
Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación

Marisa Belausteguigoitia

Introducción

La mediación en casos de disputa es crítica. Se torna indispensable cuando los sujetos involucrados en la misma están atravesados por marcas y abismos de diferencias como pueden ser la raza, la lengua, la clase, la etnia o el género ¿Qué se está disputando en Chiapas? ¿Quiénes son los sujetos de la disputa?

El centro parece ser el ingreso de sujetos otros, no-modernos o liminales, localizados entre modernidad y “tradición”, a una nación definida en términos de discursos y lenguajes de la modernidad¹ (con todas sus promesas de ingreso a un sistema que garantiza permanencia en igualdad para toda la ciudadanía). El cumplimiento de promesas de la modernidad es posible sólo para aquellos que hablan su lenguaje. ¿Cómo hablar el lenguaje de la modernidad? ¿Cómo se ocupa un espa-

¹ Una de las promesas de la modernidad se basa en la misión más significativa de la Ilustración: la erradicación del miedo a partir de la razón y la consiguiente substitución de mitos por el conocimiento del hombre (relativo al hombre y su imaginario y proveniente de su pensamiento científico). De acuerdo con Jane Flax la misión principal de la modernidad ha tomado el principio del antropomorfismo como la proyección hacia la naturaleza y lo “natural” como producto de la subjetividad masculina. La respuesta al enigma de la esfinge es “El hombre”. Esta resolución del enigma-umbral de la Ilustración coloca a la subjetividad masculina como mera objetividad. El género es pues una de las variables que limita el acceso a los lenguajes de la modernidad y así al cumplimiento de sus promesas. La raza, la sexualidad, la clase constituyen otras formas de accesos y restricciones al goce de los beneficios prometidos por la modernidad. Ver Flax 1993 y Adorno y Horkheimer 1987: 3.

cio imaginario, subjetivo y lingüístico que traiga como consecuencia la articulación de demandas y disputas, en lenguajes “apropiados”² ¿Cuáles son los escenarios de “propiedad” (pertinencia) y “propiedad” (pertenencia) de los lenguajes de la modernidad? ¿Qué umbrales posibilitan el acceso a las promesas de igualdad, libertad y dignidad, con sus promesas liberadoras y reparadoras, para todos por igual?

La posición de los zapatistas como sujetos al filo de la modernidad y de la nación oscila, es móvil, aunque si queda fijada es del lado de los “otros” no modernos, de los sujetos básicamente orales que no tienen la “propiedad” del lenguaje o la legitimidad de narrar la/su historia. Son los “otros” que demandan acceso desde un afuera, un afuera que es marcado por el adentro moderno como inaccesible, como ominoso (nunca mejor usado el concepto freudiano de lo ominoso como aquello que de ser familiar deviene extraño: el indígena). Desde el filo, los sujetos liminales demandan su ingreso selectivo a una modernidad a la que han sido asimilados a borrones con intensos procesos de mediación. ¿A partir de qué discursos pueden organizar su resistencia, su identidad, su traslapamiento con una modernidad que como interlocutora requiere redes conceptuales y lingüísticas apoyadas en sistemas de racionalidad distintos a los de los sujetos al filo de la modernidad?

Este ensayo aborda un punto específico en relación con la rebelión zapatista: el de la disputa entre sujetos *al filo de* la modernidad y sujetos *de* la modernidad. Dicha disputa es vista como producto de la demanda de articulación de un discurso nacional que incorpore la diferencia y las asimetrías raciales y de género y sus formas de representación y reparación.

Elaboro en torno a tres escenas liminales y, precisamente por su carácter de límite, fundacionales de la nación mexicana ante el debate de la nación frente a propuestas de autonomía e interculturalidad. Abordo tres escenas —tres discursos lingüísticos y visuales— que marcan

² Lyotard construye el concepto de “apropiación” para designar instancias en la comunicación y reparación de un daño recibido. La noción de propiedad conlleva dos significaciones. La primera relativa a la de hacerse dueño de (el lenguaje como pertenencia), y la segunda la de reportar, con el lenguaje apropiado (apropiadamente), el daño recibido. Lyotard relaciona las formas de comunicación —intercambio de mensajes— con un intercambio de mercancías valoradas en un mercado. Lyotard 1988: 12.

algunos de los circuitos de la recepción, representación y procesamiento jurídico y simbólico de las diferencias raciales y de género en nuestro país. Analizaré tres eventos que tuercen, re-vuelven, tornan el rostro de la nación hacia sus límites jurídicos, visuales y simbólicos. Me refiero a los siguientes escenarios: el desplazamiento de Ramona desde el filo de la nación al centro, su centro, la ciudad de México; la matanza de Acteal, y la presencia de la comandante Esther, este año en marzo, en uno de los corazones de la nación. Tres eventos que tienen que ver de muy distinta manera con la ley y sus formas de procesamiento de los lenguajes y los cuerpos de la otredad.

Estos tres escenarios nos otorgan la materia lingüística y visual que permite analizar las reacciones ante el cuerpo y la lengua de indígenas rajados por los fillos de la nación mexicana. Mi interés es analizar la forma en que se han mediado, traducido/traicionado³ y enmendado los sentidos, los lenguajes y demandas de las mujeres indígenas por el hecho de estar sujetas a procesos de ventriloquia saturados. En una palabra, si hay forma de saber y formas de sostener lo que quieren las mujeres indígenas una vez reciclados sus discursos por densos aparatos mediadores y traductores (los patriarcales o intra comunitarios, los de las ONG, los de las feministas y los de las instituciones oficiales, eclesiásticas, sanitarias, educativas y jurídicas, todos traductores y mediadores en diferentes lenguajes y para distintos propósitos). Estamos, pues, ante una de las leyes que marca las posibilidades de acceso a la modernidad, la gramatical, la del sentido y del lenguaje significativo en términos simbólicos y jurídicos. La ley que delimita quién es capaz de hablar apropiadamente los lenguajes de la modernidad.

El punto central lo constituye el analizar las mediaciones y traducciones de la lengua y el cuerpo de las mujeres indias en estos tres escenarios fundacionales diversos: el de la lengua capturada (el desplazamiento de la comandante Ramona del límite de la nación a su centro), el del cuerpo rajado, al filo de la modernidad (las enemigas del estado y la tradición: Acteal) y el del cuerpo y la lengua como articuladores de

³ Hago referencia a la relación entre traducción y traición trabajada por Norma Alarcón, quien retoma la expresión "traddutora-traditora," con el fin de marcar que no hay proceso de traducción que no implique una forma de la traición al sentido original. No hay forma de donar la lengua para decir por otra sin traicionar. Ver Alarcón, 1989: 57-87.

los imposibles de la modernidad en el centro jurídico de la nación (la comandante Esther hablando y demandando en el congreso). Estas formas de representación constituyen escenarios de constitución del sujeto jurídico indígena. Ellas delinean tres intervenciones de sentido de las mujeres indígenas en el terreno simbólico de las disputas. Marco estas escenas más lógicas que cronológicas, pues enmarcan tres registros diferentes en la economía de las disputas y de la representación de la otredad: la traducción y la donación⁴ de la lengua para la mediación.

