:

www.imex-revista.com

Editores iMex:

Vittoria Borsò, Frank Leinen, Guido Rings, Yasmin Temelli

Redacción iMex:

Hans Bouchard, Bianca Morales García, Ana Cecilia Santos, Stephen Trinder

Presencias espectrales en *Alas a la palabra* de Adela Calva Reyes: convergencia de voces en una mujer hñähñu

Milvet Alonso
(University of Georgia)

Alas a la palabra (2008) es un libro de memorias y reflexiones culturales y personales de Adela Calva Reyes, mujer hñähñu (u otomí) originaria de San Ildefonso, estado de Hidalgo en México. El texto ofrece recuerdos de la autora intercalados con los de miembros de su familia a través de diferentes narradores, de entre los cuales se destaca el padre de Calva Reyes. Por medio de estos recuerdos se presentan tradiciones, creencias y eventos del pueblo enlazados con la cosmovisión indígena. Pero además, a través de diferentes voces que confluyen en la escritura de la autora hay una denuncia de la discriminación contra los pueblos indígenas, así como de la violencia de género dentro de la misma comunidad otomí de San Ildefonso. Los hñähñu del Valle del Mezquital, región de origen de Calva Reyes, al igual que los de otros territorios, han tenido luchas y sufrido desplazamientos desde el siglo XVI. Su situación de inestabilidad se ha debido principalmente al despojo de sus territorios, lo cual propició que muchos, en lugar de someterse a las misiones, huyeran o fueran asesinados. La Independencia y la Revolución no mejoraron sus condiciones y hoy en día persiste la precariedad así como la violencia de género dentro de la misma comunidad. La marginación de la que han sido objeto los pueblos originarios los ha hecho invisibles en los sistemas de justicia, económico y cultural. En este sentido, es como si las culturas indígenas hubieran sido convertidas en espectros que aparecen ocasionalmente en la historiografía pero que igualmente son desaparecidas constantemente de la participación libre y directa en el ejercicio de sus derechos y de la gobernabilidad política y cultural basada en sus usos y costumbres.

La historiografía y los sistemas políticos y económicos no son los únicos que han espectralizado las culturas indígenas. Irónicamente, en el siglo XXI, cuando se ha tratado de crear una relación diferente entre las instituciones políticas, educativas y académicas, y las comunidades originarias de México, libros como *Alas a la palabra* están ausentes no sólo de las grandes librerías, sino de las mismas instituciones que supuestamente les dieron acogida. Calva Reyes presentó su libro transcrito en español por ella misma en la facultad de Antropología de una universidad pública, donde además se imparten clases de lengua hñähñu.¹

¹ Tomo el concepto de "transcreación" de Arias (2016). Los autores indígenas que escriben en su lengua originaria y conocen el idioma español no traducen su obra en un sentido estricto, sino que es un proceso de creación del texto en el otro idioma, y a veces pueden presentarse diferencias importantes en una y otra versión.

Sin embargo, meses después no fue posible que la librería de esa facultad lo pusiera a la venta. *Alas a la palabra* y su autora son en este caso un espectro que no se llegó a materializar en la comunidad académica. Esto se debe en gran parte a que este tipo de textos no responde a las demandas institucionales de la erudición académica;² por ello, planteo que el enfoque de la teoría espectral es pertinente para analizar esta obra porque permite valorar hechos objetivos y subjetivos que el discurso historiográfico no reconocería, pero que no por ello dejan de ser reales, tales como historias, mitos y creencias de las comunidades indígenas que se han visto contrapuestos a la objetividad histórica concebida por la cultura occidental.

Alas a la palabra aborda diferentes temas como la denuncia, la valoración o el cuestionamiento cultural, y esto pone de relieve la pertinencia de un enfoque teórico de espectralidad ya que, como apuntan Ribas-Casasayas y Petersen, este conecta bajo un solo paradigma temas que han sido examinados por separado, como por ejemplo la literatura testimonial, la metaficción historiográfica, lo gótico o el realismo mágico, entre otros. Además, provee un marco para analizar la imposición del discurso hegemónico en cuanto a la modernización y su imposición sobre las voces de grupos minoritarios. Es un vehículo metafórico para dar luz sobre el despojo, la violencia y el terror sobre una clase de (infra) ciudadanos históricamente constituida por indígenas y mestizos.³

Las instancias de espectralidad en el texto que analizo se observan de diferentes maneras y por ello recurro a acercamientos de diferentes críticos. La primera es la que define Derrida como un ser liminal que está entre la vida y la muerte, que no es ni sustancia ni existencia y es acontemporáneo, ya que se trata de fantasmas del pasado y del futuro. Las voces convergentes en el discurso que presenta Calva Reyes corresponden a personas muertas o de las que no se supo más en el pueblo. Aunque los cuerpos de estas personas ausentes no aparecen como tales en el texto, observo que su presencia a través de su evocación en la memoria de la autora funciona como un espectro que acecha constantemente a través de la palabra, porque ellos hablan por medio de la autora; de esta manera se logra crear un cuerpo espectral para los ausentes. En las historias familiares de Calva Reyes se pone de relieve una denuncia a la precariedad y a la violencia de género, y además se sirve de la espectralidad para, a través de la palabra, hacer justicia a las mujeres que han sido víctimas de violencia extrema en su comunidad. Como apunta Derrida, el espectro también constituye un fenómeno paradójico porque se trata de hacer visible, de alguna manera, lo invisible, a través de la palabra, por ejemplo.⁴ En este sentido a través del discurso se muestra una dinámica paradójica de visibilidad

² Véase Gugelberger / Kearney (1991:11).

³ Véase Ribas-Casasayas / Petersen (2016: 4s.).

⁴ Véase Derrida (2006: 6).

e invisibilidad del espectro. En algunos casos, es a través de la espectralidad que la persona que no está presente se hace visible por medio de la materialización de su voz para no ser olvidada; en otros, por el contrario, se convierte en espectro a aquel que fue victimario para hacerlo invisible y así negarle una presencia.

