

Ritual, performatividad y resistencia
en la obra fotográfica de Alberto Turok

by

Aaron Arizmendi

A Thesis Presented in Partial Fulfillment
of the Requirement for the Degree
Master of Arts

Approved November 2012 by the
Graduate Supervisory Committee:

David William Foster, Chair
Cynthia Tompkins
Jesús Rosales

ARIZONA STATE UNIVERSITY

December 2012

ABSTRACT

The indigenous communities of Chiapas, Mexico, have long manifested resistance to oppression and discrimination. This study centers on the analysis of *Chiapas: el fin del silencio* (1998) by Alberto Turok, connecting the work of the photographer to the problems faced by indigenous people in the region, such as inequality and marginalization. Race, class, gender, and globalization, in addition to the emergence of the Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), are essential factors to the discourse of resistance. EZLN, an armed indigenous group in Chiapas, led by its famed leader, Subcomandante Marcos, clearly opposed the implementation of the North American Free Trade Agreement (NAFTA). In examining resistance, ritual, and performance, the photography of Turok serves as testimony of the struggles of indigenous people and the relevance it has for a diverse Mexican society.

RESUMEN

A lo largo de la historia, las comunidades indígenas en Chiapas, en el sureste de México, se han caracterizado por manifestar diversas formas de resistencia ante la opresión y la discriminación. Este estudio se centra en el análisis del texto visual *Chiapas: el fin del silencio* (1998) de Alberto Turok, el cual se vincula con la problemática de la desigualdad y marginalización de las comunidades indígenas en una sociedad mexicana que mira hacia la globalización. Un elemento crítico de esta aproximación al tema es el surgimiento del grupo armado de resistencia indígena, Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el cual surge como una manifestación en contra del ‘North American Free Trade Agreement’ (NAFTA). Dichos factores de índole local, tales como la dialéctica intergeneracional, la raza, la clase y el género, componen la base del discurso de resistencia. Por lo tanto, este estudio pretende explorar dichos factores con un énfasis en la idea de resistencia, ritual y performatividad, a través del análisis del texto visual de Turok. Las fotografías estudiadas se presentan como testimonio de las luchas indígenas en Chiapas, en un contexto de cambios ideológicos que se dan en la región, así como su proyección en el resto de la república.

ACKNOWLEDGEMENTS

I would like to thank my committee members for their guidance, support, and patience in this process: David William Foster, Cynthia Tompkins, and Jesús Rosales. I especially enjoyed taking classes with Dr. Tompkins, whose sense of humor always made class enjoyable, and Dr. Foster whose expertise in such diverse fields always inspired me as a student. I would also like to extend my gratitude to Dr. Rosales for joining my committee rather late in the semester, and for his academic support and feedback.

I dedicate this milestone to my mother, Josefina Guadarrama, and my sister, Delia Arizmendi, two inspirational women in my life, excellent mothers, and exceptional friends.

TABLA DE CONTENIDO

| | Página |
|--|--------|
| ÍNDICE DE IMÁGENES..... | vi |
| CAPÍTULO | |
| 1 INTRODUCCIÓN..... | 1 |
| La postulación de la resistencia indígena en Chiapas y la relevancia del texto visual..... | 1 |
| Estructuración del tema de investigación..... | 5 |
| La resistencia indígena: investigación existente..... | 6 |
| Resistencia, ritual y performatividad..... | 14 |
| 2 EL INDÍGENA CHIAPANECO Y ALGUNAS CUESTIONES GENERALES EN TORNO AL TEMA DE LA RESISTENCIA..... | 18 |
| El caso de Chiapas y sus antecedentes..... | 19 |
| Represiones en el imaginario colectivo..... | 22 |
| Manifestaciones del movimiento y la situación indígena en textos visuales..... | 26 |
| El texto visual y <i>El fin del silencio</i> de Alberto Turok..... | 30 |
| El fin del silencio y la idea de “dar una voz”..... | 32 |
| Ritual y performatividad en un espacio histórico..... | 35 |
| Texto visual y resistencia..... | 38 |

| CAPÍTULO | Página |
|----------|---|
| 3 | EL RITUAL Y LA PERFORMATIVIDAD COMO BASTIÓN DE RESISTENCIA EN LA OBRA FOTOGRÁFICA DE ALBERTO TUROK.....43 |
| | Ritual y resistencia: <u>Baile de moros y cristianos</u>50 |
| | La ciudad y la aldea en <u>María Cartones</u>54 |
| | La performatividad de la vejez en <u>El hombre de maíz</u>57 |
| | Una cultura de alienación de lo indígena en <u>La prima Lizette</u> (1995).....59 |
| 4 | EL CAMINO DE LA RESISTENCIA Y EL DICATMEN DE LA HISTORIA.....66 |
| | Mujer, símbolo de una nueva resistencia en <u>Mujer zapatista</u> (1994).....71 |
| | La fotografía en el marco de la resistencia.....77 |
| | Chiapas: una breve reflexión sobre una entidad cambiante.....79 |
| | Bibliografía.....82 |

ÍNDICE DE IMÁGENES

| Imagen | Página |
|---|--------|
| 1. <u>El tren de Soconusco</u> (1989)..... | 38 |
| 2. <u>Atardecer en la aldea El Chichón</u> (1981)..... | 42 |
| 3. <u>Derrumbe de Don Diego de Mazariegos</u> (1992)..... | 44 |
| 4. <u>Baile de moros y cristianos</u> (1981)..... | 51 |
| 5. <u>María Cartones</u> (1975)..... | 56 |
| 6. <u>El hombre de maíz</u> (1981)..... | 58 |
| 7. <u>La prima Lizette</u> (1995)..... | 61 |
| 8. <u>Llegada del ejército mexicano</u> (1995)..... | 69 |
| 9. <u>Mujer zapatista</u> (1994)..... | 71 |
| 10. <u>Fiesta de Santa Marta</u> (1973)..... | 77 |
| 11. <u>Subcomandante Marcos</u> (1992)..... | 80 |

“It is only in so far as we remain prepared to remark the violence of our remarking, that we can remain open to the idea of peace as the transcendent horizon’ of the economy of violence” (Derrida, 57).

CAPÍTULO I:

LA POSTULACIÓN DE LA RESISTENCIA INDÍGENA EN CHIAPAS Y LA RELEVANCIA DEL TEXTO VISUAL

Tanto en la literatura como en otros ámbitos culturales, la representación del indígena en México es ambigua. Por una parte, existen representaciones positivas como *México profundo, una civilización negada* (1987), ensayo de Guillermo Bonfil Batalla, pero también tenemos documentos en los cuales lo indígena tiene la connotación de retraso o ineficacia. Por ejemplo, Octavio Paz alude al carácter violento comprendido como indígena en los segmentos sobre máscaras y el pachuco en *El laberinto de la soledad* (1950). Violento precisamente porque emergimos de una madre violada y en esta misma línea porque podemos trazar nuestro linaje hasta lo indígena. Por otro lado en *Los rituales del caos* (1938) Carlos Monsiváis subraya una híper-representación del indígena al hablar de la mexicanidad, la cual consiste en hacer del indígena un espectáculo pintoresco que se apoya en el ritual. Monsiváis puntualiza la representación exagerada como una commodificación de la persona del indígena que termina perpetuando un estado subalterno.

El tema del indígena se ha estudiado con énfasis en su falta de integración a corrientes “modernas” de desarrollo, lo cual perpetúa la discriminación, ya sea por parte del académico o al convertirse en un germen en la conciencia nacional, auspiciando críticas negativas, posteriormente reforzadas por el discurso oficial y con amplia proyección en los medios de comunicación.

Sin embargo, estudiar el tema del indígena en México se convierte en una tarea exhaustiva, debido a la imposibilidad de ignorar la complejidad del mismo. Hablar del indígena significa abordar temas tan diversos como lo son su heterogeneidad cultural e ideológica. Desafortunadamente, siempre que se toca el tema se tiende a crear un estereotipo de la representación del indígena, ignorando su gran riqueza cultural.

Por lo tanto, el objetivo de este trabajo es analizar *Chiapas: el fin del silencio* (1998), de Alberto Turok, partiendo de fotografías selectas que ejemplifican la resistencia indígena a través de la performatividad y el ritual. Las fotografías estudiadas abren un espacio al discurso de raza, clase, género y a la dialéctica intergeneracional, lo cual resulta esencial para forjar cierta identidad y afirmar valores autóctonos. Este esquema implica una nueva interpretación del indígena chiapaneco, tema que aborda la obra de Alberto Turok, fotógrafo estadounidense radicado en México. Turok se establece dentro del círculo intelectual en Chiapas mucho antes del surgimiento del Ejército Nacional de Liberación Zapatista (EZLN) en 1994 y sus fotografías son testimonio de los varios cambios ideológicos y políticos registrados en la región desde 1975 hasta 1995.

De manera que es importante conceptualizar las diferentes aproximaciones al tema de la resistencia en estudios recientes. En *New Approaches to Resistance in Brazil and México* (2012) Castro Gutierrez sugiere se considere una arqueología y establezcan nexos con ciertos movimientos modernos latinoamericanos, como lo es, por ejemplo, la campaña “Quinientos años de

resistencia indígena y negra”, al igual que antecedentes europeos como lo fueron el pensamiento anarquista del siglo XIX y las luchas de partidistas franceses bajo la ocupación de los Nazis (4). El tema de la resistencia sigue vigente, en la década de los ochenta generó bastante atención por ser un período en que vuelve a formar parte de los estudios culturales (Gledhill y Schell 1). Consecuentemente, dentro de un proceso identitario, aplican varios modelos que debemos considerar, lo cual observa Kanoussi en *Zapatismo y política* (1998). Según el modelo tradicional, cada identidad implica un contenido intrínseco, inherente y esencial que remite a un origen y experiencia comunes. En este modelo también encaja Hall, para quien existe una “identidad separada, distinta, aquella que sabe de su autenticidad original y que se enfrenta a otras exteriores que intentan imponérsele” (9).

Las distintas aproximaciones al tema finalmente conducen a la circulación de connotaciones negativas o antagónicas en torno al progreso indígena. Estos polos, ideológicamente opuestos componen una base que no necesariamente abarca al tema en su totalidad, ya que los estudios indigenistas proponen un nuevo discurso que gira más en torno a la inclusión. Bajo este enfoque a un tema desde sus principios debatido, surgen nociones sobre la construcción de raza y género que después se vinculan con el indígena chiapaneco. Estos discursos adquieren relevancia en la serie fotográfica de Turok. Igualmente importante es la dialéctica intergeneracional que figura en este contexto en torno al indígena en Chiapas: o es condenado o se reivindican ciertos valores o tradiciones precolombinas, precisamente por el valor autóctono y cultural que suponen.

El México indígena, si lo postulamos ante cualquier otra visión del país, ya sea el mestizo o el minoritario criollo/europeo, desde la conquista hasta la actualidad, gira en torno a una realidad social del país en determinado momento histórico. No obstante, grietas y estudios del tema que hacen otra valoración, desde los códices hasta la fotografía moderna, la cual será indispensable en este análisis. La fotografía es un documento histórico vivo y a la vez testimonio, sobre todo cuando capta el ritual y la performatividad.

Turok reafirma mediante el texto visual que el “mundo indígena”, por decirlo de esta manera, está constantemente cambiando y a la vez reafianzando cierta identidad autóctona mediante diferentes manifestaciones. La obra fotográfica de Turok expresa la esencia de un pasado tradicional que ha incorporado y resistido elementos de la cultura occidental. Por ejemplo, el plástico reemplaza cada vez más al barro en ciertos productos de uso doméstico. Elementos que en principio quizás resulten insignificantes, con el tiempo adquieren significación, al agregarse al conjunto de influencias provenientes de un “exterior” que filtra información hacia una cultura hasta cierto punto cerrada. La cultura indígena expropia y apropia información, estableciendo un diálogo que se convierte en un monólogo de la hegemonía cultural, impuesto sobre la voz indígena.

La idea central es la resistencia, dinámica, palpable y relevante, cuyo contexto es uno de lucha continua que organiza y reorganiza signos según las influencias de las culturas dominantes. La obra de Turok propone al lector del texto visual un abanico de posibilidades que lo incitan a cuestionar discursos

existentes y a generar nuevas interpretaciones de un tema sin duda complejo. En *El ojo sociológico* (2003), Jesús M. de Miguel señala que es de suma importancia evaluar el texto visual para así poder pensar en cómo nos apropiamos de ciertos elementos de la imagen, ya que “vemos para poseer; mejor dicho, poseemos viendo” (59). Esta aserción refleja una dimensión crítica de este estudio: el alcance que tiene una imagen y hasta qué punto se reinterpreta la realidad a través del texto visual.

Estructuración del tema de investigación

Esta investigación se desarrollará en cuatro secciones que tratan los siguientes capítulos: los dos primeros, a manera de introducción, servirán para describir y analizar la crítica existente sobre los temas presentados. Se planteará un análisis de la investigación existente y se mostrará el problema que dicha temática supone de por qué este tipo de investigación es relevante. Por último, se establecerá el marco teórico, cuyo foco será la subalternidad y la resistencia en el contexto chiapaneco indígena. Estos elementos suponen una manifestación que, a través de varias fotografías, declaran un “yo me manifiesto”, que refleja al indígena chiapaneco de las últimas décadas.

El tercer capítulo adentra en *Chiapas: El fin del silencio*, con fotografías concretas que ejemplifican el ritual y la performatividad como formas de resistencia en Chiapas y, por extensión, en otras localidades de México y Latinoamérica donde también surgen focos de resistencia. El análisis considera no sólo el nivel de organización de un grupo determinado (en su identificación ideológica, social y cultural), sino también lo estrictamente intelectual y lo que

ello supone para una sociedad compleja. El capítulo abordará los temas señalados y el objeto de análisis es las fotografías reproducidas en este estudio, además de aspectos concretos representativos del discurso sobre la resistencia y el ritual en Chiapas y las formas en que ambos elementos se van configurando. En este panorama figuran la de-fragmentación del cuerpo femenino, el entorno homosocial, el espectáculo y la fricción irresoluble entre opuestos.

Por último, el capítulo IV es una reflexión sobre Chiapas en su entorno social, político y cultural. Contempla de igual manera cómo el indígena chiapaneco ha evolucionado y la relevancia que esto tiene en un México contemporáneo y para el indígena de otras regiones. En la manera en que vamos acercándonos a la fotografía en el aspecto teórico, podremos apreciar ese espacio crítico que aporta Alberto Turok al estudio de la resistencia como fenómeno global y cómo una manifestación con rasgos muy particulares en el estado de Chiapas, México, antes y después del estallido del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

La resistencia indígena: investigación existente

La bibliografía en torno a la resistencia indígena es amplia y se extiende desde la colonia hasta la actualidad. Investigaciones recientes acentúan las dicotomías rico-pobre, ciudad-pueblo, moderno-tradicional, o europeo-indígena que existen en función de diferenciar y establecer poder y control. Estas relaciones binarias forjan la idea de lo hegemónico y la subalternidad. Los estudios teóricos de Gayatri Spivak sobre la subalternidad encajan en este panorama de performatividad, ritual y resistencia que enfatizamos en la obra

fotográfica de Turok porque en general podemos incluir también la noción de centro y periferia, que pretende validar una postura eurocéntrica por encima de lo indígena o autóctono en Hispanoamérica. Es por esta razón que un trabajo como el de Turok alude a la resistencia mediante la performatividad, ya que tiene el potencial de problematizar el orden hegemónico que descarta todo lo autónomo en los grupos indígenas.

