

Situando/sitiando la nación. Horizontes de visibilidad de las mujeres indígenas en la disputa por la nación

Márgara Millán

El zapatismo contemporáneo participa de lo que Hall (1981: 233) denomina la “dialéctica de la lucha cultural”. La “cultura popular”, entendida como los símbolos y significados contenidos en la práctica cotidiana de los grupos subordinados, no es un terreno autónomo ni una tradición encerrada en sí misma. Tanto la cultura popular como la dominante se producen en una mutua relacionalidad, a través de una lucha que en gran parte es una lucha por la interpretación de los símbolos y los significados que las unen, que les son comunes, porque surgen de la historia compartida.

Los estudios sobre el estado mexicano difícilmente se ven enmarcados desde los estudios culturales. Asumidos como realidades autónomas o, en último caso, con especificidades que sostienen su absoluta separación discursiva, los estudios acerca del estado sólo hablan del estado, y los estudios sobre los movimientos sociales, el género o las subjetividades no logran incorporarse en el cuadro más general, en el que de manera cotidiana se (re)construyen las relaciones sociales en su multidimensionalidad en la formación del estado. Recientemente, desde corrientes feministas, se ha hecho visible la compleja construcción recíproca entre género, raza, clase y estado/nación.

Las teorías del nacionalismo han sido revisadas y desarrolladas en las recientes décadas, enfatizando el carácter de “creación o producción” moderna del nacionalismo por el estado, como efecto sobre todo de sus maquinarias integradoras y homogeneizantes que, básicamente, son el conjunto formado por la imprenta, la educación y los medios de comunicación.

Otra corriente importante señala que esta “producción” del aparato estatal cuyo efecto es el “nacionalismo oficial” tiene sedimentos significativos anclados en la “etnia”, último referente que nutre al mito de origen y fundación necesario para cualquier nación.¹

¹ Para una revisión de las teorías más influyentes sobre el nacionalismo, ver el texto de Gutiérrez Chong 2001. La autora sintetiza la *vertiente modernista*, representada por Ernest

Entiendo la nación, y los nacionalismos, como una formación moderna que ocurre, desde “arriba” y desde “abajo”. Los nacionalismos son efecto de las estrategias del estado, de sus políticas y aparatos que operativizan sustratos étnico/populares, monopolizan y centralizan la educación, definen y acotan a la nación, proponen y difuminan sus símbolos, y sobre todo, normativizan sus interpretaciones, muy en el sentido de los discursos normativos² que propone Joan W. Scott (1985); y al mismo tiempo, son la *apropiación* y reconstrucción desde “abajo”, la relectura y resignificación del discurso oficial, desnormativización del mismo, que disputa la interpretación hegemónica, tomando el mismo símbolo, trastocándolo, invirtiéndolo y, con ello, apropiándose de una nación que excluye, silencia o invisibiliza a sus componentes.

Los nacionalismos responden tanto a ciertas condiciones de la producción, es decir, al vínculo estado/nación/capitalismo, que delimita al nacionalismo como “efecto” de un estado que debe integrarse, inventarse y lograr soberanía; al tiempo que también responden a la dimensión histórica de la “etnia”, como lugar mítico del origen, *magma* de lo simbólico, sobre lo cual se trabaja el sentido de “comunidad”.

Siguiendo a Homi Bhabha,³ la nación puede ser entendida como una de las más potentes estructuras de ambivalencia ideológica de las representaciones culturales de la modernidad. La nación como sistema de significaciones culturales, como “elaboración cultural”, es más un proceso, un espacio preformativo (de agencia) y pedagógico (de aparatos de estado y sus contrapropuestas), que un espacio estable y cerrado. Por ello, el nacionalismo es “por naturaleza” ambivalente e inestable, aunque siempre persigue

Gellner, 1983, para quien el nacionalismo es efecto del estado moderno, y la *culturalista*, representada por Anthony D. Smith, 1986, para quien la etnia es el sustento del nacionalismo. La autora propone que no se puede comprender la nación contemporánea si no asumimos estas dos vertientes como simultáneas y no absolutas, en la construcción de los nacionalismos. Benedict Anderson sugiere esto mismo al hablar de nacionalismo oficial y coloquial, en su famoso *Comunidades imaginadas*. Ver también el excelente libro de Guibernau, *Los nacionalismos*.

² Lo simbólico tiene siempre un *plus*, el plus de la significación abierta, de la interpretación polisémica. Los discursos normativos, el nacionalismo entre otros, acotan, reducen norman la interpretación de lo simbólico.