Me concentraré entonces en tres formas de inscripción del cuerpo y la lengua de las mujeres indígenas en Chiapas; en cómo lengua y cuerpo pueden oscilar y constituirse en zonas de inscripción de sentido. A partir de estos tres escenarios analizaré algunas de las intervenciones lingüísticas, efectos de sentido, marcas en los discursos del poder (no sólo estatal, sino también patriarcal e intracomunitario) inscritos por mujeres indígenas de Chiapas y la gestación de un "efecto de sentido" en la ciudadanía mexicana producto de un entre-tenimiento del cuerpo y la lengua indias desde canales lingüísticos y visuales sin precedente. Este entre-tenimiento se refiere a la cautivación provocada por dos eventos: el primero, el de las lenguas, la edición de la lengua indígena y la donación de la lengua de Marcos en la mediación durante el conflicto y el segundo, el de la imagen: el impacto de las instantáneas, las "impresiones," las fotografías, de las que hemos sido testigos, *vouyeurs*, desde 1994.

Ventriloquía y mediación: estrategias contra el racismo en México

El proceso de negociación entre zapatistas y gobierno se inicia, ya en 1994, densamente equipado por instancias y procesos de mediación. Uno de los registros visuales que nos paralizó fue aquella "mezcla" de lenguas bajo el altar. Recordemos la inolvidable imagen al pie del altar en la catedral de San Cristóbal, que reunió al primer aparato mediador (al licenciado Camacho Solís, al subcomandante Marcos, a don Samuel Ruiz, a la

⁴ El concepto de mediación como donación de la lengua "cultura" y versada en los códigos lingüísticos de la modernidad hablando para y por la lengua ininteligible de la otredad, lo tomo del extraordinario trabajo de Julio Ramos en su libro *Paradojas de la letra*, en particular de su ensayo "El don de la lengua."

comandante Ramona, toda una ofrenda plantada bajo el altar). Poco después nacen la Cocopa y la Conai, comisiones que responden a la imposibilidad de atender el problema indígena sin densas mediaciones.

Descarados y deslenguadas, indígenas presentes en cuerpo y lengua, no habían podido ser oídos y vistos al mismo tiempo y en el mismo escenario. La atención y escucha de las demandas indígenas implican la separación de su cuerpo y de su lengua. Hacía falta que se separaran sus cuerpos indios de sus lenguas que hablan un español quebrado. No se puede, además de ver al indio, y constatar su abismal diferencia, oírlo. Tal evento rebasa todas las posibilidades modernas de comprensión, expresión y recepción de un mensaje. Es por esto que la lengua y el cuerpo de Marcos han sido receptáculos y mediaciones de fundamental importancia para la representación y circulación de las demandas indígenas. Marcos re-presenta, rearticula, media las demandas indígenas, removiéndolas del “mal lugar” en que nacen: la lengua y el cuerpo indígenas. En este nuevo continente, las demandas son traducidas y muchas veces reinventadas, rearticuladas en lenguajes que la mayoría de la ciudadanía nacional e internacional goza, conoce y entiende. Lo indio, este mundo liminal ajeno y misterioso, queda idealmente representado en cantidades y dosis aceptables para los paladares, códigos y lenguajes “apropiados” de nuestras clases medias. Es a través de la lengua de Marcos, de la voluntaria donación de su cuerpo y su lengua, que el mensaje indígena se diluye y circula, paradojas del Don de la Lengua de mediadores excepcionales. Es su lengua y su cuerpo —contenido y continente— lo que habilita su éxito como mediador: cyberguerrillero con cachas a la Pancho Villa, marca de significación revolucionaria, máscara de la cual se ha hablado mucho y que representa e iguala a los descarados, micrófono de la orejita a la boca, de esos que llevan los pilotos, o los artistas o los animadores de la televisión, pipa con humo.

En realidad no es difícil indentificarse, apoyar y conmovirse con la lengua de Marcos ni tampoco cuesta admirar su facha. “Todos somos Marcos,” fue la primera frase, que, aunque eficiente para crear resistencia y apoyo para detener medidas gubernamentales radicales, demostró lo que ya se sabía: que todos queremos ser Marcos y que ninguno queremos ser indios y menos indias.

Una economía del sentido similar a la necesaria mediación de la lengua india y donación de la lengua de Marcos sucede con el manejo

del internet como medio de comunicación. Me refiero al internet como evento que posibilita también la separación de cuerpo y voz. El internet y Marcos han sido un rotundo éxito comunicativo, pues son dos medios que comunican separando voz y cuerpo. Evento que en el caso de la comunicación de un mensaje que provenga del cuerpo y lengua indias, resulta imprescindible. Marcos representa la mediación que hace visible el profundo racismo del pueblo mexicano. Y mejor dicho, el profundo racismo de las clases y grupos que se encargan de condensar comunicados y significados que impactarán en última instancia a la ley, aquellos y aquellas que tienen el deber de escuchar, atender, resolver problemas. La donación de la lengua de Marcos no hace visible lo que se comentó mucho al inicio de la rebelión y sigue siendo sujeto de sospechas, que detrás de la lengua de Marcos están intereses ajenos a los indígenas; lo que tal donación alumbra es la imposibilidad de oír lo indio en cuerpo y lengua.

En este sentido, nuestras formas de racismo difieren de las norteamericanas. En nuestro país, a diferencia de los Estados Unidos, es imprescindible la mediación. En los Estados Unidos, particularmente en los movimientos feministas, las mediaciones de las mujeres blancas, las donaciones de sus lenguas para hablar por las minorías de mujeres de color, se han analizado como muestras de racismo. Paradójicamente, en México nuestra forma de racismo no es la donación de la lengua, sino precisamente la ausencia de mediación, el abandono en cuerpo y lengua de las tan diferentes a la vista y el oído, de aquellos que sólo pueden ver y oír lenguajes "apropiados."

El problema principal es el grado de dilución y posterior reconocimiento por la otredad, del mensaje o discurso mediado. Una mediación exitosa y un signo de la lucha contra el racismo en México se da cuando la mediación es capaz de desplazar los signos del racismo, el cuerpo prieto y la lengua quebrada a otros continentes (el "biendecir" en el cuerpo correcto) sin alterar, hasta hacerlo irreconocible, el sentido del mensaje de la otredad. En una palabra, las luchas en México contra el racismo se dan hoy únicamente a partir de la mediación. Nuestra forma de racismo pasa primeramente por lo visual y luego por lo auditivo, por lo lingüístico. No se puede ver a la otredad y oírla al mismo tiempo. Los des-carados y las des-lenguadas deben entrañar, contener a su ventrílocuo y su traductor. La exposición a la globalización y la migración, en Norteamérica, ha hecho posible que los marginados hablen

desde su propio cuerpo y con su propia lengua. La lengua quebrada, el inglés inapropiado y el cuerpo incorrecto, en ese país, no causan las fobias que se originan cuando en México alguien no habla “bien” y no se “ve bien”. No podemos extender a México las mismas formas de lucha contra el racismo, pues sus formas de ejecución y representación son muy diferentes.⁵

Con el fin de que la voz de la otredad pueda circular y ser oída, aun diluída, necesitamos tecnologías y formas de representación que nos dividan el cuerpo de la voz de los tan desiguales.