La segunda instancia es la espectralidad como sistema que puede corresponder a una ideología o cosmovisión, como lo estudia Gordon. Para esta autora, el acecho de una figura social da cuenta de que lo que se creía concluido revive, lo que estaba fuera de nuestra visión se hace evidente de manera inevitable e incontenible, especialmente en momentos de gran tensión política.⁵ En *Alas a la palabra* esta dimensión espectral se manifiesta de dos maneras. En la primera, el padre de la autora ya fallecido evidencia el espectro como entidad social por medio de un cargo de autoridad moral y legal que ostentó en su pueblo y que lo posicionó como una conexión entre la comunidad indígena y la población mestiza. La indignación que le produjeron los abusos cometidos hacia los otomíes de San Ildefonso lo hicieron llevar a cabo acciones que fueron desde el cambio de vestimenta en él mismo y en los pobladores hasta festividades patrias. A través de estas acciones se revela el fantasma del sistema educativo mexicano en diferentes etapas históricas, que pretendía borrar todo rasgo de las costumbres indígenas que supuestamente detenían el avance del país. Como se verá en el análisis, esto corresponde a rasgos del sistema colonial que acechan a las naciones poscoloniales.

En la segunda manifestación de espectralidad como sistema se plantean ideas que confluyen en una misma voz y que en apariencia son incompatibles entre sí. La autora presenta eventos que se explican de acuerdo con la cosmovisión indígena, específicamente con relación a la existencia de los nahuales (personas con poderes sobrenaturales que les permiten convertirse en diferentes animales), pero en otras partes se desacredita este argumento aludiendo a explicaciones racionales. La figura espectral en este caso está constituida por ideas que son estrategias de negociación constantes para la sobrevivencia física y cultural de la comunidad pero también son una reflexión crítica. En esta negociación entran elementos de la cultura originaria que han sido usados y adaptados. La idea del nahual, contrapuesta a la idea de lo racional, evidencia la presencia espectral de la cultura occidental que forzó, desde la conquista, a la modificación (aunque en apariencia) de la cosmovisión de los pueblos originarios, en otras palabras, que ha tratado de convertirlos en espectros. Por otro lado, como se explica en el último apartado, la naturaleza de este componente de la cosmovisión indígena (el nahual) se relaciona estrechamente con la espectralidad al concebirse como un ser liminal y como tal, hace su

⁵ Véase Gordon (2008: xvi).

aparición en el texto. Estos dos sistemas culturales se disputan una presencia en la cosmovisión de la comunidad revelada a través del discurso.

Los ñhãñhu del Valle del Mezquital

El panorama histórico del pueblo ñhãñhu del que proviene Calva Reyes, y que se presenta a continuación, muestra las luchas y desplazamientos que ha vivido este grupo étnico a lo largo de la historia. Esta información contextualiza el testimonio del padre de la autora en relación a sus acciones para reorganizar culturalmente su comunidad, o sea, la negociación necesaria para obtener los recursos básicos para la sobrevivencia.

A la zona específica de donde es originaria Calva Reyes se la conoce como Valle del Mezquital y se ubica al oeste de Hidalgo, en el centro del país, y colinda con los estados de San Luis Potosí, Veracruz, Puebla, Tlaxcala, Estado de México y Querétaro. Otomí o *totomitl* es el nombre que los aztecas daban a los pobladores de este valle que no provenían de Aztlán. Este término proviene del náhuatl y puede tener varios significados: cazadores que llevan flechas, hombres de vida trashumante, cazadores y recolectores. Los otomíes del Valle del Mezquital se autodenominan *hñähñü*, de los vocablos *hñä*, que significa hablar, y *hñü*, que significa nariz, o sea los que hablan la lengua nasal o los que hablan dos lenguas.⁶

Durante la conquista, los otomíes que no quisieron aliarse a los españoles en contra de los aztecas se retiraron hacia las montañas, desplazamiento que se vio agravado con una epidemia de viruela. La situación de inestabilidad de este grupo se debió en gran parte a la ocupación de sus tierras en el siglo XVI y al establecimiento de una misión. Los habitantes nativos fueron despojados de sus territorios y éstos fueron convertidos en pastizales o tierras de cultivo que pasaron a ser propiedad de las misiones, así los otomíes eran, o bien peones esclavos, o bien huían o eran asesinados al no querer someterse. La zona del Mezquital favoreció de cierta manera a los otomíes debido a varias circunstancias: la riqueza de la zona era escasa y no atrajo a una inmigración considerable de blancos; su capacidad de negociación con los chichimecas los hizo indispensables durante los siglos XVI y XVII; finalmente, el nuevo surgimiento de la actividad minera creó una cierta economía de mercado. A pesar de esto, en 1700 fueron expulsados a zonas áridas y marginales.⁷

Los ñhãñhu se han visto involucrados en diferentes luchas históricas. Durante el movimiento de Independencia participaron junto a los independentistas, sin embargo su situación no mejoró ya que continuaron en calidad de peones en las propiedades de criollos y mestizos. Durante la Revolución Mexicana sirvieron como carne de cañón, al igual que miles de campesinos por

⁶ Véase García y Olvera (2013: 21).

⁷ Véase García y Olvera (2013: 19s.).

todo el país, y sufrieron reclutamientos militares de bandos carrancistas y obregonistas. A pesar de todas estas dificultades el pueblo ha sobrevivido en el semidesierto del Mezquital, como lo resume en la siguiente cita García y Olvera:

Su cultura proviene de la influencia de otras que, en determinada época, los sometieron y desplazaron, dejándolos aislados, regionalmente, en el Valle del Mezquital, en la sierra de Tenango de Doria, en lo que corresponde al actual estado de Hidalgo y en Pahuatlán, estado de Puebla. Los *hñähñu* nunca perdieron su distinción manifiesta en su lengua, sus cantos, danzas, artesanías y testimonio de su cosmovisión (García y Olvera 2013: 20).