³ En “Introduction: Narrating the Nation”, y en, “DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation”, ambos en *Nation and Narration*, compilación que intenta desarrollar lo sugerido por Anderson.

su estabilidad y fijeza.⁴ Dice Bhabha: “A pesar de la certeza con que se quieren establecer los “orígenes” de la nación como signo de la modernidad, la temporalidad cultural de la nación inscribe una realidad social mucho más transicional” (1990: 1, traducción libre del inglés)

En la nación, como en la cultura y en la comunidad, el adentro y el afuera, la relación/construcción de lo otro, es una necesidad. Se trata de un otro que nunca está totalmente fuera del nosotros y que emerge dentro del discurso cultural. Es muy sugerente el señalamiento de Bhabha de la nación *como medida de la liminalidad de la cultura moderna* (1990: 292). Por ello, la nación versa (se narra) sobre fronteras y límites que se convierten en espacios intermedios donde se negocia la autoridad cultural y política.



En el “Nunca más un México sin nosotros”, este límite/frontera se torna en evidencia de que la autoridad que define la nación está perdiendo su hegemonía. En el movimiento neozapatista, se movilizan sus símbolos y metáforas: la bandera, el himno, la idea de “liberación nacional” y la de “ejército zapatista”. A la recuperación de los símbolos de la nación, la patria, se agrega la parte más femenina de la “etnia” negada: la madre tierra, los más pequeños, los del color de la tierra, los hombres y mujeres de maíz, los sin voz. Este entrecruzamiento de metáforas hace estallar los límites de la nación (mestiza) mexicana.

La nación es, entonces, un terreno donde los discursos y las prácticas opositoras son residuales y emergentes, evocan y borran sus límites (Williams 1981); terreno de negociaciones, donde los márgenes son inscritos pero a su vez inscriben. En los movimientos sociales, en las insurrecciones y movimientos opositores, esto se manifiesta con mayor claridad⁵ (Joseph y Nugent 1994, Anderson 1997).

⁴ Esta idea de nación la entiende como una “significación incompleta”, en proceso, en juego. Una lectura no restrictiva de la nación, ya sea como mera ideología del aparato de estado, o desde el punto de vista romántico, como utopía marcada en la memoria popular, nos llevaría, según Said, a establecer un “pluralismo analítico” como la forma apropiada de conocimiento crítico para comprender sus efectos culturales (Said 1983), estrategia que mira la ambivalencia del espacio de lo nacional.

⁵ Véanse Joseph y Nugent 1994 y por supuesto Anderson 1997, para revisar la idea de que el discurso coloquial reformula y se apropia del discurso oficial de la nación desde una perspectiva “popular” o “de abajo”.

En este contexto, las “identidades étnicas” son afirmaciones de las naciones/lenguas en respuesta a las políticas hegemónicas y colonialistas del estado. Los movimientos identitarios son punto de partida de los procesos de “descolonización” que desarrollan l@s indígenas en tanto sujetos políticos (Leyva 1999). Desde esta perspectiva, el neozapatismo, en respuesta a la visión paternalista y protectora del estado, y también hasta cierto punto, a la producción antropológica y etnográfica que idealiza “la” comunidad indígena, rompe los límites que el propio estado-nación ha impuesto en su ordenamiento, para proponer otra etapa de discusión y creación de la nación. Esa etapa plantea el marco del estado nacional autonómico (Hernández 1998), en el cual l@s indígenas se asumen como sujetos políticos plenos, agentes contemporáneos de la modernidad.⁶

El neozapatismo *recrea* el nacionalismo mexicano, pone a circular los símbolos fundantes de la nación mexicana,⁷ ofreciendo un contradiscurso que se apropia de las metáforas esencializantes como la bandera, el himno, la patria; ofreciendo un espacio para su actualización y re/significación desde lo popular. Con ello interpela al estado y las políticas que éste ha puesto en práctica para producir “lo indio”, para asignarle un lugar y un contenido dentro de la nación. Los alcances y los límites de las políticas de la identidad aparecerán a través de esta contradicción necesaria del neozapatismo, el reivindicarse indígenas para dejar de serlo. Y ello, particularmente en relación con las mujeres indígenas, quienes con mayor claridad se ubican *en medio de la tensión entre tradición y cambio*.

La temporalidad cultural de la nación no se corresponde con su modernidad. El discurso hegemónico selecciona y articula el pasado indígena y colonial en una historia oficial. Esta invención de la nación no deja de ser problemática en una sociedad étnicamente dividida,⁸ como es la nuestra, donde existen sedimentaciones históricas y persistencia de varias etnias (Florescano 1997, Gutiérrez Chong 2001).

⁶ Escapando a su inscripción como pasado idealizado o presente atrasado de la modernidad. Ejercen su contemporaneidad y agencia para intervenir en el modelo de nación y de desarrollo.

⁷ Gutiérrez Chong 2001. Ver también Guibernau 1996, para un acercamiento crítico a los contenidos simbólicos del nacionalismo.

