

2008

Esto sí es una pipa: sinergias interpretativas entre fotografías periodísticas de "La Jornada" y comunicados neozapatistas

Salvador Leetoy

Tecnológico de Monterrey, Campus Guadalajara

Follow this and additional works at: <https://rio.tamiau.edu/gmj>

Recommended Citation

Leetoy, Salvador (2008) "Esto sí es una pipa: sinergias interpretativas entre fotografías periodísticas de "La Jornada" y comunicados neozapatistas," *Global Media Journal México*: Vol. 5 : No. 10 , Article 4. Available at: <https://rio.tamiau.edu/gmj/vol5/iss10/4>

This Article is brought to you for free and open access by Research Information Online. It has been accepted for inclusion in Global Media Journal México by an authorized editor of Research Information Online. For more information, please contact benjamin.rawlins@tamiau.edu, eva.hernandez@tamiau.edu, jhatcher@tamiau.edu, rhinojosa@tamiau.edu.

Esto sí es una pipa: sinergias interpretativas entre fotografías periodísticas de “La Jornada” y comunicados neozapatistas

Por Salvador Leetoy sleetoy@itesm.mx (México). Departamento de Comunicación y Relaciones Internacionales ITESM – Campus Guadalajara

Introducción.

A más de una década desde que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional saltó a la luz pública, esta organización rebelde ha realizado varios esfuerzos de acercamiento con diversos sectores de la ciudadanía, que iniciaron con comunicados y declaraciones, y continuaron con marchas y encuentros. Los argumentos de los neozapatistas no eran otros más que denunciar y revertir formas de organización política, económica y cultural que históricamente han dejado fuera a las poblaciones indígenas de su participación activa en el proyecto de nación. Y en ese esfuerzo desplegaron una serie de imágenes, ideas y símbolos que iban a ir forjando la identidad de una guerrilla que se transformó en movimiento social.

Desde sus inicios en 1983, el EZLN sufrió una serie de transformaciones ideológicas fruto de la interacción de lo que era una guerrilla urbana con grupos indígenas de la zona de los Altos de Chiapas. El lenguaje de lo que al principio fue una organización estrictamente político-militar, se fue adecuando y adaptando a las circunstancias específicas que vivían los indígenas del área. Asimismo, el trabajo que previamente habían realizado teólogos de la liberación, también influenciaría el pensamiento y estrategias de organización de esta agrupación. Así pues, esto resultó en un pastiche ideológico en el que todos incluyeron elementos simbólicos que terminaron fusionándose.

No obstante, el proceso de conformación ideológica del movimiento no paró ahí; por el contrario, al estallar la rebelión, la guerrilla zapatista inició una nueva etapa de transformación: de movimiento armado erigieron un movimiento social; pero no lo hicieron solos, sino que intelectuales, periodistas, organizaciones civiles y universitarios que directa o indirectamente tuvieron contacto con el movimiento, y que se involucrarían y apoyarían las demandas de los zapatistas, le cambiarían la fisonomía y le imprimirían ciertas particularidades. Por ejemplo, la internacionalización del neozapatismo no hubiera sido posible sin la labor y proselitismo de simpatizantes del EZLN.

De todo esto surgieron formas de representación del sujeto cultural indígena que eventualmente combinaría elementos de todas estas influencias. Este indígena que enarbola el neozapatismo, más que recurrir a la identidad para resarcir los agravios cometidos a estos pueblos por medio de la diferenciación de sus prácticas culturales, hace uso de elementos de esta identidad para forjar nuevas formas políticas que fortalezcan a la democracia por medio de la participación de grupos no privilegiados, integrando sus aspiraciones sociales y políticas, y con ello ampliar el espectro de libertades de los mismos (Leetoy, 2008a).