Este resumen histórico es un punto de partida para ver cómo este pueblo, por medio de constantes desplazamientos y asesinatos, ha sido espectralizado por diferentes actores políticos y religiosos, y cómo ese espectro vuelve una y otra vez en la historiografía, pero como se verá en adelante su carácter espectral no se limita a textos históricos, sino que su presencia permea diferentes ámbitos.

La espectralidad como forma de denuncia y de hacer justicia

Los diferentes temas en *Alas a la palabra* se abordan por medio de situaciones pasadas conformadas por diferentes voces que confluyen en la voz de la autora. Se trata de espectros del pasado mediados por un cuerpo presente donde se incorporan para dar constancia de injusticias del pasado. En este contexto primeramente indago la presencia de la figura paterna en la familia de la autora y cómo su espectro va cobrando diferentes caras, como autoridad moral y social en la comunidad, pero como victimario de la mujer, en el recuerdo de Calva Reyes en el momento de la escritura; enseguida estudio la discriminación de los otomíes del Valle del Mezquital, la precariedad y la violencia de género. En este último rubro exploro cómo la autora maneja la espectralidad para hacer justicia a través de la visibilidad e invisibilidad de diferentes actores.

La figura del padre tiene un papel central a lo largo del texto, y esta misma es compleja porque es un testimonio de lucha por la comunidad indígena, pero al mismo tiempo es un ejemplo de actor que violenta a la mujer. Él es el gran fantasma que permea buena parte de la narración. La complejidad de esta imagen se observa a través de Calva Reyes, quien experimenta y presenta diferentes perspectivas de él, y a quien admira y cuestiona a la vez, como en los siguientes ejemplos. La autora describe a su padre como un hombre de carácter áspero, según ella probablemente debido a que tenía muchos hijos. Cuenta que no los llamaba por su nombre ni con palabras cariñosas, entonces pregunta: "¿Quién no lo mandó planificar también? ¿No creen?" (Calva Reyes 2008: 66). Esta apelación resulta interesante porque es como si buscara una complicidad con el lector para, de manera irónica, cuestionar la conducta de su padre y hacerlo responsable, aunque no de una manera confrontante.

Sin embargo, a medida que avanza la narración la autora aclara que no es una imagen negativa del padre la que quiere presentar: "Nuestro padre era un hombre que hoy ya no hay, porque a pesar de todo, muy adentro de su corazón nos quiso muchísimo, aunque por fuera de su persona, pareciera no querernos, por la forma de cómo nos hablaba, porque lastimaba [sic] su habla y sus consejos" (Calva Reyes 2008: 66, 68).⁸ Esta parte es importante porque es cuando se revela al padre como espectro y concilia estos sentimientos contrarios al declarar que de mayor comprende cuánto los quería su padre y se da cuenta de cuánto le hace falta porque "en la actualidad mi padre ya no está con nosotros" (Calva Reyes 2008: 68). Sin embargo, no deja de denunciar los abusos en contra de la madre por medio del recuerdo del testimonio de su hermana. La autora inevitablemente fluctúa entre estos afectos.

En esta parte del texto la espectralidad se manifiesta de diferentes formas. La hermana es en sí misma un fantasma porque murió y regresa en el recuerdo de la autora, pero también su testimonio representa un espectro, no sólo porque habla del padre, sino porque evidencia una situación que acecha el recuerdo de Calva Reyes. De esta manera, si como sostiene Gordon, la presencia del espectro describe instancias singulares y repetitivas, algo familiar que se vuelve extraño, cuando lo supuestamente terminado revive, cuando lo que antes no veíamos se vuelve visible, entonces la figura paterna se revela como espectro con una cara que la autora desconocía. A Calva Reyes se le devela una imagen de él hasta cierto punto oculta por la edad que tenía. La hermana mayor tiene un papel fundamental en esto por medio de su narración, ya que es la que le da cuenta de las dos facetas del padre, como juez auxiliar ante la comunidad y como esposo y padre de familia. Según se explica en el texto el juez auxiliar es una figura entre moral, religiosa y jurídica. Se encarga de vigilar la conducta, asignar servicios y promover la cooperación voluntaria en la comunidad. También tiene la facultad de castigar y privar de la libertad de acuerdo con la seriedad de la falta valorada por el mismo juez. Calva Reyes lo percibe como alguien fundamental para el desarrollo social y comunitario.⁹ La hermana sostiene lo siguiente: "Nuestro padre, cual más dirá que es muy buena gente, como si yo no supiera cómo es y cómo vive con nuestra madre. Cuando mi madre le contesta a manera de defenderse, él se va a golpes y cuando salgo a la defensa de ella, también me reprende de igual manera" (Calva

⁸ El libro presenta cada página en español y luego en lengua hñähñu, por esta razón las páginas aquí citadas no aparecen seguidas.

⁹ Véase Calva Reyes (2008: 30). Galinier observa que en el mundo mesoamericano la responsabilidad de la distribución de oficinas comunitarias recae en dos sectores especializados. Los cargos político-administrativos (donde se ubica el de juez auxiliar), que son un vínculo entre la comunidad y las instituciones estatales como el municipio, y los cargos religiosos responsables de la celebración de los eventos principales en el ciclo ceremonial, véase Galinier (1990).

Reyes 2008: 76). La hermana presenta al padre como solidario con la comunidad en su figura de juez auxiliar pero como ausente y abusivo con su familia.¹⁰

A través del recuerdo de esta narración y su expresión en la escritura, Calva Reyes invoca un espectro que altera la experiencia que ella recuerda en el presente: "En esos días, no me daba cuenta bien por qué o qué la hizo confiarme aquello, si aún no alcanzaba bien entender y comprender aquella situación" (Calva Reyes 2008: 78). Es un efecto extraño tratar de conciliar estas dos dimensiones, pero esa realidad que no percibía se materializa al darse cuenta de ella con el tiempo. De esta manera, se complejiza el efecto visor que explica Derrida como el no saber quién nos mira a pesar de que el espíritu tenga la forma de la persona a la que supuestamente representa.¹¹ Si bien el espectro del padre es presentado como muy cercano a la vida de la autora, ésta no puede llegar a saber completamente quién es en ese plano espectral, y además ese mismo espectro presenta diferentes caras que la autora, a través de la memoria, propia y la de la hermana, trata de construir, ya no de forma coherente y completa, sino poniendo frente a ella todas las piezas a través de la escritura.