⁸ Gutiérrez Chong localiza la inestabilidad de la nación en “el nacionalismo [que] resulta impredecible en la medida en que se alimenta de un sinnúmero de factores étnicos”, refiriéndose a México (2001: 50). En Bhabha, encontramos que “la unidad política de la

El nacionalismo mexicano construye el pasado indígena como uno solo, proveniente del mito de origen y fundación de los mexicas/aztecas que se ubica en un espacio simbólico, Tenochtitlan, como mito fundacional de esa genealogía, centro, hasta hoy, del poder de la nación. El mito de origen y fundación se articula con el segundo mito de integración de la nación (Gutiérrez Chong 2001), el de la descendencia común, es decir, el del mestizaje,⁹ que *produce* “lo mexicano”. En el centro de este segundo mito está Malintzin, Marina, La Malinche, mediando, traduciendo, posibilitando esta construcción/narración.

El nacionalismo mexicano realiza varias operaciones de compactación y generalización: la diversidad del origen sobre el cual se funda la nación se vuelve un pasado único y homogéneo, “lo indio” se mezcla con lo blanco, a través de la conquista de la mujer/territorio¹⁰ (la tierra). La inscripción de la mujer nativa, madre de los mexicanos, posibilidad de la creación de *la raza* (cósmica), queda sintetizada tras la evangelización en dos figuras: la Malinche, materialidad del mestizaje, y la Guadalupana, su momento sincrético religioso, figuras que representan lo conquistado de ambos mundos, es decir, la ambigüedad de la conquista.¹¹

Me interesa resaltar, junto con Belausteguigoitia (1995, 2001), la necesidad al tiempo que la extrañeza que el otro tiene en la narrativa hegemónica. El indio es necesario al tiempo que es ajeno (extraño, desconocido). Lo trae a

nación consiste en un desplazamiento continuo de su espacio moderno irredimiblemente plural rodeado de diferentes e incluso hostiles naciones hacia un espacio significativo que es arcaico y mítico, y que representa paradójicamente la territorialidad moderna de la nación en la temporalidad patriótica, atávica, del tradicionalismo” (300) y que también tiene un destino incierto, ya que: “El presente de la historia de los pueblos [...] es una práctica que destruye los principios constantes de la cultura nacional que intentan remontarse a un pasado nacional “verdadero”, a menudo representado mediante las formas reificadas del realismo y el estereotipo...” (303).

⁹ Mito que busca “proporcionar una descendencia común a la sociedad moderna étnicamente dividida y caracterizada por tener un pasado similar a la estructura de castas” (Gutiérrez Chong 2001: 196), y que difiere del primer mito fundacional en que no tiene explicación mágica o religiosa, aunque sí simbólica y representacional.

¹⁰ No hay representaciones que muestren a un varón indígena como pareja de una mujer blanca, mientras que la representación de la mujer indígena se irá estilizando y occidentalizando (hollywoodizando), como se puede ver en los cromos y calendarios (Gutiérrez Chong 2004) en un acto de *apropiación*.

¹¹ La virgen de Guadalupe es otro momento fundacional de la cultura nacional, inscripción de la madre india, ahora virgen, canonización de lo nativo, símbolo de la conversión, pero al mismo tiempo, del sincretismo.

la historia (reificado, cosificado) para silenciarlo e invisibilizarlo en vida, en tiempo presente. Benítez (1984) y Bonfil (1987, 1991)¹² señalan claramente este proceso en el que el indio, “lo indio” se torna en icono nacional en el espacio de la memoria, en el museo, en La historia del pasado glorioso, perdiendo sustancialidad contemporánea.



“¿De donde es usted, del otro lado?”, me pregunta María, indígena tojolabal de noventa años. Me ve desde su mirada borrosa por las cataratas, su cabello largo y blanco, su paliacate rojo amarrado a la cabeza. “No, soy de aquí, chilanga” le digo, a lo que responde: “¡Ah!, Entonces *las dos somos mexicanas*”.



El cuerpo femenino es un potente símbolo para los nacionalismos. El feminismo lleva ya un trecho de reflexión crítica en torno a las imbricaciones entre género y construcción nacional. Gutiérrez Chong sintetiza las intersecciones que Yuval Davies (1997, 2004) y Anthias/Yuval Davies (1989) encuentran entre mujeres y nacionalismo:

- Mujeres como reproductoras físicas de las comunidades/naciones/etnias;
- Mujeres como reproductoras de los límites de las comunidades/naciones/etnias, a través de las restricciones exogámicas;
- Mujeres como guardianas/transmisoras activas/ productoras de las culturas nacionales/comunitarias/étnicas;
- Mujeres como significantes de las diferencias nacionales/comunitarias/étnicas;
- Mujeres como participantes activas en las luchas nacionales/comunitarias/étnicas.

