
Máscaras y posdatas: estrategias femeninas en la rebelión indígena de Chiapas

Marisa Belausteguigoitia Rius

Desde el Norte, tal vez Aztlán, en la cresta de la tecnológica: Universidad de Berkeley, trato de entender el caleidoscopio de discursos producidos durante la rebelión en Chiapas. Más que palabras me encuentro con imágenes. Embozados, des-carados, negociaciones con retablos de fondo, mujeres heroínas: comandantes, la bandera nacional, cuerpos rodeados de aureolas de sangre, un subcomandante eslabón perdido que subraya los oídos sordos a palabras nuevas. ¿Cuál es el mito, cuál es la historia, cuál es la carne y el verbo que sostiene y posibilita estas imágenes? Resalta la diversidad, no hay sobreentendidos, *no hay palabras*, sólo imágenes.

Este ensayo es un fragmento de una investigación que intenta estudiar a México en sus límites, a México colgando entre sus dos fronteras. El Norte y el Sur. Al Norte las chicanas y su rebeldía, su rechazo a perder la tierra, su rechazo a convertir la carne en verbo, y perder materialidad y piel. Quieren la carne, Aztlán, la tierra, la robada por los gringos y también el verbo: el español. Al Sur las mujeres indígenas con carne y sin verbo, invisibles, inaudibles.

Las mujeres en el límite, en la frontera gravitan en el espacio del irás pero no volverás, la tierra del nunca jamás.

Las mujeres del Norte, las chicanas después de mucho batallar, habiéndoles no sólo movido sino robado el piso, la mitad de nuestro territorio, se han hecho oír. A través de la literatura y de una lúcida y original teoría feminista, centrada en las mujeres de color (*Women of Color*) han logrado ser oídas y lo más importante, han logrado ser vistas.

Este ensayo surge gracias al estudio y convivencia con las mujeres que se han hecho visibles en la frontera Norte, a las chicanas que reencarnaron el espíritu de La Malinche, le han lamido las heridas y han inventado historias nuevas, se las han contado a ella al oído y sua-

vecito, y a quien no ha querido oír las se las han gritado con todo el poder de sus gargantas. Las chicanas han recreado historias que presentan a la mujer avergonzada, traidora, más allá de ser la eterna abierta, la siempre chingada. Las chicanas, nuestras mujeres de la frontera Norte, reescribieron los mitos de La Malinche, La Llorona, La Virgen de Guadalupe.

¿Dónde están las mujeres de nuestra frontera Sur?, ¿quién es su traductora, su mediadora?, ¿a través de qué voces hablan?, ¿es Marcos capaz de traducirlas?, ¿es el EZLN capaz de oír las? ¿Quién las ve? ¿Quién puede oír las?

Varios problemas se nos presentan cuando enfocamos el sistema chiapaneco. El de las voces en diferencia y el de la diversidad es uno de ellos. ¿Han podido hablar los indígenas, pueden los otros, los restos, los des-carados, los desposeídos y desbordados hablar? Y más allá, ¿pueden ser oídos? ¿Qué es necesario para que las voces de y en los márgenes, de los diferentes en pobreza, de los todos iguales, sean oídas?

Durante el conflicto nos ha sido difícil entender el problema indígena incluyendo la variable de la diversidad (de género, de raza, de clase, de religión). Es necesaria una forma de violencia nueva para poder diferenciarlos, es necesario violentar nuevamente al lenguaje y a los sentidos para interrumpir el discurso con la impertinente diferencia.

De entre la diversidad, la diferencia más ausente, la otredad más silente han sido las mujeres indígenas. Para verlas hay que ir a Chiapas, cosa que contradice todas las posibilidades de la tecnología moderna, la cual garantiza que el cuerpo y la mirada pueden estar en lugares distintos. Con las mujeres chiapanecas la tecnología no hace maravillas, la biología reina y el cuerpo debe acompañar la mirada. La que quiera verlas y saber algo de lo que pasa tiene que ir a sentarse al lado de ellas.

Quisiera dar un ejemplo relacionado con la incapacidad de ver, de oír y de articular palabras que reproduzcan una realidad o un evento signado por la diferencia. Recordarán ustedes la rebelión ocurrida en Los Angeles en 1992, cuyo detonador fue la absolución de cuatro policías juzgados por golpear brutalmente a un hombre negro. Lo importante del asunto, y por lo que lo traigo a colación, es que en el testimonio que implicaba a los policías había un video, una secuencia de

imágenes, toma suficientemente nítida para identificar quiénes y qué era lo que pasaba durante el “encuentro” de policías y hombre negro. Una de las pruebas que valió para absolver a los cuatro policías fue un movimiento que Rodney King hizo con el brazo cuando estaba siendo golpeado: un gesto para protegerse la cara. Este movimiento fue visto y leído como una amenaza, una actitud violenta en contra de uno de los policías. Inevitablemente me pregunto, ¿y dónde tenían los ojos los jueces? El ver no es solamente un asunto fisiológico, nuestros sentidos pueden ser expropiados, desviados, de manera tal que no vean lo que está allí para ser visto.

La pregunta obligada sería, ¿y dónde los tenemos nosotros, donde tenemos los ojos que miran a lo indígena?