Así, el neozapatismo construye un sujeto cultural indígena que si bien homogeniza la identidad de los diversos pueblos indígenas de México, lo hace con el afán de encontrar sitios comunes de solidaridad para crear un esfuerzo unificado contra la discriminación a la que son sometidos. Asimismo, es un despropósito y una desmesura decir que el neozapatismo representa a los anhelos de todos los indígenas de México, pero se erige

como un espacio en el que todos ellos pueden caber en su lucha para ser integrados *de facto* en el proyecto de nación. Y no sólo eso: también incorpora otras identidades que intenta universalizarlo, lo que obedeció, según lo comenta Marcos (Le Bot, 1997), a la orden que recibió de los líderes de las comunidades indígenas que lo nombraron jefe militar: “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” (p. 203).

En este ensayo se analizan elementos simbólicos que han distinguido al EZLN como movimiento social y que descentralizan formas dominantes de representación del sujeto cultural indígena. Con este fin, se revisa una parte de la *mitología* emanada del conflicto a través de elementos visuales y escritos: la producción cultural originada del y por el movimiento, el primero siendo los comunicados emitidos por la organización rebelde, y los segundos a través de las fotografías del movimiento publicadas en el periódico *La Jornada*.

Se concluye que el sujeto indígena construido por el neozapatismo es un híbrido que incorpora tradiciones indígenas, elementos religiosos y de la historia nacional mexicana, así como a formas discursivas modernas y multiculturales. El atuendo, los comunicados, la música, la pintura, la fotografía, entre otros elementos, interactúan para definir la identidad del neozapatismo: algunas veces emanados de ellos mismos, y en otras ocasiones realizados por externos. Por tanto, se construye un estilo de sinergia interpretativa producto del dialogismo entre actores internos (i.e. el movimiento) y externos (i.e. las fotografías de los periodistas de *La Jornada*), que se especula *re-crea* toda una serie de dinámicas de significación ante las audiencias. Al final, el sujeto cultural indígena se ve *reflejado* en un espejo que si bien sigue sin representarlo fielmente (además la *fidelidad representativa* es cuestión de percepción subjetiva), por lo menos en esta ocasión, él/ella ha sido responsable y participante activo de su propio *reflejo*, y no sólo eso: presta su espejo para que otros también se miren ahí.

Mitos en rebeldía: subvirtiendo la identidad nacional.

El 17 de noviembre de 1994, en el marco del XI aniversario del nacimiento del EZLN, y a casi un año de la insurrección, el comandante Tacho, a nombre del Comité Clandestino Revolucionario Indígena, le entregaría al subcomandante Marcos el bastón de mando. Esto simbolizaría que la opción armada estaría vigente ante la amenaza de un posible ataque por parte del gobierno federal. No sería la última vez y no era la primera: el CCRI (Comité Clandestino Revolucionario Indígena) se apoyaba en sus fuerzas militares, el EZLN, para contrarrestar cualquier agresión. Afortunadamente, no hubo más acciones bélicas después de esas turbias primeras semanas de enero de aquel año, por lo menos de manera frontal y directa, aunque los enfrentamientos y amenazas con paramilitares y otros grupos agresores no han cesado a la fecha. Pero más allá del significado militar y el mando conferido a Marcos, las palabras de Tacho muestran la interpretación particular que el neozapatismo hace de elementos simbólicos políticos y culturales. Las ideas, el lenguaje y la identidad del movimiento se sintetizaban en siete mensajes que de alguna u otra manera siempre estarían presentes en la comunicación del neozapatismo: las formas de producción cultural que habían utilizado y utilizarían para mostrar los fundamentos ideológicos de la rebelión, estarían empapadas constantemente de estos signos y significados. El comandante Tacho, indígena como todos los comandantes de la organización, exponía y definía estos símbolos de la siguiente manera:

- Bandera Nacional:

En esta tela va la palabra de todos los mexicanos pobres y su lucha desde los viejos tiempos. Debes luchar por todos ellos, nunca por tí, nunca por nosotros. *Para todos todo, nada para nosotros*. Somos mexicanos que queremos ser libres. Ésta es la bandera de la historia. Recuerda siempre que nuestra lucha es por la libertad.