¹² Ver Favre 1973 y Bonfil Batalla 1991. Parte nodal del nacionalismo oficial ha sido el indigenismo mexicano, las elaboraciones antropológicas acerca de “la comunidad indígena”, los dualismos conceptuales que estas teorías y políticas producen y reproducen, como tradición y cambio, autenticidad y aculturación, indígena y ladino. Aunque señale estas políticas como homogéneas, para indicar que son hegemónicas e institucionales, no debe pasar desapercibida su historicidad, y el hecho de que al interior mismo del

El equivalente nación/comunidad/etnia está ahí para remarcar la lógica cultural que se impone en estas tres escalas de organización/significación de lo social. Como veremos, las mujeres indígenas tendrán esta doble inscripción, en la narrativa hegemónica de la nación (mujer indígena para el mestizaje), y para su comunidad (mujer preservadora de la propia cultura).

La mujer indígena está en el centro de las políticas hegemónicas del mestizaje. La nación se construye históricamente apropiándose del cuerpo de la mujer (Ruiz 2001), incluso el mito integrador cambia de nombre según su predominancia (Gutiérrez Chong 2001: 196 y ss): Malintzin, representante de la nobleza nahua, de marcada inteligencia, que representa el mundo prehispánico, Doña Marina, la políglota, para el periodo colonial y Malinche, la traidora, para la época nacionalista.¹³

Siguiendo a Apen Ruiz (2001), el siglo XX mexicano dejó de hablar de raza¹⁴ para hablar de cultura, y en ese desplazamiento: “la figura del mestizo surgió como una sublimación del imaginario nacionalista de la homogeneidad cultural. Se vio en el mestizo la desaparición del conflicto y la promesa de una armonía social que podía lidiar con la modernidad” (151).

A la mujer indígena le correspondía el lado de la ignorancia y la pasividad. Según el momento histórico, fue recurso para un nacionalismo que la exaltó como forjadora de la patria o que destinó a ella políticas forzadas de “planificación familiar”.

El *tropos* de la Malinche es canónico (Núñez Becerra 1996). Ha sido muchas veces revisado. El *Laberinto de la soledad* de Octavio Paz la construye como traductora/mediadora, símbolo de lo “ladino” en el sentido del conocimiento ambiguo, no transparente, pero también como la preferencia por el otro (la otra cultura, el varón blanco) y, en ese sentido traidora (malinchista), y también como chingada (india violada/chingada). Poderío y subordinación de la Malinche, símbolo rescatado, reinterpretado en positivo por las

estado son un terreno en disputa, resultado del entrelazamiento sociedad civil/estado, que en ocasiones se consideran, erróneamente, como dicotomía no dialogante. Para evaluar las distintas etapas del indigenismo mexicano, ver Villoro 1950.

¹³ Interesante subrayar el referente sexual y racial en “Los criollos utilizaban dicho término (malinchista) para las mujeres que preferían casarse con *hombres nacidos en España*”, Lafaye 1985: 45, citado en Gutiérrez Chong 2001. El criollo, español nacido en la Nueva España, marca su propio territorio/diferencia con su padre.

¹⁴ Hasta cierto punto, la discusión entre antropología y racismo es una discusión pendiente, al igual que los vínculos entre racismo, nacionalismo y género. Ver acercamientos a estos temas en los artículos de Castellanos Guerrero 2000 y París Pombo 2000.

chicanas para su propio y feminista nacionalismo (Alarcón 1993); revisado por intelectuales y críticas de lo nacional/cultural como Glantz (1994) y Franco (1994). ¿Acaso el neozapatismo la deja intocada?

El neozapatismo le da un espacio central a la mujer indígena, como símbolo de *la nación por venir*, donde las mujeres indígenas reales,¹⁵ con nombre propio, más el de su etnia, son visibilizadas como efecto de las marcas de la insurgencia: el pasamontañas, el paliacate rojo. Estas mujeres reclaman derechos como mujeres, como indígenas y como mexicanas. La imagen de mujeres indígenas hablando fuerte, formando parte de la comandancia general, de las filas del ejército rebelde, exigiendo equidad y paridad al estado/mal gobierno y al varón/ usos y costumbres, enfrentándose con palos a los soldados, leyendo *apropiadamente*¹⁶ el castellano en el Congreso de la Unión, hace estallar los fundamentos de la representación hegemónica que sobre La Mujer Indígena ha construido el discurso hegemónico. Es este el primer horizonte de visibilidad que quiero consignar, el espacio en el que la(s) mujer(es) indígena(s) define(n) su mexicanidad, diciendo cómo quiere(n) ser inscrita(s) en la nación.

Los zapatistas contemporáneos, insurgentes levantados contra el mal gobierno, tienen estrategias performativas en las cuales se *escenifica* este diálogo con los sedimentos nacionales. Esta escenificación es también la apertura del campo de la enunciación. Apertura de lo que permanecía sellado, clausurado: la nación mexicana y el lugar del indio y de la india.

