

en la década de los treinta— y la reforma apareció publicada en el *Diario Oficial* el sábado 17 de octubre de 1953. Finalmente, la Constitución de la República reconoció a las mujeres la calidad de ciudadanas. Concluyó la época en que, sin tener el permiso constitucional y careciendo de la posibilidad de votar y de ocupar cargos de representación popular, las mujeres en los hechos actuaron como ciudadanas.

Rajadas y alzadas: de Malinches a comandantes

ESCENARIOS DE CONSTRUCCIÓN
DEL SUJETO FEMENINO INDÍGENA

MARISA BELAUSTEGUIGOITIA

INTRODUCCIÓN

Este artículo tiene dos finalidades: por un lado, describir y analizar los escenarios más importantes que han constituido al sujeto femenino indígena al final del siglo xx y, por el otro, señalar las formas en que dichas escenas han logrado modificar el imaginario nacional sobre las mujeres indígenas.¹

Exploraremos por un lado algunos de los momentos fundacionales en los que la imagen de la mujer indígena ha sido utilizada para "forjar patria", y por otro los gestos que la han constituido como sujeto, es decir, como generadora de sus propias demandas frente a las de la nación. Aquí propongo un análisis sobre las formas en que el cuerpo y la lengua de las mujeres indígenas han sido tanto continente como contenido de la construcción de la nación y, en contadas pero sonadas ocasiones, de alternativas de gobierno y ejercicio de la ciudadanía por las propias indígenas.

Espero ofrecer indicios de respuestas a las siguientes preguntas: ¿qué territorio de significación y dispositivos de articulación de los proyectos nacionales y nacionalistas han permitido el cuerpo y la lengua de las mujeres indígenas? ¿Qué tipo de reacciones ha causado la visibilidad y audibilidad de las demandas de las mujeres indígenas? ¿Cómo han sido incorporadas tanto al imaginario

¹ Agradezco a Liliana Salgado el trabajo de ayudantía de investigación llevado a cabo tan eficientemente.

nacional como a sus proyectos de modernización? ¿Cómo ha modificado la nación sus proyectos de homogeneización a partir de la visibilidad y la presencia del sector indígena en la escena política de finales del siglo xx?

Propongo analizar las formas en que las mujeres indígenas han sido visibles e in/visibilizadas, las estrategias simbólicas y discursivas de su representación y el tránsito de una in/visibilidad construida por otros y para otros, a una visibilidad que empieza a ser construida por ellas y en su beneficio. No se trata únicamente de marcar el registro de la visibilidad como la única consecuencia de la apropiación de la identidad y de la constitución de la subjetividad, sino también de subrayar las formas en que se planea, construye y administra la invisibilidad, no sólo como desempoderamiento sino como opción o como estrategia (no dejarse ver *vs.* ser ocultada). En este sentido, se trata de definir cuándo el silencio y la invisibilidad son sinónimos de opresión y sojuzgamiento y cuándo son usados estratégicamente.

El trabajo que presento no pretende ofrecer una descripción histórica de la evolución en la participación de las mujeres indígenas en la reconstrucción de la nación y su representación dentro de ella. Me enfoco únicamente en la última década del siglo xx, pues fue allí donde tuvimos la mayor visibilidad de la mujer indígena a lo largo del siglo.² Muestro tres escenarios de constitución del sujeto femenino indígena en cuerpo y lengua, a saber: imaginarios sobre la Malinche, Acteal y el discurso de la comandante Esther. Estos escenarios marcan los puntos de viraje hacia la presencia diferenciada y mínimamente representativa de la mujer indígena frente a la ley, que articula la ciudadanía al tejido social.

El primero, el relativo a la relectura de la Malinche, aborda las formas de intervención de una de las producciones imaginarias acerca de las mujeres indígenas en la construcción de la nación: el

² Me refiero desde luego a la presencia de la comandante Esther frente a la Cámara de Diputados en marzo de 2001, hecho inédito y que sin duda supera a cualquier forma de representación que el cuerpo o la voz de alguna indígena pudieran haber tenido durante el siglo xx.

imaginario de la rajada como origen. Aquí revisaremos dos "momentos": la Malinche y la matanza de Acteal. Ambos refieren a la construcción de "las rajadas de la nación". Estos dos escenarios pretenden abordar el concepto y el acto de rajar, abrir, cortar un cuerpo, y rajar, abrir y cortar una lengua o con la lengua. En una palabra, hacer sentido, desde la posición imposible de la india, a partir de "la rajada".³

Ambos eventos constituyen dos momentos de intervención en la construcción del cuerpo y el discurso de la nación. La Malinche como figura fundacional de la traducción/traiición, como rajadura y desgarre, y Acteal, también como rajada, y como regreso a la mujer india y su herencia de traidora. Exploraremos Acteal como la "patria rajada", abierta desde el imaginario nacional, construida a partir del cuerpo de mujeres indias.

El tercer escenario analiza la presencia de las mujeres indígenas en cuerpo y lengua a partir del discurso de Esther ante la Cámara de Diputados en marzo de 2001.

Los tres escenarios constituyen un recorrido de ida y vuelta de la representación, que pretende señalar actos, gestos y momentos fundacionales para la construcción tanto del imaginario nacional sobre las mujeres indias, como de sus capacidades de autorrepresentación, que van desde de la supresión, suplantación y cancelación hasta la aserción de voz, poder y legitimación para narrar.

Más que precisar una cronología de eventos pretendo articular una lógica de la representación, un ensayo sobre algunas de las formas de legitimación y significación de los sujetos femeninos indígenas al "filo" de la nación.

Una parte importante de este suministro de gestos y momentos de la representación de y sobre mujeres indígenas lo ha ofrecido

³ Por "rajada" me refiero inicialmente a la figura paradigmática de la "india" como la apertura, la herida, infligida a la incipiente nación. Desde luego hago alusión a *El laberinto de la soledad* como punto de inicio, para luego abordar este paradigma de la herida/apertura, desde el lugar de la traducción/traiición, es decir, desde la figura paradigmática de la Malinche, como indígena, como mujer y como traidora al construir/traducir los significados que la hacen sujeto del discurso que "le salva la vida".

la última década del siglo xx, en particular el movimiento del EZLN, por lo que este artículo elabora con mayor intensidad escenas surgidas a partir de este movimiento indígena. En particular es importante descifrar qué gestos, momentos y eventos han constituido puntos de viraje decisivos para la concreción del acto más significativo de la participación y representación de la mujer indígena a lo largo del siglo: la presencia en la Cámara de Diputados de la comandante Esther. Este acto es decisivo no sólo en relación con el poder de visibilidad y apropiación de una lucha social llevada a cabo por las mujeres indígenas, sino en relación con los signos de un país que avanza hacia la democracia al reconocer la diversidad de sus voces, demandas y maneras de ser mexicano, en este caso, mexicana, frente a la ley. Resaltan varias preguntas: ¿cuáles han sido los eventos que han retocado, trastocado o cimbrado el imaginario colectivo nacional en relación con el lugar simbólico de los indígenas y en especial de las indígenas como mexicanas y como ciudadanas? En una palabra, ¿cuáles "escenas" a lo largo del siglo han conmovido a la ciudadanía y a su imaginario para movilizarse en favor de las luchas indígenas y en favor de una ciudadanía pluricultural y hacia un ejercicio de la interculturalidad?⁴

El corolario de este proceso es la presencia de la comandante Esther ante el Congreso y su contexto la "Marcha del Color de la Tierra", que movilizó y conmovió a grandes sectores de la ciudadanía. Un desplazamiento, un viaje al centro del poder nacional, a partir del cual es posible el diseño de un itinerario doble, topológico y tropológico. Doble pasaje por los espacios (*topos*) y por las formas (*tropos*) de la representación y los gestos de in/visibilidad que han sido definitorios para la construcción de un sujeto político

⁴ Por ciudadanía intercultural entiendo la reformulación y el ejercicio del contacto ciudadano con los sujetos y las comunidades marcados por la diferencia en desigualdad con un imaginario, una jurisprudencia y un acceso a derechos ciudadanos radicalmente distinto al practicado, es decir, equitativo. Para profundizar en este concepto y las diferencias entre multi, pluri e intercultural véase E. García Castaño y A. Granados Martínez, *Lecturas para la educación intercultural*, Trotta, Madrid, 1999.

femenino indígena que empieza a crearse con la participación de mujeres indígenas.⁵

Tomaré entonces como material para la organización de los escenarios de representación propuestos tanto a mujeres como a actores de movimientos sociales, textos literarios, registros visuales y fotografías. Es en el entrecruzamiento de la construcción de la identidad femenina entre movilizaciones sociales y "movilizaciones culturales" donde se lleva a cabo el ensamblaje de ambas subjetividades, aquella que delimita las nociones de mujer indígena asimiladas por la ciudadanía y aquella que es apropiada⁶ por y para las mujeres indígenas.

EL CUERPO Y LA LENGUA COMO ESCENARIOS DE LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO FEMENINO INDÍGENA

Ni la visibilidad ni mucho menos la invisibilidad son actos espontáneos. Se aprende a ver y se invierte mucha energía y pericia en evitar ver. Tanto la visibilidad como la invisibilidad son actos que se construyen. Lo visible se organiza, se administra, se planea, pero también la invisibilidad requiere una serie de operaciones, ya sea para la censura, el ninguneo, la intermitencia o la franca desaparición.

⁵ Los registros de la visibilidad e invisibilidad en la voz del subalterno pueden ser espléndidamente vislumbrados en el texto de Gayatri Ch. Spivak, "Can the Subaltern Speak?", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana, 1988, pp. 271-313.

⁶ Uso "apropiada" en el sentido doble del término propiedad, como posesión y dominio y como la forma adecuada, "propia", de referirse a algo. Aludo aquí a Lyotard en su texto *El diferendo*. Lo importante para las mujeres indígenas, en el sentido de apropiarse de un discurso, es no solamente hacerlo propio, poseerlo, sino referirse al problema en términos apropiados "frente a la ley". En este sentido el adjetivo "apropiadamente" es inmejorable para referirse a la constitución de agencia y de subjetividad discursiva y política. Véase Jean-Françoise Lyotard, *The Differend. Phrases in Dispute*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.

Los escenarios que analizo despliegan las formas de representación de las mujeres indígenas en dos registros: el del cuerpo y el de la lengua. Cuerpo y lengua, superficie y contenido constituyen dos hemisferios de intervención en la construcción del sujeto femenino indígena. El cuerpo leído como superficie (*topos*) de inscripción y como arquitectura de los símbolos que crea un discurso codificado que requiere desciframiento y la lengua (*tropo*) como operadora del sentido de lo que puede y debe ser dicho y de lo que debe pero no puede serlo. Cuerpo y lengua como los registros en que el silencio, el discurso y el saber subrayan ausencias y demandas.⁷

I. PRIMER ESCENARIO. DE RAJADAS A ALZADAS:
LA MALINCHE, SUS REFLEJOS Y SUS "DOBLES"

La Malinche

Iniciamos el itinerario tropo y topológico con la figura paradigmática de la Malinche. Cuerpo y lengua indias "rajados".