- Bandera EZLN:

En esta estrella de cinco puntas va la figura del ser humano: la cabeza, las dos manos y los dos pies, el corazón rojo que une las cinco partes y las hace una. Somos seres humanos y eso quiere decir que tenemos *dignidad*. Ésta es la bandera de la *dignidad*. Recuerda siempre que nuestra lucha es por el hombre.

- Arma:

En esta arma va nuestro corazón guerrero. Es nuestra *dignidad* la que nos obliga a tomar las armas para que nadie tenga que tomarlas nunca más. *Somos soldados que quieren dejar de ser soldados*. Ésta es el arma de la paz. Recuerda siempre que nuestra lucha es por la paz.

- Bala:

En esta bala va nuestra tierna furia. Es nuestra gana de *justicia* la que mueve esta bala para que hable lo que nuestras palabras callan. Somos voces de fuego que quieren alivio. Esta es la bala de la *justicia*. Recuerda siempre que nuestra lucha es por la justicia.

- Sangre:

En esta sangre va nuestra *sangre indígena*. Es el *orgullo* que heredamos de nuestros antepasados, el que se hace sangre, que nos hace hermanos. Somos sangre que riega el suelo y clama la sed de nuestros hermanos todos. Ésta es la *sangre de los hombres y mujeres verdaderos*. Recuerda siempre que nuestra lucha es por la verdad.

- Maíz:

En este maíz va la carne de nuestro pueblo. Nosotros *somos los hombres y mujeres de maíz*, los hijos e hijas de los dioses primeros, de los hacedores del mundo. Somos maíz que alimenta la historia, el que enseña que *hay que mandar obedeciendo*. Este es el maíz que doliendo alivia el dolor de nuestros hermanos todos. Recuerda siempre que nuestra lucha es por la democracia.

- Tierra:

En esta tierra va la casa de nuestros muertos más grandes. Nosotros somos los muertos de siempre, los que tenemos que morir para vivir. *Somos la muerte que vive*. Ésta es la muerte que da vida a nuestros hermanos todos. Recuerda siempre que nuestra lucha es por la vida.

Siete fuerzas: tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol, mame, zoque y mestizo. Que siete veces siete crezca la lucha. *Siete palabras y siete caminos: vida, verdad, hombre, paz, democracia, libertad y justicia*. Siete caminos que dan fuerza al bastón de mando de jefe de los hombres y mujeres verdaderos.

Recibe, pues, el bastón de mando de las siete fuerzas. Llévalo con honor y que no anclen en él las palabras que no hablan los hombres y mujeres verdaderos. *Ya no eres tú, ahora y desde siempre eres nosotros*. (Mi énfasis)

Para los fines de este análisis, hay por lo menos dos aspectos en este mensaje que resultan imprescindibles: por un lado, el mensaje *per se* como definitorio de las posiciones

ideológicas del neozapatismo; por el otro, la ceremonia de transferencia del bastón de mando para Marcos le confiere a este personaje, al igual que había sucedido en la víspera de la insurrección, un papel mucho más importante y crítico que el de jefe militar, para el desarrollo del movimiento hacia el exterior: el de traductor.

Los siete mensajes expuestos por Tacho abren el núcleo ideológico de un movimiento indígena que ya ha dejado muy atrás al marxismo ortodoxo de aquellos activistas urbanos que durante las décadas de los setenta y ochenta había deambulado y luego se habrían retirado por distintas razones en esta zona. Incluso, la Primera Declaración de la Selva Lacandona aún no dejaba muy en claro el perfil ideológico que definiría al movimiento. Esta declaración manifestaba de manera implícita que se trataba de una insurrección indígena (“Somos producto de 500 años de luchas”), revolucionaria (“Nuestra lucha se apega al derecho constitucional y es abanderada por la justicia y la igualdad”) y nacionalista (“Tenemos al pueblo mexicano de nuestra parte, tenemos Patria y la Bandera tricolor es amada y respetada por los combatientes insurgentes”). Sin embargo, los elementos que realmente construyeron su identidad se irían integrando paulatinamente al paso del tiempo.