La investigación existente incluye los estudios indigenistas y el indigenismo como punto de partida para comprender los esfuerzos para la reivindicación política, social y económica de los indígenas y mestizos chiapanecos. O en su defecto, como orientalización¹ del tema. Sin duda los estudios indigenistas tienen resonancia al analizar a los pueblos originarios y en el caso de Chiapas, se convierten en la referencia obligada para interpretar el movimiento zapatista. En cualquier caso, el tema de la resistencia se ha explorado desde diferentes ángulos como fenómeno moderno de resistencia en sus diferentes facetas y en torno a cambios históricos que redefinen el papel del subalterno.

Puede servir de muestra *Disidentes, rebeldes, insurgentes* (2008), de Martín Lienhard, investigación sobre la resistencia indígena que abarca un amplio espacio geográfico. Lienhard analiza a varios grupos, las formas de resistencia que estos grupos manifiestan, y los resultados de determinadas revueltas en diferentes puntos geográficos en la historia, incluyendo el Caribe. Para Lienhard, la resistencia es activa y pretende frenar ciertas imposiciones de la cultura dominante hegemónica. El autor ofrece una visión amplia de la resistencia en

¹ Ver a Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978.

América Latina y el Caribe, al entrar al tema de la esclavitud de los africanos en el continente y el Caribe, tema relevante porque expande el panorama y acentúa las relaciones de poder. Existen nexos comunes que iluminan ciertos aspectos del tema y se enfatiza el testimonio en esta obra. Alternativamente, en *The Pre-Columbian Past as a Project: Miguel León Portilla and Hispanism* (2005), Ignacio M. Sánchez-Prado, analiza en términos generales algunas aproximaciones a la temática y sobre las causas indígenas. Sánchez-Prado señala que León Portilla hace un estudio en función de extensión taxonómica del trabajo de Fray Bernardino de Sahagún en *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1545). Al categorizar el tema en subtemas, Sánchez-Prado facilita una aproximación, que pese a sus limitaciones ideológicas o metodológicas, reporta sobre la experiencia indígena antes y después de la conquista, al desglosar quinientos años de colonización, abordando así la cuestión de procesos continuos.

Para contrastar, en *La resistencia indígena ante la conquista* (2003), Josefina Oliva de Coll fija su argumento en diversas instancias de resistencia indígena, al centrar su argumento más que Lienhard y al analizar el manejo del poder desde una óptica pre y poscolonial. De Coll delimita su argumento, observando que la situación actual del indígena siempre remite a una serie de instancias continuas a través del tiempo:

Un eterno problema de la conquista con su secuela, de la dominación brutal del más débil por el más fuerte, llámese quien la sufre Vietnam, México, Argelia o cualquier otro país del mundo. Se trata del eterno problema de la conquista con su secuela, el

colonialismo, con la huella que deja inalterable a través de los siglos de hierro candente, huella presente aún después de casi quinientos años, pese a todas las demagogias lo mismo democráticas que seudorrevolucionarias o dictatoriales. (63)

En esta obra, la denuncia social es el hilo conductor y excluye del análisis cualquier resultado positivo que haya surgido del contacto entre las culturas precolombina y europea. En efecto, esta aproximación nos limita a un discurso que no sale de los rígidos parámetros de la denuncia social. Por otro lado, se ignora el tema de la hibridez, porque en realidad no existía ningún punto de convergencia o unidad previo a la conquista. Es decir, ya había una serie de conflictos territoriales, políticos y religiosos antes de que iniciara la colonización del territorio. De Coll afirma que la colonización es un proceso vivo y reconoce en su investigación el estado de sumisión miserable visto en el subdesarrollo y analfabetismo de los pueblos de “esa América en agonía, con la libertad atropellada, la soberanía perdida, o la dignidad mancillada, como dijera en su manera contundente Raúl Roa.” (10) Regresar a ese difícil punto de arraigo y ver hacia atrás es necesario para así establecer el nexo con el ritual y con la performatividad, foco de interés en este estudio. Quienes abordan el tema son Néstor García Canclini y Jean-Loup Amselle, cuya valoración en torno a la hibridez se yuxtapone con la idea de procesos fallidos de modernización en un plano simbólico en el que figura como antítesis de la pureza. Chanady afirma que la hibridez real sirve de contraste con la pureza simbólicamente construida. Es en este punto que el proyecto de Canclini se aparta de Amselle, aunque en ambas

obras se piensa en la hibridez como característica de cada colectividad y cada práctica cultural. Canclini estudia algunos fenómenos como más híbridos que otros, en cuanto a América Latina, la hibridez tiene se relaciona con una sociedad donde “las tradiciones aún no se han ido y la modernidad no acaba de llegar”, donde la modernización parece inaccesible para la mayoría y la pobreza extrema coexiste con el consumo desenfrenado. Canclini comenta sobre el “encuentro de artesanías indígenas con catálogos de arte de vanguardia sobre la mesa del televisor”, así como la yuxtaposición de citas precolombinas, coloniales, y de la industria cultural en el mismo cuadro. De igual manera, evoca también las mezclas de rock y música "erudita" con melodías populares asiáticas y afroamericanas. (8)

En *Performativity, Citationality, Ritualization* (2002), la aproximación es distinta, Amy Hollywood analiza la idea de resistencia y ritual, partiendo de las teorías de Judith Butler. La resistencia, señala Hollywood, no radica en cuerpos ni materialidades, por lo que retoma a Butler al afirmar que: “[...] grounds resistance not in body or materialities external to systems of regulatory discourses and norms but in the processes of resignification through which body subjects are themselves constituted” (94). Temáticamente hablando, regresa al concepto de procesos continuos en los que la performatividad y el ritual constituyen la resistencia, punto de interés en este artículo ya que hace hincapié en cómo esto se vincula con el género y cuerpo. Judith Butler propone que ciertas acciones repetidas son una representación de la performatividad de género:

Butler's account of repeated actions as performative of gender, extending her analysis from gender to the subject and demonstrating that the subject is formed not only through the linguistic citation of norms, but also by the bodily subject's encounters with the other bodies in the world and by its practical or bodily citations" (95).

En la fotografías de Turok se observa que la representación del cuerpo y la sexualidad figuran como una performance de resistencia, al no registrarse como tabúes en la cultura indígena. Resulta necesario tener en cuenta cómo esta postura de Butler de una performatividad del cuerpo a una performatividad en un sentido lingüístico puede relacionarse con el ritual. El ritual en este caso es un "speech act", ritual es performatividad y marca la relación entre un acto de habla y un acto físico, llevando el papel del ritual a un espacio de performance. Asimismo, Hollywood expande el concepto de Butler al definir otras formas en que el ritual se manifiesta con relación al cuerpo y al género:

Butler describes the process of materialization, as I have said, as a 'ritualized repetition of norms.' She goes on to claim that 'as a sedimented effect of a reiterative or ritual practice, sex acquires its naturalized effect, and yet, it is also by virtue of this reiteration that gaps and fissures are opened up as the constitutive instabilities in such constructions, as that which escapes or exceeds the norm, as that which cannot be wholly defined or fixed by the repetitive labor of that norm. (97)

Para entender cómo dicho proceso de materialización nos aproxima al ritual, es imprescindible definir los términos “performatividad” y “performance”, al hablar del subalterno. El performance es la representación mimética de la realidad que recoge los conceptos señalados en la obra fotográfica de Turok. La performatividad, por otro lado, tiene varias dimensiones y logra materializar un discurso. Ambos términos son importantes en esta aproximación al texto visual, y Hollywood lo reconoce al examinar la cuestión de ciertas prácticas, que al repetirse, alteran el contexto y refuerzan el ritual como resistencia:

One might read ritual in this passage again as making the repeated nature of the performance of gender (as opposed to a singular act or event); it is the reiterative nature of the practice that opens the door to resistance and insures that the repetition of norms is not fully determinative of body subjects (98).

Asimismo, cabe mencionar el artículo *Subalternidad, modernidad, y multiculturalismo* de John Beverly. Al pensar en el subalterno, Beverly utiliza las teorías de Spivak, pero ignora los temas de la modernidad y el multiculturalismo. En este caso, lo moderno, la modernidad, y el multiculturalismo se tornan necesarios para poder conceptualizar procesos y cambios que han alterado con el tiempo la forma de vivir y convivir del pueblo indígena. Existe cierta congruencia con las estructuras políticas y de poder que rigen muchos aspectos de la vida cotidiana del indígena en México, ya sea en relación al territorio, a la educación, o a formas en que la cultura indígena se representa. Beverly establece una conexión entre la economía y la pobreza de grupos minoritarios, no sólo en términos

raciales, sino también en el ámbito lingüístico y social, para analizar el subdesarrollo y retraso indígenas, vistos como síntomas inmanentes del pueblo indígena. Es interesante considerar que el retraso y la falta de oportunidades del indígena vienen a razón de la perpetuación de un paternalismo, de una violencia sistémica que se origina desde la colonia y continúa prolongándose hasta el gobierno actual.

Dicho de otra manera, surge la necesidad de un cambio de conciencia nacional en cuanto al llamado “problema indígena”. México es un país que en todas las esferas del territorio, necesita una visión más incluyente hacia el indígena. Un punto esencial en el argumento de Beverly radica en la idea de la modernidad como un hecho que conduce a un entendimiento de las estructuras que limitan el progreso, como una especie de clave para así poder salir adelante. La modernidad en este sentido corresponde con la noción del primer mundo y por lo tanto, no está al alcance de todos. Esta modernidad, de acceso limitado, observa Beverly, tiene sus cimientos en un ideal y en la adquisición de cierta independencia económica: “La modernidad involucra el ideal y, a la vez, la posibilidad material de una sociedad transparente para sí misma – la generalización del principio de la razón comunicativa [...]” (154). Para Beverly, la modernidad también supone una oposición a lo tradicional o autóctono. Inevitablemente, el indígena cae en categorías de retraso al no haberse beneficiado de dicha modernidad o modernización que para Beverly, es aculturadora, pero también transculturadora:

Lo que se opone a la posibilidad de una sociedad transparente para sí misma no es solamente el conflicto modernidad/tradición, sino la proliferación de diferencias y heterogeneidades producidas precisamente por el desarrollo combinado y desigual de la modernidad capitalista. En ese sentido, el concepto del subalterno no designa una identidad pre o para-capitalista, sino precisamente una relación de integración diferencial y subordinada dentro del tiempo del capital. (154)

En *Chiapas: el fin del silencio* surge el discurso de resistencia que mediante la performatividad le abre un espacio a temas relacionados con la raza, género, clase y también un espacio homosocial. La resistencia es el punto de convergencia que entrelaza los varios temas que forman parte de un proceso reflejado precisamente en las fotografías de Turok.

Resistencia, ritual y performatividad

La investigación presente se centra principalmente en el análisis de fotografías selectas, como materialización de los discursos señalados. El objetivo es analizar cómo la imagen/situación/contexto de resistencia considerando el ritual y la performatividad. El estudio se basará en teorías de Gayatri Spivak, refiriéndonos al ensayo *Can the Subaltern Speak?* (1988). En una línea poscolonialista, Spivak analiza la dinámica entre el poder y la raza, que por extensión podemos aplicar a los indígenas chiapanecos y a la lucha por la autonomía y cierto nivel de poder dentro de los límites que rigen su vida diaria. Las fotografías de Turok vinculan con la resistencia al conectar con el

pensamiento de Spivak en lo que respecta a la raza y nociones de poder.

Consecuentemente, surge la interrogante: ¿Quién es el subalterno o por qué es subalterno? Para responder a esta pregunta, Spivak afirma que se debe considerar las formas en las que el subalterno, a través de un discurso oficial, es diferenciado o puesto en un espacio en el que la identidad socavada no logra concretarse en términos positivos:

A subject-effect shows up the contrivance of more positivist models of the subject. The subaltern emerges from the subalternists' research not as positive identity complete with a sovereign self-consciousness but as the product of a network of differential, potentially contradictory strands. (204)

Una situación que se refleja en el sujeto retratado por Turok es que pasa por una serie de interpretaciones que responden a lo que la imagen representa o pretende representar, la posición e influencia del fotógrafo y contexto, teniendo en cuenta hasta qué punto es una instancia legítima o si tenemos algún *staging*. Estas posibilidades tienen sin duda una influencia significativa en la recepción de la fotografía y el sujeto o sujetos fotografiados. Para realizar un análisis más profundo se tiene que ver la imagen no sólo por lo que proyecta, sino también se tienen que considerar factores que le anteceden, circunstancias que rodean al objetivo y cómo éste llegó a ser el sujeto de la fotografía. Estos elementos alteran el registro e interpretación de la imagen. En *The Spivak Reader* (1996), Donna Landry evalúa una dimensión estructural del colonialismo y sus secuelas, que a la

vez son ejes de la resistencia. Argumenta que estos cambios suponen cierta violencia:

A functional change in a sign-system is a violent event. Even when it is perceived as “gradual” or “failed,” or yet “reversing itself,” the change itself can only be operated by the force of a crisis. What Paul de Mann writes of criticism can here be extended to a subalternity that is turning things “upside down”: In periods that are not periods of crisis, or in individuals bent upon avoiding crisis at all costs, there can be all kinds of approaches [to the social]... but there can be no [insurgency].” Yet, if the space for a change (necessarily also an addition) had not been there in the prior function of the sign-system, the crisis could not have made the change happen. The change in signification function supplements the previous function. The movement of signification adds something, but this addition comes to perform a vicarious function, to supplement a lack on the part of the signified. (206)

Al profundizar en los varios temas de las fotografías y en el posible significado que derivamos de las mismas, la relación que tiene el mensaje con el emisor y receptor es importante. Se configura e interpreta la imagen y se altera el contexto y, por esta razón, la fotografía representa una dialéctica importante, al aproximarnos al texto visual que trasciende las circunstancias y el momento histórico en que la lente la registra. David William Foster lo señala en “*Pedro Meyer: Building Masculinities, Building Photographies*” (2010), al hablar de la

existencia de otros elementos relevantes, al descartar la seguridad de tener una fotografía del todo objetiva o neutral:

A este efecto, el ojo de la cámara, lejos de ser un ascético observador de la vida humana, abarca un mundo dispuesto, creado y ya interpretado por el artista fotógrafo. Es fundamental la partición de las aguas entre el fotógrafo que llega en circunstancias fortuitas a captar lo ya hecho en sí o por agentes desconocidos y no presentes, y el fotógrafo agente que primero crea un fragmento del mundo, y que luego se ocupa en retratar con su cámara. (40)

Aunado a la subjetividad de la lente, también es necesario considerar el espectáculo como otra vertiente de la representatividad del cuerpo. En *Bodies that Matter* (1993), la performatividad y el ritual tienen una estrecha relación con el cuerpo. Cabe señalar que el cuerpo, en la obra de Turok, representa la repetición de normas que se reflejan no en algo físico-externo, sino en los procesos que se repiten al generar significado. Por ejemplo, en el caso de la guatemalteca Rigoberta Menchú en *Me llamo Rigoberta Menchú* (1980), aunque el texto refleje el habla de Rigoberta, es narrado por Elizabeth Burgos. El subalterno, según Spivak, deja de ser subalterno cuando habla, pero tiene que ser escuchado o su voz se convierte en sólo ecos dentro de un espacio determinado, sin un receptor real. El discurso en *Menchú* se presenta como la voz del pueblo con una proclamada autenticidad que en realidad no existe y pasa a ser una parte del discurso hegemónico que no refleja al colectivo indígena.