La circulación, discusión y recepción de las voces con los cuerpos de las mujeres indígenas constituye un evento singular, excepcional. En general, las vemos como vimos a Ramona en la ciudad de México peregrinar para recordarnos qué cuerpos se tienen que coser a la bandera, para no olvidarlos, y qué rajadas tienen. Todo esto para visualizar Patrias rajadas y enfermas, pero entusiastas servidoras de la nación. Ramona resurrecta viene a hablarnos, con su lengua, un español quebrado; la vemos con amor, con dolor y presenciamos la densidad de los mecanismos que la traducen. Vemos también durante los siete años de la rebelión multitud de *lloronas*, de mujeres vencidas sobre los cuerpos de sus muertos, o multitud de guerreras arrojando piedras a los tanques militares y defendiendo con palos su territorio, sus casas.

Es por esto que la presencia de la comandante Esther en cuerpo y lengua fue una escena fundacional en la historia de México, y precisamente en la historia que marca los momentos en los que el profundo racismo de este país se ve con-movido, no sin antes haber puesto en juego las más avanzadas tecnologías de comunicación (internet) y de representación (Marcos y su lengua y distintos grupos de mediación).

La violencia epistémica: traducciones, rajadas y enmiendas

Es preciso indagar en las formas en que dichos escenarios han sido constituidos a partir de formas particulares de apropiación de un dis-

⁵ Para una discusión de las formas del racismo y el sexismo en México desde una postura que resuena con las norteamericanas ver el artículo de R. Aída Hernández Castillo: “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”, en este número.

curso, de una lengua, es decir, formas de violencia epistémica.⁶ La violencia se relaciona con la enmienda, la edición, el borrón y hasta el anulamiento tanto de los sistemas de simbolización, subjetivación y representación que el otro tiene de sí mismo, como de las formas concretas de representación y registro, memoria, de su experiencia. Es importante subrayar que estos procesos de violencia epistémica están entrelazados con aquellos que además de haber podido traducir, mediar y “diluir” esa voz tan otra, tan india —requisito *sine qua non* para que, paradójicamente, lo indio sea escuchado— han asimismo extendido y trabajando el sentido de la traducción y la enmienda sin marginar a los afectados o a los sujetos de la representación. Estos procesos reconocen como necesaria la violencia del reconocimiento de la dificultad/imposibilidad de oír lo indio desde su lengua y desde su cuerpo. En estos casos, como las formas de traducción y enmienda creadas a partir de los “Acuerdos de San Andrés,” la mediación incluye a la otredad y el sentido creado es comprendido y aceptado allí también.

La violencia epistémica se relaciona con la pregunta hecha por Edward Said⁷ “¿quién tiene permiso de narrar?”. ¿Quién relata, quién se apropia de las acciones de resistencia de las mujeres (a veces con buenas⁸ intenciones y eficientes resultados; no todas las “apropiaciones” son hechas sólo por el estado, ni únicamente para silenciar). ¿Quién las pone en circulación, quién es ventrílocuo de sus voces? La violencia epistémica representa diferentes grados de “dilución” de la voz de la otredad que van desde el secuestro y la anulación de la voz, hasta la enmienda, alteración

⁶ Retomo el concepto de violencia epistémica de Gayatri Spivak, específicamente de su artículo “Can the subaltern speak?”, 1988. Constituye la alteración, negación y en casos extremos como las colonizaciones, extinción de los significados de la vida cotidiana, jurídica y simbólica de individuos o grupos. La prohibición de una lengua materna en una nación ocupada, por ejemplo, constituye una de las formas extremas de violencia epistémica. Conlleva la prohibición de explicarse el mundo con códigos y referencias propias. “La violencia epistémica consiste en la legitimación de la estructura polimórfica de la ley, internamente incoherente y abierta a los dos polos de la división binaria”(281). Si escribir es marcar una superficie, ¿de qué forma se relaciona la violencia con el hecho de marcar e inscribir sentidos en sujetos al filo de la modernidad?

⁷ Said 1984.

⁸ Las “buenas intenciones” se refieren a la implementación de sistemas de traducción factibles de inscribir el daño causado a la víctima en lenguajes posibles de hacer sentido frente a los sistemas de inteligibilidad oficiales.

y traducción de la experiencia del "otro." Los grados de violencia se relacionan con las posibilidades de que el relato, evento o narración mediado —alterado para que pueda ser oído— sea o no reconocible para la población o sujeto representado. A veces la "traición/traducción" se da dentro de un marco de esperanza y solidaridad entre mujeres y para mujeres con todo y sus diferencias, a veces en el marco de políticas ideológicas, otras en el marco de políticas nacionales; de cualquier manera la pregunta que debemos hacernos debe centrar la distancia producida por la traducción/edición que se produce entre el registro textual recreado y la experiencia del subalterno. A veces las mediaciones y traducciones hechas a partir de la lengua indígena sirven más para "foguear" a los aparatos mediadores, que a "ellas." Otras, y aquí se inscriben los aciertos del feminismo o de cualquier otra política de representación, les sirven más "ellas," a las mediadas. Esto constituye un éxito —el único que verdaderamente debiera contar— en el juego de representaciones y ventriloquias.

Las formas de violencia epistémica —ninguneo, alteración de una experiencia o ausencia de mediación— traen como consecuencia silencios; éstos son un producto, una presencia, un testimonio de una abyección o borradura. El silencio es un efecto que contiene un sentido y no una nada. Sor Juana en su "Respuesta" define el largo silencio que guardó antes de contestar al obispo de Puebla como un "no caber en las voces."

No dice lo que vio, pero dice que no lo puede decir; de manera que aquellas cosas que no se pueden decir, es menester decir siquiera que no se pueden decir, para que se entienda que el callar no es no haber qué decir, sino no caber en las voces lo mucho que hay que decir.⁹

Veamos estos tres escenarios —y digo veamos porque aun cuando el centro de este artículo es la palabra, lo apoyan esas imágenes que secuestraron nuestro entendimiento— esas imágenes que rajaron el *bla bla bla* de las razones de la pobreza y la marginación y nos hicieron sentir el dolor y la desolación, aunque fuera por segundos. Veamos los escenarios de estos tres sistemas distintos de violencia epistémica, distintos episodios de resistencia de mujeres indígenas y las formas de violencia epistémica y corporal a las que han sido sometidas.