Lo que puede equipararse en ambos casos: las rebeliones de Los Angeles y Chiapas (además del uso central de la tecnología y de la imagen), es el no ver a la primera lo que está allí para ser visto: un cuerpo negro salvajemente golpeado, y un gesto de defensa, cuerpos indígenas despojados, des-carados, en múltiples gestos de resistencia. ¿Qué tipo de mirada, qué tipo de códigos, qué lugar deben ocupar estos cuerpos en una sociedad, en un sistema jurídico, para, donde hay defensa, ver ataque, donde hay opresión y abuso, ver violencia?

¿Qué tipo de precio hemos tenido que pagar para poder finalmente empezar a ver los gestos, movimientos, demandas de nuestros indígenas y qué es lo que hemos podido detectar de lo exhibido?

Y digo exhibido porque el EZLN ha hecho uso de la más moderna tecnología de las estrategias más sofisticadas del *performance*.¹

La rebelión chiapaneca ha sido una puesta en acto, una escenificación del límite. Pareciera como si el puro lenguaje no se diera abasto o no lograra aludir adecuadamente a la situación de los indígenas. Para poder ser oídos no solamente hizo falta iniciar una guerra, sino montar una escenificación, elaborar un complejo *performance* que denunciara todas las formas posibles de evasión de la mirada, distorsión de la palabra y anulación de la diferencia.

Carlos Monsiváis ha dado en uno de los clavos. Una de las

¹ Para profundizar en la rebelión zapatista como una forma de resistencia postmoderna ver “Roots of the Postmodern Rebellion in Chiapas”, de Roger Burbach en la bibliografía final.

facetas más impresionantes de la rebelión en Chiapas ha sido su carácter de espectáculo, o más bien su carácter espectacular, algo parecido a esos *performances* que idearon aquellas mujeres de los sesentas-setentas que se quedaron sin palabras, no porque no las encontraron, sino porque no las había. Ellas iniciaron el *performance* de lo femenino atrapado en códigos que hacen de lo obvio algo invisible e inaudible. Ellas apuntalaron sus imágenes con recursos tecnológicos y artísticos. Fueron las que invirtieron la lógica y convirtieron a los oídos necios en palabras sordas, en silencios acordonados por imágenes, que tienen que ser vistas y que hablan por sí mismas.

"Nadie resucitará a los muertos, pero nadie tampoco, desplazará el conflicto de la zona del símbolo y de los actos que resumen o inauguran mitos de otros actos. Por supuesto el forcejeo de símbolos no resuelve el problema de la tenencia de la tierra, ni elimina las guardias blancas, ni le da la razón absoluta a nadie, pero el gran psico-drama nacional del 94 lo constituyen también las secuencias de imágenes. El sentido escénico desplaza momentáneamente a la crítica."²

No creo que durante el conflicto chiapaneco la crítica haya sido desplazada por la imagen, creo que se inauguró un tipo de crítica nueva que tiene más que ver con un pleito con el lenguaje y su capacidad de nombrar lo otro (con minúscula) y lo diferente (en desigualdad).

Cuando las mujeres se quedaron sin palabras, cuando era extraordinariamente difícil explicar y definir la diferencia, la textura interna de nuestros vacíos, la dimensión de nuestro silencio, el *performance* dio posibilidades de representación, de exhibición de lo que difícilmente podía, por un lado, ser articulado, y por otro ser verdaderamente oído. El espectáculo se convierte así en una estrategia donde la palabra está expropiada o no da el ancho.

Bajo la lógica del espectáculo, lo escénico podría vincularse con lo femenino en el sentido de lo que es difícilmente nombrable, por haber sido expropiado. Voy a tratar de exhibir cómo lo escénico tiene, en este caso, que ver con lo femenino y cómo esto también resulta en una actividad crítica, no sólo contemplativa o deslumbradora, sino también deconstructora de una realidad. Dentro de este panorama, de este espectáculo, la mujer indígena es únicamente un reflejo, una sombra.

² Carlos Monsiváis, *Proceso*, núm. 904, 28 de febrero de 1994, pp. 16-17.

Esta relación de lo escénico con lo femenino tiene varios orígenes. Tal vez todos ellos inventados, ex-céntricos, fuera del centro o post-modernos, ya que justamente lo escénico ocupa el lugar de la palabra.

El EZLN tuvo que recurrir a diversas formas del *performance*, pues aunque Marcos es un excelente traductor no puede decirlo todo, y tal vez lo que verdaderamente lo deja sin palabras es lo que se relaciona con la mujer indígena, con las mujeres indígenas en su diversidad y su complejidad.

Para hablar de las mujeres indígenas en Chiapas hay que diseñar estrategias ex-céntricas o ir a sentarse al lado de ellas.

El hecho es que a la mujer indígena no se la ve prácticamente en ningún lado. Es de nuevo, y con mayor insistencia que los demás espectros, invisible. No son visibles, ni audibles, a partir del sentido común, es necesaria la ex-centridad para poderlas distinguir, más allá de las representaciones patriarcales, maternas, clasistas, neoliberales, marxistas o tiernas que despierta lo indígena y en especial, la mujer indígena.

Primero, es necesario analizar y desbaratar el concepto de las mujeres, como hemos empezado a diferenciar el concepto de los indígenas y sus lenguas, etnias, religiones, prácticas, oficios. Esta diferenciación nos ayudará a entender el papel que este concepto monolítico de mujeres ha tenido en la formación de una idea homogénea de nación. Usado sin diferenciar demuestra la autoridad y control total de la interpretación y visualización de las mujeres.