La figura de la Malinche funcionó después de la Independencia como relato maestro para componer una axiología, diferenciada por género, de la incipiente nación mexicana, donde a la condición de la traición, propiamente femenina, se le opuso el sacrificio. De esta forma se inauguró, para fines patrióticos, el binomio traidora *vs.* sacrificada, que no hacía otra cosa que marcar el camino idóneo y nacionalista de la feminidad.

Durante el siglo xix y el periodo posrevolucionario del siglo xx se multiplicó la construcción de figuras femeninas dicotómicas (Virgen de Guadalupe/Malintzin, Eva/Virgen María) en las cuales la Malinche ocupa el lugar de traidora. Este plano axiológico se ampara en la condición de la Malinche como "lengua" y "barra-

⁷ Para profundizar en los actos de saber, decir y negar, véase Josefina Ludmer, "Las tretas del débil", en Patricia Elena González y Eliana Ortega, *La sartén por el mango. Encuentro de escritoras latinoamericanas*, Huracán, 1985.

gana" de Cortés, es decir, en los actos que involucraron su lengua y su cuerpo.

En la actualidad su figura ha sido utilizada principalmente por escritoras mexicanas y migrantes (en particular chicanas), con el fin de resignificar las interpretaciones del uso de su cuerpo y su lengua en la construcción de una nación cuyo legado es la traición de una mujer india, "rajada" de origen.

El acto del que es acusada, el de "rajar" el cuerpo y rajar con la lengua, interviene en forma particular en la generación de la identidad nacional. Rajar como tropo de abrir(se) y de decir de más y al enemigo se vincula con el binomio indivisible de traducir y traicionar. La Malinche "raja", esto es, habla de más y frente al poder. Este exceso en cantidad y en calidad en la comunicación se comete por dos razones: su ser subalterno, indio, y su ser de género, mujer.⁸

La Malinche "raja" y traiciona al mediar, al interpretar entre conquistadores y conquistados. Tenemos entonces una figura fundacional de la mujer india, en cuerpo y lengua, como paradigma de la traducción y de la traición: la de la lengua que traduce y al hablar raja, hiere y traiciona, y la del cuerpo que se entrega voluntariamente al enemigo. Ambos actos en cuerpo y lengua como testificación del sino femenino desde el registro patriarcal: la entrega corporal, el exceso verbal y la traición.

En relación con la lengua de la Malinche, ¿hay manera de "hacerse" sujeto sin traicionar al amo, sin "rajar"? Y en relación con el cuerpo de la mujer india, ¿en qué tipo de topografía, de superficie, se convierte su rajada, su "carne" abierta?, ¿qué puede ser inscrito en ella?, ¿a quién pertenece el cuerpo de una esclava?⁹

⁸ Obviamente me refiero a la sección "Los hijos de la Malinche", de *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz. Véase Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, pp. 72-97.

⁹ Sabemos que la Malinche no continuó como esclava durante toda su vida; va adquiriendo estatura divina entre los naturales y calidad moral entre los españoles. Bernal Díaz del Castillo incluso promueve la reconciliación con su familia. Clavijero afina su retrato como dama y deplora la poca información que se tenía en su tiempo de la Malinche. Véase Fernanda Núñez, "Malinche",

La figura de la Malinche es poderosa como referente, pues presenta una figura paradigmática del acto de hablar, y al "sacar la lengua", de rajar.¹⁰ La Malinche es el sujeto paradigmático del relato, la enunciación y el corte. Justo por constituirse como sujeto de la enunciación, al producir la mezcla de vencedores y vencidos y traducir, "rajar" al poder, es el sujeto de la traición. Revisemos los posicionamientos del sujeto de la traducción y qué "raja" al hablar:

1. Desde su posicionamiento étnico, traiciona a su pueblo, a su raza. ¿A quién debe lealtad una esclava? ¿Cómo puede liberarse un esclavo sin traicionar al amo?

2. Desde su marca de género, traiciona al "venderse" al enemigo. ¿Quién vende a quién? ¿Cómo ejerce "la voluntad" de venderse una esclava?

3. Desde su lengua, traiciona al traducir. ¿A quién le debe la Malinche lealtad? Y al final de cuentas, ¿qué dijo?

La Malinche produce significación desde un triple posicionamiento: desde un cuerpo que se "vende", desde una condición de subalternidad, la esclavitud, y desde la posesión de varias lenguas: habla maya, náhuatl y español, lo cual la empodera. La Malinche produce sentido con su cuerpo y su lengua localizados en los límites de los registros de género, de sentido y de clase.¹¹ Todos estos límites hacen compleja su identidad y sus formas de interacción.

La Malinche modifica su situación de esclavitud con el tiempo y gracias a los dones de su lengua pasa de esclava a esposa.

Debate Feminista, año 3, vol. 5, marzo de 1992. Sin embargo, estos cambios sucedieron de manera paulatina; la condición de esclava y el hecho de ser "vendida" predominaron durante muchos años.

¹⁰ El acto de "sacar la lengua" en la boca del subalterno, como acto de burla y de resistencia, ha sido propuesto espléndidamente por Julio Ramos en el ensayo "El don de la lengua," *Paradojas de la letra*, eXcultura, Caracas, 1996.

¹¹ En el tercer escenario (p. 221) veremos cómo la comandante Esther comparte algunas de estas marcas subjetivas, que la hacen también un sujeto construido en varias fronteras: la de la raza, la del género, la de la clase y la educativa, la propia de la afiliación a una guerrilla.

Sale parcialmente de la subalternidad al poseer propiedad material (hereda) y propiedad lingüística (habla el lenguaje del poder).

Es así como el evento de "rajar" reducido al hablar de más y traicionar se opone a la función lingüística de la Malinche, quien no sólo traduce literalmente, sino también produce sentido, produce relatos de poder y para el poder. Al hablar, la Malinche abre a relatos que reorganizan la significación. Margo Glantz la define como faraute:

El que hace principio de la comedia el prólogo. Algunos dicen que faraute se dijo al que trae las nuevas de lo que se ha de representar, narrando el argumento. Ultra de lo dicho significa el que interpreta las razones que tienen entre sí dos de diferentes lenguas, y también el que lleva y trae mensajes de una parte a la otra entre personas que no se han visto ni careado... [Glantz, 1994, p. 98].

La Malinche en su función de "tradutora/tradidora" se constituyó como arquetipo de una nación mestiza al ser utilizada, por un lado, para "explicar" la fundación mestiza de la nación y, por el otro, para legitimar la necesidad de contener lengua y cuerpo de sus mujeres. Pero ¿quién es la Malinche? ¿A qué misiones favorece su veredicto de traidora o de tradutora? ¿Desde qué lugar de la enunciación se puede decir que traiciona y a quién? ¿Qué voces o discursos empodera su revisión? Los tlaxcaltecas la admiran y respetan. Sus familiares la venden. Los españoles la utilizan y la empoderan, pero también la despojan de las posibilidades de su representación. Los liberales la consideran "vendida", y sólo la rescatan en función de su maternidad; el hecho de ser madre la acerca al perdón. Nuestros intelectuales acaban traicionándola, no hay manera de encontrar una Malinche que pueda actuar por sí misma: o es fiel a Cortés o es sierva de su hijo. Sólo en algunas mujeres, escritoras, artistas, sobre todo migrantes en fuga de naciones, territorios y patriarcados, encuentra un terreno de revisión.

Existen variadas interpretaciones sobre su papel como faraute, tradutora y narradora. Destacan aquellas que reafirman su

calidad de traidora pasiva sin problematizar esta representación y aquellas que trastocan y subvierten este lugar. Veamos algunas de ellas:

1. Los cronistas coloniales. Bernal Díaz relata: "Y la doña Marina tenía mucho ser y mandaba absolutamente entre los indios en toda la Nueva España. Es igualmente revelador el apodo que los aztecas le dan a Cortés: lo llaman... Malinche" (Todorov, p. 109). Aunque por esta vez no es la mujer la que toma el nombre del hombre, Bernal la define, desde su cosmovisión como dama. ¿A qué fin sirve esta forma de representación?

2. Los liberales. Ignacio Ramírez, representante del nacionalismo basado en imaginarios patriarcales, escribe: "En todas partes se reproduce el mito de Eva y de María; nosotros recordamos con indignación a la barragana de Cortés y jamás olvidaremos en nuestra gratitud a doña Josefa Ortiz de Domínguez, *la Malintzin immaculada* de otra época..." (Carlos Monsiváis, en Glantz, 2001, p. 235).

3. Los posrevolucionarios. Octavio Paz interpreta a la Malinche como el imaginario de la traición, de la rajada, de la violación, de la opresión y la vergüenza.¹²

Fascinación, violación o seducción son las tres operaciones a partir de las cuales las indias pueden hacer sentido. Es curioso

¹² La crítica chicana Norma Alarcón, coahuilense de nacimiento, sintetiza la visión que escritoras chicanas han tenido sobre Paz y Fuentes, dos autores muy leídos en los estudios chicanos sobre la Malinche. Enmarcan así su perfil: 1) la han definido por ser una esclava cuyas circunstancias históricas nunca se han tomado en cuenta ni en serio; 2) se le ha visto como un mito de la imaginación patriarcal para controlar la voz de la mujer; 3) se le ha visto como diosa redentora que la mujer espera, una diosa a su imagen; 4) por último, también se le ha visto como figura que verdaderamente puede explicar la experiencia sociohistórica de la indígena y la mestiza en este continente, o sea, la figura al margen de la sociedad legítima y criolla, fuera de la ley y sin protección alguna, la "no mujer". Véase Norma Alarcón, "La literatura chicana: un reto sexual y racial del proletariado", en Aralia López González et al., *Mujer y literatura mexicana y chicana*, El Colegio de la Frontera Norte, México, 1990, p. 211.

que Paz no mencione que la Malinche fue esclavizada y vendida a Cortés cuando narra que "ella se da voluntariamente"; en todo caso, ¿cómo opera "la voluntad" desde la esclavitud?¹³

La representación de la Malinche ha cambiado según las necesidades de la representación nacional. Los cronistas españoles e indígenas la describen, divinizan, alaban e increpan. Usigli, Fuentes, Gorostiza y Paz retoman estos textos e iconografías y traducen el sentido del "malinchismo", nada menos que a la nación.¹⁴ Con sus diferencias, los cuatro la representan como alguien que no puede actuar por sí misma.