Por otra parte, a través del manejo de la espectralidad en el discurso se le confiere una presencia a una persona muerta; al hacerla visible se prolonga su existencia. Pero de manera paradójica un cuerpo espectral sirve asimismo para hacer invisible a alguien en la narración. En el primer caso, la narradora da cuenta de varias historias de muertos que regresan o permanecen de alguna manera entre los vivos y hace una reflexión espiritual. Se destaca una historia en especial porque en ella se resumen varias tragedias que sufre la comunidad frente a fuerzas naturales. "Doncellas del Mar" es el título que se les da a dos niñas que murieron arrastradas por la corriente de agua durante una tormenta. La narradora de esta historia es la madre de las niñas. Ellas, al igual que otras personas en San Ildefonso, murieron porque la lluvia las encontró en un paraje desprotegido. La reflexión de la autora es la siguiente:

La Sagrada y Bendita lluvia nada malo tuvo que ver en la muerte de estas niñas; aquellos angelitos ya lo traían de destino, o sea, sus destinos era caminar y seguir siempre caminando junto con el agua en su inalcanzable recorrer de barrancas, ríos, lagos y mares, para dignas merecedoras a título de 'Doncellas del Mar' (Calva Reyes 2008: 230).

Este relato destaca porque es a través de la figura fantasmal que se prolonga la existencia de estas personas. Es como un tributo que la comunidad, a través de la voz de Calva Reyes, les rinde a estas niñas por medio de la construcción de un cuerpo espectral que ha trascendido la muerte y se ha sublimado en el título que implica nobleza y grandiosidad. En la cosmovisión otomí se concibe al alma como aliento y como una dualidad presente en el hombre y en su

¹⁰ Véase Calva Reyes (2008: 78).

¹¹ Véase Derrida (2006: 7).

animal doble (tona). Además, las almas de los muertos, incluidas las de niños, personas ahogadas y chamanes, entre otros, pueden tomar muchas formas.¹² Calva Reyes le da forma al alma de las niñas por medio de su palabra al llamarlas 'Doncellas del mar', pero también las relaciona con un elemento natural, el agua. Por lo tanto, de manera subyacente se identifica la cosmovisión otomí tradicional en la que el alma es parte de la naturaleza y de todo el universo. Así la forma conferida al espectro visible es espiritual, tradicional y literaria.

En el segundo caso se denuncia la violencia contra la mujer. Se presentan situaciones en extremo violentas perpetradas por quienes en el momento de la narración son figuras espectrales porque ya no están presentes. Pero al mismo tiempo convierte en espectro, a través de su (no) escritura, a uno de esos perpetradores. Se trata de la historia de una sobrina de la madre de Calva Reyes, quien es la narradora de este relato. Esta joven fue golpeada salvaje y constantemente por el marido, hasta que, alcoholizada, murió ahogada en un pozo dejando huérfanos a dos hijos. Este es uno de los relatos más crudos del libro y Calva Reyes cuenta que los hijos ya adultos trataron de hacer su vida, pero "[e]n torno al padre, discúlpenme, pero creo que para él, no hay tinta, ni media letra siquiera que valga dedicarle a él" (Calva Reyes 2008: 224). Aunque no explícitamente, a través de la enunciación de este recuerdo se trata de crear una contramemoria para que en el futuro no se repita, para que a través de la escritura y de la lectura por parte de diferentes actores se gesten cambios. Así, como sostiene Gordon, hacer contacto con un fantasma cambia a la persona y modifica las relaciones sociales en las que está ubicada. Además, escribir historias de espectros que no sólo reparen errores representacionales, sino que también se esfuercen en entender las condiciones en las cuales un recuerdo es producido, da lugar a una contramemoria para el futuro.¹³ Lo que destaca en estos dos ejemplos, el de las "Doncellas del mar" y el de la sobrina de la madre, es la figura espectral que por un lado acecha y por otro se le invoca. Lo que hace la autora a través de la presentación de estos recuerdos es precisamente hablar con y de los muertos (los no presentes), vivir con ellos a través de la memoria en el nombre de la justicia.¹⁴ En este caso es una memoria que implica una ética y herencia transgeneracional. Si una experiencia que regresa como espectro es algo reprimido, es necesario tener en cuenta la aparición fantasmal como pre-requisito para proveer un recuerdo hospitalario a los fantasmas.¹⁵ Esta preocupación por reconocer y relacionarse con el espectro surgida de una preocupación de justicia es el recuerdo o fantasma de la mujer corporizado en

¹² Véase Galinier (1990).

¹³ Véase Gordon (2008: 22).

¹⁴ Véase Derrida (2006: xviii).

¹⁵ Véase Gordon (2008: 60).

el recuerdo de la madre o el de la propia autora y expresado como la justicia debida a esa otra mujer (mujeres) que ya no está, porque murió o porque huyó y nunca más se supo de ella.