Ahora bien, *los siete mensajes* están siempre presentes, de manera explícita o implícita, no sólo en los comunicados neozapatistas, sino en todas sus expresiones culturales: murales, música, fotografía, comunicados, cuentos, poesía... Las aspiraciones y objetivos del movimiento quedan resumidas en la que quizás sea su frase más conocida: “Para todos todo, nada para nosotros”. Ésta aparece constantemente como sello distintivo de sus demandas e implica dos puntos: la solución de problemáticas sociales sin distinciones ni privilegios, y la renuncia neozapatista a cualquier expresión de toma de poder. De la misma manera, la exigencia del neozapatismo de encontrar formas de organización política que erijan gobiernos fuertemente controlados por la acción ciudadana, en donde la democracia sea herramienta de consenso, no de imposición del Estado, queda reflejada en otra de sus frases más conocidas: “mandar obedeciendo”. Sin dar fórmulas concretas de organización política, los neozapatistas son conscientes de las limitaciones de los modelos que ellos han construido internamente en sus comunidades de influencia, esto es, en las Juntas de Buen Gobierno o Caracoles. Por tanto, el “mandar obedeciendo” como forma de democracia deliberativa, se implementa según el contexto y la circunstancia que la define. En entrevista con Yvon Le Bot (1997), Marcos lo diría de la siguiente forma:

Yo creo que esta forma de democracia sólo es posible en la vida comunitaria. Funciona en una comunidad indígena porque su organización social hace posible que tenga éxito esta forma de democracia política, pero no creo que sea transferible ni generalizable a otros escenarios, por ejemplo, los urbanos, ni a niveles más grandes, estatales o nacionales. Lo que sí, el control del colectivo sobre la autoridad es un referente. (p. 281)

Los sitios comunes del discurso neozapatista enfatizan su origen y conformación indígena, pero sin dejar de ser considerado como *mexicano*, es decir, no intenta balcanizar al país por medio de formas de secesión, sino por el contrario: lucha en contra del aislamiento que por su condición de indígenas han sufrido. Por ello, hacen referencia a su identidad cultural para ser reconocidos e integrados como tales y contrarrestar las fuerzas históricas que los han conminado a una especie de sub-ciudadanía. El pronunciamiento de Tacho enfatiza la identidad de quienes se están rebelando (“los hombres y mujeres de

maíz”, “los hombres y mujeres verdaderos”, “la sangre indígena”), lo cual sería exaltado profusamente por el imaginario neozapatista relatado a través de las palabras del Viejo Antonio, uno de los personajes de las historias de Marcos. En un comunicado del 30 de junio de 1996, el Viejo Antonio contaba “La historia del principio y del fin”, en la cual los dioses de los “primeros tiempos” definían la tarea principal de los hombres y mujeres “verdaderos”: allanar el camino de las injusticias sociales para facilitar el tránsito de otros.

-En la espalda se empezaron los *hombres y mujeres de maíz* porque acostados se nacieron y como son de maíz de la tierra se nacieron. En la espalda se empezaron a caminar. Su espalda siempre queda detrás de su paso o de su estarse quietos. Su espalda es el principio, el ayer de su paso.

Y los *hombres y mujeres verdaderos* no muy entendieron esto pero como el comienzo ya había comenzado y el ayer ya había pasado, pues no se preocuparon de eso y entonces repitieron:

- ¿Hasta cuándo seguiremos caminando?

-Eso es más fácil de saber -dijeron los dioses que nacieron el mundo. Cuando su mirar pueda mirar su espalda. Sólo basta que caminen en círculo, hasta darle la vuelta a su paso y se alcancen a sí mismos. Cuando caminen bastante y alcancen a mirar su espalda, aunque sea de lejos, entonces ya acabaron, hermanitos y hermanitas -dijeron los dioses primeros cuando ya se empezaban a dormirse...