A nuestra idea de patria ha contribuido el olvido de la diferencia entre mujeres, lo indígena ha sido apropiado como símbolo de orgullo nacional estatizando las imágenes de Cuahémoc, Netzahualcóyotl y repudiando la imagen de La Malinche.³ Esta es una vieja historia. La Malinche se colocó en el lugar de la traductora, traidora, como diría Norma Alarcón. Malintzin, amante de otros sueños, consejera táctica, y al final traidora. Marcos: amante de nuestros sueños, traductor-salvador y estrategia militar.

Malintzin como mediadora-traductora de Cortés en la Conquista del Nuevo Mundo, "...encarna las debilidades sexuales de la mujer su intercambiabilidad, siempre abierta a la explotación sexual. Claro está que

³ Claire Joysmith, "Traductora-traidora: una figura paradigmática del feminismo de las chicanas", *debate feminista*, núm. 8, septiembre 1993.

en cuanto se nos perciba así estamos marcadas para ser materia de abuso, no sólo por los hombres de otra cultura, sino por todas las culturas inclusive la que nos produce. ¿Por qué no hay perdón?"⁴

La Malinche *dramatiza* la Conquista. La Malinche acaba siendo la madre-puta y Marcos muchas cosas, entre ellas, símbolo sexual. Ambos son sinónimo del nacimiento de un México nuevo. El de La Malinche, el México de la vergüenza, y el de Marcos, el México de la conciencia. Malinche es la chingada, la traductora-traidora y Marcos el chingón. El ser hombre le garantiza a Marcos un tipo de representación, que puede hacer alianzas, aunque mínimas con imágenes masculinas, de poder, en el lenguaje y en la táctica militar, además de lo que de suyo posee: humor, pluma y dotes de traductor. Esto es un ejemplo de roles que pueden ser visibles en una cultura patriarcal y de lo que esta misma cultura no puede permitir que se vislumbre. Marcos como subcomandante, como portavoz, como traductor es perfectamente visible y puede ser oído.

¿Dónde debemos buscar las voces de las mujeres tzotziles, choles, tojolabales, mames y zoques, qué posibilidades tienen de articularla y de hacerla circular?

Las mujeres feministas o las mujeres concientes, o las mujeres a secas, no hemos podido colocar entre las voces inaudibles de las indígenas mexicanas una mujer blanca con humor, pluma y poder que las traduzca. La traductora mujer es mucho más difícil de gestar que el traductor, por los matices de traductora-traidora ancestrales, sin embargo la pluma, el humor y la evidencia espectacular de nuestro no-poder haría audibles las voces de las indígenas que para ser oídas necesitan a la traductora blanca y políglota.

No pudimos mediar. No supimos construir un camino para sus voces. Sara Lovera, en uno de estos coloquios de nuestra denuncia del no-poder, me comentó que Ofelia Medina hubiera sido una excelente traductora, pero que se quedó comprometida con los niños indígenas. Tal vez podamos convencerla de que se convierta en la traductora del no-poder centrándose en las mujeres indígenas que de suyo integran los hijos e hijas. Y si no, tal vez encontremos a alguien que además de preocuparse por encontrar financiamiento internacional para sus ONG, por denunciar políticas opresoras glo-

⁴ Alarcón, Norma, *Esta puente mi espalda*, p. 234.

balesmachistas-patriarcales, se concentre en oírlas y funcionar como la “eslabón perdido”, la significadora de silencios y la evidenciadora de nuevos lenguajes.

Al no tener mediadora-traductora las voces de las indígenas se pierden. Sus voces están, luchan, pero no llegan, como no llegaron las de los indígenas durante siglos, hasta la creación del espectáculo. Un ejemplo de la pérdida de sus voces fue la decisión de elevar a categoría constitucional los usos y costumbres indígenas (artículo cuarto constitucional). Uno de estos usos es cortarles el pelo a las mujeres indígenas cuando las autoridades: hombres, padres, hermanos o esposos consideren que ellas han cometido algún agravio. Uno de los usos y costumbres de las indígenas es el largo de sus cabellos que refleja, además de feminidad, un particular tipo de orgullo. ¿Cuál es el uso y costumbre que se eleva como artículo cuarto constitucional: el largo del pelo o la dimensión masculina de lo que ofende el acto de una mujer? ¿Cómo se gestan y promueven a derechos las leyes de los indígenas que sancionan a las mujeres, silencian sus voces y definen como costumbre lo que es un abuso de poder? Desde luego las mediadoras-traductoras no están para dictar lo que es o no es abuso, pero sí para potenciar las voces de las mujeres que, rapadas y humilladas, recuerdan filogenéticamente, aún cuando no lo conocen, el mito de Sansón.

Para poder hablar de los indígenas chiapanecos y de sus problemas hemos tenido que violentar muchas de nuestras estructuras, costumbres y sentidos. Mucho se ha hablado de la violencia relacionada con la rebelión chiapaneca. Creo que no había otra forma de poder mirar y aceptar a los indígenas si no había violencia de por medio, pero no estoy hablando de la violencia militar, sino de la violencia simbólica, de la imagen para empujar su potencia al límite, a la frontera, a los márgenes.