⁹ Ver Sayers Peden 1987: 19-20.

 Uno

Violencia al cuerpo: Acteal

En el caso de Acteal¹⁰ el cuerpo ha mostrado más que nunca ser el territorio último de disputa, el terreno palpitante, la carne que se erige frente al fracaso de la palabra. La carne sin mediaciones, sin verbo. ¿Qué significado tiene el espacio que ocupa el cuerpo de las mujeres hoy en Chiapas? ¿Qué espacio abre o cierra la lengua de las mujeres indígenas como territorio a ocupar, aniquilar o a mediar y traducir?

A partir de esta escena analizaré el sentido de la inversión del grito patriarcal y protector, emitido en casos de peligro por capitanes, militares, padres, hombres: “¡¡Mujeres y niños primero!!”. ¿Qué mediaciones se tergiversan o se reorganizan en un conflicto para que el clamor protector de ¡Mujeres y niños primero! se transforme en un ¡acabemos con la semilla!, en mujeres frente a soldados y tanques, en violaciones —no sólo de militares— y en castigos intrafamiliares e intercomunitarios? ¿Cómo pasa el estado de una economía política de la compasión y la reparación burocrática frente a la madre india a considerarla como peligrosa? ¿Cuál es la posibilidad de las mujeres indígenas —en su estatus ya no de símbolos de raza y territorialidad simbólica nacionalista sino de blanco— de hablar, ser oídas y reparadas frente a los diferentes poderes jurídicos y legales? ¿Qué están diciendo para pasar de maternales a sospechosas?

La presencia militar en Chiapas ha estado ampliamente documentada por diferentes organizaciones. Lo que se ha documentado con más y más precisión han sido las consecuencias de esta presencia y sus efectos diferenciado por sexos. Activistas, académicas y periodistas están tratando de crear redes mediadoras, interpretativas, traductoras de lo que empezó para nosotros con la imagen. Imágenes —algunas acompañan este número— de mujeres que se abalanzan sobre soldados, con su cuerpo frente a comandos militares o tirando piedras a hileras de tanquetas y armamento militar, cuya intensidad los reportajes no alcanzaban a cubrir. En el principio, para nosotros, un masacote de opinión pública —la sociedad civil—, nuestra relación con la mujer indígena

¹⁰ Para profundizar en este tipo de violencia al cuerpo de las mujeres ver Hernández Castillo 1998; Rojas 1994-1995 y Rovira 1997.

empezó con la fuerza de la imagen, no con la palabra.¹¹ Todo el todo que tiene que ver con la mujer indígena se inicia fuera de la palabra, en el terreno de la imagen. Habíamos tenido a Ramona, en el Zócalo de la ciudad de México, en octubre de 1996. Allí también las imágenes son reveladoras. ¿Qué texto acompaña la emergencia de imágenes como las de Sebastiao Salgado o Raúl Ortega? ¿Qué texto acompaña el regreso de los cuarenta y un cuerpos de Acteal, fundamentalmente mujeres y niños?

Los desfiles de cuerpos de mujeres en hileras de ataúdes y los cuerpos de mujeres frente a tanques, sus llantos, sus lamentos como *Lloronas*, son generadores de varias respuestas, de varios textos. Con las mujeres indígenas el sentido nos ha llegado por la imagen, el texto parece estar capturado de origen, aun por aquellas que las traducen con el fin de incluirlas en conferencias, acuerdos, o reuniones nacionales.

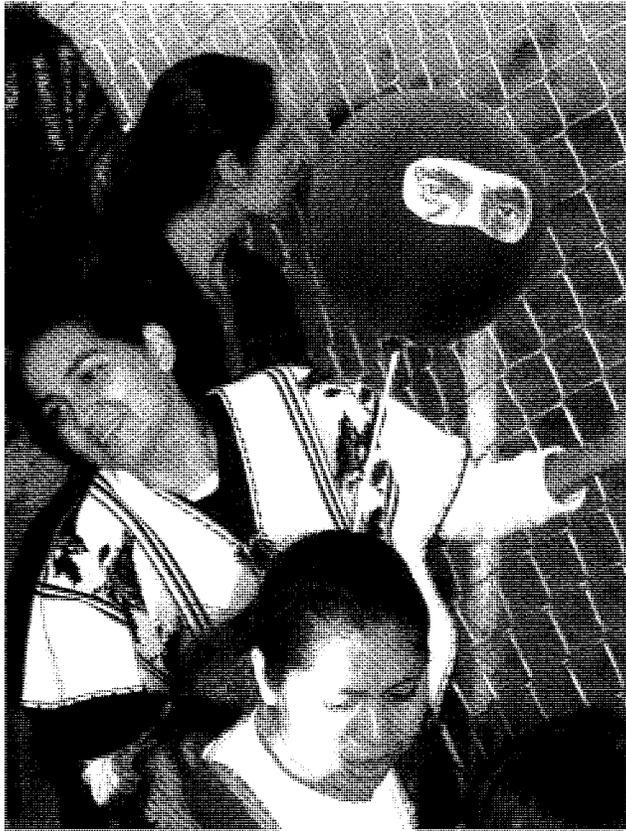
Las acciones y discursos de las mujeres indígenas en Chiapas, en las zonas de resistencia, han provocado la inversión del grito protector "Mujeres y niños primero". De ser mujeres y niños los primeros sujetos a preservar, el sinónimo de una sociedad patriarcal que proteje sus instituciones familiares y reproductivas, han pasado a ser el sinónimo, no ya de un resto de la modernidad, una ruina folclórica, de un despojo, sino de un peligro. ¿Cuándo pasan las mujeres de ser símbolos de la seguridad nacional a ser amenazas?

Está estimado que un 30% de las fuerzas zapatistas están compuestas por mujeres. Existe ya una narrativa, una historia de indígenas comandantes, dirigentes, combatientes que son mujeres. Las fuerzas civiles cuentan también con un buen número de mujeres. Es importante subrayar que el ejército había desarrollado, en las zonas de conflicto en Chiapas, una gran movilidad y flexibilidad, con el fin de vigilar —y amedrentar— comunidades indígenas en las zonas insurgentes.

El reto y la transgresión de mujeres indígenas han sido dobles. Han transgredido las normas de su costumbre y han desobedecido instituciones nacionales.

Las implicaciones de la transformación de los cuerpos de las mujeres indígenas en cuerpos visibles fuera de las zonas codificadas para

¹¹ Desde luego no podemos negar la presencia e importancia de la Ley Revolucionaria de las Mujeres: documento fundacional del sujeto jurídico femenino indígena. En este caso, la lengua, el discurso lingüístico compite en importancia y poder de representación con la imagen.



