

EFFECTOS DE IDENTIDAD Y PERFORMANCE POLÍTICO DEL SUBCOMANDANTE MARCOS

Nuria Girona
Universitat de València
España
nuria.girona@uv.es

Ese subcomandante vestido de puñetera madre, con el uniforme del cuerpo al que pertenece, con el pasamontañas que dicen que ya compran los turistas como un “souvenir” de México más, cual calendario azteca en plástico o camiseta con serpiente maya. Al subcomandante Marcos no le falta un perejil. Lleva colgados más archipérricos que un policía de Nueva York en un telefilm. Tiene encima más tonterías que un mueble-bar. Sobre el pasamontañas lleva la gorra cuartelera, y viste guerrera como de Sierra Maestra en las coplas de Carlos Puebla y Los Tradicionales. Sus trinchas, su cinturón, y colgado en ellas todo lo imaginable, que si cartucheras, que si canananas, que si silbatos. El subcomandante Marcos parece una navaja suiza humana, hijo, ¡qué cantidad de utilidades colgadas en la guerrera! Pero de toda la bisutería y quincallería que lleva colgada, lo que me ha dejado de piedra pómez ha sido el teléfono móvil. Y creo que es hasta de manos libres (Burgos, 2001).

Esta presentación del Subcomandante Marcos se difundió en la prensa durante la marcha conocida como “Zapatour”, poco después de la toma de posesión de Vicente Fox Quesada, en el año 2001. La marcha, que seguía la misma ruta que cubriese Emiliano Zapata durante la Revolución Mexicana, llevó hasta el Distrito Federal una representación del EZLN.

Al subcomandante Marcos se le ha descrito como “maestro de las puestas en escena”, se le ha descalificado al considerarlo “actor y director de una teatralización mediática” o se le ha acusado por su “genial impostura”. El foco de estas críticas destaca uno de los ejes básicos de su forma de presentarse: la actuación, la representación, la dramaturgia e incluso la espectacularización, en definitiva, la escasa consistencia identitaria que impide asir su papel político y escapa a determinadas normas de simbolización en tanto su presentación se funda en la puesta en escena. En este sentido, el artículo explora las posibilidades que esta figura ofrece como nuevo actor político —nunca mejor dicho— que ha producido un relato capaz de generar una comunidad, más bien una “comunidad flotante”, o mejor aún “momentos de comunidad”, lanzando vectores que vehiculan intereses, preocupaciones o deseos fluctuantes e inestables en los flujos libres de la diferencia.

Recibido: 30 de octubre de 2007
Aceptado: 2 de diciembre de 2007

Independientemente de los efectos de la caravana, lo cierto es que este retrato da cuenta de un proceso de *fetichización* con respecto a Marcos, una ineludible marca de fábrica. Si, por un lado, los accesorios y la utilería con la que se identifica remiten a referentes de una historia familiar, por otro, la acumulación, la descontextualización y la combinación imposible estampan su distinción. A medio camino entre el *cyborg* y el perchero, la imagen del guerrillero desconcierta al periodista, en cuya ambigüedad se detecta el asombro que produce esta síntesis inclasificable entre imaginaria nacional y última tecnología, tradición e innovación, localidad y globalidad, revolución y mercado.

En estos cruces y en este particular encuentro de “citas” se estabiliza la *desidentificación* que Marcos había armado sobre sí mismo durante los siete años precedentes¹. La cacharrería que lo abriga lo descubre sin falsearlo, fuera de ella no existe y con ella ha logrado hacer del accesorio su identidad y de su identidad un accesorio.

Pero las paradojas de esta particular auto-representación no terminan aquí. La difusión mediática que esta figura aglutina —un accesorio más— también ha despertado sospechas y celos en el revuelo que provocan sus apariciones, ya que “consigue crear a su alrededor un *glamour* mediático más parecido al de una estrella de Hollywood que al del guerrillero activo” y llega a tocar “techo convirtiéndose en un *sex-symbol*” (Vázquez Liñán: 95). Más aún, el asombro persiste si consideramos la “marcosmanía” que ha generado y cómo las pipas, pasamontañas y camisetas que se comercializan con su efigie forman parte ya del *souvenir* de

Marcos o su representación plantean un choque desestabilizador no sólo en su forma de entender la política sino en sus maneras de presentarla, aunque para su proyecto es lo mismo, puesto que su reclamo se afirma en su dispositivo de enunciación que termina reorganizando y alterando ciertos enunciados a primera vista inamovibles o contradictorios.

Palabras clave: zapatismo, representación, *performance*, diferencia, comunidad, identidad.

Effects of Identity and Political Performance of Subcomandante Marcos

Subcommander Marcos has been described as “staging master”. He has been discredited because he has been considered “a media performance actor and director”, and he has been accused due to his “brilliant imposture”. This criticism is focused on the fact that they emphasize the crux of Marcos’ manner of representation: the performance, the representation, or even the *spectacularization*; in short, the scarce identity consistency that impedes the viewer from grasping his political role and turns to particular symbolic rules, given that his performance is based on the *mise en scène*. In this sense, this article explores the possibilities that

la visita a México: cierta ruta turística incluye “Zapatilandia”² y ha atraído a celebridades tan variadas como Oliver Stone, Manuel Vázquez Montalbán o Alain Touraine.

Marcos o su representación plantean un choque destabilizador no sólo en su forma de entender la política sino en sus maneras de teatralizarla; aunque para su proyecto es lo mismo, puesto que su reclamo se afirma en un dispositivo de enunciación que termina reorganizando y alterando ciertos enunciados a primera vista inamovibles o contradictorios, en un elusivo registro corporal y discursivo que permite pensar la modernidad latinoamericana no desde la separación entre oralidad, tecnicidad y competencias especialistas y autónomas sino desde su difícil y paradójica heterogeneidad.

Cuando la identidad se convierte en logo

Sed sólo vuestro rostro. Id al umbral. No sigáis siendo los sujetos de vuestras facultades o propiedades, no permanezcáis por debajo de ellas, sino id con ellas, en ellas, más allá de ellas.

Giorgio Agamben

A Marcos se le ha descrito como “maestro de las puestas en escena”, se le ha descalificado al considerarlo “actor y director de una teatralización mediática” o se le ha acusado de desplegar una “genial impostura”. En el foco de estas críticas destaca uno de los ejes básicos de su forma de presentarse: la actuación, la representación, la dramaturgia e incluso la espectacularización. De este modo, las recriminaciones no hacen sino afianzar sus propósitos de escasa consistencia identitaria (en su presentación

this figure offers as a new political agent—who has produced a discourse which can generate a community, or more exactly a “floating community”, or moreover “moments of community”. This article also presents different issues that relate interests, concerns and wishes in the free flow posed by difference. Marcos or his representation raises a destabilized crash not only because of his way of understanding Politics, but also because of how he represents these matters. Although Politics and representation are the same in his project, his reclaim for attention is based in an enunciation device that finally reorganizes and alters some statements that at first sight were contradictory or immovable.