¿Qué tipo de violencia debemos ejercer para hablar de las mujeres, para oírlas, para hacerlas visibles?⁵

Las voces de las mujeres requieren el portavoz masculino para ser oídas y consideradas. Leímos, recién iniciada la rebelión, acerca de la

⁵ Una de las posibilidades de la visibilidad de las mujeres es el análisis de las categorías de espacio, lugar y género. Doris Messey trabaja la articulación de estos tres conceptos, desde una óptica feminista, en su libro *Space, Place and Gender*.

Ley de las Mujeres.⁶ Si analizamos las necesidades especificadas en esta Ley, parece que las mujeres son las únicas responsables de la educación de los hijos y su manutención. Los derechos las igualan a los hombres y las necesidades las aíslan como nutridoras y cuidadoras por excelencia. Además, las necesidades y demandas señaladas podrían pertenecer a cualquier grupo de mujeres pobres del planeta. No estoy en contra de que se hagan guarderías y que se construyan cocinas, me estoy preguntando dónde están las voces de las mujeres, en su diferencia, en su particularidad, y más allá, dónde están nuestros oídos y los del EZLN.

Podemos preguntarnos si el EZLN además de usar estrategias marginales, espectaculares, ex-céntricas, femeninas, ha escuchado a sus mujeres, o mejor, si éstas han podido hablar, si el sacrificio que obliga a la negociación como unidad no ha presentado como primeras víctimas del silencio o de la concesión a las mujeres. Lo que vemos en escenificación es también el reflejo de una resistencia femenina, la expropiación de esa otra lógica que se opone a lo institucional, a lo central, a un lenguaje y gesticulación política enraizada en lenguajes y símbolos viriles.

Creo que por el momento lo femenino en la rebelión no puede ser visto, percibido y aceptado. Lo femenino es, en Chiapas, un juego de sombras y reflejos, que pueden ser percibidos de dos formas distintas: como inversión de una función (máscaras), y como conciencia de lo marginal, conciencia del suplemento, lugar subordinado, lugar anexo (posdatas). Estoy hablando del uso de las máscaras y de las posdatas durante la rebelión zapatista como puesta en acto de estrategias del no-poder, estrategias de los márgenes, de lo ex-céntrico.

A partir del recurso escénico y centrándome en esta resistencia ex-céntrica haré un breve análisis de las posdatas y las máscaras como ejemplo del uso de las estrategias del débil, del que gravita en los márgenes. Posdatas y máscaras representan un tipo de resistencia que evoca lo femenino, lo marginal. Vamos a ver cómo lo femenino sólo puede ser visto a partir de su reflejo.

Voy a presentar el uso de máscaras y de posdatas como funciones del *performance*, de la escenificación de voces, las cuales son visi-

⁶ Publicada en *debate feminista*, núm. 9, año 5, marzo, 1994.

bles para nuestros sentidos comunes. Estas realidades no pueden ser vistas, oídas, olidas, tocadas tal cual; requieren del arte, la más moderna tecnología y los más audaces mediadores para ser aprehendidas o percibidas.

*Sombras y reflejos. La estrategia femenina como inversión:
el uso de máscara y su re-lectura*⁷

Epílogo.- "De pasamontañas y otras máscaras."⁸

¿A qué tanto escándalo por el pasamontañas? ¿No es la cultura política mexicana una "cultura de tapados"?

Pero, en bien de frenar la creciente angustia de algunos que temen (o desean) que algún "kamarrada" o "boggie el aceitoso" sea el que termine por aparecer tras el pasamontañas y la "nariz pronunciada" (como dicen en *La Jornada*) del "sup" (como dicen los compañeros) propongo lo siguiente: yo estoy dispuesto a quitarme el pasamontañas si la sociedad mexicana se quita la máscara que ansias con vocación extranjera le ha colocado años ha. ¿Qué pasará? Lo previsible: la sociedad civil mexicana (excluyendo a los zapatistas porque ellos lo conocen perfectamente en imagen, pensamiento, palabra y obra) se dará cuenta, no sin desilusión, que el "sub-Marcos" no es extranjero y que no es tan guapo como lo promovía la "media filiación" de la PCR. Pero no sólo eso, al quitarse su propia máscara, la sociedad civil mexicana se dará cuenta, con un impacto mayor, que la imagen que le habían vendido de sí misma es falsa y la realidad es bastante más aterradora de lo que suponía. Uno y otro mostraríamos la cara, pero la gran diferencia estará en que el "sub-Marcos" siempre supo cómo era su cara realmente, y la sociedad civil apenas despertará del largo y perezoso sueño que la "modernidad" le impuso a costa de todo y de todos. El "sub Marcos" está listo a quitarse el pasamontañas, ¿está la sociedad civil mexicana lista a quitarse su máscara? No se pierda el próximo episodio de esta historia de máscaras y rostros que se afirman y niegan (si los aviones, helicópteros y máscaras verde olivo lo permiten)

Es todo... pero falta mucho, bueno, este puede ser el final de un muy corto intercambio epistolar entre un pasamontañas de nariz pronunciada y algo de lo mejor de la prensa honesta de México.

Salud y ya no un abrazo para no despertar celos ni suspicacias.

Subcomandante insurgente Marcos

⁷ Naila Kabber en su libro *Reserved Realities. Gender Hierarchies in Development Thought*, elabora acerca de las estrategias de diversos grupos de mujeres, centrándose en la inversión como elemento central de ajuste y replanteamiento de las políticas transnacionales enfocadas al desarrollo de la mujer.