“Nurio, Michoacán, 4 de marzo de 2001”
Francisco Olvera / *La Jornada*

ello y en voces audibles fuera de los lenguajes apropiados son múltiples. La frontera de lo aceptable en relación con la visibilidad de los cuerpos de las indígenas tiene rangos y escenarios muy localizados. Las zonas asignadas a ellas, por nacionalismos esencialistas de lo indígena, como las instituciones estatales, el ejército y su propia costumbre las contienen ya sea como invisibles e inaudibles o como visibles y audibles en escenarios anticipados y calculados.

¿Qué imaginarios sociales alter-nativos se abren con la acumulación de archivos de imágenes como las que han recabado Sebastiao Salgado y Raúl Ortega?

Paradójicamente hay un imaginario nacional, social, estatal y de la costumbre indígena que emerge y se despierta con archivos como éstos: el de la traición. La Malinche. Tenemos un imaginario colectivo, recreado originalmente por Octavio Paz en el *Laberinto de la soledad* y posteriormente reelaborado, entre otras, por las mujeres chicanas del otro lado. La Malinche fue un símbolo de una conquista territorial y de la conciencia, no sólo a partir de los poderes otorgados por la posesión de las mujeres en manos del enemigo, sino también y predominantemente por los poderes de la traducción/traición que la Malinche encarnó (según Paz en el imaginario nacional se señala a la Malinche como la mediación, conducto, a través de la cual se conquistó, se apropió el territorio geográfico y simbólico).¹²

¿Por qué se siguen encontrando dimensiones de la traición en las mujeres indígenas que expulsan escuadrones de "su" tierra (la cual, por cierto, no son sujetas a heredar), que empujan divisiones militares y obligan a la desmantelación de barracas, aun cuando esto sea puntual, efímero y de frágil permanencia? Aun pasando de ser botín de guerra a guerreras, las indias parecen seguir siendo Malinches. ¿A quién traicionan las mujeres indígenas que violan los espacios de visibilidad y elocución previstos para ellas? A quién traicionan ya no sólo en experiencias extremas como Acteal, sino en tantas y tantas formas de violencia, estatal y de su costumbre, registradas en contra de mujeres indígenas que asisten a mítines, se unen a organizaciones de las múltiples que hay en la zona rebelde. ¿Qué están diciendo? ¿A quién traicionan?

¹² Para profundizar en la crítica a la figura de la Malinche elaborada por Octavio Paz, véase Alarcón 1989.

Traicionan a una cultura, a una nación (a un nacionalismo oficial) pero también a su costumbre. Las mujeres indígenas se están rebelando contra dos cosas: contra las zonas geográficas marcadas para su visibilidad, los filos de sus normas culturales y contra un estado que las obliga a ser o indígenas o mexicanas y siempre mediadas por lo masculino. Estas traiciones, bien leídas, no son más que formas de resistencia femenina a los límites de visibilidad dados por su costumbre y por el estado.

A la par de resonancias de la Malinche y la traición, encontramos también resonancias de otro poderoso tropo develado por Octavio Paz, la chingada. La chingada se refiere, según Paz, a la violación sufrida —por la Malinche y por la patria— a manos del conquistador. La violación o amenaza de violación es la forma de castigo y apropiación del cuerpo de las mujeres que traicionan. El miedo a ser violadas se ha convertido en una poderosa arma de guerra y en una manera de contener a las mujeres no sólo en los lugares previstos para ellas, sino también fuera de las actividades diarias de manutención y nutrición (recordemos las cuatro mujeres tzeltales violadas en un retén de Altamirano, a las tres monjas violadas en San Andrés en 1995. Según el Grupo de Mujeres de San Cristóbal, desde el inicio del conflicto armado se han violado a 300 mujeres).

Las mujeres en las zonas de insurgencia pasan de ser alzadas a ser chingadas. El alzamiento se paga con la violación. Son violadas por el estado, por los militares y por sus esposos. Esto puede crear un efecto de censura y disciplina que vuelva a colocarlas en zonas de visibilidad previsibles.

Las mujeres que se resisten a ser invadidas en sus tierras o en sus cuerpos son traidoras alternativamente a su comunidad o a la nación. Uno de los castigos para mujeres que participan en manifestaciones públicas es la violación. La transgresión de las mujeres indígenas es castigada rajándolas. Es aquí donde Acteal cobra sentido.

Mujeres indias activas, que empujan divisiones militares y gritan, pidiendo órdenes oficiales que justifiquen y legalicen el avance e invasión, amas —aunque sea efimerísimas— de su tierra, defensoras de su espacio, resultan transgresoras no sólo ante el estado, el ejército, sino también, ante sus propias tradiciones y prácticas socioculturales.

Pero los nuevos terrenos de visibilidad conquistados por las mujeres indígenas han producido cambios en las formas de representarlas.

El cuerpo de la mujer, lo sabemos, se hace una extensión de la tierra, eso no es nuevo. Los discursos de la nación y sus formas de nacionalismo presentan imágenes que visualizan a la mujer como la tierra. La mujer indígena defendiendo a pedradas y con palos su tierra frente a fuerzas del estado que hacen resaltar tanta asimetría y tanto no poder, producen formas diferentes de representación a las tradicionalmente fijadas por relatos fundacionales de la nación. La tierra como el útero, y el vientre como terreno fértil para el crecimiento de la nación basada en raíces indígenas, la mujer como pasiva receptora del germen que dará la semilla, se transformará y eso sí para siempre. La metáfora que iguala a la mujer a la tierra se invierte, se reforma. Mujer y tierra componen una nueva metáfora, una ecuación diferente frente a experiencias recogidas en imágenes como las de Sebastiao Salgado y Raúl Ortega, entre otras muchas. La mujer que empuja, expulsa, rechaza las instituciones, los hombres, los machos que ocupan su territorio, su cuerpo y su tierra. La mujer que no es ajena a su propio cuerpo; por esta vez el cuerpo la obedece, aunque sea para quebrar su integridad. La mujer que defiende la tierra, no ya sólo la que es representada pasivamente por ella.

Después de eventos como Acteal y de las múltiples formas de resistencia exhibidas por las mujeres indígenas en Chiapas ¿de qué forma evaluarán las mujeres/tierra que no son sujetas de herencia, ni de posesión de la tierra, de acuerdo con la costumbre? ¿Es posible la lectura que Paz hace de la Malinche y del imaginario nacional sobre la traición originaria como producto de nuestro México y del mestizaje, desde este nuevo lugar? Las imágenes de mujeres en duelo y en ataúdes ¿tienen posibilidades de erigirse como mitos fundacionales alternativos que representen experiencias provenientes de mujeres indígenas? Si Paz leyó, interpretó, condensó en *El laberinto de la soledad* el mito de la "Malinche" y la "chingada" como una economía de la traición y la humillación ligada a nuestros orígenes, ¿quién podrá condensar, interpretar dichas imágenes (el texto está parcialmente ausente) como formas de intervención de la mujer indígena, de la sangre y tierra de la nación, en los mitos fundacionales de la patria; sí como mujeres alzadas, sí como las chingadas, pero dignas, activas, hablantes y defensoras de una tierra que ni siquiera tienen el derecho de heredar.