Key words: Zapatism (*zapatismo*), Representation, Performance, Difference, Community, Identity.

y en su papel político), basada en una puesta en escena que escapa a determinadas normas de simbolización que se empeñan en capturarlo. Los componentes icónicos de esta presentación son bien conocidos, como planteábamos al comienzo. Pero quizás uno de los más productivos ha sido el uso inequívoco del pasamontañas con el que se presentan los zapatistas.

En la tradición mexicana, el uso de la máscara se remonta a las culturas indígenas; recordemos que Octavio Paz la identificó con la reserva y el hermetismo propios de la “identidad” de su país. Asimismo, el antifaz caracterizó a uno de los más famosos vengadores anónimos, “El Zorro”, y a “Superbarrio Gómez”, otro héroe enmascarado que triunfó con sus reivindicaciones populares después del terremoto de 1985. El pasamontañas se liga a esta tradición y a su vez enfrenta también un sistema político en el que la imposición del sucesor presidencial se denomina popularmente “el tapado” (por su designación impuesta y secreta antes de las elecciones), por no aludir en este breve recorrido a los combates de lucha libre, donde la caída de la máscara significa la señal de una derrota y la pérdida de las atribuciones del que lidia en la arena.

Entre la necesidad estratégica (las condiciones climáticas y los motivos de seguridad) y la estética del signo, el zapatismo se asocia con el pasamontañas; de este modo, el enmascaramiento, con toda su carga ambivalente, conforma un rasgo constitutivo del movimiento. En este baile que va de la máscara al rostro se mide la distancia que media entre identidad e identificación, fundamental en la estrategia zapatista y en su forma de concebir la acción política. En el caso concreto de Marcos, la ausencia de rostro evita el personalismo y la plena individuación, incluso sugiere su fácil reemplazo como figura sobresaliente del EZLN. De hecho, aunque Marcos se ha destacado por encima del colectivo, también se ha encargado de recordar a menudo su rango subordinado en esta jerarquía, primero como Subcomandante³ y posteriormente como “delegado zero”, así como sus ausencias y silencios en la esfera pública concuerdan con esta inestabilidad presencial, tal como sucedió en la entrada a la capital de la marcha zapatista en el Congreso de la Unión, en la que permaneció en las afueras del edificio sin intervenir. Una retirada meditada que paradójicamente ocasionó tanta atención que lo hizo más presente todavía.

La estrategia ocultadora resulta efectiva por lo que de misterio e incógnita esconde. La movilización discursiva queda garantizada⁴ y viene a sumarse a la

larga lista de conjeturas que sobre el nombre y la biografía del personaje circulan, puesto que “Marcos” redundaba en una falsa atribución. La necesidad de descubrir su “identidad” como persona civil y de fijarle rasgos comunes no sólo responde a los intentos por capturar su práctica sino a la posibilidad de desautorizar su lugar de intervención. De ahí la presunción del propio presidente Zedillo, tal y como lo relata Juan Villoro (1998):

Emprendió una de las más extrañas maniobras de la cultura milenarista: luchar contra la máscara [...]. Las cámaras de televisión registraron algo que parecía el concurso *Adivine quién es*. Un funcionario le ponía y le quitaba el pasamontañas a la foto de un hombre con barbas, de treinta y tantos años. Allí estaba el *verdadero* Marcos: Rafael Sebastián Guillén Vicente, nacido en Tampico en 1957. La operación del gobierno resultaba clara: normalizar al líder mítico para convertirlo en delincuente del orden común. Las señas de identidad, sus vínculos con lo real (número de pasaporte, nombres de vecinos y amigos, último coche que condujo) buscaban despojarlo del versátil carisma de los enmascarados. Marcos había sido un alias que encarnaba en múltiples destinos. Concretar al enemigo, individualizarlo, era la estrategia oficial. Curiosamente ningún asesor de Zedillo reparó en la condición indeleble de los apodos de guerra: Pancho Villa recorre nuestra historia sin que nadie recuerde el auténtico Doroteo Arango.

Una vez esclarecido el acertijo, el presidente anunció la orden de búsqueda y captura de Rafael Guillén, sin calcular cómo “el gobierno se transformó en su improbable propagandista”. A los dos días una multitud llenó la Plaza de la Constitución al grito de “Todos somos Marcos” y otros gestos solidarios se sucedieron, obligando al ejército a refrenarse y forzando un diálogo entre las partes.

Como señala Villoro en su crónica, el hipotético Marcos no era ni “un troglodita de las ideologías” ni “un psicópata dispuesto a usar una sierra metálica según las indicaciones de Quentin Tarantino”, antes bien, encajaba como “hijo-cuñado-yerno-novio perfecto para la Gran Familia Mexicana” y en ese sentido, “los datos encontrados bajo la capucha jugaron en contra”. El afán por desentrañar los parecidos de Marcos como una manera de quitarle la máscara responde también a la necesidad de “unificar” en términos de nombre y

aparición la diversidad de rasgos e incluso contradicciones que exhibe. Sin cara y sin atribuciones previas, su identidad se opaca tanto como se ratifica. En una de sus citas más difundidas afirma ser “gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Isidro, anarquista en España, palestino en Israel, indígena en las calles de San Cristóbal, etc.”, y una larga enumeración, muy propia de su estilo, que concluye diciendo:

En fin, Marcos es un ser humano cualquiera en este mundo. Marcos es todas las minorías intoleradas, oprimidas, resistiendo, explotando, diciendo “¡ya basta!”. Todas las minorías a la hora de hablar y mayorías a la hora de callar y aguantar. [...]. Todo lo que incomoda al poder y a las buenas conciencias, eso es Marcos (EZLN, 1994: 243).

Lo que en esta presentación se afirma es un vacío sustancial de su persona, capaz de proyectarse como sujeto político, que no culmina en una identidad —siempre pendiente de completarse, por otro lado— sino en un lugar de identificaciones posibles, lo que explica en parte que el llamamiento zapatista haya podido interpelar a amplios y diversos sectores sociales.