CAPÍTULO II

EL INDÍGENA CHIAPANECO Y ALGUNAS CUESTIONES GENERALES EN TORNO AL TEMA DE LA RESISTENCIA

Hablar de resistencia indígena y contextualizar un fenómeno global implica extender tema geográficamente y por ende, la consideración de otros grupos subalternos. Por un lado, existe una bibliografía extensa sobre los esclavos africanos en el Caribe y en el continente americano y los diversos focos de resistencia de los esclavos africanos a través de la historia. La resistencia indígena, en concreto, tiene su punto de partida con la conquista y las primeras instancias de contacto europeo con las civilizaciones precolombinas. La resistencia, es un concepto moldeable en su aplicación teórica y práctica, tema examinado detenidamente por Oliva de Coll en *La resistencia indígena ante la conquista* (1974), obra significativa por su valoración general y concisa de la resistencia. La resistencia no es solo revueltas o conflictos violentos directos entre el invasor y el indígena, sino que también se encarna en formas de resistir estructuras de poder, establecimiento de jerarquías, etc., heredados de la colonia.

En este modelo cambiante encaja el neoliberalismo de las últimas décadas, que para algunos se considera como una especie de neocolonialismo. En cualquier caso, la resistencia es también inconstante y se adapta al contexto. Por ejemplo, De Coll observa que el suicidio ha sido una forma de resistencia deliberada, en el que el sujeto opta por la muerte antes de ser sometido, lo cual se registró durante el período de colonización:

La actitud suicida de los indígenas, incomprendida por los españoles, que la atribuyeron a la supuesta ingénita incapacidad para el trabajo, fue según un historiador moderno una huelga de hambre colectivo, una huelga de brazos caídos, una huelga revolucionaria; aún fue más, fue la huelga biológica que la naturaleza exige, aun sin ellos saberlo, a quienes por imposición de vicio propio o ajeno, quebrantan las leyes del ritmo vital. (39)

Las formas de resistencia directa e indirecta de las que dispone el indígena, visto en el suicidio, varían según el contexto y se adaptan a la época y a las circunstancias locales. Veremos después que la resistencia es un término que puede resultar difícil de aprehender si nos limitamos a una sola definición. No es solo acción y capacidad de resistir, también implica conocimiento y la preservación de elementos propios de una cultura. Por ejemplo, se puede manifestar en un ritual que a través del tiempo ha sobrevivido y cuya función es representar y preservar la identidad y solidaridad indígenas. El ritual es un elemento clave dentro de la resistencia indígena porque se maneja de manera interna y le da cohesión a las comunidades estudiadas.

El caso de Chiapas y sus antecedentes

Chiapas es, sin duda, un foco de resistencia indígena. Al pensar en Chiapas quizás visualicemos al pueblo indígena o establezcamos un nexo central entre el nombre del estado y sus habitantes, como si se hablara de sinónimos. Por consiguiente, Chiapas es el eje de una resistencia que se ajusta a ciertas circunstancias del tiempo e historia. Es decir, Chiapas y la rebelión Zapatista,

Chiapas y las organizaciones campesinas y Chiapas en torno a México, como país latinoamericano. Chiapas ha evolucionado como estado de la república en muchos sentidos, pero las condiciones del indígena en la región y en el resto del país han cambiado poco. La rebelión zapatista en Chiapas forma parte esencial de la resistencia. María Concepción Obregón señala: “El estallido de la rebelión indígena en el estado de Chiapas, el 1 de enero de 1994, tomó por sorpresa a la mayor parte de la población mexicana, así como al resto de la comunidad internacional” (149). Fue un suceso inesperado y llama la atención que hayan sido jóvenes indígenas los que encabezaron la rebelión: “Un ejército de jóvenes soldados, mayoritariamente indígenas, tomaron por las armas los pueblos Altamirano, Chanal, Huistán, Las Margaritas, Oxchuc, Ocosingo y la ciudad de San Cristóbal de las Casas, localizados en el extremo sur del territorio mexicano” (149). El surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), señala Concepción Obregón, responde a décadas de opresión y a una falta de reconocimiento por parte del estado: “Se pronunció en rebelión contra el gobierno del entonces presidente Carlos Salinas de Gortari, el ejército y la policía nacional a través de un comunicado a los medios de comunicación emitidos el mismo día” (150). La manera en que interpretamos la resistencia en Chiapas exige se examine la función e influencia del gobierno al responder a estos focos de resistencia. Es decir, el grado de participación y debate social vistos en Chiapas es impresionante, si lo comparamos con otros períodos anteriores, en parte por la organización del EZNL y por tener a un académico idealista como portavoz.

No obstante, el EZLN no alteró las condiciones de vida para el indígena de la región, pero dejó en claro que existen vías para la organización y para exigir un cambio. Transmitir determinado mensaje no necesariamente implica un cambio en la calidad de vida o derechos del indígena, pero sí refleja una especie de reacción significativa a nivel local. Después de que los medios acaparan el tema de los rebeldes, el gobierno federal y el Partido Revolucionario Institucional (PRI), a través de un discurso estratégico, precisamente por la atención que se había generado, propuso, aunque solo en un plano teórico, ayudar al estado. El partido en poder (que por un largo período de tiempo fue el Partido Institucional Revolucionario o PRI) ha tenido una estrecha relación al limitar u otorgar ciertos derechos al indígena en Chiapas, con el fin de asegurar filiación con el partido. Resulta relevante en este estudio considerar dichos factores porque impactan no sólo la calidad de vida en Chiapas, sino también impactan a los surgimientos sociales y políticos de la región. El indígena chiapaneco a lo largo de la historia ha enfrentado el reto de padecer la condición de subalterno y de ocupar el lugar más bajo en el estrato que la sociedad hegemónica establece y que tiene sus raíces en la colonia y en las instituciones heredadas.

El contexto político y social sin duda ha evolucionado, pero se preservan o agregan frases que circulan y autorizan un discurso que reafirma al indígena como ente problemático para el desarrollo de la sociedad: “el problema indígena”, la comunidad indígena “condenada”, “el retraso”, etcétera, son palabras logran entrar al subconsciente colectivo nacional y en círculos académicos, perpetuando ciclos de violencia y discriminación. Por otro lado no se identifica en la actualidad

ningún tipo de planificación real para “redimir” al indígena. Como respuesta al contexto señalado, volvemos a circundar sobre lo mismo: simpatizar con el sufrir ajeno sin reconocer la alteridad indígena y la imposición de discursos. Antes del surgimiento del EZLN, a mediados de los años noventa, había otras organizaciones que pretendían obtener más derechos para los pueblos indígenas. La disputa por los derechos a la tierra fue un punto bastante tenso para la comunidad indígena, en especial en la segunda parte del siglo XX. Cualquier autorización implicó restricciones y sujeción a condiciones impuestas por el gobierno y los terratenientes, que pese a ser también indígenas, abusaban del poder que se les autorizaba.

Represiones en el imaginario colectivo

¿Cómo acercarse a las represiones en el imaginario colectivo indígena?

Por un lado, la travesía de Hernán Cortés y las varias instancias de enfrentamiento con grupos indígenas documentada en la segunda parte de las *Cartas de relación* (1485-1547), ilustra el tema. Montezuma falló estratégicamente y no tuvo otra opción que ceder a los españoles, pero las cartas que envía Cortés a Carlos V reflejan cómo, en nombre de Dios, reaccionaba con violencia extrema a cualquier resistencia, quemando pueblos, por ejemplo. Sin duda el antecedente histórico influyó en el desarrollo de la resistencia en todas sus vertientes. Oliva de Coll observa cómo la resistencia indígena enmarca estas instancias históricas:

La oposición que los invasores hallan a veces es pasiva, como la de un cacique llamado *Pacra*, al que atormentaron hasta la muerte sin conseguir hacerle confesar de dónde sacaba el oro; de un indígena

que en Veragua fue obligado a llevarlos al lugar de donde obtenían el metal tan buscado, y que “arrepentido de haber enseñado las minas, o desesperado, se echó de una peña abajo y se hizo pedazos”. Pero la mayor parte de la veces es activa y eficaz. Blanco de las armas indígenas, a veces más que los propios invasores, son los caballos y los perros amaestrados para destrozarlos. El mastín *Leoncico*, que recibía sueldo de capitán por su eficacia sobre los cuerpos desnudos de los naturales y que tenía parte en la distribución de esclavos, fue hallado un día muerto por un veneno que, “quien quiera que fuese le dio al perro a comer con qué murió. (52)

Con el transcurso del tiempo los paradigmas cambian. Actualmente, la opresión se refleja en las estructuras rígidas que impiden que el indígena pueda acceder a una mejor calidad de vida, a un grado de aceptación y respeto dentro de la sociedad hegemónica. Por ejemplo, la distribución de riqueza parece dividirse en gran parte según sea la extracción o color de piel del individuo. No es una coincidencia que la inmensa mayoría de quienes pertenecen a la clase media-alta sean blancos. Para esto no se necesitan estadísticas; es cuestión de ir por la calle, de transitar ciertas colonias de las ciudades (e incluso fuera de las ciudades principales). El indígena se define por lo que no es y por no pertenecer y esto reafianza el poder que ejerce la sociedad dominante. El territorio se va fragmentando y el indígena se concentra en Chiapas, por ejemplo, cuya población en su inmensa mayoría es indígena de diferentes etnias. En el resto del país

también hay grupos indígenas que han salido en busca de oportunidades a las ciudades, donde el rechazo suele ser más marcado. Resulta interesante ver el flujo de gente a las ciudades ya que altera el contexto indígena en un país mestizo.

Baste un ejemplo, el subcomandante Marcos como portavoz y líder del movimiento tiene una influencia significativa en el consciente colectivo indígena de la región y en otros ámbitos sociales y culturales. La crítica existente también cuestiona el papel de Marcos y en ciertos casos pone en tela de juicio su motivación, ya sea personal o ideológica. Nick Henck, en *Subcomandante Marcos: The Man and the Mask* (2007), en tono un tanto biográfico, hace un análisis del subcomandante. Este libro tuvo resonancia años tras su publicación, ya que no habían estudios equiparables. En este sentido, la idea es no atribuir un exceso de valores pero tampoco decir que su causa haya sido en vano. Si la conciencia del indígena se moldea por una serie de influencias directas e indirectas, podemos asumir que tanto la literatura como la política local y nacional funcionan como las primeras líneas al trazar un diálogo. Henck destaca que las quejas del pueblo indígena en principio no eran la prioridad (sino algo secundario) y que en los días después de la rebelión, con la influencia de ciertos medios sí enfatizaron los reclamos del pueblo (157). Sabemos que la retórica del rebelde zapatista ha ido cambiando, como lo señala Henck: “The Zapatistas grew up as a traditional Marxist guerrilla group, which changed its rhetoric after the 1 January rebellion, when its media-savvy leader discovered the advantages of playing up the indian participation in his uprising – the one aspect of his revolt that captured the world’s imagination” (156).

Otro elemento que debemos considerar es la función y límites de un discurso y las maneras en que este es impuesto, sin importar la postura adoptada. Por ejemplo, en *Subcomandante Marcos: la genial impostura* (1998) de Bertrand de la Grange, más que conceder credibilidad y estatus al subcomandante, cuestiona su agenda e intenciones. La cuestión de cómo integrar al indígena a las corrientes modernas quizá no encontrará respuesta inmediata. En todo caso, los estudios a nuestra disposición que abordan el llamado “problema indígena” evidencian la complejidad del tema al imponer un discurso hegemónico. Rigoberta Menchú, por ejemplo, logró difundir una visión más regional y personal del indígena en Guatemala, no obstante las formas y metodologías en la producción textual de lo que llamamos testimonio están sujetas a un cuestionamiento de la veracidad de la reproducción de los hechos. La problemática en estos casos radica esencialmente en lo estrictamente metodológico y en la recepción del texto.

Visto así, *Chiapas: el fin del silencio* entraña la difícil tarea de redimir a un pueblo oprimido al cual el subcomandante Marcos pretende dar una voz. Turok capta un mundo deformado y fragmentado, hasta cierto punto impenetrable desde un exterior que a veces lo percibe como fascinante y folklórico pero que también ignora la pobreza y la desigualdad, enfocando el exotismo de un mundo indígena colorido. *El México profundo* de Bonfil Batalla no ignora la lucha ni la historia del indígena en México ni la riqueza cultural e histórica que estos pueblos representan. Estudios como el señalado aportan mucho a este campo de estudio y vistos bajo la lupa dan cohesión a las fotografías de Turok, las cuales son retazos

de la historia que transportan al lector a Chiapas, a un estado de hibridez, a comunidades que han logrado preservar cierta identidad autóctona. Son estas tradiciones, rituales, que llaman la atención precisamente por la forma en que asimilan y desechan elementos de las culturas o corrientes “modernas” y elementos propios de la cultura chiapaneca. En estudios difundidos en las últimas décadas y a través del mensaje del subcomandante Marcos, podemos apreciar como la represión del indígena requiere de un análisis profundo del contexto estudiado. Naturalmente el gobierno mexicano y los partidos políticos han tenido su parte en este proceso. A fin de cuentas todas estas variables determinan lo que circula dentro y fuera de las comunidades indígenas, lo que cobra fuerza y lo que se reprime. Michel Foucault lo señala al declarar en *What Is An author?* (1970) que la función de quién produce y pretende difundir un texto/ideario implica adherirse a características específicas con relación a cómo recogemos y procesamos mensajes de quienes manejan uno o varios discurso:

This author-function does not develop spontaneously as the attribution of a discourse to an individual. It is, rather, the result of a complex operation which constructs a certain rational being that we call ‘author’. Critics doubtless try to give this intelligible being a realistic status, by discerning, a ‘deep’ motive, a ‘creative’ power, or a ‘design’, the milieu in which writing originates. (287)

Manifestaciones del movimiento y la situación indígena en textos visuales

La función del texto visual en nuestro estudio es de suma importancia porque lo que retrata Turok forma parte de un conjunto de textos similares. Por lo

tanto, la imagen del indígena en estos textos describe la dimensión social y organización en las comunidades indígenas. En cualquier caso, es lógico hasta cierto punto cuestionar o por lo menos contemplar cómo el fotógrafo con su lente puede alterar el espacio. Debemos contemplar la posibilidad de un posible *staging*, no por dudar del trabajo del autor sino por contextualizar la imagen y el sujeto representado. Por este lado, podemos indagar cuestiones de intencionalidad o de la alteración. De ahí la expresión “una imagen dice más que mil palabras”, al ver una fotografía determinada no configuramos una interpretación a través de palabras escritas, sino que la percibimos casi abruptamente y nuestra reacción tiene que ser de alguna manera instantánea. Esto nos abre un espacio que, después de limar ciertas dudas, aporta considerablemente a la investigación precisamente porque trabajamos con un medio directo que exige cierto intercambio inmediato con el medio, el fotógrafo, e incluso el sujeto retratado. No se medita de la misma manera una imagen que un pasaje que nos ha cautivado en una novela o ensayo. En *Fotografía indígena e indigenista* (2001), Elisa Ramírez Castañeda observa que la fotografía indígena en las últimas décadas ha generado un creciente interés y a la vez ha reafirmado la alteridad del indio, ya que el indio es el otro, la alteridad por excelencia. Con respecto a la fotografía hecha en torno al indígena, Castañeda estudia la materia de clasificación e intenta identificar el denominador común en fotografías selectas:

Ante la proliferación de fotografías y su amplia difusión en los últimos años ya casi no quedan imágenes ocultas. Ya nadie puede ver algo inédito; lo que sí es posible es dar el peculiar sesgo a la

mirada: es allí donde todavía caben la sorpresa, la indignación, la solidaridad, la creación y la conmiseración. Se requiere de un estilo, una cultura visual y bastante tenacidad para lograr un estilo propio; para interpretar e identificarse con lo otro, lo lejano, lo distinto – lo indio. (119)

Bajo esta alusión a la fotografía como documento, testimonio, y diálogo entre el sujeto representado, quién lo representa, y el lector determinado del texto visual. Este triángulo claramente aventaja al fotógrafo, por estar presente en función de testigo y por captar la imagen en un instante determinado. Al interpretar una fotografía, estamos de antemano ya lejos del suceso. No podemos reproducir ningún factor previamente presente. Es decir, la imagen como representación de un sujeto u objeto, existe fuera del tiempo y espacio. El fotógrafo es testigo de determinado acto en un tiempo y espacio concretos, recoge imágenes que ya no pueden adherirse a la realidad tangible del momento. Al captar la imagen el fotógrafo es sólo testigo del suceso. Es como cuando vemos una luz fosforescente que queda grabada por unos segundos después de apartar la mirada, hasta finalmente perderla. De esta manera, la imagen no logra del todo arraigarse a una realidad concreta y pasa a ser una especie de abstracción. Observa Castañeda al respecto: “La presencia es premisa de la verdad; el encuentro con el otro, lejos del ámbito del etnólogo o del fotógrafo, es condición de compromiso; el sacrificio de la subjetividad y la vida cotidiana son presunta garantía de realismo y objetividad” (120). Estamos ante un hecho visto desde afuera y la distancia física-geográfica también está configurada como distancia

personal de no-identificación con el sujeto y espacio de la imagen. Para Castañeda, las fotografías se miran y viven en tierra de nadie, nos dice: “estamos ante un doble exilio, en una distancia no franqueable, en esferas nítidamente trazadas donde todo objeto ajeno debe depurarse antes de ser incorporado, la aculturación crea formas bizarras en la representación mutua” (120). En un plano teórico la imagen vista e interpretada por un “lector” debe conjugarse de alguna manera como una aproximación a la fotografía de Alberto Turok, quien dialoga hasta cierto punto con una cultura ajena y marcadamente distinta a la suya. Turok reconoce que hablamos de una especie de extrañamiento que encaja con la serie de fotografías, caracterizadas por una constante: los indios, como todo aborigen, son circunstancias del paisaje, nunca sujetos de la historia (121).

La diferencia es que en este caso, Turok va hacia aquella imagen que facilita una aproximación al sujeto en diálogo con la historia, no opta por una simple manifestación turística que pueda comercializarse. Por consiguiente, hablamos del indígena como un ente difícil de aprehender, un enigma que consecuentemente entra en un espacio de otredad. Castañeda atinadamente observa que las imágenes anteriores y códigos previos determinan la mirada del fotógrafo. En su interpretación nos dice que existe “un discurso visual, en una composición, en un encuadre y en una realidad: fielmente retratados sobre fondos naturales, con los objetos que los acompañan y nombran, con los sentimientos que suscitan, las nostalgias que renuevan, las solidaridades a las cuales obligan, los ensalzamientos y culpas que despiertan” (120). La fotografía evoca a una

reacción y es esta reacción el elemento clave que le atribuye significación a cualquier manifestación de resistencia estudiada.

El texto visual y *El fin del silencio* de Alberto Turok

En *Chiapas: el fin del silencio* (1998) Alberto Turok presenta en forma de diario visual, como testigo, su viaje por la región. Sus fotografías van hilando un recorrido a través de la historia, desenterrando un discurso de género, clase y raza que unifica la obra de Turok en un conjunto emblemático de la región. Francisco Álvarez Quiñónez señala, a manera de introducción que “aún cuando es inevitable que reflejen la situación política de la región, las fotografías de Turok trascienden el reportaje y en ellas resuena la rica historia de Chiapas” (2). Las sesenta y cuatro imágenes en blanco y negro son retazos de una larga lucha y de un futuro incierto para la población indígena. La situación de Chiapas es compleja: hay diferentes tipos de etnias: chol, tojolabal, tzeltal, tzotzil, quiché, mam y lacandón, y dentro de ellos también tienen otras ideologías. Chiapas es un estado diverso: también hay mestizos y criollos, quienes regulan la economía. La situación de Chiapas se complica más por ser el centro de la guerrilla zapatista. La misma guerrilla crea dentro de Chiapas una cultura que viene a unirse a las demás culturas o manifestaciones culturales que ya venían conviviendo en ese espacio.

Por un lado asociamos a San Cristóbal de las Casas con lo antiguo, lo indígena, lo místico de México. En esta ciudad convive mucha gente que no tiene nada que ver con Chiapas, en el sentido de que no se conjugan con la difícil realidad de la mayoría de sus habitantes. Tenemos a europeos buscando sueños o haciendo turismo y ahí también se concentran unos intelectuales que la hacen

indígena, intelectual y posmoderna. Lo vemos en la influencia que esto tiene en las manifestaciones artísticas, en eventos culturales. Los artistas han tomado como tema recurrente el movimiento zapatista. No es sólo un movimiento político y de lucha armada sino un movimiento performativo. Hay una “performance” con EZLN y esto lo recoge la intelectualidad y las artes. La cultura zapatista, sirve como punto de amalgamiento. Son indígenas todos, pero todos diferentes entre sí. Existe un punto de unidad, pero siguen manteniendo sus individualidades culturales. Se mantiene la forma de vestir y el idioma, por ejemplo, cualquier dialecto del maya.

El juego de estos elementos tiene resonancia en la obra fotográfica de Turok ya que recoge contradicciones y arma modelos discursivos. De las palabras del Turok deducimos cierto distanciamiento con el chiapaneco indígena, nos dice Turok: “Yo soy un ser marginal por completo, nacido en la Ciudad de México, mitad estadounidense, blanco, privilegiado, educado” (20). Esta aserción por parte del fotógrafo/autor parece hasta cierto punto hablar precisamente de la condición del indígena en la región o en cualquier punto del país: seres marginados. En este caso, la marginación recae sobre líneas de aventajamiento. El fotógrafo nunca podrá penetrar más lejos de lo que el lente de su cámara le permita, precisamente por su condición de extranjero y por ser un intelectual que mira hacia adentro desde afuera. Turok afirma lo dificultoso de penetrar en la vida cotidiana de la cultura maya, con su lente logra sólo observar, desde afuera, desde una postura de privilegio y protección que separa dos mundos y dos realidades. Este contacto, en lugar de unificar, establece o fortalece límites rígidos establecidos de alteridad y

diferenciación. Turok declara: “He tenido que perder mi yo antes de que se me permitiera tomar una foto. El “yo” detrás de la cámara es un fantasma que se mueve por puro instinto, intuición, reverencia” (20).

Es un recorrido que atraviesa varios puntos esenciales para nuestro estudio. En primer plano, Chiapas como estado, Chiapas como frente de guerra, Chiapas representativo de cierta ironía al ser uno de los estados con muchos recursos naturales. Por ejemplo, en el año 2000 el 70% de la población vive en la pobreza (comparado con el 44% de la nación). En el estado está el 21 y 47% de combustible y reservas de gas natural, el 35% de la producción de café (Veltmeyer 90). A través de la fotografía, Turok recoge cierta esencia y dinamismo vivo que a su vez es representativo de Chiapas y de la marginalización.

E. El fin del silencio y la idea de “dar una voz”

El título de la obra pretende exponer la realidad de un pueblo oprimido a través del texto visual, denuncia social, y manifestación de la experiencia de un extranjero en Chiapas, para así proyectar una realidad que muchos ignoran. A pesar de tener un “portavoz” o líder, prevalece la discriminación y faltan los beneficios que el estado debería otorgar a todos los ciudadanos equitativamente. Si hablamos de la idea conocida en inglés como *iteration*, el performance de recrear/ritualizar, no necesariamente caer en repetición, sino definir y redefinir. Bien señala Leo Howe en *Risk, Ritual, and Performance* (2003), hablamos de procesos, presencia y estrategias que son rasgos únicos del objeto de estudio (63).

Las condiciones que se dan en Chiapas efectivamente la convierten en una especie de actor que por poseer determinados rasgos va convirtiéndose en una serie de repeticiones. Debemos considerar a Chiapas no como la excepción sino como una imagen que se repite en menor o mayor grado por todo el mundo. El proceso de sustitución (que recrea algo de lo mismo, ritualizando) del performance parece ser la única forma de reflejar una voz. El conflicto de Chiapas surge precisamente porque nadie escuchaba a los indígenas, ni sus súplicas por leyes justas de distribución de tierra ni por facilitarles los servicios básicos de infraestructura necesarios. En 1994 se hablaba del movimiento de solidaridad, del cambio de gobierno, del nuevo candidato priísta. En ningún momento se hablaba de las condiciones feudales en que estaba sumido el estado de Chiapas. El subcomandante Marcos es el que adquiere la voz. Marcos no es indígena, no es marginado, fue profesor catedrático universitario. El subalterno sigue sin voz. Es la figura de Marcos en la que en forma racista se enfocan todos los medios. También vemos cómo el subcomandante Marcos empieza a dar voz a la mujer indígena con la “subcomandante Ramona”. Él explica que lo de subcomandante es para darle territorio expresivo a los indígenas, para que se difunda esta idea. Él quiso en su momento quitarse la posición de líder y dársela a la comunidad. El prefijo *sub-* ya nos dice que el comandante es el pueblo, que él está por debajo de esta colectividad, por debajo de la voz del pueblo. La ideología de Marcos es de que el movimiento zapatista no podía ser más de caudillaje, aludiendo a la revolución mexicana. En la revolución hubieron dos facciones que fueron las principales que pelearon, Villa y Zapata, que al desaparecer también muere el

movimiento. El subcomandante Marco intenta de alguna manera hacer con la voz mudez/del subalterno. Pero, ¿fue real? ¿Se realizó? Existen pocos que reconocen que Chiapas tiene sectores “en el buen gobierno” donde no entra intervención del gobierno federal, dónde se organizan en juntas y siguen un sistema de corte comunista/socialista. Todos trabajan para todos y la distribución es entre todos, son una comuna con una especie de organigrama o estructura. No obstante, a pesar de los esfuerzos del subcomandante Marcos, la población indígena continúa sin voz. Consecuentemente, al no tener voz surge el performance. Sí hablan, la cuestión es que nadie los escucha. Lo que se escucha es el performance. Tiene que ver con el origen de cada etnia y con el zapatismo que se convierte en performatividad. Existe performatividad de una colectividad que se traduce al zapatismo.

El ritual, como lo veremos después con ejemplos específicos, tiene una función importante al ser el vehículo del performance que va sustituyendo una acción. Es a través de este tipo de estrategias que se logra preservar una identidad y dar cohesión a una colectividad. Howe aclara en que este tipo de performance en que figura el ritual, enfatiza la ausencia de repetición y la presencia de la sustitución: “Ritual becomes a specific performance rather than an exercise in repetition” (63). Por otro lado, también observa: “What is characteristic of performance is the production or concentration of power which are very dangerous because the power is morally neutral. Once conjured up, this power is difficult to contain as it threatens to overflow the boundaries that ritual procedures mark out to control it” (72). Mediante el ritual, el indígena chiapaneco unifica a

su comunidad, dejando al lado cualquier vínculo con el exterior e ignorando el neoliberalismo que pretende reconfigurar estos espacios. Es un espacio en el que el indígena, a través de una manifestación, reta las estructuras de poder o regímenes de discurso. Aunque los movimientos sociales estén precisamente en contacto directo con el neoliberalismo, lo que tenemos es una búsqueda de autonomía y de reconocimiento, lo que Turok con su título sugiere, dar voz a quien no se le escucha. Es complicado precisamente porque hablar, todos podemos, la cuestión está en recuperar esa voz que flota en la insignificación y que el subalterno no logra canalizar. No sorprende en este sentido que la historia reciente esconda un autoritarismo que ha introducido terrorismos con función económica, como traer un modelo neoliberal tipo NAFTA. Los movimientos económicos, políticos y sociales que van dándose finalmente son telón de fondo de la idea de convertir o cambiar algo que no encaja en las expectativas de la sociedad dominante hegemónica.

Ritual y performatividad en un espacio histórico

Las tradiciones prehispánicas, en las cuales destaca el ritual continúan siendo parte de la identidad individual y colectiva del indígena. A través de estas prácticas el indígena rescata y comunica cierta experiencia del mundo. Incluso cuando es evidente que estamos ante un sincretismo impresionante con el mestizaje y el flujo migratorio a las ciudades, se preservan muchos elementos propios de la cultura indígena prehispánica. De alguna manera tenemos por entendido que el indígena hasta cierto punto vive en una sociedad que no puede entenderlo, pero que sí pretender categorizarlo. Cuando se transmiten formas que

abren un espacio autónomo en el que lo autóctono prevalece. Existe una sociedad dominante y una dominada y la consciencia de colonizado es una vertiente importante en la configuración del ritual y la resistencia ya que se reconoce la opresión como hecho real. La teoría de la performatividad facilita una aproximación a estos conceptos:

In brief the theory of performativity defines gender as the effect of discourse, and sex of the effect of gender. The theory is characterized by a concern with the productive force rather than the meaning of discourse, and by its privileging of ambiguity and indeterminacy. (Morris 567)

En este esquema un discurso determinado pierde valor interpretativo. De igual manera al aplicar esta aproximación al ritual, el acto ritualizado en sí constituye un elemento visual ya que no necesariamente se define lingüísticamente para quienes lo presencian o interpretan, sino que se vale de su propia construcción para comunicar sentido. Si en una instancia la performatividad nos facilita una definición de género (o constructos sociales), la propuesta de Morris también se refiere a la performatividad. Un determinado discurso pasa por filtros que con relación a la fotografía cataloga y separa las piezas y escoger elementos que respalden cierta postura ideológica. Quizá al llegar a este punto perdamos algo en el discurso precisamente por no ser reducible. Imponemos límites al interpretar, pero el objeto de interpretación también se compone de un número limitado de signos. Como bien lo señala

Morris, tomando como punto de partida *Herculine's Memoirs* (1872), después de ser publicado por Foucault:

From an initial state of ambiguity in which practice and community membership rather than genitality determined gendered status, Barbin was forced by medical and legal authorities to adopt a single gender, which was reduced to anatomy and named as sex. Particularized and subjectivized to a degree that ethnographic description can never attain, the diary provided stunning evidence for Foucault's theory that the very perception of sex identity presumes a regulatory discourse in which the surfaces of bodies are differentially marked, signified, and charged with sensitivity. (658)

Un dato relevante que observamos en esta reseña de Morris es que la cultura indígena asimila ciertos constructos y formas representativas dentro de esta categoría. El cuerpo desnudo y la homosexualidad, por ejemplo, son temas a los que el indígena chiapaneco impone una cosmovisión propia y que recoge Turok en *Chiapas: el fin del silencio*. El tren de soconusco representa un discurso de la naturalidad del cuerpo, no como espacio de culpa, sino sólo como cuerpo. Si hablamos del espacio homosocial, por otro lado, tenemos un juego que bordea en homoerotismo, un ambiente lúdico que se vuelve permisivo y que hasta cierto punto responde a la masculinidad del Che, también presente en la fotografía de Turok. Es decir, en esta cultura registramos un grado mayor de aceptación con respecto al cuerpo y a la homosexualidad, o a un performance del cuerpo.