Monsiváis señala en su artículo "La Malinche y el Primer Mundo" que el arquetipo de la Malinche tiene verdadera razón de ser durante el siglo XIX cuando "se reordenan las funciones de los símbolos y crea un repertorio de personajes alegóricos, que terminan interiorizándose en la conciencia pública" (Monsiváis, en Glantz, 1994, p. 147). El México del "laberinto", del artificio para confundir, y la soledad como expresión de la modernidad, nos ha cambiado mucho. Hablar de "malinchismo" en un mercado global como el nuestro requeriría de serios ajustes epistemológicos y semánticos. Según Monsiváis, "el calificativo de *malinchista* es eco lejano de los requerimientos de formación de la nacionalidad, en la etapa en que los símbolos eran lenguaje primordial" (en Glantz,

¹³ Tan variada crítica tiene como constante la pasividad que le otorgan a la figura de la Malinche. Veamos lo que de ella escribe Paz en *El laberinto de la soledad*: "Si la Chingada es una representación de la Madre violada, no me parece forzado asociarla a la Conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias. El símbolo de la entrega de la Malinche, la amante de Cortés. Es verdad que ella se da voluntariamente al conquistador, pero éste, apenas deja de serle útil, la olvida. Doña Marina se ha convertido en una figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles. Y del mismo modo que el niño no perdona a su madre que lo abandone para ir en busca del padre, el pueblo mexicano no perdona su traición a la Malinche. Ella encarna lo abierto, lo chingado, frente a nuestros indios, estoicos, impasibles y cerrados". Véase Octavio Paz, 1994, p. 94.

¹⁴ Me refiero a *Todos los gatos son pardos* (1970), de Carlos Fuentes; *Corona de fuego* (1960), de Rodolfo Usigli, y *La Malinche* (1958), de Celestino Gorostiza, citados en Glantz, 1994, p. 180.

1994, p. 143). Y parafraseando las "culturas híbridas" de García Canclini, ¿de dónde es un auto cuya carrocería se elabora en Wisconsin, cuyo motor se construye en Brasil y su ensamblado se lleva a cabo en México?¹⁵ Para reactivar o analizar el término *malinchismo* tendríamos que reconsiderar el problema del origen, del mercado y de nuestras identidades híbridas.

Lo que no resulta obsoleto hoy en día es la intervención de la crítica para señalar las formas en que se crean y sostienen estos arquetipos que cancelan el poder de representación de los sujetos en favor de su función de símbolo. Nos sigue interesando la forma en que las mujeres indígenas han sido construidas con el fin de amparar razones de la nación y sobre todo sus propias formas de intervención en estas elaboraciones.

INTERPRETACIÓN CHICANA/FEMINISTA DE "LA MALINCHE"

Es interesante observar cómo algunas de las mujeres que han "escapado" de esta nación y han migrado tardía o recientemente hacia los Estados Unidos, han encontrado en la Malinche más que un recurso de acusación y vergüenza uno de revisión, autolegitimación y empoderamiento.¹⁶

¹⁵ Véase Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1990.

¹⁶ Existen también escritoras mexicanas que subvierten esta imagen de la Malinche; algunas de ellas son Rosario Castellanos, Sabina Berman, Carmen Boullosa y Margo Glantz, entre otras, que han escrito directamente sobre la Malinche. Es curioso destacar que Rosario Castellanos creció en Chiapas y refiere muchas de sus memorias a la presencia de nanas, o sea, a un contacto directo con la mujer indígena, y Glantz es una mujer mexicana, pero inmigrante, especialmente sensible a la traducción de formas culturales distintas. Rosario Castellanos en su *Eterno femenino*, Sabina Berman con "Águila o sol", entre otras escritoras, han reflexionado en torno a la necesidad e inexorabilidad de la traición en un mundo patriarcal. Sus textos, ¿constituyen apologías de la traición como forma de liberación y sobre todo como camino al entendimiento y al conocimiento? Podríamos pensar que sí, que estas escritoras desplazan las acciones de mujeres nominadas como traiciones y las resignifican como sinóni-

Estas mujeres chicanas, escritoras y migrantes, mujeres en fuga de la nación y de su misión axiológica, son actrices y detractoras de las acusaciones de traición hacia las mujeres, en especial hacia la Malinche, como figura paradigmática de la nación mestiza. Ellas tomarán la palabra para hablar desde su rajada, desde ese México desplazado a las grandes ciudades estadounidenses.¹⁷ En realidad la pregunta que me interesa explorar es la planteada al inicio de este ensayo. ¿Cómo se reapropia un símbolo nacionalista por aquellas mismas que son arquetipo de semejante operación?

Formularemos un diálogo imposible entre las mujeres en fuga, las indígenas del sur y las migrantes del norte, las mujeres cuya lengua y cuerpo traicionan.

Tanto la figura de la Malinche como la del pachuco habían sido utilizadas básicamente hasta hace unas décadas por intelectuales para la indagación sobre el ser y la posibilidad del ser moderno del

mos de libertad, autolegitimación y ejercicio del poder. En sus textos vemos cómo el resguardo del honor de hermanos, padres, hijos y esposos llama a la inmovilidad. La traición es leída como todo acto que se escapa de la conducta normativa sexual, social y cultural asignada a lo femenino, o sea, como forma del conocimiento propio. El hecho de "sacar la lengua" al orden valorativo patriarcal para decir lo que no puede ser dicho y meter el cuerpo en espacios reservados es motivo de acusaciones airadas de traición.

¹⁷ Son objeto de este ensayo pues se consideran también mexicanas, se identifican con las mujeres indígenas y son objeto de acusaciones de traición en cuerpo y lengua al ejercer su sexualidad fuera de los límites patriarcales y al mezclar lenguas y culturas, como la Malinche. Es interesante remarcar que intelectuales como Octavio Paz dan forma a uno de los documentos más representativos del estudio sobre la identidad nacional, *El laberinto de la soledad*, a partir de figuras paradigmáticas como "el pachuco" y "la Malinche"; ambas figuras se relacionan con la migración y el biculturalismo. Es digno de subrayar cómo la crítica hecha por chicanas a este texto en general y a la Malinche en especial no haya circulado con la debida eficiencia por las manos de la intelectualidad mexicana y de haber sido así lo poco que han sido citadas. Ellas mismas son objeto de traición en el mundo académico, Malinches de la academia. Una excepción a este síndrome es el ensayo "Las nietas de la Malinche. Una lectura feminista de *El laberinto de la soledad*", elaborado por Marta Lamas. En este texto Lamas, además de marcar las posibles influencias no citadas de Paz, como la de Simone de Beauvoir, establece un puente crítico con las chicanas al leer el texto de Paz desde la crítica chicana, más precisamente desde el trabajo de una de las críticas chicanas más importantes: Norma Alarcón.

mexicano (no de la mexicana) en dos sentidos: como figura silenciosa, pasiva, de la cual no se sabe mucho, y como icono de la desgracia que marca nuestra identidad de la mano con la traición y la claudicación de la forma y de la pureza de la lengua. Desde los años setenta varias mujeres intelectuales y artistas fronterizas han trabajado intensamente con la figura de la Malinche desde otro lugar simbólico, y definitivamente con proyectos distintos a los escritores mencionados. Me refiero al trabajo de Norma Alarcón, Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa, entre otras, quienes a partir de apuntes críticos que desafían las interpretaciones de la "chingada" y la "vendepatrias", de la mujer como pasiva y traidora, sitúan a la Malinche más allá en los registros estético y político.

Un texto fundacional para la revisión del lugar de traductoras/traidoras del norte ha sido *Esta puente mi espalda*¹⁸ de Cherrie Moraga y Ana Castillo, publicado en 1988. Este texto constituye un manifiesto de mujeres tercermundistas migrantes que viven en los Estados Unidos, chicanas, cubanas, puertorriqueñas, orientales, negras e indígenas. Este libro significa, de acuerdo con Norma Alarcón,¹⁹ crítica chicana, un reto político y literario. En él, según Alarcón, se reúne una serie de testimonios que expresan la experiencia de las mujeres socialmente marginadas por ser chicanas, caribeñas, orientales negras e indígenas, quienes hablan sobre los tres órdenes sociales que las marginan: género/sexo, raza/cultura y estatus socioeconómico. Estos textos son un intento por "traducir" las formas en que la modernidad, la nación y la familia han traicionado a las mujeres subalternas de color. El binomio tra-

¹⁸ El título de este libro en el original en inglés es *This Bridge Called my Back*. Las editoras, al traducir puente, que en inglés —como todo sustantivo— no tiene género, optan por el femenino. El femenino para el sustantivo "puente" quiere connotar que el sexo del "puenteo" es propositivamente femenino. Valga el error gramatical para dar cuenta de esta actividad hecha por mujeres.

¹⁹ Véase, de Norma Alarcón, "La literatura de la chicana: un reto sexual y racial del proletariado", en Aralia López González et al., *Mujer y literatura chicana y mexicana. Culturas en contacto*, El Colegio de la Frontera Norte, México, 1990, pp. 207-212.

ducción/traición se invierte y son las mujeres pobres y de color las que denuncian las formas en que han sido traicionadas por familia, sociedad y nación.

Las mujeres chicanas trabajan sobre el concepto de traición/traducción y centran su reflexión en la acusación de traidoras de que han sido objeto por ser de nacionalidades, etnias, lenguas, preferencias sexuales y clases diferentes a las hegemónicas. Este texto constituyó un límite claro para la crítica estadounidense que no había significado las particularidades de la opresión que se derivan no sólo de ser mujer sino de serlo siendo indias, negras, chicanas proletarias y además con posibilidades de ejercer una preferencia sexual diferente.

Gloria Anzaldúa, una de las escritoras chicanas más leídas, se refiere a la frontera norte como "una herida abierta", cuyos extremos son conectados por las espaldas de los migrantes. Aquí se elabora el particular tipo de puente entre países, pueblos, familias que constituyen las mujeres y las formas de traducción, negociación y trueque a la que están sometidas al vivir en los intersticios de dos culturas. Justamente lo que las constituye como nuevas Malinches.

Esta puente mi espalda se refiere a los puentes que crean sus cuerpos, sus espaldas, al trabajar intensamente para que culturas, sexos, géneros, naciones diferentes puedan entenderse y convivir. Dice Anzaldúa: "Cuando nos extendemos como puente entre las diferencias nuestras, esta expresión mantiene la promesa de aliviar las heridas causadas por los siglos de nuestra separación". Son las mujeres las que funcionan como dispositivos de la traducción entre padres e hijas, entre lenguajes y costumbres modernos y tradicionales y finalmente "traducen" a las feministas estadounidenses lo que constituye la identidad latina, sexual, proletaria femenina.

En realidad el texto es una propuesta de sustitución de las espaldas, las espaldas "mojadas" por las lenguas afiladas para la "reconquista" del territorio estadounidense.