Pero esta desidentificación no opera por ausencia o proliferación de rasgos sino más bien por rescatar lo que Agamben reconoce como las “singularidades verdaderamente *cualesquiera*” (75)⁵. En sus *Notas sobre la política*, el autor ha señalado cómo el Estado espectacular tiende a disolver las identidades sociales y a generar singularidades que ya no se caracterizan por adscripciones ni por condiciones de pertenencia. Estas singularidades no pueden formar *societas* (en la medida en que no disponen de ninguna identidad que puedan hacer valer, de ningún vínculo social que hacer reconocer), ya que el poder no está dispuesto a aceptar ningún vestigio de lo común. Para el Estado espectacular un ser sin identidad representable es un cualquiera y en ese sentido no existe. Es cierto que ese Estado puede reconocer cualquier reivindicación de identidad, incluso la de una identidad estatal en su propio seno, pero el que “las singularidades formen una comunidad sin reivindicar por ello una identidad, el que unos hombres establezcan una relación de co-pertenencia sin una previa condición representable de pertenencia (el ser italianos, obreros, católicos, terroristas...), es lo que el Estado no puede tolerar en ningún caso” (*ídem*).

Ante el ejército zapatista ese Estado topó con lo que no puede ni debe ser representado y que, a pesar de todo, logró organizarse como una comunidad y una vida común, lo cual excede la simple reivindicación de lo social contra el Estado, que ha sido durante mucho tiempo el motivo común de los movimientos de protesta de nuestro tiempo. Por tanto, el Subcomandante declara que el pasamontañas no se debe tanto a la necesidad de ocultar nombres y rostros, como a poner en evidencia, de modo simbólico, que los que se alzan son los sin rostro, los que nunca han tenido ni nombre ni importancia para nadie en México. Marcos declara que el objetivo del pasamontañas “no sólo refleja el estar sin rostro de los indígenas del sureste mexicano, sino el estar sin rostro del pueblo de México” (en Tótoro: 84) y, al hilo del comentario sobre las paradojas que rigen el zapatismo, comenta la necesidad de taparse el rostro para mostrarse y destapárselo para esconderse:

Eso es lo que desespera a los soldados. Dicen: “es que no podemos pelear contra ellos porque llegamos y se quitan el pasamontañas y son igual que cualquier gente, chaparritos, prietitos, no los podemos reconocer”. [...] Es una paradoja que es real y es la que desesperó a los militares en febrero. Y la lucha del gobierno porque nos quitemos el pasamontañas es eso, ellos dicen que sin pasamontañas sí nos pueden pegar, “tenemos que quitarles ese símbolo”, dicen. Entonces, cuando hacen la ley del diálogo, y consiguen que nos sentemos a hablar sin armas, no pueden conseguir que nos sentemos sin máscaras. Ahí se dan cuenta que el símbolo fuerte no es el arma sino el pasamontañas y sería absurdo que nos exigieran que nos quitemos el pasamontañas para hablar con ellos, porque nosotros podríamos decirles “bueno, yo me quito el pasamontañas pero tú quítate los pantalones”. Y ellos dirán “no, es que yo quiero que te quites el pasamontañas para saber quién eres” y nosotros contestaríamos, “y yo quiero que te quites los pantalones por lo mismo”. Además, los servicios de inteligencia del gobierno se precian de saber quiénes somos, entonces, para qué quieren que nos lo quitemos (*ídem*)⁶.

Si la desidentificación del “Sup”⁷ fluctúa entre velos y apariencias, resulta igualmente problemático —por imposible de clasificar— el rango de su intervención política. Si al Marcos de carne y hueso se le atribuye el ejercicio del

periodismo, la abogacía, la antropología o la guerrilla, al Marcos transformista se le encierra en su estatus como mediador, portavoz, traductor, ciber-intelectual, etc. Sin duda ambas solicitudes guardan relación, pues para concederle un carácter explícito y representativo a su discurso se le insta a exponer su individualidad como persona. La variedad de prácticas discursivas que Marcos domina, en cuanto a temas, formas y tonos (de lo político a lo poético, de la ironía contra el gobierno mexicano a la burla del sistema neoliberal o al detalle de la cosmovisión indígena, de la carta al relato o a la novela compartida, etc.), así como su difusión electrónica, enrarecen su condición de “autor” con respecto a lo que firma o se le asigna. En definitiva, todas las estrategias anteriormente comentadas en su forma de presentarse apuntan a una “dramaturgia de la despersonalización” cercana a la noción de *performance*, puesto que si se aborda de otra manera se constatan los límites interpretativos de un sistema que enlaza verdad, transparencia referencial, continuidad entre nombre-persona-firma, clausura de sentido, etc.

Herman Herlinghaus ha señalado el especial reto de análisis que comporta este planteamiento y ha considerado su carácter performativo en tanto práctica cultural, en relación con la imposibilidad de etiquetar el registro discursivo del zapatismo, que, además de la “puesta en escena”, se sirve del lenguaje poético en sus comunicados, de la velocidad de difusión de la red y del circuito literario en la publicación de sus libros. En ese sentido, los intentos por desarmar sus estrategias no explican ni restan su “don y eficacia particulares que le permitieron establecer un pacto comunicativo con una “comunidad” singularmente heterogénea, cuyos efectos lúdicos han mostrado una gran fuerza convocadora” (224). En el reto de este análisis no sólo despunta la necesidad de reconceptualizar un espacio intermedio entre presencia y ausencia cuyo mensaje no puede llamarse “discurso”. En realidad nos devuelve una problemática lectura de la “modernidad”. La *diferencia* en América Latina ha dejado de significar la búsqueda de aquella autenticidad identitaria en que se conserva una forma de ser en su pureza original para convertirse en la indagación del modo des-viado y des-centrado de inclusión en esta modernidad: el de una diferencia que no puede ser digerida ni expulsada, alteridad que resiste desde dentro al proyecto mismo de universalización pretendido por una monoteísta modernidad.

Todos para nadie, nadie como ninguno

Tallado por el lado inverso, un espejo deja de ser espejo y se convierte en cristal. Y los espejos son para ver de este lado y los cristales son para ver lo que hay del otro lado.
Los espejos son para tallarlos.
Los cristales son para romperlos... y cruzar al otro lado...

Desde las montañas del Sureste Mexicano.
Subcomandante Insurgente Marcos.

P.D. que, imagen de lo real e imaginario, busca, entre tanto espejo, un cristal para romper.

A primera vista, la imagen de Marcos aparece como una combinación de señas efímeras que establecen una firme presencia. En su *performance* juega con la imagen de Emiliano Zapata y el Che Guevara; siempre lleva una linterna, una radio *walkie-talkie*, la gorra con la que llegó a la selva y dos relojes que marcan los tiempos de la lucha zapatista. La figura del subcomandante o comandantes o comandantas se completa con carrilleras, boina o sombrero tozil-tz'tal, el uniforme militar o los vestidos tradicionales.