-Está alegre este camino que somos, caminamos para hacerlo más bueno el camino. Somos el camino para que otros se caminen de un lado a otro. Para todos hay principio y fin en su camino, para el camino no, para nosotros no. *Para todos todo, nada para nosotros*. Somos el camino pues, tenemos que seguimos (Mi énfasis).

Asimismo, el concepto de *dignidad* adquiere un valor fundamental dentro del lenguaje neozapatista: la lucha del movimiento se define a través de la defensa de la dignidad de estos pueblos que históricamente aparecen como sujetos anónimos e inanimados de la identidad nacional. La *dignidad* está directamente relacionada con la *resistencia*, y es de hecho una forma de integración para emprender la lucha en contra del *status quo*. En una parte de un comunicado de enero de 1997 titulado “7 preguntas a quien corresponda”, se lee lo siguiente:

En las montañas del sureste mexicano los rebeldes zapatistas, indígenas en su inmensa mayoría, resisten y esperan respuestas. Tienen de su lado la razón, la historia y la legitimidad. Las fuerzas armadas gubernamentales despliegan su sombra de muerte sobre la dignidad que anima a quienes viven y mueren el "para todos todo, nada para nosotros", pero entre sus planes no aparece el de rendirse. Saben, como dejaron dicho los dioses primeros que nacieron el mundo, que rendirse es morir de pena, y que luchar por ser es alegría que saca agudo filo a la esperanza.

La *dignidad indígena* es pues retratada como contraria a la soberbia y falso orgullo de grupos dominantes, quienes hacen del proyecto de nación un reflejo de su propio egoísmo e inmoralidad: esta *dignidad* es diametralmente opuesta a la banalidad del *establishment* mexicano que erige sus propios altares y culto a la personalidad. Ello no representa una diferencia con respecto a otros grupos subversivos, sin embargo el lenguaje

resulta sumamente atractivo e impactante en términos de comunicación. Sin duda, este tipo de discurso contrastaba y contrasta en su forma y estilo de aquel llevado a cabo por otras organizaciones guerrilleras. Y lógicamente esto impacta de manera muy distinta a los imaginarios sociales en que se presentan.

Al respecto, Kathleen Bruhn (1999) publica una serie de hallazgos que muestran los términos y conceptos más utilizados por el lenguaje neozapatista, fácilmente identificados en los comunicados del movimiento. En este artículo, Bruhn examina, por medio del análisis de contenido y del discurso, el lenguaje de los comunicados publicados por el EZLN (mayoritariamente escritos por Marcos), y los contrasta con los emitidos por una guerrilla más ortodoxa, como lo es el EPR (Ejército Popular Revolucionario). Sobra decir que los elementos simbólicos de los *siete mensajes* aparecen constantemente como forma de identidad discursiva. Bruhn lleva a cabo su estudio por medio del análisis de 141 comunicados del EZLN y 68 del EPR. Ante esto, lo primero que resulta obvio es la facilidad para acceder al material de los neozapatistas, disponibles en su sitio de Internet, en publicaciones de compilaciones y antologías, y a través del diario *La Jornada*. Obviamente, las palabras y conceptos que más se repiten en el caso zapatista son aquellos que enfatizan formas de identidad y aspiraciones: *indígena* es el concepto que más aparece en los comunicados zapatistas, con un 84.4% de presencia; otros conceptos claves y constantemente presentes son *democracia* (78%), *justicia* (80.9%), *armas/guerra* (80.9%), *paz* (69.5%), *diálogo* (56.7%), *dignidad* (73.8%), *libertad* (73.8%), entre algunos otros (p. 37). Incluso, el EZLN hace una pequeña modificación a los tres conceptos centrales del pensamiento de Emiliano Zapata: resaltan la importancia de la *libertad* y la *justicia*, pero substituyen el reclamo de *tierra* por el concepto de *democracia* (p. 41); esto ha llevado quizás a una mayor identificación con grupos diversos cuyo interés se centra mucho más en la construcción de un sistema democrático más incluyente, que en el reclamo particular de comunidades campesinas por tierra.