La desgracia de Acteal, en diciembre de 1997, nos hizo testigos forzados de lo que significa, para algunas, estar fuera de la nación, fuera de todas las protecciones constitucionales. Nos quedamos con los cuer-

pos rajados de 47 indígenas mujeres y con propuestas, siempre al filo, de mediación.

Dos

Despliegue del cuerpo, torsión de la lengua. El caso de Ramona

Veamos el segundo escenario que tiene que ver no ya con la violencia corporal como el centro, sino con la violencia que se lleva a cabo en la traducción, en la mediación y en la transcripción.

Sabemos que Ramona¹³ fue una de las mujeres indígenas que concretó la ley de las mujeres, traduciendo y recogiendo voces indígenas en las zonas más pobres del norte de Chiapas.

Ramona fue la oradora principal en el Congreso Indígena¹⁴ que se realizó en octubre de 1996. En la UNAM, ante decenas de miles, Ramona habló durante más de una hora, habló en su lengua de las condiciones del cerco militar, puntualizó la situación de las mujeres indígenas, habló de las formas de resistencia que han desarrollado, de la oposición de las mujeres a las costumbres chopol,¹⁵ (las prácticas tradicionales que humillan a las mujeres y que no sirven). Cuando la tradujeron, alguien más leyó un texto previamente escrito y a cambio de la hora en que se aludió a información específica sobre las mujeres, la que difícilmente llega de la selva al Zócalo o a la UNAM, se leyó uno de los comunicados de Marcos.

Claribel, otra mujer zapatista, una insurgente con máscara, marcha con los mil ciento once, es comandante, comparte espacios con soldados, fue educada con la disciplina militar. Va a hablar en el Zócalo. Las mujeres con voz del ejército zapatista. Entra al Zócalo por Madero, rodeada de multitudes, sube a la tarima, la vemos frente al micrófono:

¹³ Baso las referencias relativas a las ediciones en la traducción de las voces de Ramona, Claribel y Marible en un artículo de Marcela Lagarde. Ver Lagarde 1997.

¹⁴ Ver Lagarde 1997.

¹⁵ Durante el seminario "Reformas al artículo 4" constitucional, llevado a cabo en la ciudad de México del 8 al 12 de octubre de 1996, diversos grupos de mujeres indígenas se refirieron a las costumbres inútiles y humillantes como costumbres chopol. Ver CIMAC 1996: 5.

una mujer indígena comandante que toma la palabra y... lee un comunicado de Marcos.

Maribel, una combatiente más, atraviesa el océano para encontrarse con los zapatistas europeos. Preside reuniones y mítines, como el de Venecia, de más de 30 mil personas. Participa en un evento para mujeres y lee un texto ¿de quién? En una entrevista a la que va sin libreto, una entrevista abierta, ante la pregunta sobre las formas de opresión y las causas de las mujeres contestó con un "somos lo mismo y la lucha es la misma."

El silencio no se construye del lado del subalterno. El "otro", la mujer indígena habla, el silencio se construye del lado de los intelectuales, de la costumbre, de los medios, de los mediadores con buenas o no tan buenas intenciones, que a veces en la urgencia de traducir y extender las voces de las mujeres indias las tergiversan, eliminan o diluyen. El reto es escribir, describir la violencia de la eliminación, de la escritura que enmienda, de la traducción que borra, de la representación a la que es sometido el otro, sin desdibujar nuevamente a la subalterna en el deseo de salvarla o representarla borrando todo rastro. Si el efecto de la violencia de la experiencia del otro es el silencio, el reto es la delimitación de la extensión y el significado de esos silencios, de esas desviaciones y desvaríos del sentido. El reto es la precisión de lo que con el lenguaje de la modernidad y sus filos, con su episteme y sus personajes, sus actores (gobierno, sociedad civil, y costumbre) sus mediadores, intelectuales y escritores no puede ser dicho.

¿Cómo pasar de leer el silencio como un "nada que decir," al silencio como frase negativa que marca lo que no puede ser dicho, un "no caber en las voces"? El silencio como efecto del imposible de la modernidad —la lengua de la mujer indígena— constituye un territorio simbólico cuya única forma de incidir en su sentido es marcar la ausencia, los vacíos. En el más literal de los sentidos, con el silencio de la mujer indígena nos enfrentamos a lo imposible de la modernidad en tres campos: al límite de la promesa de inclusión con equidad y garantías que ofrecen las naciones modernas, también al límite de ser escuchadas, representado por el ninguneo y el rechazo, que se vive dentro de su costumbre y al límite de la dilución de su voz y la desaparición de su cuerpo al ser constantemente mediadas y traducidas.

Las mujeres indígenas tienen cosas que decir, el problema es quién puede oírlas, traducirlas y además poner en práctica sus demandas y reparar los daños. El problema es en qué voces caben, ¿en las de sus

propios patriarcados que no les permiten heredar la tierra?, ¿en las de la nación que las aproxima siempre como prolongaciones de discursos de salud con promesas de escuelas y hospitales siempre a medias, siempre despojados? El espacio simbólico dado y el tomado por las voces de las mujeres indígenas es frágil y estrecho. Este espacio se ha modificado a partir de 1994 y les ha costado enormemente. Desde el inicio de la rebelión en Chiapas las mujeres indígenas han transformado el imaginario que la nación tenía de ellas. Han desfilado frente a nuestros ojos, a partir de fotografías, videos y de cuerpo presente en el caso de Ramona, y de Esther en la última marcha. ¿Qué sucede con los imaginarios nacionales que conforman al otro cuando las formas de representación, los escenarios de la india, la última de las mexicanas, cambian y de estar cosidas al telar, pasan a estar enrolladas en banderas y fusiles; de estar en la foto de pie frente a su chocita, mirando al horizonte, las vemos de pie frenando tanques con sus cuerpos; de llorar calladamente y uno a uno a sus muertos, las vemos juntas, las oímos llorar frente a hileras de interminables ataúdes, las oímos llorar. ¿Qué ordenamientos se transgreden cuando se oye a las mujeres, a las mujeres indias?