Si en el apartado anterior planteábamos cómo el zapatismo desestabilizaba la identidad individual a partir de la distancia irreductible entre identidad e identificación, el juego de citas descrito hasta aquí nos remite a la desestabilización de la identidad política como otra estrategia fundamental que desliza la problemática en términos de mediación y representación. Es decir, que si este radical replanteamiento no parte de una construcción ontológica de la identidad, ello sirve para formular una política representativa que permita una rearticulación más amplia que la de tradicionales guerrillas o movimientos. En este sentido, ya aludíamos anteriormente a cómo el zapatismo no tiene como referente tanto al Estado sino a la sociedad. Precisamente la fusión entre postura reivindicativa y estrategia integrativa y participativa, estrategia combinatoria entre pertenencia a una comunidad y radicalidad civil en cuanto inserción en el ámbito público-nacional, caracteriza la peculiar modernidad del zapatismo.

De la misma manera que la puesta en escena performativa del atuendo actualiza un bazar de citas, la figuración de sus mensajes y discursos se instala en una cadena de usos previos, de tal forma que ambas prácticas operan a través de una repetición que sirve para re-situar su propio significante político,

siendo aquí que lo político se inspira en la promesa pasada de aquellos significantes previos que convenientemente reconducidos se reformulan en la promesa de lo nuevo. De hecho, en su discurso político, el término “zapatista” nunca puede describir plenamente aquello que nombra; esto no se debe sólo a que refiera sin detallar, sino a que el término marca una intersección densa de relaciones sociales que no puede resumirse en términos de identidad. Paradójicamente, la eficacia política de este significante no consiste en su capacidad de representación, pues el término ni representa ni expresa a sujetos ya existentes ni a sus intereses. La eficacia queda confirmada en virtud de su capacidad para estructurar y constituir el campo político, para crear nuevas posiciones de sujeto y nuevos intereses. No se trata tanto de ser representados como de ser reconocidos.

En su discusión con Laclau y Žižek sobre los procesos de representación a través de los cuales procede la articulación política, Judith Butler señala cómo, tradicionalmente, los significantes de “identidad” han producido efectiva o retóricamente los movimientos sociales mismos que pretenden representar, estableciendo rasgos distintivos hasta cierto punto fijos y anteriores al significante que los nombra, en un esencialismo que redundaba en “un esfuerzo por excluir la posibilidad de un futuro para el significante” (Butler; Butler-Laclau-Žižek: 307). Luego:

la tarea es evidentemente convertir el significante en un sitio que permita realizar una serie de rearticulaciones que no puedan predecirse ni controlarse y proporcionar los medios para alcanzar un futuro en el cual puedan formarse jurisdicciones que aún no han tenido un sitio para realizar tal articulación o que no “sean” anteriores al establecimiento de ese sitio (*idem*)⁸.

En esa línea, la autora reconoce el carácter performativo a partir de la “fuerza de la apelación a la cita”, y desde esa línea podemos pensar los referentes históricos que el zapatismo integra, sus impredecibles rearticulaciones y sus oposiciones permanentes que instalan un núcleo identitario mediante una repetición nunca del todo fiel a este núcleo. Si la transformación se basa en la fuerza performativa y ésta, a su vez, en la reiteración de lo instituido, no es difícil deducir que no podría haber nada más radical que la reproducción desplazada de lo dado.

La estrategia le ha servido en parte para no reificar la identidad indígena, con la que el EZLN arrancó, sin convertirla en un referente perdido y así expandirse como lugar de investidura fantasmática, de tal forma que las asimetrías entre movimiento indígena y movimiento anti-globalización nos colocan en el centro de lo que García Canclini ha calificado como falso dilema: “o nos globalizamos o defendemos la identidad” (1999: 68). El primer llamamiento del ejército zapatista parte de esta referencia indígena que progresivamente se ha ido ampliando⁹. El evento denominado “Encuentro Intergaláctico por la Humanidad y en contra del neoliberalismo”, celebrado en 1996, así lo evidencia. El propio Subcomandante declaró en numerosas ocasiones la necesidad de no reducir su lucha a reivindicaciones étnicas:

Los compañeros insistían mucho, en la discusión del comité sobre la Primera Declaración, que tenía que quedar claro que no era una guerra de indígenas, que era una guerra nacional. [...] Decían: “no vaya a ser que el que no es indígena no se sienta incluido. Nuestro llamado tiene que ser amplio, para todos [...]. Incluso veían con cierto recelo cuando nuestro discurso se iba demasiado por el lado indígena. Me decían: “te estás yendo mucho por lo indígena, van a pensar que nuestro movimiento es local, que es étnico [...], si te vas mucho por lo indígena entonces nos aíslas, tienes que abrirlo; si vas a agarrar lo indígena, agarra lo universal lo que incluye todo (en *Le Bot*: 202-206).

Pero, aunque la proyección zapatista haya sabido trascender sus adscripciones territoriales y geográficas, no puede perderse de vista el contexto en las que estas irrumpieron, especialmente cómo ello da cuenta de una nueva rearticulación entre lo local y lo global, lo indígena y lo nacional y, en definitiva, lo popular.

No parece casual que, entre otros condicionamientos, el EZLN emerja en un país latinoamericano con una acendrada tradición nacionalista, siendo el protagonismo del Estado en este nacionalismo tan fuerte que lo convirtió en el agente hegemónico por excelencia. Martín Barbero (1987) ha señalado la paradójica tendencia de este país, donde lo nacional no ha sido solamente lo que recorta y hace emerger como tal el Estado, sino el modo en que las masas resintieron la legitimación social de sus aspiraciones. De la independencia a la

revolución, de la literatura al cine o al Museo Nacional de Antropología, las imágenes y reflexiones sobre la identidad nacional han proliferado.

No es mi intención detallar el largo y particular proceso de relaciones entre Estado y nación mexicanos, así como los entresijos de sus políticas culturales e imaginarios encontrados. Sólo me interesa destacar, más allá del juego de inclusiones y exclusiones que conlleva la fundación de toda comunidad imaginada —más agudo si cabe, según la paradójica situación descrita por Martín Barbero—, cómo este proyecto se sostuvo a partir de una firme gestión cultural por parte de la esfera estatal y cómo el uso del patrimonio arqueológico mexicano constituyó un bastión indispensable en esta gestión. Sin duda esta apropiación sirvió para desplazar el componente indígena hacia el pasado y congelar su presencia como resto, en la identificación que reducía “lo indígena” a lo “prehispánico”¹⁰.