Lo que ha planteado Calva Reyes en estas secciones, implícita o explícitamente, al proponerse sostener un diálogo con los diferentes actores de su relato, es lo que Derrida señaló como la necesidad de hablarles a los fantasmas porque, como sostiene este crítico, ello implica tener una responsabilidad más allá del presente frente a las víctimas de cualquier totalitarismo. En este caso esas víctimas lo han sido, por una parte, del sistema de justicia y económico y, por otro, del maltrato por parte de padres y otros miembros de la familia a las mujeres. La autora parte de la memoria para relatar los hechos y se puede detectar la idea de "non-contemporaneity" porque la justicia debida a los no presentes en su relato es tanto para los que ya partieron como para los que no están todavía, y así cobran sentido las preguntas que planteaba Derrida ¿Hacia dónde? ¿Cuál mañana? Además, de acuerdo con el concepto derridiano de "hauntology", que es la idea del retorno de la muerte que fractura las concepciones temporales, los fantasmas que forman parte de la vida y conocimiento de la autora debutan en el presente por medio del recuerdo mismo que, como se ha visto, no pertenece sólo a ella. Calva Reyes les habla a esos espectros respondiendo a la necesidad que observaba Derrida de hacerlo desde un momento en el que ninguna ética ni política reconoce el respeto hacia los que ya no están o aún no han nacido.¹⁶

La espectralidad como entidad social y cultural dominante

La espectralidad también se manifiesta como el acecho de entidades sociales represivas y la presencia de figuras históricas que representan una ideología. En la faceta del padre como juez auxiliar se destaca una forma espectral que corresponde a una figura social y a una cosmovisión. Las estrategias que usa para lograr el respeto del exterior hacia los habitantes de San Ildefonso revelan la presencia que ha acechado a las culturas indígenas. Se trata de un sistema que ha permeado y acechado gran parte de la historia mexicana en relación a los pueblos originarios: "Haunting is one way in which abusive systems of power make themselves known and their impacts felt in everyday life, especially when they are supposedly over and done with or when their oppressive nature is denied" (Gordon 2008: xvi). Me refiero en específico al sistema de educación oficial que a través de la recreación de rituales patrióticos hacía a la población parte de la construcción de lo que se quería proyectar como identidad nacional. El padre de la autora relata las primeras acciones como juez auxiliar que obedecían al deseo de que la comunidad de San Ildefonso no siguiera siendo víctima de abusos. Invierte de autoridad su relato a través del

¹⁶ Véase Derrida (2006: xviii, 3).

lenguaje donde se percibe el espectro de la cultura occidental por medio del concepto de ciudadanía y ciertas acciones: "Me hice sentir todo un ciudadano y que estaba dispuesto a combatir y terminar los problemas que existían en el pueblo" (Calva Reyes 2008: 268). Pero además hay un acto de simbolismo importante en la investidura de dicha autoridad, el cambio de vestimenta tanto en él como el impuesto en los pobladores: "me compré ropa tipo ranchero" (Calva Reyes 2008: 268). Él y sus colaboradores emprendieron una campaña para cambiar la apariencia de las personas a través de la higiene y el cambio en la indumentaria: "igual hicimos con las mujeres en sus vestimentas, cambiar el ayate por el rebozo"; "Ya pasado aproximadamente unos años, el pueblo se había transformado un poco" (Calva Reyes 2008: 268). Se nota un empeño por lograr el reconocimiento del exterior, demostrar que la comunidad indígena compartía los mismos valores nacionales: "Empezamos a organizar fiestas tales como patrióticas y religiosas; para entonces también poco a poco la gente empezó a salir del pueblo, conquistando nuevas amistades; aunque a duras penas, pero lo hacían" (Calva Reyes 2008: 268). Es en esta parte donde se percibe el espectro del sistema educativo oficial que se quiso imponer en las comunidades rurales en el porfiriato y en la postrevolución. El currículum en las comunidades indígenas incluía contenidos remediales o vocacionales, religiosos o anticlericales, morales, cívicos y políticos. La aspiración era transformar a los niños en trabajadores y ciudadanos leales a través de la higiene y la memoria histórica.¹⁷ Lo que se percibe en la narración del padre es, por un lado, el espectro de Justo Sierra, quien veía a la sociedad mexicana como un organismo estructurado jerárquicamente que podía progresar si tan sólo se le exponía a condiciones sociales, culturales y políticas más favorables, por supuesto desde su punto de vista; y por otro, el de José Vasconcelos, quien en 1921 inició un proyecto de educación pública que, entre otras cosas, promovía la identidad nacional en todos los rincones del país.¹⁸ Las figuras públicas son también fantasmas, son entidades que acechan, y al igual que las ideas, estos fantasmas pueden ser comunicados.¹⁹ El padre había internalizado estas entidades y la estructura política dominante, y por medio de sus acciones las comunicaba.

La presencia de este espectro ideológico evidencia su internalización en las comunidades originarias y revela la evolución de lo que empezó como una imposición violenta, y como sostiene Gordon: "The ghost is not simply a dead or a missing person, but a social figure, and investigating it can lead to that dense site where history and subjectivity make social life" (Gordon 2008: 8). La construcción de la subjetividad de ciudadano planteada en la narración del padre se hace desde la comunidad indígena pero esta misma ya poseída, por decirlo de

¹⁷ Véase Eiss (2004: 120).

¹⁸ Véanse Eiss (2004: 121) y Monsiváis (2010: 116).

¹⁹ Véase Bergland (2014: 376).

alguna manera, por ese espectro occidental a través de la vestimenta adoptada por él y que lo hizo sentirse ciudadano. Desde esta posición, el padre intentó llevar a cabo cambios que materializaran a la comunidad frente a los que la habían ignorado: el sistema de justicia, de economía y en general la población mestiza externa a San Ildefonso. Para Gordon, el ser acechado por un espectro no es lo mismo que ser explotado, traumatizado u oprimido, aunque generalmente involucra estas experiencias. Es relevante entonces que la espectralidad del sistema dominante en esta parte no violenta directamente a la comunidad, sino que a través del padre y con el objetivo de mejorar las condiciones en San Ildefonso, se usan las herramientas de ese sistema para defender, para sobrevivir y para que la comunidad sea reconocida y respetada. Ya no es necesaria la participación directa de misioneros educativos, la idea ha permeado bastante como para que los miembros fuertes y respetados de la comunidad la lleven a cabo. El sujeto, como sostiene Bergland, se coloniza a sí mismo y al mismo tiempo reprime el conocimiento de su sujeción.²⁰ Esta dinámica obedece a los rasgos del sistema colonial que persisten en las naciones poscoloniales, como se explica a continuación.