Reinterpretar la nación, el desarrollo, el progreso, la modernidad, la equidad de género es ya un acto derivativo de esa apertura: poner todo a discusión con los indígenas. Ya no el discurso sobre ellos o para ellos, sino con ellos. Quizá en esa apertura, Malintzin se torna más poderosa porque “discute” doblemente: con su inscripción en la nación oficial, pero también en su propia nación.¹⁷ Tanto pobreza, marginación, estereotipos, devalua-

¹⁵ Para Belausteguigoitia (2001), las mujeres indígenas son deslenguadas y descaradas, lo que hace evidente el problema de la carencia de voz, ausencia de mediación (parcialmente resuelta en Marcos como traductor) y ausencia de cuerpo/cara, pasamontañas, ocultamiento de la persona, como metáfora de la invisibilidad de l@s indígenas.

¹⁶ Belausteguigoitia (2001: 231, nota al pie), citando a Lyotard 1988, quien dice que el concepto de “apropiación” designa “instancias de *comunicación y reparación* de un daño recibido”, y refiere a propiedad (adueñarse del lenguaje) y dominio (maestro) apropiado o con propiedad (según las reglas) de esa lengua/lenguaje.

¹⁷ Y también, por cierto, en la comunidad utópica imaginada, en la “organización militar”, al enunciar el derecho a tener cargos de representación y de mando.

ción, como usos y costumbres, son motivo de esta discusión en la cual ellas están convocadas a participar,¹⁸ y donde participan de múltiples maneras aunque, como dicen, aún les gana la “vergüenza”.

En lo que sigue, citaré, a manera de estampas fragmentarias, algunos de los episodios de donde podemos extraer esta nueva visibilización de las mujeres indígenas en su disputa por la nación, más como un intento de provocar la reflexión sobre el significado de estos acontecimientos, que con un énfasis conclusivo sobre ellos.

La Comandanta Ramona. Es la primera mujer comandanta que se conoce públicamente. Aparece al lado de Marcos, en uno de los momentos más políticos y simbólicos del neozapatismo, las pláticas para la paz y reconciliación, en San Cristóbal de las Casas. Es cuando el movimiento está pasando de ser un movimiento armado para derrocar al mal gobierno a un movimiento político dialogante con él. Al final de esas jornadas, en un estrujante acto, Marcos toma la bandera que ha servido de marco a la mesa de diálogo, en la catedral, para entregarla en resguardo a Ramona. Guardianas, como todas las mujeres, de la esencia cultural/nacional, Ramona sabe y acepta su mandato. Aprecia esa bandera. Su figura pequeña se ve resaltada por el pasamontañas que la hace “otra”. Contrasta con las decenas de mujeres indígenas que se intercalan con no indígenas en los cinturones de la paz, aquellos que protegieron durante días el recinto de los diálogos en la catedral. Ramona aparecerá muy pronto bajo la forma artesanal de pequeña muñequita, hecha por mujeres chamulas, que rápidamente inunda el mercado de San Cristóbal para llegar a lugares muy alejados. Ramona habla en las entrevistas que le hacen sobre “el sufrimiento de las mujeres”, y ubica tanto al gobierno como a los varones en relación con esta experiencia.

Años más tarde, en octubre de 1996, Ramona saldrá del cerco militar en el que el movimiento pervive. Está enferma, se ha logrado un salvoconducto para que vaya a la Ciudad de México. Pero Ramona viaja también como representante del EZLN. En su salida, protegida por hombres blancos, Marcos le da una rosa roja, y Moisés el bastón de mando comunitario. Ramona tiene bandera, rosa roja y bastón de mando, nuevo sincretismo que quiere ser contenido en la modernidad mexicana.

¹⁸ No me pasa inadvertido que existe un *mandato* por parte de la dirigencia del EZLN, el *mandato* es que las mujeres deben participar.

Varias movilizaciones reciben a Ramona en la Ciudad de México.¹⁹ Es ya un símbolo muy potente. Su estancia en la ciudad se prolonga; será intervenida quirúrgicamente. El 8 de marzo de 1997, día internacional de la mujer, es la principal oradora de un acto que reúne en la explanada universitaria a cientos de jóvenes caravaneros, esa generación que fue marcada por la rebelión indígena, aunque fuera en los “zapatours”.²⁰ En la Universidad Nacional, corazón de la *intelligentsia*, del pensamiento que se quiere autónomo y crítico, Ramona habla en su lengua durante casi una hora. Y todos los que ahí estamos, escuchamos. No entendemos las palabras, aunque sí la performatividad del acto. No hay traducción, nadie de los presentes puede traducir el largo discurso. Todos somos ignorantes en la *lengua* de Ramona. Se lee un comunicado del EZLN, palabra oficial del zapatismo. Pero el mensaje de Ramona queda oculto, secreto, mudo. Por más cercanía que el acto quiera fundar, la lengua es lo que Ramona posee, y nos es extraña. Las políticas de la lengua son formativas de los estancos de la nación. De más de sesenta lenguas indígenas, además del náhuatl clásico en el programa de filología, ¿cuántas se enseñan en el recinto universitario? No nos queda sino estar ahí, como muestra del acto comunicativo, pero sin poder avanzar en la comprensión del otro, de ese sujeto que en ese momento nos habla. ¿Cuándo se había escuchado un discurso del 8 de marzo en tzotzil en el recinto universitario? Queda el gesto, como momento indicativo de una falta, la de políticas de traducción de lenguas que hagan florecer las palabras.