El último asalto de estas alianzas tuvo lugar en la década de los noventa, coincidiendo con el ingreso de este país en el Tratado de Libre Comercio. El énfasis en la promoción del patrimonio mexicano durante ese período tenía el propósito de mitigar el temor ante la probable pérdida de soberanía ocasionada por el Tratado. De hecho, las mega-exposiciones de la política cultural internacional en el sexenio de Salinas usaron el baluarte de la identidad para alcanzar el éxito en un mundo globalizado. El “retorno a las raíces” culturales serviría —en palabras del presidente— como “punto de referencia único e insustituible para asumir los cambios”, de modo que no peligrara “nuestra identidad nacional” (Tovar y de Teresa: 12-13). Los “cambios” a los que sintéticamente se refiere el presidente encubren el debilitamiento del Estado como actor en la economía nacional y en la gestión cultural, más todas las consecuencias que comportan su liberalización y descentralización. Pero no había que temer que la integración debilitara la identidad nacional porque el legado cultural era tan indestructible como los templos aztecas, afirma George Yúdice (47). Así, el arte y el patrimonio publicitados internacionalmente como garantes de la identidad y lo nacional aseguraban la continuidad entre la tradición y los nuevos tiempos, el México antiguo y el nuevo (que coincidía con su entrada en el TLC), el paso de un Estado gerente a un Estado mediador: en lo cultural, puesto que la mayor parte de eventos y exposiciones se financiaron con capitales privados; en lo económico, puesto que las fuerzas del mercado se encargarían de regular la prosperidad y el bienestar. Sirva como resumen la crítica acérrima de Cuauhtémoc Medina, entre otros:

Ante la imposibilidad de fabricar una mitología a partir de los holocaustos del neoliberalismo, las élites políticas y económicas volvieron los ojos al capital ya dilapidado, pero siempre disponible, del mexicanismo. Las exhibiciones internacionales de México: esplendores de treinta siglos y Europalia, la sala de arte mexicana en el British Museum, el colaboracionismo en la entronización esterilizada del culto de Frida Kahlo y la transformación de las zonas arqueológicas en prospectos de disneylandias tropicales ornamentaron el efímero triunfalismo de la primera mitad de los noventa necesitado de reafirmar el aparato iconográfico nacional para que sirviera como herramienta de la despiadada internacionalización. La vieja receta se puso en práctica: la del pastoralismo historicista. El gobierno de la revolución más vieja del mundo intentó paliar la ausencia de una imagen del futuro tratando de reafirmar la tesis de una continuidad sin conflictos ni resquebrajaduras en el pasado de la cultura, pues bajo la óptica del poder México es esa entidad donde las matanzas y expoliaciones se borran bajo la imagen de la docilidad. Una convivencia fructífera de lo nuevo y lo antiguo, donde la modernidad de las maquiladoras y la competencia internacional tendría que coincidir con la herencia de la “grandeza de México”, y frente a la cual cualquier oposición, aunque fuera la de los idolatrados indígenas, era simplemente una molestia prescindible (73).

Aunque a menudo se alude a la coincidencia entre la entrada en vigor del Tratado y la irrupción del EZLN, es desde esta apropiación del pasado tan prefabricada y laureada desde la que también puede explicarse su insurgencia —no sólo desde la amenaza del neoliberalismo. La emergencia del zapatismo, además de mostrar la fragilidad del proyecto social de un país que se asociaba al pacto de libre comercio con Estados Unidos y Canadá, promovió un proyecto de resignificación de las categorías institucionalizadas como “lo indígena” o “lo nacional”. En palabras de Marcos:

Cuando sale el EZLN y está construyéndose el zapatismo, el manejo de los símbolos es una contribución de la parte indígena, y el manejo de los símbolos históricos es aporte de la organización político-militar urbana. Entonces, cuando aparece el EZLN tiene que disputar al Estado mexicano

ciertos símbolos de la historia nacional. El terreno de los símbolos es un terreno ocupado, sobre todo en lo que es historia de México. A la hora en que entran en el terreno del lenguaje, del símbolo, es un terreno al que uno tiene que entrar combatiendo para ocupar un lugar. En este caso, en el de los símbolos históricos, el Estado mexicano tiene un manejo de ellos que había que disputarle. [...] No inventar un nuevo lenguaje, sino resemantizar o darle un nuevo significante, y un nuevo significado a la palabra en la política, y sobre todo a la historia en la política. Y para eso recurrir a lo viejo, a la tradición histórica de los indígenas, a su tradición cultural para encontrar viejos personajes, viejas ideas, y en confrontación con las nuevas, ir construyendo este nuevo lenguaje zapatista. Estoy hablando de un lenguaje posmoderno que, paradójicamente, se nutre de la premodernidad histórica para poder constituirse en tanto que tal (en *Le Bot*: 148).

En esta disputa por los símbolos se apuntan los novedosos desplazamientos y apropiaciones a los que la *performance* de Marcos da cuerpo. Si, como veíamos anteriormente, su autorrepresentación se construía como una síntesis imposible e inclasificable, de la misma manera, el discurso zapatista irá entretejiendo varios referentes a partir de imaginarios evocados anteriormente por el nacionalismo revolucionario, el indigenismo oficial, el cardenismo histórico, la literatura costumbrista, los ensayos antropológicos, el cine y la televisión, sin encapsular “lo regional” o “lo local” en lo exótico y folclorizado, en una diferencia reducida y excluyente, sino más bien en una diferencia culturalmente capaz de exponerse al otro, de intercambiar y recrearse:

El zapatismo no supone un repliegue comunitario ni un nacionalismo cerrado. Articula experiencias de comunidades heterogéneas, divididas y abiertas; la democracia nacional y el proyecto de una sociedad de sujetos, individuales y colectivos, que se reconozcan y puedan respetarse en su diversidad; lucha por un mundo donde quepan muchos mundos, un mundo que sea uno y diverso. El actor zapatista es étnico, nacional y universal. Se quiere mexicano pero sin dejar de ser indígena, quiere un México donde pueda ser reconocido y escuchado. Es universal, no a pesar de su propia identidad indígena, sino a causa de ésta. [...] Marcos afirma que lo que le da su dimensión universal al zapatismo es precisamente el contenido indí-

gena que lo lleva a elaborar un lenguaje simbólico particular para proyectarlo en la escena internacional. [...] El momento decisivo en la génesis del zapatismo es aquel en que los guerrilleros descubren que su discurso revolucionario, universalista, no les dice nada a los indígenas, no despierta en ellos ningún eco, puesto que usurpa su aspiración universal. La conversión que los guerrilleros operan entonces en sí mismos al escuchar al Otro es el inicio de una recomposición del pensamiento y la acción colectivos en la perspectiva de una política del reconocimiento (Le Bot: 4).