Fig. 1 El tren de Soconusco (1989)

Texto visual y resistencia

La resistencia se conjuga de una manera diferente fuera de las comunidades indígenas ya que al interpretar al indígena y pretender influenciar algún cambio sustancial, a nivel estructural/social, el extranjero o fotógrafo, o el connacional, no se identifica. Hablar por el indígena en efecto tiene un valor redimible, representa un camino hacia una concientización y hacia un fin al silencio. Una pregunta que debemos hacernos tiene que ser ¿En qué sentido hablar por alguien para obtenerle ciertos derechos o reconocimiento limita el proyecto interno de abrir paso y tener una voz propia que se escuche? Spivak reconoce estas limitaciones en la siguiente aseveración:

There are many subject positions which one must inhabit; one is not just one thing. That is when a political consciousness comes in. So that in fact, for the person who does the 'speaking as' something, it is a problem of distancing from one's self, whatever that self might be. But when the card-carrying listeners, the hegemonic people, the dominant people, talk about listening to someone 'speaking as' something or the other, I think *there* one encounters a problem. When *they* want to hear an Indian speaking as Indian, a Third World woman speaking as a Third World woman, they cover over the fact of the ignorant that they are allowed to possess, into a kind of homogenization. (595)

En este sentido, *Chiapas: El fin del silencio* establece una relación fundamental con lo que ya registramos en Chiapas en diversas manifestaciones de resistencia. Si la atención que acaparó la figura del Subcomandante Marcos y su guerrilla generó interés en el tema, los logros fueron escasos. Cambiar factores no implica cambios positivos para la comunidad. De ahí la idea de comunidades imaginadas, de un capital cultural que acosa y ellos que se resisten. El texto visual va recogiendo esta dialéctica e imponiendo nuevas aproximaciones al tema. La fotografía funciona como un texto que contraponemos con otros textos para deducir significación. El texto visual en sí funciona en planos diferentes al del texto regular escrito. Es una especie de juego visual en el que nuestro acercamiento al indígena en *Chiapas: el fin del silencio* está circunscrito al viaje de Turok por el estado, a una visión ajena. De alguna manera como lectores del

texto visual nos convertimos en testigos segundos o terceros de una realidad fuera de nuestro alcance, en otro nivel de realidad. Bien lo señala de Miguel, “Cada persona ve de forma particular, individual, pero condicionada por normas culturales. Construimos la sociedad y el <yo> mediante interacciones visuales” (57). Sumamos a esto el hecho que la fotografía es objeto de valoración que exige complicidad y apropiación de signos al pasar por la interpretación del “lector” de la imagen. De Miguel habla de subir al autobús, montar en metro o pasear por la ciudad, de experiencias en que pasamos el tiempo viendo caras, comparándolas, mirándolas, remirándolas, clasificándolas (53).

Para poder enmarcar una fotografía como evidencia de resistencia real que forzosamente tiene que trascender la imagen y entrar en diálogo con la historia y con los diversos ensayos y documentos referente al tema, debemos desarmar el discurso que determinada fotografía esconde. No siempre tenemos mensajes explícitos ni alusiones claras, ni críticas específicas, pero sin duda el trabajo de Turok sobre Chiapas muestra logros identificables.

En la fotografía Atardecer en la aldea El Chichón (1981) se observa a través de la lente de Turok, la construcción de una híper-representación de la realidad indígena que traspasa el imaginario colectivo y los límites de la concepción de la realidad. La lente de Turok se opone a la híper-representatividad del indígena, se opone a la construcción del indígena que es feliz en el medio natural y que vive orgánicamente en el marco de su comunidad. Los pies descalzos y los pechos expuestos, que pueden pasar desapercibidos por su naturalidad dentro del marco de la imagen, tienen un efecto de extrañamiento,

como si habláramos de una escena fuera del tiempo y del espacio, cuando sabemos que por la exclusión y la pobreza, los signos la marginalización siguen marcando este espacio habitado por el indígena chiapaneco. El indígena ha sido reducido a un espectáculo. Turok, precisamente porque no estamos acostumbrados a ver esta realidad, nos conduce hacia un extrañamiento. El indígena es como un bien que se puede integrar a la mercadotecnia. Una mercadotecnia que sirve para venderlo al mundo y al mexicano de clase media y alta. Le sirve este producto para consolidar su identidad nacional. Para el extranjero es un punto de venta venir a un México mágico, místico. Este México es una construcción de un discurso. Este México no existe.



Fig. 2 Atardecer en la aldea El Chichón (1981)

CAPÍTULO III

EL RITUAL Y LA PERFORMATIVIDAD COMO BASTIÓN DE RESISTENCIA EN LA OBRA FOTOGRÁFICA DE ALBERTO TUROK

Derrumbe de Don Diego de Mazariegos (1992), es quizá la fotografía más relevante de la colección *Chiapas: El fin del silencio*. La figura de Mazariegos, colono y fundador de Chiapas, cae ante miradas y rostros exaltados. En San Cristóbal de las Casas tiene apertura la resistencia a través de manifestaciones contundentes cuyo objetivo es negar las instituciones heredadas de la colonia y sus secuelas. En la imagen, un grupo de hombres indígenas derrumba la estatua del conquistador de Chiapas, con un grupo de hombres también indígenas observando el suceso. Thoman Benjamin en *A Time of Reconquest: History, the Maya Revival, and the Zapatista Rebellion in Chiapas* señala que el derrumbe tuvo una función concreta de reivindicación del pueblo indígena:

On the afternoon of October 12, 1992, a large protest march of indigenous peoples in the colonial city of San Cristóbal de las Casas, in the southeastern Mexican state of Chiapas, reached its objective. In the courtyard of the beautiful baroque temple of Santo Domingo was the monumento to the conquistador Diego de Mazariegos, founder of the city. One marcher knocked the statue off its base with a sledge hammer, and the crowd beat it into fragments. Hundreds of marchers returned to their mountain homes with souvenirs of an unforgettable historical event. After surviving five centuries of systemic violence and exploitation, the

natives of the highlands of Chiapas destroyed their premier symbol
of their oppression. (417)



Fig. 3 Derrumbe de Don Diego de Mazariegos (1992)

Los indígenas despedazan la estatua y se llevan a casa una pieza como recuerdo, declarando un fin al silencio. Si nadie escucha, quizás el derrocamiento de la estatua tenga más ecos ya que entra en el espacio visual que después fotógrafos como Turok presentan al mundo. El acto en cuestión constituye una negación total a la idea de que la población indígena es pasiva y que sumisamente aceptará el maltrato. Tenemos un reclamo de justicia contra estructuras de poder y que reconoce la simbología de la conquista. Thomas Benjamin hace hincapié en la idea de ser quien hace la historia o simplemente pensar la historia al resistir. Quienes erigieron la estatua, observa, son los herederos y han cultivado una visión muy distinta a la del indígena, que ahora, en la imagen que capta Turok, resiste abiertamente la simbología de la conquista y las fuerzas de opresión colonial que aún caracterizan el espacio físico y social en el estado (417). Destruir símbolos de opresión es ir contra regímenes de discurso, una aproximación a la destrucción parcial o completa de mitos. Hasta cierto punto el indígena chiapaneco vive un proceso de reconquista, que tirar la estatua así como lo vimos en Iraq con Saddam Hussein tiene un valor simbólico inmenso que si no cambia la calidad de vida del habitante, sí tiene peso en la consciencia del individuo y para una colectividad. Por otro lado, señala Álvarez Quiñónez, existían antecedentes que anunciaron el estallido rebelde: “El Mazariegos hecho añicos el 12 de octubre de 1992 por miles de indígenas armados con arcos y flechas de juguete fue otro símbolo y otra premonición” (17).

El transcurso de el Derrumbe de Don Diego de Mazariegos es importante por la proximidad de la iglesia de Santo Domingo, edificio barroco que a partir de

este momento registra una ruptura con la figura de Don Diego. La religión cae en un plano neutro sin necesariamente tener una filiación con la figura europea del conquistador. El indígena chiapaneco profesa la religión católica, en su vertiente de la Iglesia Autóctona (Olivos 19).

El derrumbe es un acto simbólico que sucede aproximadamente dos años antes de que se implementara el North America Free Trade Agreement (NAFTA), del primero de enero de 1994. Naturalmente no es coincidencia que el acuerdo entre los gobiernos de México, Estados Unidos y Canadá detonó una resistencia ahora caracterizada no por diálogos ni caravanas a la capital mexicana, sino por hombres armados. Es necesario abrir un espacio a los antecedentes del surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional para mejor entender la cronología en la historia reciente de Chiapas. Sólo así el Derrumbe de Don Diego y otras fotografías en su obra podrán conectar con la resistencia en un plano teórico con extensión y aplicación en otros ámbitos culturales. La resistencia es un fenómeno global. La historia es muestra de las grandes luchas del ser humano, las minorías a quienes se les negó el voto (caso ejemplar es Estados Unidos), los esclavos de ascendencia africana que lucharon por su libertad en el continente americano y en el Caribe, y las luchas continuas que se dan por todo el mundo con el fin de frenar la opresión sistematizada de los desposeídos.

Al actuar en contra del régimen o autoritarismo, el subalterno inicia un proceso de des-construcción de las estructuras de poder y hace constancia de un cambio de postura ante los sistemas de desigualdad y leyes injustas. En la comunidad de la Garrucha (Ocosingo), habitada por indígenas tzeltales,

Cuadriello Olivos habla de cómo surge la filiación de este segmento de la población y otros con EZLN, pero aún más importante, hace hincapié en algunos antecedentes de relevancia: el abandono de las fincas del decenio de los cuarenta hasta el inicio de los setenta, el proceso de evangelización, la conformación y militancia en organizaciones campesinas (20). La lucha por la tierra arable ha sido el punto principal en las negociaciones y en general el menos afortunado ha sido el indígena. Por diversas razones y debido a procesos burocráticos complicados, no se ha logrado un plan de distribución equitativo y justo. A través de otra lente, las diferentes etapas referente al tema giran en torno a opciones limitadas y procesos burocráticos que toman años de gestionarse. Olivos enumera otros factores importantes en nuestro entendimiento del tema:

La conformación y militancia en organizaciones campesinas; la lucha regional contra el desalojo gubernamental de algunas comunidades que contaban con dotación ejidal, pero que se encontraban en una zona que el Estado mexicano pretendía establecer como “reserva ecológica” (1974 y años siguientes); la militancia clandestina y desarrollo del EZLN; la “Batalla de Ocosingo” (el alzamiento armado del 1994); el desarrollo de los municipios autónomos”, bajo la idea de que la población puede y debe tomar decisiones sobre su devenir y territorio. (20)

A esto podemos sumar también los “Aguascalientes”, o centros de diálogo en los que se establece un espacio para que los zapatistas, la sociedad civil e internacional puedan tocar ciertos temas. De igual manera las “Juntas de Buen

Gobierno” establecen una especie de coordinación entre los municipios autónomos de Chiapas. Estos factores, observa Olivos, son relevantes precisamente porque enfatizan una serie de instancias que alteran el espacio y las diferentes etapas de desarrollo tanto en un plano de resistencia como en uno ideológico en esta entidad federativa. Señala, por otro lado que luego que la mayoría de los mestizos propietarios de tierra abandonaron la región; la migración a Estados Unidos y a las plantaciones del norte del país como alternativa económica, fueron hechos notables e impactantes para la población indígena de Chiapas a partir del año 2000. (20)

Sucesos claves que Chiapas llega a conformar y a manifestar una resistencia que aborda no sólo cuestiones ideológicas, sino también temas estrictamente relacionados con la cuestión siempre presente del manejo de tierras y el cultivo de productos de subsistencia, críticos para esta comunidad que en buena parte es rural. Los antecedentes que recalca Olivos representan, en términos generales, el dinamismo que caracteriza los procesos de resistencia y las diferentes entidades que están involucradas en dichos procesos. Procesos que reflejan los actos de resistencia directos e indirectos tal y como lo vemos en Derrumbe de Don Diego de Mazariegos proyectan la frustración del pueblo indígena. Aún cuando Turok sólo capta a varios hombres, la extensión del acto sin duda impactó la región. Marca el principio del movimiento de resistencia que recoge el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En esta imagen de Turok vemos como varias confluencias conducen a un punto de ruptura con el

pasado y a una reconfiguración del entorno local que impacta al colectivo indígena y cuyo simbolismo traspasa las fronteras de Chiapas.

Es importante señalar que Derrumbe de Don Diego de Mazariegos apunta a una constante en la obra de Turok: reproducir la fotografía en blanco y negro. En nuestra aproximación a Chiapas y al indígena chiapaneco el uso del blanco y negro contribuye a una dimensión histórica que apela a los sentidos. Reconoce este aspecto el crítico Francisco Álvarez, en que observa:

La cercanía emotiva y la presencia continua de Turok entre los protagonistas de los actuales episodios le permiten mostrarnos el derrumbe del conquistador Mazariegos, la multitud enardecida, la bruja, los villanos y otros personajes estrambóticos que cíclicamente han circulado por la historia de Chiapas. (15)

Los colores grises y oscuros en la obra de Turok dotan al espacio y al sujeto que lo habita de emoción y tristeza. Teniendo en cuenta este aspecto estilístico de la obra, entendemos cómo la fotografía puede ejercer un valor interpretativo sustancial en el lector del texto visual. Srivastan observa en “Photography and Society: Icon Building in Action” (1991) que la fotografía habita varios espacios: “It becomes apparent that the photographic image is indeed present everywhere, either static or moving, accompanied by voice, or overlaid in writing, incessantly communicating and making meaning” (771).

El derrumbe de la estatua no marca el inicio de cambios radicales en la consciencia colectiva ante la opresión, sino que marca un cúmulo de frustraciones que se mueven en un plano simbólico y que finalmente hilan varios discursos que

emergen a partir de una performance. Un acto que conduce a una reacción y que es encabezado precisamente por el subalterno. Cada fotografía abre el paso a la unificación de un discurso. La fotografía presenta tan sólo una faceta de una realidad que nunca podrá ser aprehendida en su totalidad, y nos comunica algo en sí delimitado y preciso: “Photographic vision has a way of penetrating any discourse and powerfully reconstituting its logic and practice” (Srivatsan 771).

Ritual y resistencia: Baile de moros y cristianos

¿Cómo establecer un nexo viable entre la resistencia y el ritual? Las líneas que separan estos dos conceptos se borran cuando un acto trasciende lo estrictamente social y cultural. Es a partir de este momento que lo conceptualizamos en otro espacio, en uno de resistencia. El indígena chiapaneco, al no lograr articular una voz de resistencia propia, a través del ritual y mediante tradiciones adquiridas o autóctonos, afirma su identidad y resiste. El indígena se aferra a la existencia aún cuando se le ha masacrado y de otras formas negado el derecho a movilidad social a la que Spivak alude en sus teorías de subalternidad. El ritual figura como expresión colectiva de un “yo me manifiesto”. En la fotografía de Turok observamos que el ritual ejerce una función muy especial, perpetúa un sentimiento nacionalista y alimenta procesos de hibridez que a su vez son otra estrategia de resistencia. Esto lo vemos en varias imágenes y en particular en “Baile de moros y cristianos” (1981), que refleja cierta esencia del ritual y penetra en otro elemento de suma importancia histórica: la religión.