Las mujeres chicanas ciertamente no son todas indígenas; en realidad, estrictamente hablando, son mestizas, y muchas de ellas

son o se identifican con las mujeres proletarias. Sin embargo, algunas escritoras han hecho de la identidad indígena una fuente de resistencia y saberes alternativos a tres formas hegemónicas del poder: la de la nación estadounidense, la de la raza blanca y la del género masculino. Desde luego, ni la Coatlicue, ni la Malinche, ni la Llorona, ni la mismísima Virgen de Guadalupe, apropiada por las chicanas, reflejan a la letra lo que de ellas han escrito y figurado éstas. Es de su trabajo de apropiación de símbolos para construir alzamientos de las "rajadas" de lo que queremos hablar, no de la fidelidad histórico-literaria. El movimiento que me interesa explorar se vincula a la reapropiación de la representación de lo nacional por parte de las mujeres que se encuentran en los bordes de esta nación.

Las mujeres fronterizas, las chicanas y las mexicano-estadunidenses se han identificado con esta función de la crítica desde hace décadas, al ser ellas mismas objeto de la acusación de traición, triple traición: a sus pueblos, a sus familiares y a la moral sexual católica tradicional.²⁰

En contraparte a Paz, Monsiváis, Gorostiza, Fuentes y Usigli, entre otros escritores legítimos y legitimadores de lecturas sobre la identidad nacional, y desde tres categorías analíticas: clase, raza y género, y deliberadamente en desacuerdo con las teorías de la Malinche y el pachuco, quien "lo ha perdido todo",²¹ las chicanas reflexionan sobre la indígena intérprete, y al hacerlo construyen otra imagen de la mujer no sólo indígena sino de la mujer migrante, la que abandona, la que se fuga y "traiciona" su lengua y las tradiciones de su sexo y aun a su propia madre. Las chicanas "rajan"

²⁰ Las mujeres migrantes hacia los Estados Unidos son consideradas traidoras, pues el contacto con la vida cultural en ese país interviene en sus cuerpos y en sus lenguas de manera tal que cuando regresan "no son las de antes", son mal habladas, "deslenguadas" y han perdido el pudor al vestir.

²¹ Recordemos cómo describe Paz a los migrantes mexicanos, los "pachucos", en su texto *El laberinto de la soledad*: "El pachuco lo ha perdido todo: su herencia, lengua, religión, costumbres, creencias. Sólo le queda un cuerpo y un alma a la intemperie, inerte ante todas las miradas. Su disfraz lo protege y al mismo tiempo lo destaca y aísla: lo oculta y exhibe" (Paz, 1994, p. 16).

los imaginarios que vinculan lo femenino a la inexorable práctica del engaño y la traición con un "pachuco" femenino que siente orgullo de su "raza" y una Malinche revisitada, respondona, lengualarga y tenepal.²²

Las chicanas y las mujeres migrantes, si no lo han ganado todo, al menos han logrado fugarse de una vigilancia y un sometimiento moral intenso. Parte de sus estrategias discursivas han estado fincadas en la revisitación de la Malinche, la Virgen de Guadalupe, la Llorona, la Coatlicue y otras figuras de mujeres indígenas. Su condición de proletarias, racializadas como indias en los Estados Unidos, ha hecho de su identidad un "doble" de las mujeres indias, una figura en el espejo de las indígenas que no cruzaron esta frontera y permanecieron en la nación que las representa sin escucharlas.

Reivindican lengua, religión, costumbres y creencias propias mexicanas, pero con los trastocamientos de la experiencia, contacto lingüístico y simbólico propio de las formas de resistir y vivir los Estados Unidos. Elaboran en torno a la figura de la Malinche un proyecto narrativo distinto, el de develar a la "otra" mujer, la indígena, la esclava; no la que vende a un pueblo sino la vendida, significada bajo la acusación de traidora. Ellas se identifican positivamente con aquello que la ciudadanía mexicana rehúsa como categoría de identificación: lo indio, y más, la india.

Se identifican con la Malinche como traidora: a ellas también las acusan de triples traiciones por querer ser independientes sexual y culturalmente, y por demandar cambios de costumbres en su "raza". Desde el norte, nacidas o criadas en las ciudades estadounidenses intensamente ocupadas por apropiaciones de la cultura mexicana, las chicanas miran al sur y refuncionalizan el mito de la Malinche.

La chicanas llevan décadas mirando al sur y mirándose en el sur. A algunas de nosotras, las mexicanas escritoras e intelectua-

²² Francisco Clavijero habla de ella como "noble, bella, piritosa y de buen entendimiento, nombrada Tenepal..." Véase Menéndez, *op. cit.* Tenepal proviene de *tene*, filoso, afilado, puntiagudo, cortante. Véase Glantz, *op. cit.*, 1994, p. 91.

les, en general todas de clase "acomodada", nos explotó la conciencia en 1994, con el movimiento zapatista, y lo más que logramos articular en un frenesí de la identificación que provocó el subcomandante Marcos, fue: "Todos somos indios". La identificación con "el doble" indígena, el "Todas somos indias", ése que las chicanas llevan décadas articulando, espera su enunciación.

Es notable que uno de los lugares que movilizan la economía de la traición en las chicanas es el de la relación con sus propias madres. Si la Malinche fue traicionada por su madre al venderla como esclava, las chicanas, siglos después, al revisar la economía de la traición patriarcal, colocan en la mira a las madres que, debido a constricciones morales, culturales, religiosas o pasionales, traicionan a las hijas. Enarbolan la misión imposible en la moral católica nacionalista de liberarse de sus madres y recordar que no fue la Malinche la que traicionó a un pueblo, sino que fue su madre la que la traicionó a ella, la madre complaciendo al padre. De allí el rechazo del paradigma de la familia patriarcal. Por un lado, las chicanas ven a sus madres como mujeres trabajadoras que se han sacrificado en fábricas y campos por sacar adelante a la familia, pero por el otro, y en lo que cabe a la transmisión de valores y patrones culturales, las describen como traidoras a los intereses de las hijas, que salen en cuerpo y lengua del imaginario patriarcal. Específicamente Cherrie Moraga en su texto "A Long Line of Vendidas",²³ reflexiona sobre las acusaciones de traidoras que sufren las mujeres chicanas. En sus palabras:

Aunque nos preocupemos por la explotación económica de las mujeres tercermundistas, tenemos que preocuparnos por nuestra explotación psicosexual y nuestra "venta" a manos del hermano, del padre, patrón, amo, sistemas políticos y a veces, tristemente, de nuestras madres sin poder [Moraga y Anzaldúa, 1988, p. 239].

²³ Véase Cherrie Moraga, *Loving in the War Years. Lo que nunca pasó por sus labios*, South-end-Press, Boston, 1983.

Norma Alarcón ha escrito algunos de los textos más críticos sobre la Malinche,²⁴ en especial en torno a la traición de las madres a las hijas al mutilar su deseo y al demandar fidelidad a paradigmas femeninos de sumisión. Alarcón apunta lo que pocas feministas mexicanas o latinoamericanas han logrado registrar: la fundamental traición de las madres al educar a sus hijas para la sumisión. Basa su reflexión en el trabajo poético de Rosario Castellanos. Mujeres de la frontera norte y sur pensando acompasadamente: "La poeta mexicana Rosario Castellanos nos recuerda en Malinche que se la vendió como esclava por sus padres cómplices para aumentar la herencia del hermano. La madre ansiosa de complacer al nuevo marido consciente en vender a su hija, y por lo tanto encadena su destino". ¿Cuántos "destinos encadenados" de mujeres indígenas siguen hoy jugándose en estas fórmulas de trueque y transacción de cuerpos?

Alarcón, en este texto ya clásico, comenta sobre la única salida de la hija vendida por la madre: criarse como si ella fuera su propia madre.

La experiencia del abuso sexual no le deja a la hija más alternativa que ser su propia madre, proveer su propio apoyo y amor para la sobrevivencia física y espiritual. Para escaparse del círculo del odio y autoodio, la mujer [...] no tiene más alternativa aunque hubiera querido más opciones que primero amarse a sí misma y después proceder a regenerarse y criarse como si fuera su propia madre [Alarcón, en Moraga y Castillo, 1988, p. 233].

¿A dónde van aquellas que siguen pagando por traiciones que no cometieron, por rajadas cuyo origen debe ser revisitado?, ¿qué tipo de sujeto se forja cuando la traición es el único acto inexorable que las "libera" de tanto honor y tanta patria?

²⁴ Véase "La literatura feminista chicana: una revisión a través de Malintzin o Malitzin. Devolverle la carne al objeto", *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, Istmo, San Francisco, 1988, y "Traidora, Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism", *Cultural Critique* (otoño de 1989), pp. 57-87.

Es interesante constatar el carácter despolitizado y académico que los análisis de la Malinche han tenido, en general, en este lado de la frontera. La figura de la Malinche, la indígena traductora/traidora, ha sido apropiada por mujeres fronterizas pobres, proletarias, "dobles" indígenas y migrantes como arquetipo liberador justamente por ser eso, india, rajada y bilingüe.²⁵ También es interesante analizar que la figura de la Malinche ha empoderado a mujeres pobres, proletarias, indígenas o que reivindican su identidad indígena, solamente fuera de los límites geográficos de la nación mexicana, por las "prietas" que se han fugado de la "patria" y han ido a radicar a los Estados Unidos. El "rescate" de la Malinche en el interior de los límites geográficos de la nación mexicana ha quedado en manos de las "güeras", académicas o interesadas en arquetipos femeninos, y no ha circulado verticalmente para funcionar como narración o discurso empoderador de formas de liberación vinculadas a la traducción y a la traición a relatos que someten la sexualidad y la movilidad de las mujeres.²⁶

El símbolo de la Malinche ha empoderado distintos discursos de liberación de las mujeres migrantes en los Estados Unidos. La imagen de la Malinche, la india intérprete, no ha sido reapropiada para empoderar demandas de mujeres indígenas y pobres en el interior de la nación mexicana, salvo en el caso del movimiento zapatista, específicamente en el caso de la comandante Esther que revisaremos enseguida. ¿Tan silenciadora es nuestra nación que como mujeres pobres hay que salir de ella para poder pensarla y pensarse en cuerpo y lengua?

Las mujeres fronterizas, las de la doble identidad, las dobles de la mujer indígena, elaboran sus representaciones identitarias al compenetrarse con la mujer indígena. Figuras como la Coatlicue, mitos como el de la Llorona y versiones transformadoras de la Virgen de Guadalupe, símbolos todos que las reflejan en su "do-

²⁵ En su mayoría, las escritoras, críticas, artistas o académicas chicanas han sido proletarias, de extracción social rural o económicamente marginadas.

²⁶ Véase "La güera" y "La prieta," textos de Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa, respectivamente, en *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, octubre de 2001.

ble indígena", movilizan el arquetipo de la rajada, la que se abre, hacia la que se alza, se levanta y rehúsa autorías de traición, "reflejo" de traducciones que le salvan la vida.