En síntesis, el zapatismo rearticula su sustrato indígena en una dinámica nacional, local y global que barre dualismos y estereotipos, en una actualización de “lo popular” que no corresponde ni a una esencia ni a un referente social estable sino a una posición frente a las clases hegemónicas¹¹. En la reconceptualización de lo indígena desde el espacio político de lo popular, el zapatismo abre una brecha en la forma de pensar la modernidad latinoamericana, pues no encaja en la categoría de alteridad pensada como el atraso de lo moderno —hombres de la selva cuyos comunicados se difunden en la red—, en la línea de un progreso pensado desde la racionalidad occidental, ni encaja en una “lógica de la diferencia”, según la cual toda alteridad resulta excluyente o producto de la distancia irreducible entre desarrollo y subdesarrollo.

En estas discontinuidades se juega la fluctuación de la identidad y la mediación de Marcos y, en un nuevo desvío, sus relatos y comunicados permiten pensar de manera conjunta los conceptos de subalternidad e identidad narrativa en relación a las políticas de representación. Herlinghaus ha apuntado el giro que este proyecto confiere a las discusiones sobre el “testimonio”, no como un eventual enriquecimiento sino como prueba de “otra dimensión de política narrativa”, de claves para una “epistemología diferente de testimoniar” en la que “la subalternidad requiere ser asumida más allá del paradigma que puede conferir la textualización —la discursivización— como marca conclusiva y reificable de una voz subalterna” (235)¹².

El zapatismo ha sabido solventar estas cuestiones con indudable audacia y novedad, dejando al descubierto silencios y contradicciones del orden hegemónico, con más eficacia en su apelación a una comunidad desterritorializada y a nuevas formas de sociabilidad que en la incidencia y transformación del sistema político mexicano. Quizás por esto se entiende que Marcos insista

en su polémica definición de un movimiento rebelde antes que revolucionario. En la “Cuarta Declaración de la Selva Lacandona” (1996) comenzaron a perfilarse algunas de sus propuestas:

Invitamos a la sociedad civil nacional, a los sin partido, al movimiento social y ciudadano, a todos los mexicanos a construir una nueva fuerza política. Una nueva fuerza política que sea nacional. [...]

Una nueva fuerza política que forme parte de un amplio movimiento opositor, el Movimiento para la Liberación Nacional, como lugar de acción política ciudadana donde confluyen otras fuerzas políticas de oposición independiente, espacio de encuentro de voluntades y coordinador de acciones unitarias.

Una fuerza política cuyos integrantes no desempeñen ni aspiren a desempeñar cargos de elección popular o puestos gubernamentales en cualquiera de sus niveles. Una fuerza política que no aspire a la toma del poder. Una fuerza que no sea un partido político.

Una fuerza política que pueda organizar las demandas y propuestas de los ciudadanos para que el que mande, mande obedeciendo. Una fuerza política que pueda organizar la solución de los problemas colectivos aún sin la intervención de los partidos políticos y del gobierno. [...]

El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos.

La propuesta parte de un desconcertante principio, el de “cambiar el mundo sin tomar el poder” y plantea la posibilidad de una estructura de acción que no culmine en un poder constituido o institucional. En la óptica zapatista la conquista del poder del Estado no es un fin en sí mismo pero sí la reestructuración de la escena política que comprenda no solamente una refundación del poder sino también de las relaciones de los ciudadanos con ese nuevo orden y de los ciudadanos entre sí. Ahora bien ¿se trata de una refundación antiestatal o paraestatal?, ¿o quizás nuevamente no sirvan estas categorías en tanto la propuesta surge del declinamiento del Estado? En palabras de Hard y Negri:

La decadencia de cualquier esfera de política autónoma indica además la decadencia de todo espacio independiente en donde pueda florecer la re-

volución dentro del régimen político nacional o donde sea posible transformar el espacio social utilizando los instrumentos del Estado. Así es como la idea tradicional del contra-poder y la idea de la resistencia contra la soberanía moderna en general se vuelven cada vez más irrealizables. [...] Habría que hallar un nuevo tipo de resistencia que se adecuara a las nuevas dimensiones de la soberanía. También hoy podemos ver que las formas tradicionales de resistencia, tales como las organizaciones institucionales de los trabajadores que se desarrollaron durante la mayor parte de los siglos XIX y XX, han empezado a perder su poder. Una vez más habrá que inventar un nuevo tipo de resistencia (284).

Pero si esta nueva forma de resistencia no se concreta en estos autores (“no podemos ofrecer ningún modelo para este acontecimiento. Sólo la multitud a través de su experimentación práctica ofrecerá los modelos y determinarán cuándo y cómo lo posible ha de hacerse real” —372), la praxis zapatista da cuenta de las dificultades y contradicciones que conlleva, en especial, el intento de encajar la libre determinación de los pueblos indígenas en el marco constitucional del país, la delimitación de los límites de esas autonomías locales en relación a otras mayorías nacionales, la concepción de la democracia como el respeto de la voluntad de la mayoría con la garantía de respeto a ciertas especificidades¹³. De alguna manera, la brillante resolución del problema de la representación política como colectivo que planteábamos anteriormente no puede trasladarse tan fácilmente en la liquidación de la representación como principio fundamental de la forma moderna de la soberanía.

Problemática pero certera, la práctica zapatista plantea cómo lo político desborda la política, al insertar la protesta y la lucha en el espacio de lo cultural y la vida cotidiana. La “lucha por la dignidad”, que sintetiza la idea zapatista de la resistencia, no es una noción estrictamente ética, sino una manera de nombrar una movilización indisolublemente social, económica, política que abarca sin separarlos todos los aspectos vitales. Igualmente, la particular actuación de Marcos ha sabido enfrentar la nueva condición “inorgánica” de los intelectuales en su peculiar y negado liderazgo. Si, como afirma Beatriz Sarlo, “los intelectuales son territoriales y se manejan mal en un mundo desterritorializado, donde más que unidades político geográficas (lo

que antes se denominaba ‘países’) hay escenarios”, Marcos se mueve con agilidad en este espacio sin centro¹⁴. Afirma la autora:

Cuando el espacio de lo nacional entra en crisis por la globalización económica y tecnológica que redefine la capacidad de decisión política de los Estados nacionales, y en la cual se inserta la desterritorialización cultural que movilizan el mundo audiovisual y el espacio digital, los intelectuales encuentran serias dificultades para reubicar su función, pues desanclada del espacio nacional, la cultura pierde su lazo orgánico con el territorio y con la lengua, que es el tejido mismo del que está hecho el trabajo del intelectual (7).