Este baile se celebra en otras regiones indígenas del continente, como Guatemala. La imagen enfatiza hasta cierto punto el nexo fuerte que existe entre

la religión y el pueblo indígena desde los primeros esfuerzos de evangelización hasta la actualidad. La mujer indígena retratada simula montar un caballo en un espacio abierto que refleja la esencia del ritual. El baile de moros y cristianos se ha utilizado frecuentemente para designar casi cualquier baile autóctono o semi-autóctono en donde utilizan máscaras; pero la realidad es que dicho baile representa una danza que rememora un acontecimiento definido, que después es redefinido en nuevo contexto considerando el antecedente europeo.



Fig. 5 Baile de moros y cristianos (1981)

La fotografía señalada enseguida alude a la guerra de España de la ocupación de los Moros o a la lucha religioso-ideológica de los cristianos contra los musulmanes. Baile de moros y cristianos (1981) llama la atención al evidenciar cómo el indígena adopta una tradición y la inserta dentro de las

tradiciones propias, convirtiéndole de alguna manera en un rito estrictamente indígena (Mijutiapa 2). Hablar del ritual conlleva conservar una identidad propia a través de prácticas y rituales indígenas. Cabe enfatizar que movimientos de resistencia forman parte esencial del entorno social en Chiapas, pero son sólo una faceta más de una resistencia cuya larga tradición e historia ha adaptado y adoptado formas de manifestación cuyos cimientos son la cultura y tradiciones del pueblo indígena. La resistencia y la afirmación identitaria indígena a través del ritual facilitan la negociación con la sociedad hegemónica:

On one hand, society is represented as a coercive, inhibiting structure equipped with institutions and ideologies for perpetuating itself through time; on the other, individual actors are vested with the ability to introduce or negotiate change in promoting their own interest” (Schnell 301).

Lo mismo sucede con la sociedad indígena aunque un plano inferior al de la sociedad dominante. Cualquier negociación tiene una estricta relación con la supervivencia y con fines de limitar o frenar la opresión. El ritual es una manera de comunicar, de persistir en el tiempo, de buscar ecos de su historia, aún cuando hablamos de procesos internos. El subalterno no puede hablar. Entonces, actúa y así desarrolla procesos performativos internos que sirven como espacio convergente de permanencia para el grupo y la construcción de estructuras culturales y sociales de resistencia. La cohesión resultante del ritual Baile de moros y cristianos traspasa el sentido del baile y los signos que maneja para

penetrar y estructurar una resistencia cuyo impacto afecta a la colectividad indígena en Chiapas.

A través del ritual el indígena penetra en un espacio en el que la performatividad ejerce una función de cohesión en torno al colectivo indígena. Así el pueblo indígena puede validar tradiciones autóctonas y manifestarse al recrear signos que lo identifican con su comunidad y que difunden su existencia al mundo exterior. El indígena vive en un mundo aislado, casi elaborado de un mundo ficticio cuando no romántico, y las sociedades dominantes lo clasifican como problema, que pretende borrarlo o minimizar la realidad de la desigualdad y discriminación aplastante. El indígena chiapaneco recurre al ritual y por extensión a la performatividad para reivindicar lo autóctono. Incluso el subcomandante Marcos, que no es indígena, con sus declaraciones en los medios, en sus actos de habla que han sido documentados, alude a un performance de la resistencia. Para Nick Henck en *Subcomandante Marcos: The Man and the Mask* (2007), la afinidad de Marcos por la actuación (aunque en nuestro estudio lo podemos aplicar a un trasfondo teórico más amplio), es un rasgo notable: “Rafael was a very good actor and had an eye for scenery. Rafael would frequently exercise his natural flair for theatricals years later as Subcomandante Marcos, leading one author to dub him “the Subcomandante of performance” (24).

Las fotografías de Turok siempre aluden a la cruda realidad que vive el indígena y en concreto, la triste realidad de no poder acceder a una mejor calidad de vida y poder ascender en un plano social. En el caso de México podemos decir que la pobreza y las faltas de oportunidades afectan a un porcentaje mucho mayor

de la población y no sólo a los indígenas. No obstante, cabe recalcar el hecho que el racismo y discriminación de la sociedad dominante afecta más al indígena y si alguien tiene pocas posibilidades de salir de un ciclo de pobreza y discriminación es el indígena que vive segregado en ciertas partes del país o del continente. La ventaja de ser blanco es universal. Podemos de igual manera hablar de la ventaja en el sector económico, por ejemplo, que ha gozado el sexo masculino y de otras maneras en que históricamente el género ha determinado varios factores relevantes en la vida social humana. No tiene ningún mérito ni necesidad de serlo: cuestiones de raza, clase y extracción social son constructos sociales que responden a rígidas estructuras y realidades.

La ciudad y la aldea en María Cartones (1975)

En esta fotografía titulada María Cartones podemos apreciar una imagen que nos acerca al individuo desconectado de la colectividad. Una aproximación a una persona concreta que aunque refleja a los demás, en su mirada distante y desesperanzada, logra comunicar el aislamiento indígena y cómo cada uno finalmente forja una historia e interpretación de la vida individual y colectiva en la región.

Por otro lado, María Cartones hace hincapié en la distancia geográfica y hasta cierto punto refleja el aislamiento de los habitantes y las dificultades implícitas en la resistencia indígena en cualquiera de sus manifestaciones. Chiapas, por su posición geográfica benefició el surgimiento de la resistencia armada. No fue casualidad ni azar que el subcomandante Marcos terminó en esta zona. Nick Henk reconoce en su investigación el papel fundamental de la posición

geográfica del estado y cómo facilitó la resistencia: “Chiapas, the world in which Rafael in 1984 was about to immerse himself for twenty years, was an ideal setting for the implantation of a guerilla *foco* (énfasis del autor) that sought to grow clandestinely by harnessing popular discontent among the local peasantry” (57). En este sentido la proximidad de Guatemala y la extensión de la selva Lacandona, son factores que definitivamente facilitaron la planificación y el entrenamiento de los rebeldes zapatistas y el desarrollo de infraestructura. Por otro lado, si consideramos otras formas de resistencia, la distancia de la capital mexicana convierte a Chiapas en una especie de aldea que debe competir con una metrópoli que ignora su desarrollo y la necesidad de más infraestructura fuera de Tuxtla Gutiérrez y de San Cristóbal de las Casas. María Cartones, constituye precisamente un performance de identidad al expresar individualidad y colectividad simultáneamente y la relaciones de poder entre el espacio urbano y el rural. Acentúa la falta de entendimiento y comunicación entre estos dos espacios. Desde esta postura, también observa Henck que Chiapas no sólo es la selva y que la ubicación geográfica del estado es relevante porque marca distancia con la capital y dentro del propio territorio:

Mexico City, was prepared to allow first the conquistadors and priests and then local elites and landlords free rein in the region, had meant that the Enlightenment ideals of liberty, equality, fraternity, and democracy, completely passed Chiapas by (58).

Estos factores no sólo facilitan una transparencia en las disparidades en el plano social y económico que desventaja al indígena del estado, sino que hace

hincapié en prácticas discriminatorias que marcan distancia entre este espacio rural con la capital urbana enfatiza. En María Cartones Turok aborda la soledad y aislamiento indígena, la realidad del individuo, pero no sin antes meditarla y acerca al lector del texto visual a un panorama mucho más amplio en el que Chiapas personalizada es tan sólo un habitante más de un país donde impera la pobreza.



Fig. 6 María Cartones (1975)

María Cartones representa un abanico de posibilidades interpretativas, pero sobresale el complejo resultado que es vivir en un entorno propio y a la vez ajeno, en un espacio donde figuran muchos signos y donde el individuo se desprende de sí mismo constantemente para formar parte de un colectivo, de un imaginario, de un mundo que bordea con el surrealismo. Una performance de resistencia se esconde tras el sujeto proyectado, un hombre cuya pasividad es palpable, su mirada esconde un conocimiento milenario, un entendimiento de la vida que se refleja en aquel espejo, un espejo que no es Chiapas necesariamente, ni México, sino el mundo, que lo abarca todo. La mirada de la mujer retratada es intensa y contempla más allá del espacio físico que lo rodea, contempla la realidad de existir y a la vez, la realidad de formar parte de un mundo excluyente. En esta imagen de Turok surge un elemento totalizador de la obra, un engranaje de realidades que aparecen y reaparecen en este ámbito, una “aporía”, una especie de nudo en el texto, un espejo de la vida que refleja la complejidad de una realidad social e histórica.

La performatividad de la vejez en el Hombre de maíz

La performatividad de la vejez en el mundo indígena implica sabiduría y autoridad, dos conceptos que entran en conflicto con la sociedad hegemónica, sociedad globalizada que toma como punto de referencia los dictámenes de la sociedad norteamericana donde la vejez no significa raíces, no significa apego ni sabiduría, sino decadencia. En esta fotografía vemos el cuerpo de un hombre en decadencia, más si el observador viene desde fuera o ve desde la distancia de un país como Estados Unidos de América. Dentro de esta sociedad, quizá hablemos

de un abuelo, de alguien que te va a dar consejos. Un individuo que va a unir tradiciones milenarias, una persona-almacenamiento de la memoria histórica en esta comunidad. En términos de esta bipolaridad, el espacio es el que determina las características de la performatividad de la vejez y la experiencia. El espacio físico, por ejemplo, es de mucha importancia. Las mazorcas en la fotografía son el indicio de una tradición que denota conocimiento y experiencia.



Fig. 7 El hombre de maíz (1981)

El aspecto espacial determina en El hombre de maíz. Es importante subrayar en esta foto la agudeza de los contrastes físicos. La imagen se puede descomponerse en diferentes piezas que van constituyendo al individuo y que se contienen dentro del espacio, en una especie de totalidad. Por otro lado, el nivel de descripción que está al alcance en esta imagen es bastante rico y detallado. Las arrugas en el rostro del hombre no sólo evidencian la vejez sino que también aportan una dimensión histórica, como si hablaran de la persistencia del tiempo. En la imagen hay una proyección perceptible de la incertidumbre y del alcance del conocimiento humano para entenderse y situarse en el mundo. Es decir, en la imagen percibimos este rasgo de vejez traducible a experiencia.

Una cultura de alienación de lo indígena en La prima Lizette (1995)

En México existe una cultura popular, que al expresarse sobre el indígena dista de lo políticamente correcto e inserta en el lenguaje varias expresiones frecuentes como “esto es contra indios”, o que con afán de humor, como con el caso de la cerveza de marca Indio se inserta una coma para acentuar ese rasgo no deseado: “Quiero una cerveza, Indio”. Este tipo de frases existen en función de crear distancia entre cierta esencia indígena con cierta grupo homogéneo, que aunque se identifique con el mestizaje o no, de alguna manera niega aquella parte indígena precisamente porque se ha codificado a través de connotaciones negativas tanto en la cultura popular como en los medios de comunicación. El papel de la india María, en la cultura popular mexicana, por ejemplo se basa en parte en la “torpeza” del personaje que se convirtió en signo del humor en México durante la década de los noventa.

Lo que llama la atención de La prima Lizette es la cantidad de signos que operan en una especie de intento por alienar la esencia indígena. Es una fotografía interesante precisamente por no encajar del todo en la serie, como un paréntesis en la obra. Si contextualizamos la imagen en relación al conjunto de imágenes, La prima Lizette representa la intersección que se da entre raza, clase y género. En menor o mayor grado los excesos materiales retratados en la imagen contribuyen a exaltar una especie de intento por forjar una identidad que apunte hacia lo europeo, aún cuando el sujeto pueda tener rasgos marcadamente indígenas. Bien observa Amaryll Chanady: “Una de las dicotomías occidentales más duraderas en nuestros días es la conceptualización binaria de lo moderno/lo tradicional, que se articula en conjunción con las diadas del desarrollo/subdesarrollo y del primer mundo/tercer mundo. Se trata de significaciones imaginarias centrales que informan nuestro *mapping* cognitivo del mundo” (11).

¿Cómo aproximarnos a este tema de la resistencia sin antes contemplar la hibridez que tanto caracteriza a México y gran parte de Latinoamérica? No podemos ignorar este aspecto esencial dentro de este estudio precisamente porque exige consideremos otros puntos del continente donde haya surgido el debate y la recriminación sobre lo indígena. Por un lado, en *Facundo* (1845) de Sarmiento vemos una especie de crítica hacia lo que no es europeo o que no se adhiere a lo europeo, aún cuando haya fragmentos de admiración del gaucho y sus habilidades concretas en un marco descriptivo bastante definido. Dentro de toda crítica que pretende homogeneizar el espacio surge inevitablemente una especie de admiración o una exaltación del lado “exótico” o “artístico” del subalterno. En

respuesta a este aspecto que en la siguiente fotografía observamos, “Zapatista Anticapitalist Politics and the Other Campaign”, Mariana Mora observa la influencia de la cultura en este proceso de identificación que vemos con relación al indígena en Chiapas: “Separating ‘indigenous’ from a structural context as suggested by this definition of interculturality decontextualizes identity formation and leads to solutions fixated on culture” (72).



Fig. 8 La prima Lizette (1995)

En este estudio el autor analiza las relaciones entre los diferentes grupos que generan tensión y conducen a una grave falta de entendimiento y empatía dentro de las jerarquías establecidas. Al hablar de un universalismo mestizo, recalca que el proceso de identificación indígena va sujeto a muchos cambios que vienen acompañados de la resistencia, y como en el caso de los zapatistas, de un discurso de reivindicación: “Zapatista women and men are developing alternative forms of indigenous identity formation that call into question this vertical structuring of society. A sense of political identity emerges in dialogue with two dominant ideologies, mestizaje assimilationist and essentializing Indianist” (72).

La prima Lizette refleja un signo de negación o de exacerbación para desplazar una imagen o un concepto no deseado, un proceso de identificación evitado y cómo lo vemos en obras tanto de ficción o en ensayos de corte académico, reconfiguran lo que significa ser indígena. Hasta cierto punto la conformación de una identidad indígena figura como una especie de respuesta hacia una cultura popular que niega o recrimina lo indígena. En México, por ejemplo, al entrar a comer a un restaurante muchas veces, a pesar de haber puesto un anuncio explícito que indica que “no se discriminara en base a raza, edad, orientación sexual, etc.,” es irónico ver como dentro de muchos locales el cliente es en su inmensa mayoría es blanco. Desde pequeños, los niños, más en las escuelas privadas, empiezan a notar como su color de piel les otorga acceso que para otros, por su extracción en parte o estrictamente indígena, les está vetado o les cierra puertas. En los colegios de primaria más caros de la Ciudad de México

es evidente que el profesorado y alumnado en su mayoría se asemeja al norteamericano en sus gustos, marcas de preferencia, y aspecto físico. Sin duda México es un país muy diverso pero la diversidad en este caso no siempre enriquece. Es una diversidad que empobrece y estrecha el puente divisorio en las líneas de raza, clase y género. El *nouveau riche* de la ciudad gana su admisión al círculo élite, principalmente por el nuevo recurso económico, y si es “prieto y chaparro”, como dicen muchos en México, es aún más difícil que logre integrarse. Las “nanitas” del colegio privado mexicano generalmente son indígenas y muchas de las maestras entran en la categoría de La prima Lizette.