Es notable la identificación propositiva que las chicanas llevan a cabo con la mujer india.²⁷ El texto *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* de Gloria Anzaldúa constituye un manifiesto que replantea la sexualidad, la identidad, las formas de resistencia de los migrantes, en especial de las mujeres pobres, que se identifican con la identidad india. Constituye un texto en contrapunto y en respuesta a *El laberinto de la soledad*: "Aquí en la soledad prospera su rebeldía. En la soledad Ella prospera" (Anzaldúa, 1987, p. 23). En este texto, Anzaldúa ofrece una perspectiva diferente de la indígena mujer como traductora y como intérprete, situándose como una de las hijas de la Malinche en la genealogía de las acusadas de vendidas y traidoras por su raza y su sexo.²⁸ Es en la traducción y en la múltiple traición a su tradición, a sus propias madres que demandan la contención y la fidelidad a prácticas sexuales, a las lenguas del poder y al patriarcado, donde radica su liberación.

Traicionar libera. Las chicanas entienden pronto que si no traicionan y no traducen esta disfunción social, estas formas de su rebeldía a la nación, al patriarcado y a la sexualidad, no serán otra cosa que arquetipos deformes. ¿Cuánto tiempo nos llevará a las "güeras" entender? ¿Por qué no intentar ser sus dobles, las dobles de las dobles de las indias, no sólo sus intérpretes autorizadas? ¿Cómo se viviría un país donde prietas y güeras estuvieran vincu-

²⁷ Es interesante hacer notar que en los momentos más apoteósicos del zapatismo los rangos de identificación pasaron de "Todos somos Marcos", al más complejo de lograr "Todos somos indios", pero poco se oyó vociferado a coro "Todos somos indias".

²⁸ Margo Glantz escribe sobre las hijas de la Malinche en su libro *La Malinche, sus padres y sus hijos*. En su artículo "Las hijas de la Malinche" aborda a escritoras como Rosario Castellanos, Elena Poniatowska, Elena Garro, y las formas en que elaboran el "malinchismo" como fenómeno unido al sentimiento de traición. Analiza su literatura y las formas en que las nanas indígenas en sus vidas y en sus escritos fueron educadoras muchas veces opuestas o antitéticas a las madres. Margo Glantz analiza únicamente a escritoras mexicanas como pertenecientes a la genealogía de la Malinche.

ladas por el entendimiento de las formas de exclusión debidas no únicamente al género, o a la clase, sino también a la raza y a la sexualidad? ¿Cómo se vería, nos veríamos, en una nación que no tiene que expulsar mujeres proletarias para que éstas logren cambiar su vida y sus oportunidades en ella?

Tal vez veríamos que el problema de la marginación de las mujeres indígenas planteado a partir del diseño de dobles y triples reflejos estratégicos de la india abre alternativas inéditas en las que nos podemos reflejar, por medio del estudio de la producción textual y la experiencia de las mujeres chicanas que justamente han adquirido voz al mediar, interpretar y traducir, a partir de lo más alejado, lo más marginal: la mujer india.

II. SEGUNDO ESCENARIO.

DE ALZADAS A RAJADAS: ACTEAL

Los dos acontecimientos que estudiaremos contribuyen al análisis y al cuestionamiento del lugar de las mujeres indias en la nación. Estos momentos forman parte de los escenarios pedagógico-políticos creados por el EZLN. La masacre de Acteal y el discurso de Esther despliegan el cuerpo y la lengua de las mujeres indias en los umbrales de la nación y constituyen los límites y las prácticas de la representación de sus sujetos al filo, es decir, de los que transitan de la rajada a la sutura y, lamentablemente, viceversa.

1. El cuerpo rajado de la nación

El 22 de diciembre de 1997, 45 mujeres y niños fueron asesinados en Acteal por brigadas de paramilitares. Fue notable la crueldad y la forma de rajar los cuerpos de las mujeres. Estos cuerpos testificaban el mensaje dicho a voz en cuello: "Muera la semilla".²⁹

²⁹ Para una descripción informada, testimonial y jurídica de la masacre de Acteal, véase *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas antes y después*

Casi cuatro años después, en marzo de 2001 presenciamos un acontecimiento que podríamos entender como de sutura delicada y frágil de estos cuerpos: el de la lengua de Esther en el centro de la nación, la Cámara de Diputados y Senadores. ¿Qué relación tienen estos eventos? ¿Qué formas de representación inauguran o reifican?

Este segundo escenario elabora en torno a dos actos liminales, y precisamente por su carácter de frontera, resignificadores de los discursos de gestación y reproducción de "la nación Mexicana". Dicho de otro modo, Acteal en cuerpo y Esther en lengua integran formas opuestas en el repertorio de la representación sobre las mujeres indígenas. Analizaré ambos momentos que toman, revuelven el rostro de la nación hacia los límites de la representación indígena.

Estas escenas abordan un punto específico: la forma en que se han "traicionado", traducido y enmendado los sentidos, los lenguajes y las demandas de las mujeres indígenas por el hecho de estar sujetas a procesos de traducción y mediación saturados. Y más allá de esto, si hay forma de saber lo que quieren las mujeres indígenas una vez "reciclado" su discurso por los densos aparatos mediadores y traductores (los patriarcales o intracomunitarios, los de las ONG que las traducen y los de las instituciones oficiales, eclesiásticas, sanitarias, educativas y jurídicas que las intentan reparar). El punto central lo constituye el análisis de lo que están haciendo las mujeres indias para conformar dos escenarios fundacionales diversos: el de enemigas del Estado y de su "costumbre" (Acteal) y el de articuladoras de los imposibles de la modernidad: la voz de los sujetos al filo y al centro jurídico de la nación (Esther).

En el caso de Acteal³⁰ el cuerpo ha mostrado más que nunca

de Acteal, Rosalva Aída Hernández Castillo, CIESAS, San Cristóbal de las Casas, 1998.

³⁰ Para profundizar en este tipo de violencia al cuerpo de las mujeres véase Rosalva Aída Hernández Castillo, *Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, CIESAS, San Cristóbal de las Casas, Grupo de Mujeres de San Cristóbal, Centro de Investigación y Acción para la Mujer, CIAM; Rosa Rojas, *Chiapas, ¿y las mujeres qué?*, tomos I y II, México, La Correa Feminista, 1995; y Guionar Rovira, *Mujeres de maíz*, ERA, México, 1997.

ser el territorio último de disputa, el terreno palpitante, la carne que se erige frente al fracaso de la mediación. La carne 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 "¡Acabemos con la semilla!", en mujeres frente a soldados y tanques, en violaciones y en castigos intrafamiliares e intercomunitarios? ¿Cómo se transita de una economía política de la compasión y la reparación burocrática frente a la madre india, a considerarlas tan peligrosas como para gritar: "Acabemos con la semilla"? ¿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 han dicho para pasar de maternales a sospechosas?³¹

La presencia militar en Chiapas ha estado ampliamente documentada por diferentes organizaciones.³² Lo que se ha documentado con más precisión han sido las consecuencias de esta presencia y sus efectos diferenciados por géneros. Activistas, académicas y periodistas están tratando de crear redes mediadoras, interpretativas, traducciones de lo que empezó con imágenes. Imágenes de mujeres abalanzadas sobre soldados, con su cuerpo frente a comandos militares o tirando piedras a hileras de tanquetas y armamento militar, que los reportajes no cubrían en su cabal in-

³¹ Para profundizar en un análisis que despliegue tanto testimonios como análisis del papel, opinión, discurso de las mujeres indígenas durante los primeros años del zapatismo, véase Guiomar Rovira, *Mujeres de maíz, ERA, México*, 1997.

³² Liliana organizaciones.

tensidad. En el principio, para ese mazacote de la opinión pública —la sociedad civil— la relación con la mujer indígena empezó con la fuerza de la imagen, no con la palabra.³³ Todo lo 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 Sebastião Salgado o Raúl Ortega? ¿Qué texto acompaña el regreso de los 45 cuerpos de Acteal, fundamentalmente mujeres y niños?

Estos escenarios nos remueven la conciencia a partir no sólo de palabras, sino sobre todo de imágenes. Las imágenes, aquellas en forma de fotografías y aquellas como revelaciones de la memoria en eventos como Acteal: todas las mujeres chillando, deslenguadas y descaradas frente a ataúdes y tanques. Las palabras, las del subcomandante y las de toda la cadena de escritores/as, corren paralelas al contrapunteo de las imágenes, estas instantáneas sin texto que se quedan fijadas como formas del desvelo en el imaginario nacional y resultan inscripciones difíciles de sostener e incluso de posponer. Y es que, tal vez, la palabra, el discurso, 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 estaremos evocando a Magritte y su "esto no es una pipa"? 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" (Marcoś enmascarado al fondo), "esto es un México sin nosotros", "ésta es una mexicana" (Ramona en el Zócalo).³⁴ Los desfiles de cuerpos de mujeres en hileras de ataúdes y los cuerpos de mujeres

³³ Aunque, desde luego, no podemos negar la presencia ni la importancia de la Ley Revolucionaria de las Mujeres, la cual ha sido el documento fundacional del sujeto jurídico femenino indígena, ésta nunca tuvo el impacto de las imágenes. En este caso la lengua, el discurso lingüístico, compite en importancia y poder de representación con la imagen.

³⁴ Imaginemos un póster a la Magritte con estas oraciones y la imagen que pone a competir la imagen con la palabra en un fondo teñido por el racismo.

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 personas que las traducen con el fin de incluirlas en conferencias, acuerdos o reuniones nacionales.

Las acciones y los 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 las mujeres y los niños los primeros sujetos a preservar, el sinónimo de una sociedad patriarcal que protege sus instituciones familiares y reproductivas, pasaron a ser el sinónimo no ya de un resto de la modernidad, una ruina folclórica, un despojo, sino de un peligro. ¿Cuándo pasan las mujeres de ser símbolos de la seguridad nacional a ser amenazas?

Está estimado que 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— a comunidades indígenas en las zonas insurgentes.

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

Las implicaciones de la transformación de los cuerpos de las mujeres indígenas en cuerpos visibles fuera de las zonas codificadas para 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 alternativos se abren con la acumulación de archivos de imágenes como las que han recabado Sebastián 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, el de la Malinche. 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 por el 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, el conducto a través del cual se conquistó, se apropió el territorio geográfico y simbólico).³⁵

¿Por qué se siguen encontrando dimensiones de la traición en las mujeres indígenas que expulsan escuadrones de "su" tierra (la cual, por cierto, no heredan), que empujan divisiones militares y obligan a la dismantelación de barracas, aun cuando esto sea puntual, efímero y de frágil permanencia?³⁶ 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? Las mujeres indígenas que asisten a mítines o se unen a organizaciones de las múltiples que hay en la zona rebelde traicionan a una cultura, a una nación (a un nacionalismo oficial), y 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

³⁵ Para profundizar en la crítica a la figura de la Malinche elaborada por Octavio Paz, véase Norma Alarcón, "Traductora, Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism", *Cultural Critique* (otoño de 1989), pp. 57-87.