El trabajo intelectual de Marcos difícilmente puede encuadrarse en una tradición letrada (que domina pero no lo circunscribe) ni puede asimilarse a la del profesional de las industrias mediáticas (aunque opera con ellas) ni deja de emparentarse con el experto de estado o de academia. Lo cierto es que en la construcción de su “lugar político”, Marcos incorpora un proyecto narrativo que ha activado un lazo orgánico entre comunidad y escenarios, siguiendo el razonamiento de Sarlo. Tanto en sus relatos como en sus comunicados ha recuperado la virtualidad política de lo poético, en una práctica cultural que funde la creatividad de lo literario con la utopía de la acción social:

Lo que queremos es darle a la palabra otro uso. [...] La palabra en política, y sobre todo en México, en la política mexicana, había sufrido un desgaste continuo. Conceptos como patria, nación, revolución, cambio, justicia social, libertad, democracia estaban completamente vacíos. Lo que decidimos es darles un nuevo contexto y volverlos a nombrar. Recordar viejas cuestiones pendientes, recordar viejas deudas y llamar a la gente a trabajar sobre esos puntos (en Vázquez Montalbán: 196).

El zapatismo no sólo añade un nuevo capítulo al poder con el que Martín Barbero (1987) describió los medios de comunicación, en tanto funcionan como articuladores de una historia entre prácticas de comunicación (hegemónicas y subalternas) y movimientos sociales, sino que, en su “síntesis imposible” permite conectar los conceptos de lo popular, lo masivo y lo público con

los “destiempos” históricos latinoamericanos, la no-contemporaneidad entre tecnologías y usos, memoria oral e imaginación literaria, actuación y acción, en una reconfiguración de las mediaciones que, como una posdata incómoda de la modernidad, desbarata sus dualismos excluyentes.

Notas

- ¹ Me referiré fundamentalmente a las estrategias políticas del zapatismo en su primera época, en los años que siguen al levantamiento armado del 1 de enero de 1994. Aunque muchas de mis observaciones puedan seguir vigentes para la evolución posterior del movimiento, la derrota del PRI en el año 2000 marcó un punto de inflexión en sus acciones. En tanto la lucha se centró entonces en la insistente aplicación de los Acuerdos de San Andrés (1996) en los territorios “liberados” —los municipios autónomos agrupados en las *Juntas de Buen Gobierno* (conocidas como *Caracoles*) que, hasta hoy, están cobijadas por la ley de Concordia y Pacificación—, esta forma de reconocimiento logró arrinconar y acotar la insurgencia zapatista, pues permitió la persistencia del grupo armado mientras no llevara a cabo acciones de ataque. También los conflictos actuales con otras organizaciones indígenas o con otros sectores de la izquierda (el PRD) merecerían un comentario aparte, así como el resurgimiento de Marcos en la campaña electoral del 2005 —que rompía un largo período de silencio— y el nuevo llamamiento de la “Sexta Declaración de la Selva Lacandona”.
- ² De la Grange y Rico bautizaron así la zona zapatista por su carácter “carnavalesco”, especialmente atractivo para cierto “turismo guerrillero”, reduciendo a la categoría de parque temático todo el escenario de enfrentamiento, lucha armada y reivindicaciones civiles que se había desarrollado en Chiapas (1998: 353).
- ³ “Tengo el honor de tener como mis superiores a los mejores hombres y mujeres de las etnias tzeltal, tzotzil, chol, tojolabal, mam y zoque. Con ellos he vivido más de 10 años y me enorgullece obedecerlos y servirlos con mis armas y mi alma. Me han enseñado más de lo que ahora enseñan al país y al mundo entero. Ellos son mis comandantes y les seguiré por las rutas que elijan” (EZLN, 1994: 115).
- ⁴ Como el enigmático silencio con que Rigoberta Menchú sellara su testimonio. Que Menchú se negara a desvelar su secreto después de casi 300 páginas de información sobre su vida fue sagazmente comentado por Doris Sommer (1992) como un guiño que anticipaba nuestro propio deseo por atrapar los secretos de la narradora, aunque el tiempo también lo ha colocado en función del “continuará” que prometía una segunda parte (la publicación en 1998 de Rigoberta: la nieta de los

mayas). En una y otra manifestación, el enigma remite a una forma básica y clásica de relato.

- ⁵ Aunque el concepto evoca irremediamente la forma en que Toni Negri y Michael Hardt (2004) definen la multitud como una multiplicidad de singularidades individuales, independientes pero interconectadas y todos estos autores recuperen el potencial que surge de la confluencia de estas singularidades, al reelaborar el concepto de clase como opuesto tanto a la idea de pueblo (una supuesta unidad indivisible y natural) como a la de masa (un todo indiferenciado en el que se diluyen las diferencias individuales), opto por la precisión de Agamben en tanto insiste en la necesaria apropiación del ser-en-el lenguaje por parte de esas singularidades (tarea que se impone el zapatismo) y en tanto las considera “el nuevo protagonista, no subjetivo ni socialmente consistente, de la política que viene” (76).
- ⁶ En numerosas ocasiones aparece la reivindicación de la máscara como símbolo zapatista. A la pregunta sobre su sentido por parte de Vázquez Montalbán, Marcos aclara: “La máscara es un símbolo que se construye no propositivamente sino que es un producto de la lucha. En realidad, el símbolo de los zapatistas no son las armas, ni la selva, ni las montañas. El símbolo de los zapatistas es la máscara, el pasamontañas... Y eso se va repitiendo una y otra vez. Cuando nos dicen o nos critican ¿por qué usan máscaras? ¿Por qué se esconde? Un momento. A nosotros nadie nos miraba cuando teníamos el rostro descubierto, ahora nos están viendo porque tenemos el rostro cubierto. Y si hablamos de máscaras vamos a hacer cuentas de lo que hace la clase política de este país y el sentido de sus máscaras y las nuestras” (Vázquez Montalbán: 144).
- ⁷ Para mayor proliferación, en uno de los comunicados dirigidos a la prensa en 1995, Marcos afirma llamarse: “Marcos Montes de la Selva, hijo del viejo Antonio y doña Juanita, hermano de Antonio hijo, Ramona y Susana, tío de la Toñita, el Beto, la Eva, y el Heriberto. [...] Que además de su nombre tiene los siguientes alias: “Sub”, “Subcomandante”, “Sup”, “Supco”, “Marquitos”, “Pinche Sup”, “Sup hijo de su...”, y otros”. (EZLN, 1995)
- ⁸ Una vez que el significante político ha constituido la unidad prometida, esa promesa se revela imposible de cumplir y sobreviene la desidentificación, una desidentificación que puede producir una división tal en facciones que termine provocando la inmovilización política, afirma la autora siguiendo a Žižek, para preguntarse más adelante qué posibilidades hay de politizar esa *desidentificación*, la experiencia del *no reconocimiento*.
- ⁹ Con respecto a la base principal del EZLN, Antonio García de León aclara que se conformó “no entre los campesinos indígenas más aislados y tradicionales —como muchos creen—, sino en las filas de los campesinos medios, dueños de parcelas,

que habían construido núcleos de emigrantes templados en la adversidad, que se habían organizado alrededor de los ejidos y las cooperativas de producción, pero que habían sido abandonados por los mecanismos de ayuda y financiación del gobierno en el momento en que apenas salían de la línea de la pobreza. A diferencia de otros, tenían una idea general de su inserción como indígenas en un contexto nacional más amplio” (267). Además, la dirigencia del movimiento, desde antes de 1994, constituía una vanguardia alrededor de la cual se agrupaban campesinos más pobres y sin acceso a la tierra, habiendo mantenido durante años una interacción con la iglesia progresista y con activistas de la izquierda urbana.