Tres

Cuerpo y lengua al centro de la nación: el discurso de Esther

Unos meses después del cambio de poderes, una de las primeras acciones del presidente Fox fue la de reencauzar los Acuerdos de San Andrés al proceso interrumpido por la administración anterior, es decir a su discusión en las cámaras tal y como fueron aprobados y firmados por la Cocopa y los representantes gubernamentales en febrero de 1996. El reencauzamiento y movilización de los Acuerdos de San Andrés fue acompañado por una "Marcha zapatista" de los filos de la nación a su centro más representativo: el Congreso de la Unión. Allí en el centro del centro, en la tribuna, la comandante Esther tomó la palabra y se dirigió a los representantes en la cámara y a la nación. Les recordó, además de la frase ya de sobra comentada relacionada con su ser mujer e indígena por sobre el de ser Esther y zapatista, les recordó algo que no hemos olvidado: que un grupo de representantes de este mismo congreso habían ya discutido, editado y aprobado los Acuerdos de San Andrés. La comandante se dirigió al congreso así:

Afortunadamente para los pueblos indios y para el país, un grupo de legisladores como ustedes, elaboró una iniciativa de reformas constitucionales que cuida tanto el reconocimiento de los indígenas, como el mantener y reforzar, con ese reconocimiento, la soberanía nacional. Ésa es la "Iniciativa de ley Cocopa," así llamada porque fueron los miembros de la Comisión de Concordia y Pacificación del Congreso de la Unión, Diputados y Senadores, los que la hicieron.¹⁶

¿Cuáles han sido los cambios en cuanto a la edición, traducción y alteración de las voces de las mujeres indígenas? ¿Qué marca la voz de Esther? ¿En qué registro visual cabe la figura de Esther al centro y en la tribuna? ¿Puede el subalterno hablar y ser oído?

Veamos el discurso de la comandante como escenario del ejercicio de la ciudadanía y su voz en uno de los sujetos al filo de la modernidad. La presencia visual de Esther en la tribuna de la Cámara no es poca cosa si pensamos que alguien con cara de indio o india y resonancias en su voz de *deslenguada*, no podía circular con cuerpo y voz sin ser mediada, diluida e invisibilizada. El hecho de haber puesto a circular imágenes, discursos que den contenidos varios, *traslapados*, contradictorios a veces, a veces abismales, no es poca cosa en un país donde la mirada cara a cara le estaba negada a una importante parte de la población. Mirar de frente y a los ojos.

En la Cámara de diputados, en la sesión del día 28 de marzo presenciemos un evento sin par. El cuerpo y la lengua de una indígena dirigiéndose a una sección especial de la cámara. Un evento lingüístico y discursivo de lo que significa estar en las antesalas, en los bordes, en los filos de la modernidad "hoy" en México. Vimos y oímos a la comandante Esther dirigirse al Congreso. Y digo vimos y oímos porque una de las estrategias del éxito de la circulación (si no aprobación) de las demandas indígenas ha sido la separación de cuerpo y lengua.

Tuvimos en esta escena fundacional, Esther en el podium, un gran despliegue de la lengua y de la cara, del rostro indio. Descarados y deslenguados tuvieron por primera vez la oportunidad de ser oídos y vistos y no en cualquier lado, sino en el centro simbólico y jurídico de nuestra nación.

Y es que la imagen de Esther al centro no se olvida. Esta rebelión, desde sus inicios, nos ha azotado la conciencia con dos cosas: palabras

¹⁶ Ver *La marcha del color de la tierra. Comunicados, cartas y mensajes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*.

y sobre todo imágenes. Las imágenes, aquellas en forma de fotografías y aquellas como re-velaciones de la memoria de eventos como Acteal y todas las mujeres chillando, llorando, deslenguadas y descaradas frente a ataúdes y tanques. Las palabras, las del subcomandante y toda la cadena de escritores, corren paralelas al contrapunto de las imágenes, esas instantáneas sin texto que se quedan fijadas en forma de re-velaciones en el imaginario nacional, y que resultan inscripciones difíciles tanto de preservar como de olvidar. Y es que tal vez la palabra es menos permeable a la voz de la india, que la imagen. ¿Será posible que la imagen esté menos secuestrada por discursos modernos que la palabra? No estamos precisamente evocando a Magritte y su “esto no es una pipa”, aunque al discurso zapatista le queda como anillo al dedo esta competencia entre imagen y palabra: “Esto no es una guerra” (imágenes de mujeres persiguiendo tanques), “esto es un indio” (Marcos enmascarado al fondo), “esto es un México sin nosotros,” “esta no es una mexicana” (Ramona en el Zócalo). Imaginen un poster a la Magritte con estas oraciones y la imagen que compita con ellas.

Son necesarias torsiones del lenguaje, Duritos, viejos Antonios, postdatas e infinitas filigranas de la representación y la mediación para que en México se oiga la voz del indio. ¿Qué hace falta para oír la voz de la india?

Imágenes re-veladoras de los escenarios inimaginables a los que hay que acceder para oír la voz de las indias desde el continente de sus cuerpos. Toda esta parafernalia tan rica culturalmente, tan productora de narrativas y a veces de buena literatura, tan nuestra, tan latinoamericana de los Che Guevara, de los Marcos, de los Quijotes locales, es una evidencia dolorosa de que al Indio, y a la India menos, no se los puede ver y oír a la vez. Que escojan, o los vemos o los oímos, el cuerpo y la voz juntos, reclamando acceso a la modernidad, a la ciudadanía y a la nación, y además hablando con la lengua quebrada y el cuerpo pletórico de señas de la diferencia, color, facciones, pelo tieso, prietez, es demasiado. Lo indio es la imagen perfecta de lo excesivo y lo precario a la vez, pues le “sobra” cara y le “falta” lengua. Descaradas y deslenguados. Tenemos una imagen nacional ideal y de todos conocida a la que podemos apelar para evocar emociones semejantes: la sirvienta respondona. Al indio y a la india se les puede mirar siempre y cuando estén callados. O se les puede oír siempre y cuando no estén de cuerpo presente. La mediación de Marcos y la mediación visual —su construc-

ción personal como imaginario y las imágenes que han circulado sobre la rebelión— palabra e imagen, se hacen entonces no sólo necesarias sino imprescindibles para que el discurso de la resistencia indígena circule a niveles distintos de la ciudadanía. Marcos, con una lengua privilegiada, larga, y una imagen compuesta de los elementos simbólicos clave para delinear estética, visible, aurísticamente la pobreza, la exclusión, la mierda de la modernidad, pero con pipa y máscara y, últimamente, con microfonito. Recordemos lo que Marcos ofreció en aquel primer Aguascalientes al cierre de la Convención Nacional Democrática:¹⁷ ¿Me la quito? Si quieren me la quito. Refiriéndose a la máscara. ¡¡¡¡¡NOOOOO¡¡¡¡¡ vociferó la audiencia cautivada y temerosa de no tener ya un enigma semejante que recubra lo imposible: la india.