Khanna sostiene que las naciones poscoloniales son acechadas por el colonialismo a través de "esferas públicas fantasmas", concepto que toma de Bruce Robbins. Estas aparecen no sólo como imaginadas o carentes de existencia concreta, sino portando secretos y traumas del pasado en la lengua y el afecto de la comunidad. Situaciones del pasado, ya sea cosas comunes o grandes eventos, pueden entonces manifestarse en términos del afecto de todos los días.²¹ Khanna explica asimismo que ese fantasma puede emerger en cualquier momento en determinadas circunstancias históricas y, comentando a Abraham y Torok, agrega:

In the context of coloniality, we would think, for example, of incorporated colonialist ideas apparently available but actually unavailable to colonized peoples –and which are mourned as a loss of an ideal. The trace of such incorporation would thus be crucial to any understanding of the present or the future because the specters that haunt (Khanna 2003: 295).

Es así como las acciones del padre para tratar de mejorar las condiciones de su pueblo tienen características de colonización. Aparentemente, por medio de rituales que invocaban una identidad nacional se pretendía incorporar a las comunidades indígenas a la cultura mayoritaria pero, en realidad, se trataba de hacer desaparecer los rasgos de las culturas originarias. Así, las ideas de incorporación y reconocimiento es lo que en apariencia estaba disponible para el sujeto colonial, en este caso la comunidad de San Ildefonso. El padre, al adoptarlas e implantarlas en su tierra, trabaja en el ideal perdido, o sea el reconocimiento y respeto que en realidad no se

²⁰ Véase Bergland (2014: 380).

²¹ Véase Khanna (2003: 212).

llegó a materializar. Es así como el espectro deviene una figura poderosa, ya que no deja de ser histórico o político a pesar de tratarse de una experiencia subjetiva.²²

El espectro del Estado moderno encarnado por algunas figuras históricas se presenta, como se ha visto, de manera indirecta en la narración del padre, pero también de una manera directa y a la vez velada en la voz de la misma autora. Al narrar su recuerdo de un tío que murió por, según la creencia popular, haber robado, Calva Reyes sostiene: "Tan parecido a un refrán muy conocido que dice: 'El respeto al derecho ajeno es la paz'" (Calva Reyes 2008: 100). Resulta de sumo interés el planteamiento de este comentario, ya que por un lado es una frase muy conocida atribuida a Benito Juárez, sin embargo la autora la presenta como un refrán, cuya característica es precisamente el anonimato, la voz popular. La autora no le da crédito, sin embargo se percibe la fluctuación de Calva Reyes entre diferentes esferas, en este caso posicionada entre la creencia popular y la legalidad del Estado moderno que representa el espectro de Juárez. Se observa así un juego espectral en el que, por una parte, el fantasma hace su aparición por medio de las acciones del padre y, por otra, la figura histórica desaparece, es espectralizada en la voz de la autora por medio del anonimato. Si bien Calva Reyes se percibe entre una y otra cosmovisión, también juega con esta doble posición para desarticular el discurso hegemónico. Si en las acciones del padre se manifestó una imposición histórica, en esta última reflexión la estructura política, simbolizada por Juárez, ajena a las comunidades originarias, se ve disminuida aunque en la superficie parezca ser valorada.

La pugna entre dos cosmovisiones que acechan el discurso

La cosmovisión indígena, presentada por varios narradores, se ve problematizada en el planteamiento y reflexión de la autora y su padre respecto a algunos acontecimientos violentos ocurridos en su comunidad. Estos se van presentando como espectros que surgen uno dentro de otro (una voz dentro de otra) y no hay una versión definitiva de su interpretación, por ello se puede observar un mismo acontecimiento presentado de manera diferente por dos narradores (o el mismo). Lo que se destaca aquí no es la contradicción o el asomo de una verdad definitiva, sino lo que está influyendo en uno y otro relato de forma espectral, y cómo dos sistemas de pensamiento se disputan una presencia en la comunidad que se refleja en el discurso.

El apartado sobre una cacería de brujas fue un evento relevante en la comunidad y también en la narración, ya que, por un lado, presenta acciones basadas en una creencia y, por otro, esas acciones son objeto de una crítica intracultural. La autora inicia la narración de esta historia para luego intercalar la voz del padre, quien cuenta la persecución y asesinato de ancianos que

²² Véase Bergland (2014: 378).

supuestamente practicaban brujería. De acuerdo con el padre, que a la vez intercala a otro narrador anónimo, si no eran brujos no les hacían nada: "Si son realmente brujas todas se van a morir, pero si no lo son, nadie les va a hacer daño" (Calva Reyes 2008: 70). De acuerdo con este apartado, los que eran brujos se evidenciaban a sí mismos al huir a otros estados, los que no lo eran "se quedaron a vivir tranquilamente" (Calva Reyes 2008: 70). Sin embargo, hacia la última parte del libro hay una sección donde el mismo padre relata algunas memorias de su pueblo e incluye nuevamente este episodio donde se emite un juicio diferente del presentado anteriormente:

Una ocasión, por consejos de otras gentes llegaron a matar, mataron varias viejitas y viejitos por mala fama de que eran brujos y hechiceros (según decían los vecinos) por profesar la mala arte (lógico que estos pobres ancianos no eran) pero los verdugos poco les importó y sólo se concretaron a decir que 'no debían vivir' y fueron de casa en casa para llevar a cabo sus viles y sangrientos crímenes, incluso llegaron hasta a matar a alguien de mi familia, por el hecho de ser tan viejitos, esto y más llegaron a hacer (Calva Reyes 2008: 266).

La lectura de estas dos perspectivas puede ser compleja. Por un lado, se observa que la fluctuación de una perspectiva a otra evidencia en primer lugar diferentes roles. El primero corresponde a un miembro de la comunidad que fue testigo de este evento y repite la justificación de los persecutores. El segundo es como un observador crítico que da cuenta de una influencia negativa ajena a la comunidad. La diferenciación que se percibe aquí revela la presencia de un espectro cultural ajeno al pueblo de San Ildefonso manifestado en la narración como "otras gentes". Por otro lado, la brujería, como se verá más adelante, es una actividad con la que se relaciona al nahualismo, por ello estos seres pueden ser temidos. Cabe entonces preguntarse si los pobladores influidos por alguien que no se identifica en el relato se rebelan contra esa parte de la cultura, no sólo por asesinar, sino por no tener en cuenta que el poder del brujo (nahual) es superior al de un humano convencional, o si el padre, al negar ese poder diciendo que los ancianos no eran brujos, hace desaparecer de manera simbólica esa creencia.