³⁶ La fotografía tomada por Cristina Rodríguez el 4 de abril de 1998 en Yukuin, municipio de Simojovel, que muestra a mujeres con palos midiendo y defendiendo la distancia que separa su tierra de la ocupación militar, es representativa de este gesto.

indígenas o mexicanas y siempre mediadas por lo masculino. Estas formas de resistencia femenina a los límites de visibilidad dados por su costumbre y por el Estado constituyen gestos de liberación que no pueden ser codificados más que como traición, tanto por su comunidad como por otros espacios de poder.

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 aún futura— por el 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 convirtió, en esos momentos, 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 a 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, durante el conflicto armado fueron violadas más de 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 acusadas de traición alternativamente por su comunidad o por el Estado. Uno de los castigos para las mujeres que participan en manifestaciones públicas es la violación. La transgresión de las mujeres indígenas es castigada rajándolas. Es aquí donde Acteal hace sentido: mujeres indias activas, empujando divisiones militares y gritando, pidiendo órdenes oficiales que justifiquen y legalicen el avance y la invasión, amas —aunque sea efímeras— de su tierra, defensoras de su espacio, resultan en transgresoras no sólo del Estado y del ejército, sino también de 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 resalta tanta asimetría y tanto no poder, que produce diferentes formas 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 transforma, y eso sí, para siempre. La metáfora que iguala la mujer a la tierra se invierte. Mujer y tierra componen una ecuación diferente frente a experiencias recogidas en imágenes como las recabadas por Sebastião Salgado y Raúl Ortega, entre otras muchas. La mujer que empuja, expulsa, rechaza las instituciones, a los hombres, a los machos, al Estado, que ocupan su territorio, su cuerpo y su tierra. La mujer que no es ajena a su propio cuerpo, 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 una lectura de la Malinche de Paz 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 vencidas sobre ataúdes grises con moños blancos, ¿tienen posibilidades de erigirse en mitos fundacionales alternativos que representen experiencias provenientes de mujeres indígenas? Si Paz leyó, interpretó y 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, de este lado de frontera, podrá condensar e interpretar dichas imágenes?

nes (el texto está parcialmente ausente) como formas de intervención de la mujer indígena, de la sangre y de la tierra de la nación, en los mitos fundacionales de la patria, no ya como las chingadas, sino como mujeres que se alzan en cuerpo y lengua, defensoras de una tierra que ni siquiera tienen el derecho de heredar?

La desgracia de Acteal, en diciembre de 1997, nos hizo testigos obligados de lo que significa, para algunas mujeres, estar en los filos de la nación, fuera de todas las protecciones constitucionales. Nos quedamos con los cuerpos rajados de 47 mujeres indígenas y con propuestas, siempre al filo, de mediación.

Comandantes y escritoras

El escenario que expondré a continuación está diseñado para funcionar de igual manera que las fugas musicales: a dos o más voces. Podemos ligarlo con un grupo creciente de ventrílocuas y mediadoras, sujetos de la extensión de este momento fundacional del ejercicio de la lengua del subalterno. Justo por el desconocimiento del trabajo de puente llevado a cabo por escritoras chicanas, voy a ligar en "fuga" la voz de la comandante con la voz de la escritora, pero no de las "güeras", sino de las "prietas" que han hilado del otro lado de la frontera. Los discursos del comandante por excelencia, Fidel Castro, fueron ampliamente comentados, mediados, expandidos, circulados, reciclados por un contingente de intelectuales devotos de la causa de la Revolución. La intelectualidad devota de las comandantes indígenas y de la traducción, expansión y mediación de sus demandas se forma por goteo, como también ocurre con las diferentes formas de traducción/traición de la significación. Esperamos los contrapuntos posibles entre la comandante y las escritoras, las fronterizas, las chicanas y las mexicanas, güeras y prietas invertidas en el sentido de las "deslenguadas". Como en las fugas musicales, a veces las lenguas en contrapunto se desplazarán y darán pie la una a la otra en espirales ascendentes o descendentes, otras cometerán deslices que "se

saldrán de tono", apagando la una a la otra. Vamos así, en fuga de voces, desde abajo y desde las fronteras de la nación, de concierto en desconcerto y en perpetuo movimiento consonante y desbordado, de la comandante a la escritora.

III. TERCER ESCENARIO. LA LENGUA QUE CORTA: EL DISCURSO DE LA COMANDANTE ESTHER AL CENTRO DE LA NACIÓN

Unos meses después del cambio de poderes en el 2000, 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 por la Cocopa y los representantes gubernamentales en febrero de 1996. El reencauzamiento y la movilización de los Acuerdos de San Andrés fueron acompañados por una marcha zapatista de los filos de la nación a su centro más representativo: la Cámara de Diputados. 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 muy comentada relacionada con su ser mujer e indígena,³⁷ que un grupo de representantes de este mismo Congreso había discutido, editado y aprobado ya 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

³⁷ "Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento. Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora." Véase *La marcha del color de la tierra. Comunicados, cartas y mensajes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, Rizoma, México, 2001, p. 387.

llamada porque fueron los miembros de la Comisión de Concordia y Pacificación del Congreso de la Unión, diputados y senadores, los que la hicieron.³⁸

¿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 escuchado?

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 o invisibilizada. El hecho de haber puesto a circular imágenes y discursos que den contenidos varios, traslapados, contradictorios unas veces, otras veces abismales, no es poca cosa en un país donde la mirada cara a cara estaba negada a una importante parte de la población. Mirar de frente y a los ojos.

El relato de Esther frente al Congreso se administra a partir de cinco marcas subjetivas que constituyen a la mujer zapatista, todas situadas en los filos de la modernidad: la de ser mujer, indígena, zapatista, pobre y mexicana (sexo, raza, clase social, posición política y nacionalidad). Se activa a partir de las dos operaciones de la mediación que este artículo revisa: la *traducción*, en este caso de lo propio a lenguajes que pueden ser entendidos por la ley, y la *traición*; pero no es ella la mujer india que traiciona, sino aquella que señala las formas en que las indígenas y los indígenas han sido traicionados.

La comandante Esther, a partir de estas dos operaciones, desplaza los efectos más significativos ligados a los dos imaginarios

³⁸ Véase *La marcha del color de la tierra. Comunicados, cartas y mensajes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, Rizoma, México, 2001, p. 387.

de la india hablando: el de no saber lo que dice o el de no decir lo que sabe. Ambos actos, el de saber y el de decir, aparecen quebrados cuando se trata del subalterno. El subalterno sabe y no dice o dice sin saber.³⁹ Esther sabe y enuncia. No se excede, se constriñe a los lenguajes apropiados para los representantes de la ley. El discurso está dividido en cuatro partes y una despedida. Cinco momentos de la enunciación que corresponden a sus marcas identitarias (ser mujer, indígena, comandante zapatista, pobre y mexicana).

*Primera parte: Representación del sujeto nacional
indígena: inversión de las operaciones de representación
(traducción/traición)*

El discurso se inicia con una operación de desplazamiento que re-ocupa a lo "indio" como el lugar de enunciación: el desplazamiento del subcomandante Marcos a su lugar de portavoz:

Algunos habrán pensado que esta tribuna sería ocupada por el subcomandante Marcos y que sería él quien daría el mensaje central de los zapatistas. Ya ven que no. El subcomandante Marcos es eso, un subcomandante. Nosotros somos los comandantes, los que mandamos en común, los que mandamos obedeciendo a nuestros pueblos. Al Sup y a quien comparte con él la esperanza y anhelos les dimos la misión de traernos a esta tribuna [...] Ahora es nuestra hora.⁴⁰

³⁹ Tomo estas operaciones del texto de Josefina Ludmer, "Las tretas del débil"; en él, y a partir del análisis de la escritura de sor Juana como subalterna, establece las operaciones de saber, decir y negar como formas de significación del sujeto subalterno. Véase Patricia Elena González y Eliana Ortega, *La sartén por el mango. Encuentro de escritoras latinoamericanas*, Huracán, 1985, pp. 47-54.

⁴⁰ Todas las citas de este apartado están tomadas de *La marcha del color de la tierra. Comunicados, cartas y mensajes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, Rizoma, México, 2001.

Este primer movimiento de relocalización del lugar de la enunciación, raza y género resituados es marcado por tres apropiaciones: la propiedad del lenguaje (propiedad en el sentido de posesión y en el sentido de exactitud en las frases), la propiedad del espacio (cuerpo y lengua india en la tribuna) y la propiedad del tiempo ("Ahora es nuestra hora").

Una vez acotadas estas propiedades, Esther perfila una "impropiedad", la del sujeto nacional en cuerpo y lengua indios, y pregunta: ¿se puede ser indio y mexicano? Al parecer, sobre todo después del rechazo de la aprobación de los Acuerdos de San Andrés, se puede especificar que no es posible ser indígena y mexicana, que la homogeneización propia de lo nacional borra la especificidad jurídica y política en los propios términos de la representación india.

Esta "impropiedad" responde a los relatos de balcanización, fragmentación y soberanía nacional, aducidos por autoridades gubernamentales y por algunos intelectuales, refiriéndose a los Acuerdos de San Andrés.

Hace unos días en este recinto legislativo se dio una discusión muy fuerte [...] Quienes pensaron diferente y obraron en consecuencia no fueron a dar a la cárcel, ni se les persigue, ni mucho menos fueron muertos. Pero aun con estas diferencias, el Congreso no se parte, no se balcaniza, no se fragmenta en muchos congresitos, sino que, precisamente por esas diferencias y por el respeto entre ellas, se construye sus normas. Y sin perder lo que hace distinto a cada quien, se mantiene la unidad y, con ella, la posibilidad de avanzar de común acuerdo [p. 390].

Desde este lugar de la intersección (mexicanos e indígenas), la comandante construye un sujeto de la diferencia, de la raza, de la pluriculturalidad, de la historia, sujeto de la lengua, del discurso, de la mezcla, de la fragmentación... de la fobia nacional.

En esta misma sección del discurso, Esther perfila la ausencia del cuerpo indígena al señalar siete lugares vacíos. Refiere las au-

sencias como efectos de la fijación del gobierno al desplazamiento de indígenas fuera del discurso de la legalidad. Estas ausencias marcan el itinerario histórico de las formas de exclusión utilizadas por el Estado. La muerte, la cárcel y la persecución son acotados como la recepción final del discurso indígena.

Aquí, en este Palacio Legislativo, hay siete lugares vacíos que corresponden a siete indígenas que no pueden estar presentes [...] De los siete ausentes, el uno murió en los primeros días de enero de 1994, dos más están presos por oponerse a la tala de árboles, otros dos están en la cárcel por defender la pesca como medio de vida y oponerse a los pescadores piratas, y los dos restantes tienen orden de aprehensión por la misma causa [p. 388].

La única manera de evitar la recepción de lo indígena como "mexicano" es desplazar lo "indio" al lugar de lo criminalizable o de lo inaprehensible.