En enero de 1996, en Chenalhó, Pedro Valtierra toma una foto que viajará por el mundo. Mujeres indígenas hacen un cerco para impedir la entrada de los soldados a su comunidad. Se enfrentan con ellos. En primer plano, ve-

¹⁹ Sobre este viaje, el Colectivo Perfil Urbano hace un video: “Ramona, mujer, indígena, rebelde”, 46 min., 1996.

²⁰ Una de las características del movimiento neozapatista es la expresión masiva e inmediata mediante las formas de la “cultura de masas/cultura popular”: playeras con las fotos del sub, l@s zapatistas miniatura de la artesanía chamula, la música de bandas roqueras como Manu Chao y Rage against the Machine, una gran producción de videos. A todo ello, se le agregan las caravanas, muestra de solidaridad de la sociedad civil nacional e internacional, en las que de manera organizada y supervisada por el EZ, se hacían visitas y estancias a la zona zapatista. Después, Marcos ironizaba diciendo que para muchos la solidaridad se agotaba en los “zapatours”.

mos cómo una de ellas empuja con todas sus fuerzas al soldado que tiene enfrente. Lo ve a los ojos. El soldado está por caer, su cara es de sorpresa, no sabe qué hacer. Al lado de esta mujer, hay otras que hacen lo mismo. Son decenas de mujeres que no dejarán pasar a los soldados. Con sólo ver la foto podemos escuchar los rumores y sentir el frágil equilibrio que impidió una masacre. Las mujeres ya son, visiblemente, “enemigas”. Sus actos son fuertes. Esto intimida, al menos en ese momento, al ejército. Esta foto nos impacta a tod@s. Impacta también a las mujeres indígenas, que se ven reflejadas en otro espejo. En muchas comunidades neozapatistas encontramos esta foto pegada a la puerta de algunas casas. Son las jóvenes que la han tomado de *La Jornada* o de la revista *Proceso*, le han puesto un plástico para que soporte la lluvia y la han pegado en las puertas de sus cuartos. En enero de 1998, mujeres de comunidades de la zona tojolabal harán lo mismo, enfrentarse al ejército, correrlos, defender su territorio.



En diciembre de 1997, el día 22, son asesinadas 32 mujeres y 13 varones del campamento de desplazados de Los Naranjos, comunidad de Acteal, Municipio de Chenalhó:

fueron asesinados por hombres fuertemente armados, a algunos de los cuales los sobrevivientes identificaron como participantes de las bandas paramilitares priístas que semanas antes habían destruido sus casas y sus cosechas... (Hernández Castillo 1998: 15).

Cinco de las mujeres estaban embarazadas. Sus cuerpos fueron abiertos por el vientre, y se refiere en los testimonios que uno de los gritos fue: “Hay que matar la semilla”. La nueva visibilidad de las mujeres indígenas, alzadas y rebeldes, resistentes y combatientes, las hace también un objetivo de guerra. El vientre materno, la metáfora de la mujer como “forjadora” de la patria, lugar del mestizaje, que es el lugar de la nación, es lugar también de la generación de los rebeldes, de la rebeldía.

La violencia que se muestra en Acteal no es aislada. Se vincula a un proceso en donde muerte materna y control natal pueden ser caracterizados como política que, a la larga, produce un *etnogenocidio* silencioso (Freyermuth 1998).



En febrero de 1995, el presidente Zedillo traiciona los acuerdos para la pacificación y reconciliación en Chiapas. Lanza al ejército a tender una celada. Mediante espectáculo televisivo trata de quitarle el pasamontañas a Marcos, en un intento por regresarlo al discurso del extemporáneo guerrillero trasnochado, desacreditando así la narrativa que lo enmarca como algo nuevo, voz de los sin voz. No puede aprehender al subcomandante. En la Ciudad de México, Presidencia hace montar una enorme bandera mexicana, en los cuatro puntos del horizonte, cubriendo así el territorio central, el corazón del poder político, afirmando el símbolo patrio a la vez que afirmándose en él. Esta acción puede ser leída como respuesta al neozapatismo y su apropiación simbólica de la bandera mexicana.