En todo caso, el discurso del movimiento indígena es tanto individual como colectivo, interno y externo. Es un intento de efectuar un cambio positivo, de buscar un espacio para que quienes viven en condiciones inhumanas puedan articular o sentirse dueños de un discurso y ser parte de la cultura y tradición mexicana e hispanica en un sentido que valore la inclusión sobre la exclusión. Esta línea de razonamiento abarca un espacio de hibridez al igual que los procesos identitario es de gran utilidad en nuestro análisis de la fotografía La prima Lizette, porque genera una reacción muy distinta a las demás imágenes que captan a la mujer rubia extranjera bailando en la calle. En esta no dudamos de su origen mexicano, aunque resulte ser una asunción falsa. Remite a nivel fallido a otra obra fotográfica muy conocida *Ricas y famosas* (2008) de Daniela Rossell, que retrata a mujeres (en su mayoría) de la alta sociedad mexicana en poses exageradas, o en mansiones ostentosas en decoración y estilo.

Kora Kanoussi reconoce este ideario no siempre claro o definido: “Rápidamente dentro del discurso zapatista sentimos tanto un rechazo al “poder” como la intención de transformar al país por y a través de la “sociedad civil” movilizadora y organizada (7). Esto fue percibido precisamente como la característica por excelencia, junto a una concepción avanzada de la democracia directa, la característica distintiva del EZLN (de alguna manera lo sigue siendo aun si entre 1994 y 1997 los acentos y matices del discurso zapatista hayan variado notablemente.

Si la identidad del indígena parte de una historia definida y concreta, aunque sujeta a un futuro incierto y cambiante, también podemos aplicar otro modelo basado en un proceso de construcción que por lo tanto está incompleto. Kanoussi examina los contrasentidos que caracterizan la inconexión del México indígena con el otro, en su conjugación híbrida: “Dependen de la *diferencia* (énfasis del autor), y de la negación de otro término. Stuart Hall afirma que ‘la identidad es una representación estructurada que lleva a cabo su positivo por el ojo estrecho de lo negativo. Pasó por el ojo de la aguja de lo otro antes de constituirse en sí mismo’ (9). La identidad es un proceso inestable de relaciones que definen haciendo diferencias. En esta fotografía, Alberto Turok le da otra dimensión a este mundo diferente cuyo centro identitario gira en torno a un mundo “moderno” y avergonzado de sus habitantes pobres y rezagados, no emancipados. Finalmente, si lo observamos en términos de política y poder es simplemente otra forma de conceptualizar la hegemonía y los regímenes de discurso.

Turok engloba una serie de temas y cada imagen es una narración de sólo un elemento más en el engranaje complicado y dinámico que es Chiapas. La resistencia indígena tiene como reto no sólo la estructura de poder ni la fuerza de la hegemonía, sino también los límites que de manera interna mueven el subconsciente de este grupo y conducen al individuo a aceptar como realidad las condiciones de vida en las que viven. Una serie de objetos en un espacio que evita filiación con lo indígena constituye uno de los pilares con los que la resistencia indígena en todas sus manifestaciones pretende dismantelar el discurso violento: la idea de ser indígena como algo intrínsecamente negativo. Lo autóctono, no obstante, es el centro de la resistencia cuyo propósito no es sólo influenciar cambios sociales y políticos sino también ideológicos dentro y fuera del país.

CAPÍTULO IV

EL CAMINO DE LA RESISTENCIA Y EL DICTAMEN DE LA HISTORIA

Hoy por hoy Chiapas sigue siendo uno de los estados más pobres y marginados de la república. San Cristóbal de las Casas, ciudad mágica desde la óptica del turista, perpetúa a través del tiempo su estatus de capital colonial. Sin duda, seguirá llamando la atención de quien quiera perderse en la magia e historia que San Cristóbal de las Casas encarna, al igual que otros destinos como Oaxaca. Es una especie de espejismo de una realidad fracturada en la que el indígena ocupa sólo un pequeño espacio, donde se diluye en exotismo, turismo, colores y se convierte en un elemento exótico para quienes viven la ruta mágica de Chiapas. Elena Garro en su obra de ficción *Los recuerdos del porvenir* (1963) ilustra cómo en México se va armando una concepción negativa en torno al indígena, no como reto sino como obstáculo de algo, incluso del mismo mexicano que sabe que vive en un mundo híbrido, mestizo e indígena. Tenemos una negación de un elemento intrínseco en todos los mexicanos que aunque vengan de una extracción estrictamente europea, habitan un espacio híbrido y manejan la idiosincrasia del mestizo. Garro establece esta visión de corte clasista que casualmente discrimina al indígena empleando el uso de la ironía: “Todos los indios tienen la misma cara, por eso son peligrosos. Antes era más fácil lidiar con ellos. Nos tenían más respeto. ¡Qué diría mi pobre padre, que en paz descansa, si viera a esta indiada sublevada, él que fue siempre tan digno!” (27). Lo interesante en este caso es enmarcar la resistencia como un fenómeno real, inclusive en obras de ficción.

Finalmente hay un retorno a uno mismo, como lo expresa Bonfil Batalla *México Profundo* y, en la obra de Garro posteriormente surge una interjección interesante: “No hablen así. Todos somos medio indios!” (27). Ser indio se convierte en una especie de patología, en un rasgo no deseado.

Bajo esta alusión a la condición de ser indígena, observamos cómo muchos otros indígenas y minorías del mundo seguirán por el camino difícil que de ser y no ser, de resistir o no resistir, de negar y de aceptar. Desde las grandes ciudades, como el Distrito Federal donde frecuentemente se acentúa una constante en el colectivo mexicano blanco o mestizo sobre el pueblo indígena, se encuentra a la mujer indígena en la banqueta, cerca del zócalo, nunca en Santa Fe. Ocupa el espacio que en su momento, sus lejanos antepasados dominaron. Ahora con un bebé en los brazos, envuelto en su rebozo de colores, ya sucio, la mujer indígena pide limosna a los transeúntes que si la ven, siguen su paso sin gran demora. Quizá para muchos la impotencia y lástima es la reacción, como si hubiera un diálogo en silencio, un entendimiento sutil. La contemplación de no poder hacer nada al respecto resulta pasajera, como un recuerdo breve que al fin de cuenta no importa demasiado. De alguna manera también es aceptar como hecho de la vida que mucha gente viva en condiciones infrahumanas, y por ende, sea discriminada y marginada. El mexicano alimenta la gran conciencia colectiva en la manera que se relaciona con otros mexicanos indígenas, en parte visto en *El laberinto de la soledad*. ¿Por qué aludir a una mujer indígena en el Distrito Federal para acentuar la resistencia indígena en Chiapas? Precisamente porque es un eco de una realidad más grande, de un pueblo que es otros pueblos.

Impera, por lo tanto, la idea de preocuparse por uno mismo, el individualismo, orgullo de muchos estadounidenses, quizá no es más que una manifestación más de un fenómeno global que las sociedades del mundo no han logrado articular. Es decir, dar la espalda a los demás porque la vida propia exige que uno se concentre en uno mismo, como obedeciendo a Darwin y a la idea de que sólo los más fuertes sobreviven. La historia reconfigura y arma relaciones binarias peligrosas que frenan el desarrollo social. Hélène Cixous en “Sorties” afirma que elaborar estos conceptos resulta de suma relevancia para nuestro entendimiento del tema y sus relaciones con el poder y la distribución del mismo: “By dual, hierarchized oppositions. Super/Inferior. Myths, legends, books. Philosophical Systems. Wherever an ordering intervenes, a law organizes the thinkable by (dual irreconcilable; or mitigable, dialectical) oppositions”. (359)

La resistencia interna o externa dentro y fuera de una sociedad determinada es algo tangible, como lo es la fuerza armada el discurso hegemónico. Sin importar el tipo de manifestación, la resistencia tiene el potencial de alterar realidades. Una Coca Cola en la sierra no implica una mejor calidad de vida para el indígena de la zona ni tampoco facilita acceso a la movilidad social de la que habla Spivak: “When we are talking about subaltern isolation we are not talking about some fuzzy hegemonic identity, we are talking about abstract structures of civil society to which the subaltern has no access” (70). El neoliberalismo, dentro de este concepto, es una manera más de perpetuar y frenar el desarrollo social, no porque intrínsecamente conlleve males, sino porque favorece a una minoría. En este sentido no fue casualidad que el estallido

de la guerrilla armada zapatista coincidió con el establecimiento del tratado de libre comercio (NAFTA). Se pretendía enviar un mensaje claro y contundente de resistencia y así negar la imposición de medidas que ignoraron las necesidades del pueblo indígena.



Fig. 9 Llegada del ejército mexicano (1995)

La intervención del gobierno federal no se hizo esperar y, debido a la difusión de la noticia en los medios nacionales e internacionales, Chiapas por un momento formó parte del mapa una vez más, y todos esperaban que sucediera algo. Aunque en principio el EZLN justificó su existencia en la necesidad de conseguir avances en la lucha de los derechos indígenas, al cabo del tiempo, la representatividad del movimiento se ha convertido en otro espectáculo nacional, tal como ocurriera en el caso de la Revolución mexicana. En ambos movimientos, han existido ciertos avances, pero la realidad es que continúan perpetuando la misma desigualdad social.

Está documentado que los gobiernos de México, EU, y Canadá tenían ya en cuenta la presencia y plan del EZLN pero no lo consideraban como una amenaza inmediata y en el caso de EU, se le asoció con el crimen organizado en la región en concreto, con el narcotráfico, debido a la proximidad con la frontera guatemalteca y por que la región está relativamente aislada:

For several years, the Zapatista Army of National Liberation has been training, running guns, transmitting radio messages, and occasionally clashing with the Mexican military in the sensitive Eastern corner of this much surveilled border. What did the DEA know about the Zapatistas? Did, for example, the DEA audit EZLN broadcasts prior to January 1st, 1994? Yes, but one informed source retorts. The drug agency's alibi for failing to signal the developing rebellion: it thought the Zapatistas were narcos. (Ross 42)

Mujer, símbolo de una nueva resistencia en Mujer zapatista (1994)

Un elemento crítico en la obra fotográfica de Turok es la mujer zapatista, reflejo de la importancia de estudiar el papel de la mujer dentro de la resistencia y su relación directa con el ritual y la performatividad. En la fotografía señalada Mujer Zapatista, se concreta el uso del prefijo *sub-* que ahora abre un espacio de resistencia que otorga valor al sexo femenino porque en principio el movimiento fue encabezado en su inmensa mayoría por hombres indígenas bajo el liderazgo del intelectual Marcos.

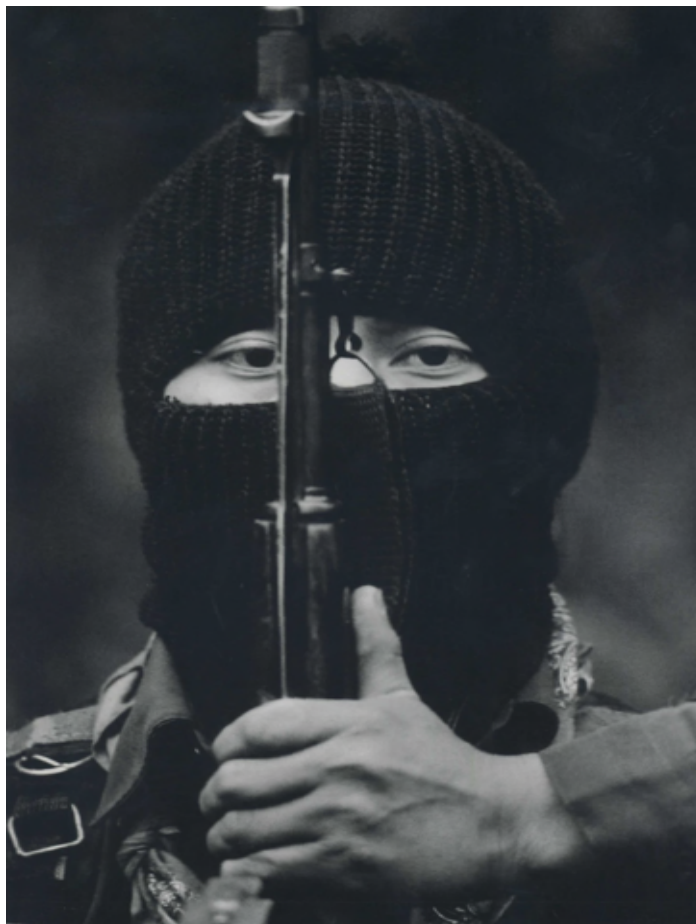


Fig. 10 Mujer zapatista (1994)

La mujer no identificada es un eco de una población que pierde sus máscaras al exigir cambio pero que también busca el anonimato para poder llevar a cabo la performance de la resistencia. Es decir, es una estrategia para poder acaparar más la atención y para salvaguardar un poco de los ataques dirigidos a individuos concretos dentro de este movimiento. Hablar del fin del silencio literalmente para el indígena chiapaneco no es una manifestación registrada en una fecha concreta, ni tampoco nace con EZLN u otros focos de rebelión. Ross Abbinnett argumenta en *Culture and identity, Critical Theories* (2003):

The old aporias of violence, autonomy and the law continue to recur, yet their demand for resolution is now a question of tracing the effects of universal identity, and of transforming its formal structures. This means that the possibility of recognizing the other (the immigrant, the woman, the Jew) as a practical political demand, requires a type of judgement that would be satisfied neither with the search for pure particularity and difference, nor with the established logics and technologies of totality. (58)

Trazamos una larga historia que apunta hacia delante y hacia atrás, un diálogo que alterna entre el presente y el pasado, al reflexionar sobre el futuro. El fin del silencio ya es una constante lucha por derechos, por frenar la desigualdad. El subcomandante Marcos o cualquier otro intelectual defensor de los derechos del indígena en efecto abre el tema a un público distraído o desinteresado, al igual que otros en su tiempo a través de la literatura o por su clase social, le dieron apertura al tema. Desde este punto de vista, el verdadero fin del silencio no será

cuando el mundo se entere, sino cuando el ser humano registre un cambio en la manera en que percibe y maneja las diferencias inherentes en nuestra especie, un cambio de conciencia que altere la jerarquización y las estructuras sociales que privilegian a algunos y marginalizan a otros. La problemática, naturalmente, está en hablar y no escuchar un eco, sino una respuesta. Sólo entonces podremos conceptualizar el fin del silencio en un plano teórico diferente y así ver un cambio positivo, en la manera en que el indígena forma parte de un país diverso como lo es México. Bien lo señala Spivak: “In order for the kind of epistemic change that would make things last to grip the world, one would have to give up some of one’s convictions. That’s the hard thing. The resistance of people to this kind of action is often absolutely not acknowledged because that would not be convenient” (95). Los regímenes de discursos son bastante peligrosos y la resistencia indígena es precisamente la respuesta a una serie de perspectivas que pretenden establecer un status quo, que sólo cuando se dirigan directamente en contra de estas fuerzas de opresión, surgirá el cambio. Es imperativo disolver nociones de modernidad yuxtapuestas a la no-modernidad cuando la crítica poscolonialista, por ejemplo, logre penetrar y atacar con autoridad y pueda intervenir en la manera que arma un discurso sobre una minoría, lo cual aplica tanto al indígena como a la mujer, al homosexual, o a quienes no encajan en ciertos modelos normativos. Homi Bhabha afirma sobre el crítico poscolonialista:

They intervene in those ideological discourses of modernity that attempt to give hegemonic ‘normality’ to the uneven development and the differential, often disadvantaged, histories of nations,

races, communities, peoples. They formulate their critical revisions around issues of cultural difference, social authority, and political discrimination in order to reveal the antagonistic and ambivalent moments within the “rationalization” of modernity (6).