El segundo registro sería el de la construcción de lo "indígena" como el imposible de la identificación nacional.⁴¹ El México del discurso de Esther es el de la representación posible historizada, política y nacional. Habla Esther: "Así es el México que queremos los zapatistas [...] Uno donde, en los momentos definitivos de nuestra historia, todas y todos pongamos por encima de nuestras diferencias lo que tenemos en común, es decir, el ser mexicanos" (p. 389).

Esther cierra esta primera parte refiriéndose a los Acuerdos de San Andrés. Se refiere así a las negociaciones entre zapatistas y rebeldes: "En este debate todas las críticas fueron puntualmente refutadas por la teoría y la práctica. Se acusa de balcanizar el país y se olvida que el país ya está dividido" (p. 390).

⁴¹ Jose María Rabasa trabaja con la noción de lo imposible de la representación como lo indígena en su excelente texto "Of Zapatismo: Reflections on the Folkloric and the Impossible in a Subaltern Insurrection", en Lisa Lowe (ed.), *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, Duke University Press, Londres, 1997, pp. 400-430.

En el catálogo de acusaciones de lo que los Acuerdos producen, acusaciones producto de la *traición* de los indígenas a la patria unida, encontramos la balcanización, la fragmentación, el renacimiento de la premodernidad legal, la barbarie. Esther enlista las acusaciones y las resignifica como *traiciones* de los representantes de la nación y de sus sistemas políticos y legales. Si los Acuerdos condenan a crear reservaciones, el Estado y sus representantes condenan a la extinción; si los Acuerdos condenan a promover un sistema legal atrasado, el Estado condena el color indio y convierte en delito su lengua. Esther invierte las acusaciones con propiedad.

Este primer momento discursivo concluye con la enunciación de una última traición: la de la marginación de la mujer indígena. A este momento se refiere en la segunda parte de su discurso.

*Segunda parte: Suplementación del sujeto nacional:
india, zapatista y mexicana*

De nuevo el discurso abre relocalizando al sujeto hablante; esta vez enfatiza las marcas de género: la mujer zapatista frente al sujeto nacional. Pregunta: ¿se puede ser india, zapatista y mexicana?

Entra a discutir el relato de los Acuerdos y las formas en que se ha resignificado. Se centra en explicar la situación de la mujer indígena. Lleva a cabo una operación de fijación del sentido al ubicar a "la mujer indígena" esencialmente como madre y como sujeto de la familia: "Principalmente las mujeres, son ellas las que sienten el dolor del parto, ellas ven morir sus hijos en sus brazos por desnutrición, por falta de atención, también ven sus hijos descalzos... porque son ellas que cuidan sus hogares".

Además de localizar el género (ser mujer es ser madre) como lugar de la enunciación, suplementa otras marcas: indígena, zapatista, pobre y mexicana. El discurso de Esther esencializa a las mujeres indias como madres y desde allí construye un sujeto de la voz y del derecho (esta esencialización de la mujer definible y enten-

dible únicamente como madre ha sido uno de los puntos de crítica más intensos del feminismo).⁴²

Pero el desplazamiento central lo lleva a cabo cuando translada la autoría de la opresión a un lugar inédito: el de los propios indígenas, el de su cultura.

Como somos niñas piensan que nosotros no valemos, no sabemos pensar, trabajar, cómo vivir nuestra vida [...] Ya cuando estamos un poco grandes nuestros padres nos obligan a casar a la fuerza, no importa si no queremos, no nos toman consentimiento [...] nos maltratan nuestros propios esposos o familiares [...] dicen que no tenemos derecho a defendernos [...] No nos permiten nuestra participación en otros trabajos. Nos dicen que somos cochinas, que no nos bañamos por ser indígenas. Los hombres son los que tienen el derecho de decidir de todo.

Esther cierra esta segunda operación al llevar a cabo una enunciación de la última de las *traiciones*: la de prohibir, a la mujer que la trabaja y la defiende, la propiedad de la tierra. Lo hace a partir de la exhibición, con propiedad, de la lengua que devela y permite entendimientos. Esther saca la lengua y denuncia la *traición* de los hombres: "Nosotras las mujeres indígenas no tenemos las mismas oportunidades que los hombres, los que tienen todo el derecho de decidir de todo. Sólo ellos tienen el derecho a la tierra y la mujer no tiene derecho, como que no podemos trabajar también la tierra y como que no somos seres humanos, sufrimos la desigualdad" (p. 392).

⁴² Una de las formas de la traducción/traición que ha dificultado el intercambio entre feministas e indígenas mediadoras ha sido el discurso indígena con respecto a la maternidad. Las indígenas no otorgan significación ni legitimidad a la mujer fuera de la maternidad. El feminismo se ha abocado, como uno de sus discursos centrales, al reconocimiento de la femineidad más allá de la maternidad. Este punto constituye un continuo objeto de disputa y desencuentro. Este tipo de esencialismo lo encontramos también en el "feminismo maternalista", el cual define a las mujeres básicamente como madres. Véase Marta Lamas (ed.), *Ciudadanía y feminismo*, Debate Feminista/IFE, México, 2001, pp. 15-20.

Tierra y lengua apropiadas desde el lugar de enunciación del sujeto femenino, indígena, zapatista, pobre y mexicano.

Uno de los “deslices” de la lengua de los propios indígenas fue el de excluir dicha demanda de los Acuerdos de San Andrés y de las Leyes Revolucionarias de las Mujeres.

La propiedad final, la de la tierra, no fue representada. No obstante esta “edición” de las demandas de las mujeres hecha por los propios representantes indígenas, Esther culmina desdibujando la *traición* de los hombres de su propia raza, para desplazarla a “los malos gobiernos”. Esther concluye así: “Toda esta situación los malos gobiernos la enseñaron” (p. 392). Es cierto que la educación ofrecida por el Estado no ha favorecido una política de apropiación de la cultura indígena en concierto con la modernidad nacional. Sin embargo, estas *traiciones*, las que se refieren a la prohibición de la propiedad de la tierra y de la voz de las mujeres, no son únicamente producto del “mal gobierno”, sino de las operaciones patriarcales del Estado y las de su propia cultura. La visibilidad de las formas en que el patriarcado indígena constituye también un “mal gobierno” se da de manera espectacular en las Leyes Revolucionarias de las Mujeres, y de forma intermitente en este discurso. En este caso Esther no distingue suficientemente entre “el mal gobierno” y “los males del patriarcado” de cualquier etnia, clase o nacionalidad. Esther concluye con una restricción de los poderes de su lengua, situada desde la marca de género. Precisamente aquí, en las intersecciones de mal gobierno y patriarcado, es donde “güeras” y “prietas” debiéramos hacer sentido en conjunto.⁴³

⁴³ Dos años después, en agosto de 2003 y a partir de la inauguración de *Los Caracoles* zapatistas, Esther vuelve a tomar la palabra; esta vez es clara y contundente la crítica a los dos sistemas, su tradición y la modernidad, en lo que cabe a la opresión de las mujeres. En su comunicado del 9 de agosto de 2003 leemos: “También les queremos decir a los hombres que nos respeten nuestro derecho como mujer. Pero no le vamos a pedir de favor, sino que lo vamos a obligar a los hombres a que nos respeten. Porque muchas veces el maltrato que recibimos las mujeres no sólo lo hace el rico explotador. También lo hacen los hombres que son pobres como nosotras y bien que lo sabemos y no hay quien lo pueda negar. Porque como mujeres que somos, nos quiere humillar el

Tercera parte: La comandante como la representación de la ley

En este fragmento del discurso Esther interpela el lugar de los legisladores como sujetos representantes de las voces de la nación y garantes de su diversidad, como portavoces y servidores. Dice:

Ustedes han sido sensibles a un clamor que no es sólo de los zapatistas, ni sólo de los pueblos indios, sino de todo el pueblo de México. No sólo de los que son pobres como nosotros, también de la gente que vive con acomodo. Su sensibilidad como legisladores permitió que una luz alumbrara la oscura noche en que los indígenas nacemos, crecemos, vivimos y morimos. Esa luz es el diálogo. Estamos seguros de que ustedes no confunden la justicia con la limosna. Y que han sabido reconocer en nuestra diferencia la igualdad que como seres humanos y como mexicanos compartimos con ustedes y con todo el pueblo de México [p. 394].

Esther termina esta sección organizando a las fuerzas y a los mediadores del EZLN para dialogar, instruye al subcomandante Marcos, como mando militar, para no realizar ningún avance.

Primero. Ordenamos al compañero subcomandante insurgente Marcos que, como mando militar que es de las fuerzas regulares e irregulares del EZLN, disponga lo necesario para que no se realice ningún avance militar de nuestras fuerzas sobre las posiciones que ha desocupado el ejército federal, y que ordene que nuestras fuerzas se mantengan en sus posiciones de montaña [p. 394].

rico, pero también el hombre que no es rico, o sea el que es pobre como nuestros esposos, nuestros hermanos, nuestros padres, nuestros hijos, nuestros compañeros de lucha y los que trabajan y están organizados junto con nosotras. Entonces, claro, cuando exigimos respeto las mujeres, no sólo lo demandamos de los neoliberales, también se lo vamos a obligar a los que luchan contra el neoliberalismo y dicen que son revolucionarios, pero en su casa son peor que el Bush. También les queremos decir a todas las mujeres de la ciudad que se organicen [...] Porque las que trabajan en las fábricas como obreras, empleadas, maestras, secretarías, tienen en su patrón o patrona, porque las mujeres ricas también nos humillan y nos deprecian”. Véase www.ezln.org

Esther termina su discurso como autoridad tanto del campo militar como del discursivo y de la mediación.

*Cuarta parte: ¿Quién tiene el poder de narrar?*⁴⁴

Esther termina su discurso aludiendo al lugar de la traducción que minimiza la traición. Se refiere a los legisladores que supieron traducir y hablar, de tal forma que su presencia en el Congreso fuera posible. "También ha sido posible por unos legisladores que han sabido abrir el espacio, el oído, el corazón a una palabra que es legítima y justa. A una palabra que tiene de su lado a la razón, la historia, la verdad y la justicia y que, sin embargo, no tiene aún de su lado a la ley" (p. 396).

Se despide con las mismas palabras que significaron el lugar de Marcos, el que ella ocupa ahora: "Por mi voz hablaron no sólo los cientos de miles de zapatistas, también hablaron millones de indígenas de todo el país y la mayoría del pueblo mexicano".

Desde estas fronteras del discurso la comandante desestabiliza la economía de lo indio como el imposible de la representación nacional por bárbaro, ajeno o ilegible, y se coloca en el lugar de la enunciación como ciudadana intercultural, al filo de la modernidad, con legitimidad jurídica y política frente al Estado. Un discurso que remienda las rajadas tanto del "mal gobierno" como de su propia cultura. En ese momento, frente al Congreso, Esther tuvo el poder de narrar, un poder que debió fraguarse a partir de múltiples tácticas discursivas, militares, ciudadanas, modernas y tradicionales, y múltiples agentes: los zapatistas, la ciudadanía, las ONG, la internet.