En el año 2001, la transición política mexicana iba en marcha, es decir, por primera vez después de 75 años de gobierno unipartidista, el PAN ganaba las elecciones, primeras en las cuales la “ingeniería electoral” había mantenido a raya todos los mecanismos de fraude conocidos y practicados usualmente. Al nuevo clima político se agregaba el “compromiso” expreso del nuevo presidente de “solucionar” el problema de Chiapas. El discurso de la toma de posesión está permeado por el discurso neozapatista: desde la elocución que distingue el género de los y las mexicanas hasta el nunca más un México sin sus pueblos indígenas; el foxismo inicial, (re)tomaba la urgencia de dialogar y se comprometía a reformar la constitución. El “¡Ya basta!” zapatista se comprendía en contigüidad con el ¡Ya basta! de las urnas.

El 28 de marzo del 2001, tras muchas discusiones sobre si en el recinto parlamentario, depositario simbólico de la nación, podían/debían ingresar los indígenas neozapatistas, el EZLN elige “hablar” desde y a través de una mujer, la *Comandanta Esther*.

El discurso que Esther lee en castellano,²¹ de manera pausada, frente a cientos de diputados en el Congreso de la Unión, es histórico. Síntesis de una voz que aún muchas, Esther va develando de sus identidades, las que

²¹ Se reproduce el texto íntegro en *debate feminista*, núm. 24, octubre de 2001.

prioriza: ser mujer y ser indígena, y su deseo de ser mexicana. Nombra la manera en que el estado con sus leyes, la desigualdad social, con la marginación y la exclusión, el racismo, con la humillación y falta de reconocimiento, y el ordenamiento de género, con la disparidad entre hombres y mujeres en las decisiones y las costumbres comunitarias, conforman una sola cultura dominante que la excluye como ser humano, por mujer, indígena y pobre. La diferencia como indígena es reivindicada positivamente como diferencia cultural, no reconocida, obstaculizada, perseguida y desvalorizada: “Eso quiere decir que queremos que sea reconocida nuestra forma de vestir, de hablar, de gobernar, de organizar, de rezar, de curar, nuestra forma de trabajar en colectivos, de respetar la tierra y de entender la vida, que es la naturaleza que somos parte de ella” (*debate feminista* 2001: 344).

Es un solo sujeto—mujer indígena/mexicana/zapatista—el que reivindica una manera distinta de estar en el mundo, al tiempo que demanda los derechos de la moderna ciudadanía, y denuncia la exclusión y la injusticia de género. Al hacerlo, reconoce alianzas locales, nacionales e internacionales. Este sujeto cree en la nación, en una nación “soberana e independiente. Y no una colonia donde abunden los saqueos, las arbitrariedades y las vergüenzas” (340).

La autodeterminación y la soberanía de la nación es también la de la mujer indígena, en la voz de Esther, donde: “Principalmente las mujeres, son ellas las que sienten el dolor del parto, ellas ven morir a sus hijos en sus brazos por desnutrición [...]” (342). Son ellas también las que “saben pensar” y en su autodeterminación afirman en el alegato sobre “usos y costumbres”, en la voz de Esther: “Nosotras sabemos cuáles son buenos y cuáles son malos los usos y costumbres” (344).

Esther, comandanta, es también Malinche, habla por varias culturas, pero ilumina sobre todo a Malintzin en tanto que:

Como figura mítica, que en realidad se encuentra apenas en formación, figura que intenta superar la imagen nacionalista de “Malinche”, la traidora [...] Malintzin hunde sus raíces en un conflicto común a todas las culturas: [...] en el terreno en el que toda comunidad como todo ser singularizado, percibe la necesidad ambivalente del Otro. Su carácter de contradictorio y complementario, de amenaza y de promesa (Echeverría 1993: 20).²²

²² Y sigue Bolívar Echeverría (1993): “Frente a los tratamientos de este conflicto en los mitos arcaicos, que, al narrar el vaivén de la agresión y la venganza, enfatizan el momento del rapto de lo mejor de uno mismo por el Otro, el que parece prevalecer en la



La nación sitiada y situada desde las mujeres indígenas es un horizonte de visibilización al que el movimiento neozapatista da apertura. Es un reto para el estado, si se quiere autonómico y pluricultural, pero también lo es para el feminismo mexicano en su construcción de ese estado. Para el feminismo mexicano, el reto consiste en abrir el diálogo con lenguas que le son desconocidas. Descentrar su propia localización para acercarse a la polivalencia del sujeto del feminismo. Revisar su propia herencia indigenista y modernizadora en un esfuerzo descolonizante ●