El movimiento de resistencia es un intento por forjar un tercer espacio para que quienes viven en condiciones infrahumanas puedan articular o sentirse dueños de un cambio que afecte de manera positiva a la comunidad. Se trata de formar parte de un centro que el exterior reconozca cómo parte valiosa de la cultura y tradición mexicana e hispánica. Es decir, una integración que no sea impuesta ni definida por una hegemonía sino que surja desde los pueblos indígenas considerando los factores sociales y lingüísticos inherentes en esta cultura. De igual manera, hablar de integración también implica poder acceder a una modernidad no sólo a nivel económico, sino también poder participar y beneficiarse de lo que la nación puede ofrecer de manera equitativa. Kora Kanoussi reconoce este ideario no siempre claro o definido:

Rápidamente dentro del discurso zapatista sentimos tanto un rechazo al “poder” como la intención de transformar al país por y a través de la “sociedad civil” movilizadora y organizada. Esto fue percibido precisamente como la característica por excelencia, junto a una concepción avanzada de la democracia directa, la característica distintiva del EZLN (de alguna manera lo sigue siendo aun si entre 1994 y 1997 los acentos y matices del discurso zapatista hayan variado notablemente (7).

Consecuentemente, el papel de la mujer en este esquema de resistencia es crítico no sólo porque aporta una dimensión importantísima tal y como la vemos ilustrada en esta fotografía, sino también porque habla de una cultura que reconoce cierta equidad de género en un contexto marcadamente machista y discriminatorio. La fotografía titulada Mujer zapatista pasa a una categoría que supera a la subcomandante Ramona en que abre un espacio a la mujer como partícipe de la historia al liderar un cambio social, político y estructural en Chiapas. Esto se logra a través de dos factores principales que señala Hollander y Einwohner: acción y oposición. La mujer zapatista exhibe ambos rasgos al ocultar su rostro y portar armas, al actuar en contra del régimen, en contra de la imposición arbitraria, pero también está afirmando su papel como mujer y su agencialidad. La mujer resiste, se opone y actúa para transmitir resistencia en una performance de los elementos claves señalados: acción y oposición. El cubrirse el rostro tiene que ver precisamente con el eco que produce dentro y fuera de su comunidad: “Visibility, of course, is a necessary requisite for the recognition of resistance. Yet resisters many manipulate their behavior in order to encourage or discourage recognition” (540).

Este juego implica una relación directa con la performatividad ya que existe una manipulación explícita de elementos claves y finalmente pretende desdibujar un ideario dominante, concentrando los esfuerzos en una resistencia interna que también es meditada e inclusiva de todos los ciudadanos. Por otro lado, Hollander y Einwohner también resaltan el por qué de esta dialéctica:

Some resistance is intended to be recognized, while other resistance is purposefully concealed or obfuscated. Resisters may try to hide either in the act itself (as in “passing”) or the intent behind it. Regarding the latter, the woman might resist unwanted sexual activity directly by yelling, striking the assailant, or struggling to get away. (541)

En este ejemplo la mujer resiste directamente al igual que la mujer zapatista que se arma con una ideología propia, resultante del contexto histórico y actual para así ejecutar un acto de resistencia que logre penetrar un espacio externo al propio. Dentro de este registro figura un elemento esencial relacionado directamente con la mujer en su papel de resistir y reconfigurar signos que enmarcan entidades tales como la EZLN. Por otro lado, la resistencia que en esta imagen registramos tiene una relación con la representación, la autorepresentación, y por ende, la manera en que la mujer zapatista puede ser representada desde fuera del contexto social e ideológico estudiado. Mick Gildey lo señala en *Representing Others, White Views of Indigenous Peoples* (1993):

Representation leaves out much, in fact, most, of reality – has reiterated some of the difficulties of these issues and pointed out that all representations involved what he summarizes as processes of selection, translation, arrangement, and interpretation. (4)



Fig. 11 Fiesta de Santa Marta (1973)

La fotografía en el marco de la resistencia

La imagen pasa por varios filtros que le otorgan o quitan significación según la agenda del ente que va a interpretarle, ya sea el fenómeno social o sólo el contexto en que se manifiesta un tipo determinado de resistencia. Debemos agregar a esto que el medio de representación, en este caso, la fotografía, implica el manejo de ciertos códigos de interpretación. Sobre este tema agrega Gildey: “Each medium, literary fiction, film, or whatever – is subject to its own different conventions in the way it represents reality. As we have observed, none of them are transparent windows, as it were” (4).

Representar la resistencia indígena, darle voz a quien históricamente se ha sido reprimido, conecta con otros elementos de igual importancia, como lo son la participación femenina y la necesidad, en ocasión, de ocultar el rostro y de llevar la identidad a un espacio más neutro para así poder manifestar la resistencia no como un fenómeno de un individuo o una organización concreta, sino como representativo de una colectividad y promover los intereses de la comunidad .

Si las fotografías de Turok son testimonio de una resistencia viva y dinámica, también son vestigios de una especie de proyecto de investigación con bastante extensión, por cubrir el lapso de un par de décadas y por en marcar la historia y tradiciones indígenas representativas de la población indígena en México y Chiapas. La resistencia encaja perfectamente bien en este panorama visual porque es una especie de narración de la realidad en la que el indígena pretende apoderarse de los espacios de expresión históricamente negados. ¿Cómo se mueve la fotografía entre estos espacio establecidos y qué aporta a los estudios de la resistencia indígena en Chiapas? Por un lado, la resistencia es manifestación del ritual y de la performatividad que cobra significación al pasar del plano teórico a uno concreto y real, que la imagen visual representa. De la misma manera, podemos indagar en la extensión que tiene una fotografía o una serie fotográfica como testimonio de una cuestión relevante para la historia y la política mexicana. Es necesario que estas fotografías aquí señaladas ocupen un nuevo espacio y se diferencien entre sí y dentro de las diferentes artes. Así lo vemos en el *Imagining Resistance* (2011), estudio donde se identifican los diferentes medios que son capaces de diseminar la resistencia y conducir hacia un cuestionamiento

que genere una reacción por parte del lector del texto visual. Hasta cierto punto es una especie de manifestación de resistencia a través del activismo:

At a minimum, any art aiming to engage itself in social praxis today must begin from a critique of the romantic illusion of pure distance and total autonomy of art from other events. To be activist and to lead to real change, in other words, arts must escape its histories and strike out anew. (Robertson 10)

Chiapas: una breve reflexión sobre una entidad cambiante

Uno de los aspectos mas relevantes de este estudio es la noción de que se debe forjar una conexión sólida entre lo que el arte fotográfico representa y la acción tangible o cambio que pretende provocar en un individuo o en una colectividad. Sin duda, la obra de Turok aborda temas que pueden analizarse de manera aislada o en su conjunto, afirmando los cambios que se han dado en la región en las últimas décadas. Chiapas como fenómeno de resistencia acaparó la imaginación de muchos y también se convirtió en tema de estudios serios y concienzudos y de ahí surgen este tipo de colecciones fotográficas que son inclusivas de otros fotógrafos como Iturbide y Meyer en México, entre otros. Robertson observa que la fotografía es una manifestación artística y también una manera de documentar sucesos claves:

A wish to bring together action and art is by no means new but rather is an echo of a nineteenth- and twentieth-century avant-garde ideal [...] to dissolve the boundaries between art and life and between revolutionary politics and art. (10)



Fig. 12 Subcomandante Marcos (1992)

La fotografía es una forma relativamente nueva de evaluar y expresar los cambios sociales e ideológicos que ocurren en el mundo y en sociedades específicas. La historia va ajustándose a los emergentes medios de expresión y la resistencia desarrolla facetas nuevas. La resistencia oscila entre lo estrictamente concreto y definible y lo ambiguo, a la vez fortalecido por varias formas de retratar la realidad. Una fotografía de un ritual indígena autoriza y reafirma el valor en lo autóctono y es un eco de quienes a través de los ensayos han defendido a la cultura y tradiciones indígenas, precisamente por el valor representativo y no como una manifestación de cierto exotismo en un mundo cambiante. En el contexto de la globalización, el neocolonialismo se nutre de esta fuerza arrasadora

que afecta a estas comunidades en todos sus niveles, en términos de producción agrícola, en su acceso a servicios públicos, en el plano lingüístico ya que también produce un aislamiento. En el marco de la globalización, por lo tanto, la materialización de la justicia no es tangible para aquellos cuya realidad consiste en la pobreza extrema.

Esta es una realidad que únicamente se puede percibir a través del trabajo de profesionales como Alberto Turok, quien se presenta como un artista comprometido con la lucha indígena hacia la dignificación. Sin lugar a dudas, el mayor acierto de Turok es el de presentar una realidad sin empleo de elementos que muestren la cultura indígena como espectáculo. Los discursos oficialistas han transformado la cultura indígena para su comercialización. No obstante, Turok se opone a la hiper-representación de una realidad que únicamente contribuye a la perpetuación de la carnavalización de las culturas indígenas como un medio para ignorar convenientemente su realidad de desigualdad y marginalización.

En suma, *Chiapas: el fin del silencio* es una manifestación clara de los cambios que acontecen día a día en esta comunidad en resistencia. Es en sí mismo un instrumento que propicia la educación y el entendimiento de una realidad pocas veces conocida en México. Un entendimiento que únicamente puede ser alcanzado cuando existe la disposición para concebir nuevas realidades y llevar acabo una reinterpretación del mundo que nos rodea.

Obras citadas

- Abbinnett, Ross. *Culture and Identity, Critical Theories*. London: Sage, 2003. Impreso.
- Alexander, Jeffrey C. "Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy". *American Sociological Association* 22.4 (2004): 527-73. Impreso.
- Bertrand de La Grange, Maite Rico. *Subcomandante Marcos: la genial impostura*. Madrid: Alfaguara, 1997. Print.
- Beverly, John. "Subalternidad, modernidad y multiculturalismo". *Revista crítica literaria latinoamericana* 27.53 (2001): 153-63. Impreso.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *México Profundo, una civilización negada*. Fondo de Cultura Económica: México, 1987. Impreso.
- Chanady, Amaryll. "La hibridez como significación imaginaria". *Revista de crítica literaria latinoamericana* 25.49 (1999): 265-79. Impreso.
- Concepción Obregón, María. "La rebelión Zapatista en Chiapas: Antecedentes, causas y desarrollo de su primera fase". *Estudios mexicanos* 13.1 (1997): 149-200. Impreso.
- De Miguel, Jesus. "El ojo sociológico". *Centro de Investigaciones Sociológicas* 101.1 (2003): 49-88. Impreso.
- Derrida, J. *Writing and Difference*. Trad. Alan Bass. London: Routledge, 1990. Impreso.
- Foster, David W. *Urban Photography in Argentina: Nine Artists of the Post-Dictatorship Era*. London: McFarland, 2007. Print.
- Foucault, Michel. "What Is an Author?". Ed. Donald F. Bouchard and Sherry Simon. New York: Cornell, 1977. 124-27. Impreso.
- Gardner, D.S. "Performativity in Ritual: The Mianmin Case." *Man, Royal Anthropological Institute of Great Britain* 18.2 (1983): 346-60. Print.
- Gidley, Mick. *Representing Others, White Views of Indigenous Peoples*. Michigan: Exeter, 1992. Impreso.
- Ginet, Carl. "Performativity". *Linguistics and Philosophy* 3.2 (1979): 245-65. Impreso.
- Gutiérrez, Castro. *New Approaches to Resistance in Brazil and México*. London: Duke, 2012. Impreso.

- Henck, Nick. Laying a Ghost to Rest: Subcomandante Marcos. Playing of the Indigenous Card." *Estudios mexicanos* 25.1 (2009): 155-70. Impreso.
- . *Subcomandante: The Man and the Mask*. London: Duke, 2007. Impreso.
- Hollander, Jocelyn y Einwohner Rachel. "Conceptualizing Resistance". *Sociological Forum* 19.4 (2004): 533-54. Impreso.
- Hollywood, Amy. "Performativity, Citationality, Ritualization". *History of Religions* 42.2 (2002): 93-115. Impreso.
- Howe, Leo. "Risk, Ritual and Performance." *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 6.1 (2000): 73-79. Impreso.
- Jean-Pierre, Bastian. "Violencia, etnicidad y religión entre los mayas del estado de Chiapas en México". *Estudios mexicanos* 12.2 (1996): 301-14.
- Knoussi, Dora. *El zapatismo y la política*. Ciudad de México: Plaza y Valdez Editores. 1998. Impreso.
- Leinhard, Martin. *Disidentes, rebeldes, insurgentes*. Madrid: Vervuert, 2008. Impreso.
- Menchú, Rigoberta. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Ed. Elizabeth Burgos. México: Siglo Veintiuno, 1995. Impreso.
- Monsiváis, Carlos. *Los rituales del caos*. México: Era, 1995. Impreso.
- Mora, Mariana. "Zapatista Anticapitalist Politics and the 'Other Campaign': Learning From the Struggle for Indigenous Rights and Autonomy." *Latin American Perspectives* 34.2 (2007): 64-67. Impreso.
- Moraña, Mabel ed. *Ideologies of Hispanism*. Nashville: Vanderbilt, 2005. Impreso.
- Morris, Rosalind. "All Made Up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender". *Annual Review of Anthropology* 24.1 (1995): 567-92. Impreso.
- Oliva de Coll, Josefina. *La resistencia ante la conquista*. México: Siglo Veintiuno, 1974. Impreso.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981. Impreso.
- Ramírez Castañeda, Elisa. "Fotografía indígena e indigenista". *Ciencias* (2000): 119-125. Impreso.

- Reinelt, Janelle. "The Politics of Discourse: Performativity Meets Theatricality". *SubStance* 31.2 (2002): 201-15. Impreso.
- Robertson, Kirsty. *Imagining Resistance: Visual Culture and Activism in Canada*. Waterloo: Wilfrid Laurier, 2011. Impreso.
- Ross, John. *Rebellion from the Roots: Indian Uprising in Chiapas*. Monroe: Common Courage Press, 1995. Impreso.
- Rossell, Daniela. *Ricas y famosas*. Madrid: Turner, 2002. Impreso.
- Sahagún, Bernardido de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Ed. Angel María Garibay. México: Porrúa, 1975. Impreso.
- Sánchez-Prado, Ignacio M. "The Pre-Columbian Past as a Project: Miguel León Portilla and Hispanism". *Ideologies of Hispanism*. Ed. Mabel Moraña. Nashville: Vanderbilt, 2005. Impreso.
- Stahler-Sholk, Richard. "Resisting Neoliberal Homogenization: The Zapatista Autonomy Movement." *Latin American Perspectives* 34.2 (2007): 48-63. Impreso.
- Spivak, Gayatri. *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*. Ed. Rosalind C. Morris. New York: Columbia University Press, 2010. Impreso.
- . *The Spivak Reader*. Ed. Donna Landry y Gerald McLean, New York: Routledge, 1996. Impreso.
- Srivastan, R. "Photography and Society: Icon Building in Action". *Economic and Political Weekly* 26.11 (1991): 771-78. Impreso.
- Swords, Alicia C. "Neo-Zapatista Network Politics: Transforming Democracy and Development". *Latin American Perspectives*. 34.2 (2007): 78-93. Impreso.
- Turok, Alberto. *Chiapas: el fin del silencio*. México: Era, 1998. Impreso.
- Weimann, Robert. "(Post) Modernity and Representations: Issues of Authority, Power, Performativity". *New Literary History* 23.4 (1992): 955-81. Impreso.
- Worthen, W.B. "Performativity and Performance". *Modern Language Association* 113.5 (1998): 1093-107. Impreso.