El lugar del sujeto femenino indígena no suele ser el de la narración y la interlocución. La comandante Esther inaugura este evento inédito: el sujeto femenino como aquel que tiene el poder

⁴⁴ Tomé esta pregunta del texto de Edward Said, "Permission to Narrate", *London Review of Books* (16 de febrero de 1984), en el cual elabora las relaciones de poder y subalternidad en la empresa de narrar.

de narrar. Sabemos que no tuvo el poder de convencer al Congreso, pues éste votó en contra de la aplicación de los Acuerdos de San Andrés. De nuevo, en el registro del sujeto indígena femenino, nos quedamos con la imagen de la comandante Esther, enmascarada, de pie, frente al micrófono y a la ley... hablando.

CONCLUSIÓN

En la escena inédita de la comandante Esther en la tribuna "ante la ley", se dio un gran despliegue de la lengua y del cuerpo indio. Descaradas y deslenguados tuvieron por primera vez la oportunidad de ser oídas y vistos, y no en cualquier lado, sino en el centro simbólico y jurídico de nuestra nación. La imagen de Esther al centro no es fácil de olvidar; queda estrechamente ligada con la figura de la traductora, ya no traidora, sino interlocutora, y queda pegadita a Acteal, haciendo límite al cuerpo con la lengua.

Los tres escenarios planteados (Malinche, Acteal y Esther) constituyen tres formas de rebelión de la representación nacional desde el límite, desde uno de sus filos; nos han cimbrado la conciencia, ya sea por exceso de traducción o por su falta. Hemos visto cómo son necesarias múltiples y espectaculares torsiones del lenguaje, en el caso del zapatismo: 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?

Hemos presentado palabras e imágenes reveladoras 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 de la traducción y la simulación —los Che Guevara, los Quijotes locales, los Duritos y los viejos Antonios, tan rica culturalmente, tan productora de narrativas y a veces de buena literatura, tan nuestra, tan latinoamericana— es una evidencia dolorosa de que al indio, y menos a la india, no se les puede ver y oír a la vez. Que escojan: o las vemos o las oímos. El cuerpo y la lengua juntas,

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, género y prietura al unísono, constituye un exceso que la ciudadanía y su representación de "lo mexicano" parece no poder digerir. Lo indio es la imagen perfecta de lo excesivo y lo precario a la vez, pues le "sobra" cara y le "falta" lengua. Estos tres escenarios representan a las descaradas y a las deslenguadas, alzadas y rajadas frente a las operaciones que favorecen el sentido en la modernidad: la traducción y su contraparte, la traición.

Responden a una representación nacional del ideal de la "otredad" india: el de la india sirviendo, calladita y con la cabeza baja. Verla como comandante exige un viaje inédito por el repertorio nacional de las imágenes de la mujer indígena. La mediación de Esther y la mediación visual en Acteal se hacen entonces no sólo necesarias sino imprescindibles para que el discurso de la resistencia indígena circule en niveles distintos de la ciudadanía.⁴⁵

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 ventrilocuo que la contenga en un continente seductor, interpelador, enmascarado y jugando con los excesos, éstos sí factibles de ser vistos y gozados, *sexys*.⁴⁶ Marcos contuvo inicialmente la fobia al indígena y solamente a partir de la calidad de una lengua y de un cuerpo performativos.

Por esto, las feministas de la clase media, las güeras, tenemos

⁴⁵ Las apariciones discursivas de Marcos, a principios de 2003, en defensa de la ETA y acusando al juez Garzón, nos obligan a repensar las estrategias de representación de uno de los mediadores del EZLN al visibilizar de manera diferente el binomio traducción/traición. ¿Qué extensiones del sentido, qué relectura de los objetivos y las demandas de los zapatistas llevaron al acto de intentar una mediación con una guerrilla como la ETA? ¿Qué formas de la traducción/traición conlleva esta operación? Para revisar la disputa Marcos/Garzón y la interpelación de Marcos a la ETA, véase www.ezln.org

⁴⁶ Me refiero, desde luego, al subcomandante Marcos.

un tipo particular de trabajo de mediación, no solamente porque podemos ser racistas e impedir que hablen las minorías para, así, marginar a las otras, a las prietas. Para eso no tenemos que mover un dedo: los reflectores van primero a las güeras. Las feministas de la clase media, las güeritas, si hacemos bien lo que debemos hacer, que es mediar, entonces llevamos a cabo una compleja operación que minimiza las traiciones: la de "donar" nuestra lengua, nuestro cuerpo y nuestros sentidos, trabajando en la traducción para poder hacer audible y visible lo que, en México, es todavía imposible de ser visto y escuchado.

En un país como México, donde el crédito y la legitimidad aún vienen recosidos con la clase y, sí, el color (un "prieto" demasiado subido levanta fobias y contrarresta la legitimidad), nuestras educadas y güeritas lenguas son más circulables y generan complejos espejismos de confiabilidad. De aquí la necesidad de los dobles y triples reflejos de identificación con la india, que señalábamos en el caso de las chicanas. Sería doblemente estratégico trabajar en el sentido de prestar, de donar cuerpo y lengua en función de la otredad y sus alzamientos. Cosa complicada, que requiere echar a andar conocimientos y posturas críticas; prestar y prestarse a la mediación es un reto y debe ser leído como tal.

La disputa por la representación entre sujetos al filo de la modernidad y sujetos modernos, centro y margen, subalterno y sujeto dominante, es también una disputa 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, el de la milenaria esencia indígena.

Los escenarios que presentamos visibilizan la transición del cuerpo a la lengua, es decir, de lo irrepresentable a lo representa-

ble nacional. Transitamos del cuerpo y el silencio a la lengua: de lo que se coloca al filo, y se raja, y la voz que es suplida y editada por otra, a la voz de la comandante Esther. Entre el cuerpo y el silencio, y la voz y la representación, encontramos la palabra de Esther.

La presencia visual de la comandante Esther y la articulación de su discurso ofrecen una escena fundacional: el paso de las mujeres indias de rajadas a alzadas, de pie en la tribuna frente a la ley. Este alzamiento obliga a 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 traiciones de güeras bien intencionadas y prietas rajadas y al filo, 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, "Traductora, Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism", *Cultural Critique* (otoño de 1989), pp. 57-87.
- , "La literatura chicana: un reto sexual y racial del proletariado", en Aralia López González et al., *Mujer y literatura mexicana y chicana*, El Colegio de la Frontera Norte, México, 1990, p. 211.
- Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Spitters-Aunt Lute, San Francisco, Cal., 1987.
- , "La prieta", *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, octubre de 2001.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1990.
- García Castaño, E., y A. Granados Martínez, *Lecturas para la educación intercultural*, Trotta, Madrid, 1999.

- Glantz, Margo, "La Malinche: la lengua y la mano", en Margo Glantz (ed.), *La Malinche, sus padres y sus hijos*, UNAM, México, 1994. [Hay una segunda edición en Taurus, Madrid, 2001.]
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas antes y después de Acteal*, CIESAS, San Cristóbal de las Casas, 1998.
- La marcha del color de la tierra. Comunicados, cartas y mensajes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, Rizoma, México, 2001.
- Lamas, Marta (ed.), *Ciudadanía y feminismo*, Debate Feminista/IFE, México, 2001.
- , "Las nietas de la Malinche. Una lectura feminista de *El laberinto de la soledad*", *Memorias del Coloquio Internacional por "El laberinto de la soledad" a 50 años de su publicación*, FCE, México, 2001.
- Ludmer, Josefina, "Las tretas del débil", en Patricia Elena González y Eliana Ortega, *La sartén por el mango. Encuentro de escritoras latinoamericanas*, Huracán, 1985.
- Liotard, Jean-Françoise, *The Differend. Phrases in Dispute*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.
- Monsiváis, Carlos, "La Malinche y el Primer Mundo", en Margo Glantz (ed.), *La Malinche, sus padres y sus hijos*, UNAM, México, 1994.
- Moraga, Cherrie, *Loving in the War Years. Lo que nunca pasó por sus labios*, South-end-Press, Boston, 1983.
- , "La güera", *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, octubre de 2001.
- , y Ana Castillo, *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, trad. de Ana Castillo y Norma Alarcón, ISM Press, San Francisco, 1988.
- Núñez, Fernanda, "Malinche", *Debate Feminista*, año 3, vol. 5, marzo de 1992.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta al laberinto de la soledad*, 2ª ed., FCE, México, 1994.
- Rabasa, José María, "Of Zapatismo: Reflections on the Folkloric

- and the Impossible in a Subaltern Insurrection", en Lisa Lowe (ed.), *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, Duke University Press, Londres, 1997, pp. 400-430.
- Ramos, Julio, "El don de la lengua", *Paradojas de la letra*, eXcultura, Caracas, 1996.
- Rojas, Rosa, *Chiapas. ¿Y las mujeres qué?*, La Correa Feminista, México, 1994.
- Rovira, Guiomar, *Mujeres de maíz*, ERA, México, 1997.
- Said, Edward, *Orientalism*, Vintage Books, Nueva York, 1994.
- Sayers Peden, Margarita, *A Women of Genius. The Intellectual Autobiography of Sor Juana Inés de la Cruz*, Lime Rock Press, Connecticut, 1987, pp. 19-20.
- Spivak, Gayatri, "Can the Subaltern Speak?", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana, 1988, pp. 271-313.
- Stephen, Lyn, "The Zapatista Opening: The Movement for Indigenous Autonomy and State Discourses on Indigenous Rights in Mexico, 1970-1996", *Journal of Latin American Anthropology*, 3 (1), 1997, p. 32.

Las asesinadas en Ciudad Juárez
UN ANÁLISIS DEL FEMINICIDIO SEXUAL SERIAL
DE 1993 A 2001*

JULIA MONÁRREZ FRAGOSO

No estamos hablando de los últimos momentos de [estas niñas y mujeres]. Estamos hablando acerca de una larga y lenta muerte. Acaso nunca sepamos cómo fueron esos momentos finales, y quizá eso sea generoso. Pero tampoco necesitamos saberlo. Éstos son crímenes de poder.

ALICE VACHSS, *Sex Crimes*

La apropiación de los cuerpos de las mujeres, para gratificación sexual o como símbolo de una "conquista victoriosa", es un tema común en la literatura sobre violencia contra las mujeres en guerra o en otras situaciones de conflicto.

MÓNICA McWILLIAMS, *Violence Against Women in Societies under Stress*

* Este artículo es una versión aumentada de "Feminicidio sexual serial en Ciudad Juárez, 1993-2001", publicado en *Debate Feminista*, año 13, vol. 25, abril de 2002, México, pp. 279-305. Agradezco la asistencia de Ana Luisa Arredondo Escárzaga en la elaboración de este trabajo.