La voz y cuerpo de lo indio se encuentran rebanados y separados justo al filo de la modernidad. Desde ese límite se construye la mediación necesaria para poder hacer representable tanto exceso, tanto cuerpo y tanta voz de la otredad prieta, de la "indiada" que sabe que las estrategias de comunicación le marcan no la multiplicación sino la división, la voz o el cuerpo. Y si es la voz, debe ser a partir de un ventríloco que la contenga en un continente seductor, interpelador, enmascarado y jugando con los excesos, éstos sí factibles de ser vistos y gozados, sexys. Es por esto que las feministas de la clase media tenemos más chamba, no porque seamos unas racistas a la gringa que no dejamos que hablen las minorías y que marginamos a las otras, a las prietas. Las feministas de la clase media, las güeritas, si hacemos bien lo que debemos hacer, que es mediar, donamos nuestra lengua, nuestro cuerpo y nuestros sentidos, trabajamos muchísimo para poder hacer audible lo que, en México, es imposible de ser escuchado, a partir de nuestros cuerpos y nuestra educada y güerita lengua, esos sí circulables y confiables. Trabajamos en el sentido de prestar, de donar cuerpo y lengua en función de la otredad. Cosa complicada, que requiere echar a andar conocimientos, críticas y conceptos teóricos; prestar y prestarse a la mediación es un reto y debe ser leído como tal.

Es aquí donde las telecomunicaciones y la tecnología se apoyan en esta milenaria incapacidad de conjugar cuerpo y voz en la representación de este tipo de otredad, la otredad india. Precisamente el internet,

¹⁷ Ver Monsiváis 1994.

medio apropiado —en ambos sentidos, como hecho propio (a-propiado) y conveniente, al servicio de los rebeldes— se convierte en esta tecnología de punta que lleva a cabo la mecánica de la representación, que artesanalmente se venía haciendo para mediar al indio desde la conquista, la separación del cuerpo y de la voz. El internet —el viaje de la voz sin cuerpo— a velocidades que, esas sí, inauguran un salto cualitativo hacia la tan discutida globalización. Y resulta que, ahora en este momento histórico nacional, este tipo de mediación, la del ventrilocuo, la del cuerpo sin voz o la voz de hablante contenida en otro cuerpo, y circulada por otra lengua, esa sí dignificable, es usada y apropiada para la resistencia y la lucha por la representación de los indígenas.

La disputa en Chiapas, como hemos visto, no es únicamente entre sujetos al filo de la modernidad y sujetos modernos, gobierno y zapatistas, centro y margen, subalterno y sujeto, la disputa es también entre los propios discursos marginales, el discurso de la costumbre y del patriarcado frente al discurso de la inscripción de niveles de autonomía y resistencia propios de las mujeres indígenas. Los resultados de la violencia al cuerpo y a la lengua de la mujer indígena son: uno, el de la inscripción del cuerpo en escenarios distintos, su movilidad a espacios no permitidos, a costos altísimos, y dos, el de la inscripción del silencio como un saber, un saber que no cabe, que no cabe en las voces, ni de la modernidad de la naciente democracia mexicana, ni en el de la costumbre, en la milenaria esencia indígena.

Saldo: el cuerpo que se coloca en zonas transgredidas, que arriesga su integridad y la voz que se calla, para ser suplida, editada, traslapada por otra voz. Entre el cuerpo y el silencio, su densidad, sus abismos y sus filos se encuentra la palabra y el cuerpo de la mujer indígena. Hasta la presencia de Esther.

La presencia visual de la comandante Esther y la articulación de su discurso nos ofrecen una escena fundacional para pensar en la ciudadanía, los derechos y la representación desde sus límites más abismales. ¿Es posible que hayamos aprendido a ver y a oír a la india con su voz y en su cuerpo y todo esto a la vez? ¿Cuándo podrán los densos aparatos mediadores con sus traducciones y mediaciones de güeras y blancas bien intencionadas, donadoras de lenguas, discursos, tiempo y vida, dedicarse (dedicarnos) a construir juntas, más que a representar, la palabra de las “otras” de las *deslenguadas* y *descaradas* de la modernidad?

Bibliografía

- Alarcón, Norma, 1989, "Traddutora, Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism", en *Cultural Critique*, otoño, pp. 57-87. (Existe traducción al español: "Traduttora, traditora: una figura paradigmática del feminismo de las chicanas", en *debate feminista* año 4, vol. 8, septiembre 1993.)
- Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer, 1973, "The Concept of Enlightenment", en *Dialectic of Enlightenment*, trad. de John Cumming, Continuum, Nueva York, pp. 3-43.
- CIMAC, 1996, "Propuestas de las Mujeres Indígenas al Congreso Nacional Indígena", Comunicación e Información de la Mujer, A.C. Seminario "Reformas al artículo cuarto constitucional", 8-12 de octubre de 1996, México.
- Flax, Jane, 1993, "Is Enlightenment Emancipatory?", en *Disputed Essays on Psychoanalysis, Subjects Politics and Philosophy*, Routledge, Nueva York.
- Hernández Castillo, R. Aída, 1997, "Esperanzas y desafíos de las chiapanecas ante el siglo XXI", en *La Doble Jornada*, suplemento de *La Jornada*, 3 de marzo, pp.18-20.
- Hernández Castillo, R. Aída, 1998, *Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, CIESAS/ Grupo de Mujeres de San Cristóbal/ Centro de Investigación y Acción para la Mujer, CIAM, San Cristóbal de las Casas.
- Lagarde, Marcela, 1997, "Rescatemos nuestra palabra, usurpada por otros discursos," en *La Doble Jornada*, suplemento de *La Jornada*, 6 de octubre.
- La marcha del color de la tierra. Comunicados, cartas y mensajes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, 2001, Causa Ciudadana/Rizoma, México.
- Lyotard, Jean-Francoise, 1988, *The Differend. Phrases in Dispute*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Monsiváis, Carlos, 1994, "El nuevo país: un sueño de fin de siglo y la sociedad del espectáculo", en *Proceso*, núm. 904, 28 de febrero, pp. 16-21.
- Paz, Octavio, 1994, *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta al laberinto de la soledad*, 2^{da} ed., Fondo de Cultura Económica, México.
- Ramos, Julio, 1996, *Paradojas de la letra*, eXcultura, Caracas.

- Rosa Rojas, 1995, *Chiapas ¿y las mujeres qué?*, La Correa Feminista, México.
- Rovira, Guiomar, 1997, *Mujeres de maíz*, ERA, México.
- Said Edward, 1984, "Permission to Narrate," en *London Review of Books*, 16 de febrero.
- Said, Edward, 1994, *Orientalism*, Vintage Books, Nueva York.
- Sayers Peden, Margaret, 1987, *A Woman of Genius. The Intellectual autobiography of Sor Juana Inés de la Cruz*, Lime Rock Press, Connecticut.
- Stephen, Lyn, 1997, "The Zapatista Opening: the Movement for Indigenous Autonomy and State Discourses on Indigenous Rights in Mexico, 1970-1996," *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 3, núm. 1, p.32.
- Spivak, Gayatri, 1988, "Can the subaltern speak?," en *Marxism and the Interpretation of Culture*, eds. Cary Nelson y Lawrence Grossberg, University of Illinois Press, Urbana, pp. 271-313.



"Ocosingo, Chiapas, 6 de mayo de 1998.
Marcha encabezada por observadoras italianas"
Cristina Rodríguez / *La Jornada*