⁸ Ver EZLN *La palabra de los armados de verdad y fuego*, Ed. Fuenteovejuna, p. 116.

Las máscaras han estado presentes desde los orígenes de la cultura prehispánica y han continuado acompañando a la vida cultural y política mexicana. En los registros históricos aparecen como uno de los primeros y más antiguos objetos diseñados y utilizados por los hombres.

Las máscaras usadas como formas de resistencia o *performance* se refieren a usos completamente distintos a los señalados por historiadores o antropólogos. Los usos no son sólo diferentes sino literalmente opuestos a los tradicionales, a los enmascarados por un tipo peculiar de ritual, de simbología y de orden (el del sí poder). A continuación enlisto algunos de los usos más comunes y tradicionales de las máscaras.⁹

1. Control a partir del terror provocado por la representación de lo siniestro, lo perverso, lo maldito.

2. Mediación. Como vínculo, como objeto con poderes especiales que relaciona al portador con fuerzas sobrenaturales y cósmicas. La máscara permite el conocimiento de lo sobrenatural y de lo invisible. Algunas máscaras reproducen partes de animales que eran sagrados. La reproducción de fragmentos de estos animales se pensaba producía efectos mágicos relacionados con la develación de los misterios y los secretos del universo.

Las máscaras evidentemente puestas y como objetos se relacionan con lo masculino; la mujer la lleva de por sí, la máscara es su propia cara. Las máscaras son objetos que reflejan el intento *del hombre* por representar, encarnar, explicar y controlar las fuerzas poderosas desconocidas o invisibles.

3. Travesía. Las máscaras acompañaban a los muertos en su travesía al inframundo.

4. Camuflaje. Permiten el ocultamiento, al hacerse pasar por un animal más para aprender sus secretos y sus tácticas de resguardo.

A pesar del uso tan diverso, creativo y antiguo de las máscaras, los zapatistas inauguraron una concepción y un uso distinto. Este cambio proviene del particular uso dado por el reflejo, la sombra, lo femenino como estrategia opuesta a las funciones de control, privi-

⁹ Ver "Changing Faces: Mexican Masks in Transition" de Lori Jacobson y Donald E. Fritz. Esta publicación fue creada especialmente para conmemorar la exhibición llevada a cabo en 1985 en Texas en el Mac Allen International Museum. Esta exhibición ha sido una de las más completas e importantes llevadas a cabo.

legio, travesía y camuflaje, que posibilita los símbolos masculinos de nuestro orden social (dominio, manejo, mirada panóptica, maestría).

Las máscaras usadas por los zapatistas en este escenario están signadas por la oposición, la resistencia, la ironía a modelos y símbolos relacionados con poderes rituales, patriarcales, nacionales, transnacionales, globales. Su uso estratégico inaugura órdenes distintos.

1. Del control al performance (exhibición, representación)

Los zapatistas no usan máscaras para controlar. Son y han sido los más importantes, los desposeídos. Usan las máscaras para interrumpir un control, un ejercicio de poder de más de 500 años. No interrumpen este ejercicio a partir del terror que producen las máscaras, sino a partir del manejo de la ironía de la repetición, la representación de una mirada, una práctica, una costumbre de los mexicanos: todos los indígenas son iguales. (La ironía requiere de la repetición de argumentos pero con escenarios que representan, en todo su esplendor, a la contradicción, el absurdo de la reflexión o argumento.)

La variedad ha sido una de las características esenciales de las máscaras mexicanas. Aún cuando son hechas por el mismo artesano, éste es capaz de imprimir a todas ellas un sello distinto. Las máscaras garantizan individualidad.

Los zapatistas logran exhibir, hacer un *performance*, de la mirada del centro a la periferia, a los márgenes. Llevan el juicio de esta mirada a su grado extremo, a la actuación de lo que es visto: que todos los indígenas son iguales. Actúan a su vez el prejuicio: más allá de símbolos patrios e imágenes en los libros de texto los indígenas no son.

2. Mediación: Del control a la encarnación de lo invisible

Los zapatistas de nueva cuenta interrumpen la función tradicional de la máscara al invertir uno de sus propósitos fundamentales: El contacto y develación, por mediación de los poderes invisibles del universo. Los zapatistas mismos, los sujetos detrás de las máscaras, son lo invisible, lo necesario de develar, de atrapar, de hacer visible, lo sobrenatural a ser contactado. Lo invisible es lo humano, no lo sobrehumano, lo invisible es lo nativo, no lo cósmico. La estrategia femenina se despliega en este

caso al ser las mujeres indígenas el colmo de la invisibilidad. Se actúa, se re-presenta a la invisibilidad en su límite.

3. De la travesía de los vivos que mueren a la travesía de los muertos en vida, de los muertos siempre, pero ahora para vivir.¹⁰

Nuevamente los zapatistas alteran la función de la máscara al trastocar el sentido de la travesía. No son los vivos que mueren y así descansan, reposan en paz. Son los muertos en vida, sin reposo, sin paz que viajan para vivir. Son los muertos de siempre en su recorrido a la vida, con dignidad.