Calva Reyes, por su parte, da cuenta del caso de la muerte de los primeros hijos de sus padres. Este hecho lo relaciona con la existencia de un tipo de nahual, del cual sostiene: "Se trata de un tipo de nahual que le chupaba sangre a los bebés, dicen, yo misma lo escuché de mis padres que este nahual tenía la facilidad de convertirse en diferentes animales como un güilo o un gato o cualquier animal en el que quisiera transformarse" (Calva Reyes 2008: 50). La narradora de este relato es la madre, quien a la vez intercala la narración del padre, y cuenta cómo su bebé, después de ocho días de llanto casi ininterrumpido, murió de manera extraña y explica:

Por ahí me dijeron, alguien vio arriba de nuestra casita una llamarada como una fogata de lumbre y yo creo que fue un nahual, ese malvado viejo de allá arriba de El Fresno, dicen que es diferente a nosotros y hoy precisamente me dijeron que ese malvado, para que no

entre a la casa y pueda chupar a los bebés hay que poner en nuestras puertas por dentro una herradura de caballo o poner en cruz cuchillos grandes y que donde duerman nuestros hijos encima de ellos poner una tijera de acero y poner nuestra ropa al revés, que con eso lo ahuyentamos (Calva Reyes 2008: 54).

Calva Reyes contrapone una explicación diferente: "Yo no encuentro explicación lógica de lo que les pasó a estas inocentes criaturas, hasta que en este pueblo llegó una persona que conoce de medicina y medio que pudo dar a conocer los tipos de enfermedades que pudieron haberlos matado" (Calva Reyes 2008: 54). En estos dos ejemplos no se ofrece ni se impone una explicación que contraponga leyenda-creencias y lógica, sino que estos elementos están intrincados en las voces de los mismos narradores. Asimismo, se observa el espectro de lo moderno y de lo comprobable contrapuesto con la cultura ancestral, estos dos componentes de los relatos se evidencian en las diferentes facetas de los narradores, sobre todo en la voz de la autora.

La fluctuación entre diferentes posiciones desde las que escribe Calva Reyes es constante, especialmente tratándose de eventos trágicos como el anterior, donde se deja ver una situación de precariedad. Sin embargo, la figura del nahual deviene en una figura fantasmal reiterativa, no únicamente por su imprecisión material, sino porque es una presencia que permea las creencias antiguas y que a lo largo de la narración aparece en los diferentes testimonios. La autora lo percibe de diferentes maneras. Al recordar una noche en que el padre y un pariente contaban historias sobre estos seres la autora sostiene: "Quiero decirles que aunque eran leyendas, cuentos o historia, lo que fuera su contenido, había o existe mucha verdad en ellos" (Calva Reyes 2008: 44). Y en otro apartado donde también se refiere a una historia de este tipo relatada por el padre sostiene: "A hoy, trato de hacer que este recuerdo diera un razonamiento verídico, pero sigo quedándome con la duda si fue cierto, o no lo fue. Ahora en pleno dos mil cinco, hay aún la creencia en el pueblo de que todavía existen los nahuales y brujos" (Calva Reyes 2008: 94). En estos dos ejemplos se percibe el papel de Calva Reyes como miembro de la comunidad otomí de San Idefonso, lo cual implica por una parte compartir una historia y creencias, pero al mismo tiempo, la autora es una mujer que ha tenido contacto, al igual que el padre, con otros modos de pensar y oscila entre la valoración y la crítica. En estas dos perspectivas se nota una lucha entre diferentes entidades por manifestarse en el discurso. Las creencias ancestrales junto con otras manifestaciones culturales fueron reprimidas, pero como sostiene la autora con asombro, en pleno siglo XXI siguen manifestándose. Por otra parte, también el poder hegemónico es entendido como un poder fantasmal que en este caso acecha y se manifiesta por medio de la expresión de rechazo hacia la creencia de los nahuales.²³

²³ Véase Bergland (2014: 377).

Aunado a esto, esta figura (el nahual) se problematiza como forma de conocimiento y por ello cobra relevancia como espectro. A pesar de que el nahual parte de una forma concreta y viva (un humano), se vuelve espectral porque deja atrás esa forma original y, con ella, toda forma de comprensión y percepción lógica y material. Dentro de la cosmovisión mesoamericana esta entidad es de por sí compleja dado que cobra diferentes características dependiendo de la comunidad cultural en la que se manifieste. En este pensamiento no existe una separación entre cuerpo y alma, y por lo tanto en el cuerpo, que es un componente material, se conjugan elementos inmateriales. La definición más general de nahualismo corresponde al poder que un individuo tiene para transformarse en varios animales. Muchas veces este poder se usa para perjudicar a otros.²⁴ En el caso de la cultura hñähñu el concepto "nahual" comprende tres realidades distintas. Por una parte, puede ser el alter ego del alma humana; por otra, un curandero transformado en animal; y finalmente, un animal específico que pone en peligro la vida de los recién nacidos durante sus primeros meses. Dentro de estas realidades se ubica el concepto de "tona", que es el alma encarnada en un animal y que comparte el destino de un hombre. Bajo esta creencia el ciclo de vida de ambos está ligado. El punto en común en estas variaciones es la relación entre la transformación y la brujería.²⁵ Esta concepción comparte características de la espectralidad: al ser una entidad liminal, está entre lo material y lo inmaterial, y al mismo tiempo su manifestación material (en un cuerpo humano o animal) se extiende a una concepción cosmológica, ya que "[s]e trata de la materialización parcial de la energía del universo, sumamente lábil" (Galinier 1990: Quinta parte, Capítulo I). De manera literal y metafórica el nahual permanece en un estado liminal a lo largo del texto, dentro de la cosmovisión otomí y en la perspectiva que la autora manifiesta de él.