- ¹⁰ Ha sido ampliamente documentado por García Canclini, entre otros autores: “Hay que analizar las funciones del patrimonio histórico para explicar por qué los fundamentalismos —o sea la idealización dogmática de esos referentes en apariencia extraños a la modernidad— se reactivan en los últimos años” (2001: 157).
- ¹¹ La revisión de la categoría de “lo popular” en autores como García Canclini, Carlos Monsiváis o Jesús Martín Barbero ha servido para matizar su relación respecto a la esfera de lo folklórico o al ámbito preindustrial, recuperando el enfoque gramsciano que no lo define a partir de rasgos internos sino por su posición frente a lo hegemónico, como un campo de negociación y disputa por el sentido social. El paradójico rescate de la memoria popular en los actuales procesos de massmediatización —de lo que el zapatismo da cuenta— ha originado en parte esta revisión, que a su vez ha obligado a examinar desde una nueva perspectiva los procesos culturales latinoamericanos en la dinámica tradición/ modernidad.
- ¹² La lectura del zapatismo para este autor forma parte de su cuestionamiento del estatuto epistemológico de la modernidad que emprende a partir de las asimetrías entre “discurso” y “narración” que posibiliten “descubrir en los imaginarios sociales unas lógicas propias de figuración” (14). Kristine Vanden Berghe (2005) analiza detalladamente las estrategias literarias en los relatos publicados por Marcos.
- ¹³ Como hemos visto, en la elaboración del programa zapatista resuenan los argumentos de autores como Toni Negri (2004) o John Holloway (2003). Para una discusión rigurosa sobre estas concomitancias y en particular sobre el potencial de la “multitud” o el lema de “cambiar el mundo sin tomar el poder” véase Borón (2001).
- ¹⁴ De hecho, la “Sexta Declaración de la Selva Lacandona” (2005) refuerza la concepción de la acción política que vaya más allá de la lucha de partidos, que junto a las acciones contra la globalización retoma la alianza nacional con las clases subalternas, la marcha indígena por todo el país y la modificación de la Constitución, en un programa referido más a un “escenario” que a un “territorio”.

N. Girona. Efectos de identidad..
Estudios 15: 30 (julio-diciembre 2007): 361-383

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2001) *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-textos.
- Borón, Atilio (2001) "La selva y la polis. Interrogantes en torno a la teoría política del zapatismo". *Revista Chiapas*, 12
en <http://www.ezln.org/revistachiapas/No12/ch12.html> (visitada el 27 de octubre de 2008).
- Antonio Burgos (2001) "El subcomandante Marcos o la revolución con móvil" en *El Mundo*, 7 de marzo.
- Butler, Judith (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith; Laclau Ernesto y Žižek, Slavoj (2003) *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: FCE.
- Medina, Cuahtémoc (1997) "Ironía, barbarie, sacrilegio" en Ziff, Trisha (ed.). *Cercanías distantes. Un diálogo entre artistas chicanos, irlandeses y mexicanos*. México: CNCA/ Museo de Arte Contemporáneo Alvar y Carmen T. de Carrillo y Gil, febrero-abril, pp. 72-81. Disponible en <http://www.zonezero.com/magazine/essays/distant/zironia2.html> (visitada el 27 de octubre de 2008).
- De la Grange, Bertrand y Rico, Maite (1998) *Subcomandante Marcos. La genial impostura*. Madrid: El País/Aguilar, Grupo Santillana de Ediciones.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (1994) *Documentos y comunicados I*. México: Era. Disponibles en <http://palabra.ezln.org.mx> (visitada el 27 de octubre de 2008).
- _____ (1995) "A pesar de todo y de todos, las montañas del sureste mexicano seguirá siendo territorio rebelde en contra del mal gobierno" (20 de febrero, 1995) en *Cartas y comunicados del EZLN*, en <http://palabra.ezln.org.mx> (visitada el 2 de marzo de 2008).
- García Canclini, Néstor (1999) *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2001) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós, 1ª edición actualizada (1ª edición: 1990).
- García de León, Antonio (2006) "De la revolución a la transición: la rebelión de Chiapas y los cambios de la democracia en México" en Lienhard, Martín (coord.). *Discursos sobre (l)a pobreza. América Latina y/e países luso-africanos*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2004) *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Barcelona: Debate.
- Herlinghaus, Hermann (2004) *Renarración y descentramiento. Mapas alternativos de la imaginación en América Latina*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

- Holloway, John (2003) *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*. Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural.
- Le Bot, Yvon (1997) *El sueño zapatista*. México: Plaza & Janes.
- Martín Barbero, Jesús (1987) *De los medios a las mediaciones*. Barcelona: Ed. Gustavo Gili.
- Sarlo, Beatriz (2000) "Intelectuales, un examen". *Revista de Estudios Sociales* 5: 4-9. Disponible en <http://res.uniandes.edu.co/pdf/descargar.php?f=../data/rev05.pdf> (visitada el 26 de octubre de 2008).
- Sommer, Doris (1992) "Sin secretos" en Beverley, John y Hugo Achúgar (eds.). *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Latinoamericana Editores, pp. 135-153.
- Tovar y de Teresa, Rafael (1994) *Modernización y política cultural: una visión de la modernización de México*. México: FCE.
- Tótoro Taulis, Fauno (1995) "La palabra desnuda". *Punto Final* 30 (355): 18, 12 al 25 de noviembre. Disponible en <http://www.rebellion.org/docs/17795.pdf> (visitada el 26 de octubre de 2008).
- Vanden Berghe, Kristine (2005) *Narrativa de la rebelión zapatista. Los relatos del subcomandante Marcos*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Vázquez Liñán, Miguel (coord.) (2004) *Guerrilla y comunicación. La propaganda política del EZLN*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Vázquez Montalbán, Manuel (1999) *Marcos: el señor de los espejos*. Madrid: Aguilar.
- Villoro, Juan (1998) "El guerrillero inexistente". *Imagen*, abril-mayo. Disponible en <http://www.analitica.com/bitbliblioteca/villoro/guerrillero.asp> (visitada el 26 de octubre de 2008).
- Yúdice, George (2002) *El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.