4. La función de camuflaje tradicional posibilita el acto de poder máximo: ver sin ser vistos.

Los indígenas son observados por el ojo central, panóptico, hasta que logran ocultarse y pueden “taparle el ojo al macho”. Como restos, como símbolos como cuerpos prescindibles para esa mirada, invierten este acto al potenciar la mirada de los márgenes al centro. Evidencian así las formas de control ejercidos con la mirada sobre los cuerpos prescindibles.

Las máscaras esconden los rostros de los zapatistas pero no para protegerlos. Cualquier indígena, por el sólo hecho de serlo, puede ser acusado de zapatista. Ninguna máscara puede ocultar su ser indio. Las máscaras subrayan el hecho de que los zapatistas son los sin rostro los des-carados, los que han perdido la vergüenza original, tal vez la de La Malinche, tal vez la de la desobediencia de Eva, tal vez la de ser los más pobres. Los des-carados interrumpen, hablan, se niegan no aceptan, reclaman, demandan. Dejaron de pedir perdón.

Los zapatistas son los derelictos, los restos de un naufragio que se llama México, que se llama Nación.¹¹ La Nación Mexicana ha tenido

¹⁰ Cf. *La palabra de los armados de voz y de fuego*, p. 67, epígrafe al comunicado del 16 de enero.

¹¹ Para profundizar en el concepto de Nación como el predominio de un tipo de narración y una forma estratégica de manejar el lenguaje, el tiempo y las periferias, ver “Dissemination. Time, narrative and the margins of the modern nation,” de Homi Bhabha.

que sacrificar su historia, su diversidad, para ocupar seis páginas en los libros de texto y narrar las historias de tres héroes indígenas con los que hemos perdido el contacto emocional. Los zapatistas refrescan nuestra memoria y nos recuerdan que los símbolos que hemos asimilado en nuestro suelo, orgullo nacional, están vivos y viven en la miseria. Como símbolos los usamos, como realidad los rechazamos, son invisibles.

Los rebeldes bautizan nuestra entrada al primer mundo aquel ya casi legendario primero de enero. Todos iguales, los sin rostro, los descarados interrumpen un ritmo atropellado, cargado de silencios hacia la modernidad.

El uso de las posdatas en los comunicados del subcomandante Marcos

La escritura femenina empezó a ser considerada como importante a partir del rescate de las cartas y diarios que se inició durante los años sesenta. Para las mujeres, las cartas representaban un espacio íntimo y seguro de recreación de su imaginación, de sus historias y de sus vidas.

Las cartas no necesitan pasaporte para circular, tampoco hacen evidente, a primera vista, el género. Ambas características permitieron que la correspondencia, el género epistolar, floreciera entre mujeres como un medio de expresión, como una forma de travesía y de ejercicio literario, de experiencia y conocimiento, de generación y construcción de fantasías. Las cartas han representado para las mujeres la posibilidad de narrar sus historias sin el peligro de que sean expropiadas o silenciadas.

Las cartas pueden dividirse como texto en dos; cuerpo central y posdatas. La posdata es un *performance*, en una exhibición de lo que cabe, no puede ser acomodado, más que abajo en el cajón de los restos, de los desperdicios. Las posdatas, son eso: post-data, post-facto, lo ocurrido después del dato, de lo concreto. Exhiben nuestra incapacidad de acomodar todo coherente y ordenadamente. Son traicioneras, exhibidoras, escenificadoras del límite de la razón. Estéticamente resaltan: arriba lo sólido, lo integrado, la narración; abajo, lo fragmentado, lo recordado en el último momento, lo imprescindible, expresado como prescindible.

Las posdatas en las cartas son adiciones de último momento, re-

presentan lo que queda en la punta de la lengua, el ¡ah!, se me olvidaba que... Pueden ser los inicios de una historia que comienza desde abajo, al pie de la letra, al pie de la página. Son espontáneas, frescas, a veces hasta desfachatadas y siempre imprudentes.

P.D. imprudente: Nos han aconsejado ser prudentes y firmar los acuerdos. Nos han dicho que el gobierno puede terminar con nosotros en cuestión de horas o días, a lo más, si no firmamos la paz. Nos han recomendado consentir a las promesas ofrecidas y esperar. Nos pidieron una prudente rendición y la vida. ¿Quién podría vivir con esa vergüenza? ¿Quién negocia vida por dignidad? Tan sensibles consejos han sido inútiles. Aquí la imprudencia ha regido por muchos años... y la dignidad.¹²

No es necesario que guarden relación directa o específica con el cuerpo fundamental de la carta. Son adiciones, pegostes, derelictos, restos.

Las posdatas cuentan la historia al revés: empiezan por abajo con lo olvidado, las ruinas, los restos y a partir de allí generan otro texto, un subtexto dentro del texto. Pareciera como si la fuerza centrípeta que es requerida para concentrar una idea o un cuerpo congruente, coherente, expulsara fragmentos de pensamiento, de relato que sólo pueden ser acomodados al pie, abajo, en un espacio aparte. Son restos centri-fugados, fugados del centro, como los textos y la escritura de mujeres, son fragmentos marginales.¹³

Literalmente la posdata significa una nota añadida debajo de la firma en una carta, ¿quién es el autor de las posdatas? ¿Quién las reclama? ¿Cuál es su voz?