Bibliografía

- Alarcón, Norma, 1993, "Traddutora, traditora: una figura paradigmática del feminismo en las chicanas", *debate feminista*, núm. 8, septiembre.
- Anderson, Benedict, 1997, *Comunidades imaginadas*, FCE, México.
- Anthias, Floya y Nira Yuval Davies (comps.), 1989, *Women, Nation, State*, Macmillan, Basingstoke.
- Bhabha, Homi, 1990, *Nation and Narration*, Routledge, Londres.
- Belausteguigoitia, Marisa, 1995, "Máscaras y posdatas: estrategias femeninas en la rebelión indígena en Chiapas", *debate feminista*, núm. 12, octubre.
- Belausteguigoitia, Marisa, 2001, "Descaradas y deslenguadas: el cuerpo y la lengua en los umbrales de la nación", *debate feminista*, núm. 24, octubre.
- Benítez, Fernando, 1984, *Los primeros mexicanos*, ERA, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1987, *México profundo. Una civilización negada*, Ciesas, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1991, *Pensar nuestra cultura*, Alianza Editorial, México.
- Castellanos Guerrero, Alicia, 2000, "Antropología y racismo en México", *Desacatos: Racismos*, núm. 4, verano, Ciesas.
- Echeverría, Bolívar, 1993, "Malintzin, la lengua", *La Jornada Semanal*, núm. 194, 28 de febrero, pp. 16-20.

mitificación de Malintzin —la dominada que domina— pone el acento más bien en el momento de la entrega de uno mismo como reto para el Otro. *Moderno, pero no capitalista, el mito de la Malintzin sería un mito actual porque apunta más allá de la 'historia de la escasez'* (cursivas mías).

- Favre, Henri, 1973, *Cambio y continuidad entre los mayas de México: contribución al estudio de la situación colonialista en América Latina*, trad. Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI, México.
- Florescano, Enrique, 1997, *Etnia, estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Editorial Aguilar, México.
- Franco, Jean, 1994, *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México*, Fondo de Cultura Económica/PIEM, México.
- Freyermuth Enciso, Graciela, 1998, "Antecedentes de Acteal: muerte materna y control natal, ¿Genocidio silencioso?", en Hernández Castillo, Rosalva Aída (comp.), *La otra palabra: mujeres y violencia en Chiapas. Antes y después de Acteal*, Ciesas, México.
- Gellner, Ernest, 1983, *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford.
- Glantz, Margo (comp.), 1994, *La Malinche. Sus padres y sus hijos*, FFyL-UNAM, México.
- Guibernau, Montserrat, 1996, *Los nacionalismos*, Ariel, Madrid.
- Gutiérrez Chong, Natividad, 2001, *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el estado mexicano*, IIS/CONACULTA/Plaza y Valdés, México.
- Gutiérrez Chong, Natividad (coord.), 2004, *Mujeres y nacionalismos en América Latina*, IIS-UNAM, México.
- Hall, Stuart, 1981, "Notes on Deconstructing the Popular", en Raphael Samuel (comp.) *People's History and Socialist Theory*, Routledge, Nueva York.
- Harvey, Neil y Chris Halverson, 1999, "Chiapas y la democracia por venir", *Ojarasca*, octubre.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (coord.), 1998, *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas*, CIESAS/COLEM/CIAM, México.
- Joseph, Gilbert y Daniel Nugent (comps.), 1994, *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham.
- Leyva Solano, Xóchitl, 1999, "Chiapas es México... Autonomías indígenas, luchas indígenas con una gramática moral", *El Cotidiano*, núm. 93, enero-febrero, pp. 5-18.
- Núñez Becerra, Fernanda, 1996, *La Malinche: de la historia al mito*, INAH, México.
- París Pombo, María Dolores, 2000, "La mujer, el indio y la patria en el discurso político chiapaneco (1970-1993)", *Desacatos: Racismos*, núm. 4, verano, Ciesas.
- Paz, Octavio, 1950, *El laberinto de la soledad*, Cuadernos Americanos, México.
- Ruiz, Apen, 2001, "La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario", *debate feminista*, núm. 24, pp. 142-162.

- Said, Edward, 1983, *The World, the Text and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge.
- Scott, Joan W., 1996, "El género, categoría útil para el análisis histórico, en Lamas, Marta (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG/Joaquín Mortiz, México.
- Smith, Anthony D., 1986, *The Ethnic Origins of the Nations*, Blackwell, Oxford.
- Villoro, Luis, 1950, *Los grandes momentos del indigenismo mexicano*, El Colegio de México, México.
- Williams, Raymond, 1981, *Culture*, Fontana, Glasgow.
- Yuval Davies, Nira, 1997, "Cultural Reproduction and Gender Relations", en Yuval Davies, *Gender and Nation*, Sage, Londres, pp. 39-66.
- Yuval Davies, Nira, 2004, "Género y nación", en Gutiérrez Chong (coord.), *Mujeres y nacionalismos en América Latina*, IIS-UNAM, México, pp. 67-82.