Alas a la palabra es una empresa tanto individual como colectiva. En este último caso es la convergencia de voces, de espectros del pasado que confluyen en la voz de la autora para evidenciar las injusticias y la precariedad. Los recuerdos personales e individuales de Calva Reyes son como una especie de tributo a su familia, en concreto a sus padres, aunque esta memoria se problematice a lo largo del relato a través de las diferentes dimensiones de la figura paterna. La empresa colectiva representa también un conjunto de vivencias que van desde la valoración de algunos elementos de la cosmovisión hñähñu, hasta la reflexión crítica, como el caso de los nahuales o la cacería de brujos.

²⁴ Véase Medina Hernández (2001: 100, 106).

²⁵ Véase Galinier (1987).

Debido a que el texto se mueve entre estas dos perspectivas, no se observa una clara oposición entre la comunidad indígena y la cultura occidental. Es más, Calva Reyes presenta explícitamente una reflexión que va más allá de una división étnica y cultural:

Y aunque vean a nosotros y a los otros que estamos y hemos estado siempre, pisando la tierra firmemente, desde hace mucho tiempo y que solo nuestra espiritualidad no [sic] hace volar, no nos entienden, 'ellos' solo dicen que somos 'indígenas', pero nosotros somos humanos, no solo gente o persona, sino humanos (Calva Reyes 2008: 248)

En esta cita se infiere que los que se han empeñado en esta separación son "ellos", entiéndase población mestiza a través de sus diversas instituciones. Por otra parte alude, por medio de ese nosotros y otros, a la generalización a la que se ha sometido a las diversas culturas originarias bajo el concepto de indígena, que ha espectralizado las diferentes culturas originarias (ñhãñhu, p'urhépecha, o wixárika entre muchas otras). Es importante esta reflexión porque, como se vio en los ejemplos presentados, la victimización del pueblo ñhãñhu ha sido emprendida por la estructura dominante pero también por parte de los miembros de la misma comunidad; de esta manera se complejiza la relación intracomunitariamente y con el exterior. Para reforzar esta idea, la autora reflexiona en cuanto a la crueldad que evoca en sus recuerdos y sobre la cual no puede dar una explicación sino que, como sostiene: "Solo las personas malas tienen cada quien su respuesta" (Calva Reyes 2008: 204). Se resaltan estas reflexiones para contrastar los puntos de vista de la autora y su padre. Por una parte, él presenta una división antagónica entre la comunidad ñhãñhu de San Ildefonso y la cultura occidental. Calva Reyes, sin embargo, aunque funciona al igual que él como un nexo entre estos dos sistemas, lo hace desde una perspectiva diferente. Si al presentar el punto de vista del padre ella era médium, en estas reflexiones se libera de la posesión de ese espectro para ofrecer su propia voz. No significa que los estigmas y la discriminación en varios frentes hacia los grupos originarios hayan sido superados, sino que las relaciones y las negociaciones cobran otra dimensión en la autora. Estas se dan asimismo en el plano espectral; las varias voces que convergen en el texto, a través de Calva Reyes, representan la lucha por hacer visible lo que se creía resuelto y terminado.

Bibliografía

- ARIAS, Arturo (2016): 'Dissonant Worldviews, Divergent Subjectivities: How Do We Name Indigenous Knowledges'. University of Georgia, 25 de febrero.
- BERGLAND, Renée L. (2014): '*from Indian Ghosts and American Subjects*'. En: Maria Pilar Blanco / Esther Peeren (eds.): *The Spectralities Reader*. New York: Bloomsbury, 371-392.
- CALVA REYES, Adela (2008): *Alas a la palabra. Lo que grabé de aquello que vi, hice, escuché, realicé y me dijeron*. San Ildefonso: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- DERRIDA, Jacques (2006): *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Translated by Peggy Kamuf. New York: Routledge.

EISS, Paul (2004): 'Deconstructing Indians, Reconstructing *Patria*. Indigenous Education in Yucatan from the *Porfiriato* to the Mexican Revolution'. En: *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 9.1, 119-150.

GALINIER, Jaques (1990): *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Traducido por Angela Ochoa / Haydée Silva. México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. <https://books.openedition.org/cemca/2798?lang=es>. [17.06.2019].

GALINIER, Jacques (1987): *Los Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*. Traducido por Mariano Sánchez Ventura / Philippe Chéron. México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. <https://books.openedition.org/cemca/2707>. [17.06.2019].

GARCÍA Y OLVERA, José Edmundo Miguel Agustín (2013): *Riqueza y sabiduría del cosmo-ser, de los pueblos originarios de Abya Yala. El color de la Nänä-Jaí en la educación del pueblo Nhähñú*. Ecatepec: CEAPAC.

GORDON, Avery (2008): *Ghostly Matters. Haunting and the Sociological Imagination*. Minnesota: University of Minnesota Press.

GUGELBERGER, Georg / Michael Kearney (1991): 'Voices for the Voiceless: Testimonial Literature in Latin America'. En: *Latin American Perspectives*, 18.3, 3-14.

KHANNA, Ranjana (2003): *Dark Continents. Psychoanalysis and Colonialism*. Durham: Duke University Press.

MEDINA HERNÁNDEZ, Andrés (2001): 'La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía'. En: Johanna Broda / Félix Báez-Jorge (eds): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 67-163.

MONSIVÁIS, Carlos (2010): *Historia mínima de la cultura Mexicana en el siglo XX*. México: El Colegio de México.

RIBAS-CASASAYAS, Alberto / Amanda L. Petersen (2016): *Espectros. Ghostly Hauntings in Contemporary Transhispanic Narratives*. Lewisburg: Bucknell University Press.

SOMMER, Doris (1988): "'Not Just a Personal Story": Women's Testimonios and the Plural Self'. En: Bella Brodzki / Celeste Schenck (eds.): *Life/Lines. Theorizing Women's Autobiography*. Ithaca: Cornell University Press, 107-130.