P.D. MAYORITARIA QUE SE DISFRAZA DE MINORITARIA INTOLERADA. A todo esto de que si Marcos es homosexual: Marcos es *gay* en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Isidro, anarquista en España, palestino en Israel...¹⁴

¿Quién las firma? Las posdatas son evidencia suficiente para afirmar que hay diferentes voces dentro de los comunicados. Veamos:

El cuerpo principal de los comunicados en su origen se refería a información que el EZLN organizaba y Marcos en un tono no tan formal transmitía. Si leemos los primeros comunicados, hay diferencia entre el cuerpo principal y las posdatas. Aunque Marcos nunca pierde el tono humorístico, irónico, sarcástico, en las posdatas, donde literal-

¹² Comunicado 10 de junio de 1994, en *Voices of Fire*.

¹³ ¿Podríamos pensar a la escritura femenina toda como una posdata?

¹⁴ *La Jornada*. martes 31 de mayo de 1994, p. 8.

mente se da vuelo. Esto nos lleva a considerar su papel como mediador.

Sergio Zermeño habla de una de las voces de los comunicados como un gesto, un guiño a los cuates del CEU. En el comunicado del seis de febrero de 1994, en la P.D., Marcos critica las divisiones en el interior del CEU.

P.D. a la P.D. anterior: Ya que en posdatas estamos, ¿cuál de todos los CEU's es el que nos escribe? Porque cuando yo era un apuesto joven de 25 años (¡jórales! ¡Avísale a la computadora de la PCR para que saque cuentas!) había cuando menos, 3 CEU's ¿Por fin se unieron?¹⁵

Mucho se ha hablado del hecho de que un hombre blanco, educado, políglota, represente a diversos grupos indígenas; sabemos que la estructura del EZLN no lo coloca a la cabeza del movimiento, sin embargo sí es el mediador. Esto nos remite nuevamente a nuestra pregunta fundamental. ¿Dónde tenemos los ojos? Y más allá de los ojos, ¿dónde tenemos los oídos, que sólo podemos escuchar la voz del hombre y blanco!

Las posdatas son recordatorios de los problemas de representación. La carta tiene un cuerpo principal con firma y un texto adicional con voz y sin propietario, con verbo y sin carne. Podemos decir entonces que hay diferentes voces en los comunicados. En cuanto al papel de representante y de mediador que ha jugado Marcos, podemos regresar a lo mencionado al principio de este ensayo. Somos ciegos y sordos para cierto tipo de discursos, provenientes de grupos raciales distintos, somos sordos y ciegos a lo indio. Marcos ha jugado el papel de mediador, como lo hizo en Cuba durante mediados del siglo pasado el grupo de Los Delmontinos quienes lograron contribuir a la abolición de la esclavitud, al recopilar narraciones, poemas, diarios escritos por esclavos negros. Dichos textos eran enmendados, tachados, despersonalizados y arreglados con el fin de "hacer legible" la letra del esclavo. La mediación de las voces y autoridad de los delmontinos, fincada en la raza (blanca), el sexo (masculino) y la clase (alta) logró liberar a varios esclavos y contribuir a probar que los esclavos eran también hombres. El texto del esclavo era y es inevitablemente un texto mediado.¹⁶ Invariablemente los textos de los esclavos son textos

¹⁵ Ver *La Palabra de los armados de verdad y fuego*, p. 173.

¹⁶ Para profundizar en esta idea del texto del esclavo como un texto inevitablemente mediado, ver *At Face value, autobiographical writing in Spanish America*, de Silvia Molloy.

en colaboración, por sí mismos carecen de la autoridad para defender su posición. Sin mediación los ojos nos engañan, los oídos se distorsionan: una blanca golpiza, a un negro cuerpo, no puede ser vista más que como defensa, un *performance* como resistencia es visto como intolerancia, incapacidad de diálogo y engaño.

Es en relación a esta característica de ser siempre texto en colaboración, texto mediado, que relaciono las posdatas con lo femenino, pues también representan lo centri-fugado, lo que no es coherente, no es central, lo que es marginal.

Las posdatas en particular, pueden ser leídas como la voz de Marcos y como una estrategia femenina, marginal: de resto, no de centro, de ruina no de documento, de abajo, no de arriba, de espontaneidad no de rigidez. Y digo femenina en oposición a masculina, y marginal en oposición a central, pensando en la transformación de las funciones tradicionales de las máscaras que citamos anteriormente (control, maestría, dominio y autoridad). La inversión como estrategia marginal (también femenina) propiciaría la interrupción de una función aludiendo a lo fragmentado, lo que está abajo, en los márgenes, lo ex-céntrico.

La posdata es también una forma del permiso, lo suficientemente ligera como para permitir cualquier expresión del autor. Con frecuencia, aunque es necesario un análisis más detallado de los últimos comunicados, Marcos usa un tono un poco más formal en el cuerpo principal de la carta. Normalmente consta de una narración completa y tiene un sentido político de negociación y un mensaje directo al gobierno. Refleja el cuidado de transmitir la voz del CCRI.

Las posdatas rompen a veces con el tono de traductor, algo ecuánime que Marcos adopta en el cuerpo central del comunicado. En la carta a un niño de La Paz, escrita en febrero de 1994, Marcos habla de la misión del CCRI de búsqueda de libertad, habla de lo que el CCRI demanda. En la P.D., altera completamente el tono y escribe:

P.D. Aquí somos peor que perros. Tenemos que escoger: vivir como animales o morir como hombres y mujeres dignos. La dignidad Manuel, es la única cosa que no debemos perder nunca, nunca...

Marcos en los últimos comunicados parece haber relegado su función de traductor y mediador, escribe posdatas extensas, o comunicados completos que son en sí mismos una posdata. En el comunicado del 22 de marzo de 1995, el cuerpo principal de la carta tiene 6 renglones; la P.D., cuatro páginas. En esta posdata es particularmente importante la pre-

sencia del personaje de Durito, el cual es necesario estudiar, con el fin de entender uno de los lugares de esta voz del traductor, del mediador y del escritor.

Conclusiones

Los zapatistas nos recuerdan que los problemas locales no son abortos ni despojos, tampoco residuos, expulsados de un cuerpo sano, a sus extremos con asombro e incredulidad, que requiere deshacerse de la carga menos relevante para no naufragar. Los zapatistas recuerdan que lo local es un reflejo, un síntoma de formas de gobierno que privilegian lo global sobre lo local, lo transnacional sobre lo regional. La rebelión zapatista ha logrado criticar la complicidad y sentido integral dado a los pares opuestos que se complementan: masculino femenino y local-global.¹⁷ Lo masculino no es un complemento de lo femenino, es una expropiación, una usurpación. Lo local no es un complemento de lo global, es un pretexto, lo extendido como un desperdicio es un síntoma.

La rebelión indígena subraya hasta dónde es permeable lo local, permeable a políticas municipales, estatales, globales. Denuncia cómo se clavan en los cuerpos de las familias indígenas las decisiones transnacionales de nuestras políticas públicas, cómo los enferman, cómo los hace invisibles.

La rebelión ha hecho visible que el símbolo de lo indígena en México, su expropiación como emblema de identidad es un síntoma, un síntoma que requiere de una historia, de una narración para desaparecer. Un síntoma local, que nos recuerda que la enfermedad es global, no sólo nacional, pero que debe ser atendida en su especificidad.

La exhibición, la escenificación, el psico-drama (como le llama Monsiváis) no reavivará a los muertos durante los enfrentamientos, tampoco terminará con los guardias blancos, ni con las expulsiones y migraciones de indígenas, sin embargo ha posibilitado que los mexicanos tengamos un sentido distinto de lo que significa un problema local,

¹⁷ Para profundizar en este binomio desde el enfoque de los Estudios Culturales (*Cultural Studies*) ver "The Local and the Global. Globalization and Ethnicity" de Stuart Hall.

una economía global, un indígena descarado, sin-vergüenza y sin temor. Los niveles en los cuales el conflicto, la rebelión ha operado son infinitos. Hablé aquí de lo que la escenificación, el *performance* posibilita como representación, como manejo irónico de la mirada de la clase media, de la manipulación de la clase dominante en relación a la invisibilidad de lo indígena.

Pero más allá de la dinámica de lo local y lo global y de los usos del *performance*, lo que resalta con más fuerza, justamente por ausencia, es la mujer indígena, la voz que aún no ha podido ser oída, el lugar sin mediación ni traducción. ¿Cuál fue el traductor de Sor Juana, de La Malinche?, ¿quién se ocupó de mitigar el miedo que provocaban para que su lenguaje, sus mensajes pudieran circular libremente?, ¿quién se ocupó de mitigarles el miedo a ellas?

Las mujeres indígenas son uno más de los espectros del Pedro Páramo, nada, nadie. No se las ve por ningún lado, acaso fragmentos, posdatas, inversiones que recuerdan estrategias que recurren a otras lógicas. El EZLN ha expropiado y hecho uso de estas formas de resistencia. ¿Están ellos oyendo a sus mujeres?, ¿están ellos pudiéndolas ver?, o lo que observamos, las máscaras y las posdatas son únicamente formas de resistencia que sólo emulan, recuerdan, reproducen, expropian lo femenino.

Bibliografía

- Alarcón, Norma, *This Bridge Called My Back: Writing of Radical Women of Color*, Eds. Gloria Anzaldúa y Cherríe Moraga, Kitchen table, Women of Color Press, Nueva York, 1987.
- Bhabha, Homi "Dissemination. Time, narrative and the margins of the modern nation" en *The Localition of Culture*, Routledge, 1991.
- Burbach, Roger; "Roots of the Postmodern Rebellion in Chiapas," en *New Left Review* 205, 1995.
- Clarke, Ben y Ross Clifton, (eds); *Voices of Fire, Communiques and Interviews from the Zapatista National Liberation Army*, Berkeley, New Earth Educational LTD, 1994.
- Hall, Stuart, "The Local and the Global. Globalization and Ethnicity", en *Culture globalization and the World System*, Anthony King, Macmillan Educational LTD, 1991.
- Jacobson, Lori y Fritz Donald; *Changing faces: Mexican Masks in Transition*, Mac Allen Texas, Mac Allen International Museum, 1985.
- Kabber, Naila; *Reversed Realities. Gender Hierarachies in Development Thought*, Londres, Verso, 1994.
- EZLN *La palabra de los armados de verdad y fuego. Entrevistas, cartas y comunicados del EZLN (hasta el 4 de marzo de 1994)*, México, Fuenteovejuna, 1994.
- Messey, Doreen; *Space, Place and Gender*, Minneapolis, University of Minnesota, 1994.