Por su parte el EPR, en comparación con los conceptos más utilizados por el EZLN, parece darle mayor peso a asuntos directamente relacionados más con agendas políticas que sociales. Al igual que el neozapatismo, utiliza frecuentemente conceptos como *democracia* (80.9%) y *armas/guerra* (70.65), pero raramente utiliza el concepto *indígena*. Asimismo, incluye otros conceptos escasamente utilizados por el neozapatismo, lo que los hace más cercanos al discurso de la guerrilla tradicional de izquierda, tales como *trabajadores* (41.1%), que substituye al de *indígena*; *soberanía* (54.4%); *capitalismo* (51.5%); *oligarquía* (51.5%), *prisioneros políticos* (54.4%), *Constitución* (42.6%) y *Estados Unidos* (26.5%) (p. 37).

De la misma manera, la autora recalca la importancia relativa de conceptos como *diálogo* y *sociedad civil* en el discurso neozapatista (p. 39), lo que muestra la forma en que el movimiento privilegia ciertos conceptos para el desarrollo de su estrategia de comunicación y acercamiento a actores sociales a quienes busca influenciar, lo que también abre espacios de participación de “neozapatistas sin membresía”, es decir, adherentes y simpatizantes del movimiento. Estos dos conceptos están sumamente imbricados el uno al otro, ya que el uso del concepto de *diálogo* está casi exclusivamente dirigido a la *sociedad civil*, y no a las instituciones formales de gobierno (p. 39), lo que fortalece la apuesta del neozapatismo por la construcción de esferas públicas alternativas (Leetoy, 2007).

Ahora bien, la identidad del neozapatismo se ha ido construyendo *dialógicamente*, en el sentido del pensamiento de Mikhail Bakhtin (1981, original 1934): primero internamente como organización, y posteriormente de manera externa como movimiento

social. Como organización fue influida principalmente por tres vertientes ideológicas: las organizaciones marxistas que se internan en la selva Lacandona durante la década de los años setenta, principalmente el Frente de Liberación Nacional (FLN) que reclutó a Marcos a unirse a principios de los ochenta; la diócesis de San Cristóbal y la Teología Indiana de Samuel Ruiz; y la propia cosmovisión y prácticas culturales de las comunidades indígenas. Estas tres vertientes formaron hibridaciones ideológicas que irían sentando las bases y principios de la organización militar que en 1994 irrumpiría en la escena nacional. La primera de ellas, la organización político-militar, estaba conformada por no más de una veintena de individuos, universitarios “clasemedieros” la mayor parte de ellos, que durante la década de los setenta fue asediada por los servicios de inteligencia del gobierno mexicano debido a su labor subversiva. Varios de ellos terminaron internándose en la selva Lacandona donde comenzarían a formar un grupo revolucionario, que con el paso de los años le daría forma a un incipiente EZLN principalmente formado por *ladinos* y algunos indígenas que eran reclutados de las comunidades más aisladas de las Cañadas, y que “subían a la montaña” a tomar entrenamiento militar con los forasteros (Le Bot, 1997; Muñoz, 2003; Tello, 2005).

La segunda vertiente, es propiamente la influencia que Samuel Ruiz tuvo en la zona, llevando a cabo programas de *concientización* de corte *freiriano* (Freire, 1974), forjando a todo un grupo de catequistas indígenas y no indígenas que por medio de la doctrina cristiana rechazaba las formas de marginación y explotación en la que se encontraban las comunidades indígenas. Samuel Ruiz había sido testigo de los cambios profundos que teólogos de la liberación había intentado imprimir en el Concilio Vaticano II, así como también de la rabiosa respuesta del alto clero que se lanzaba en contra de esta *opción por los pobres*. La experiencia de observar a la pobreza extrema de manera directa, haría que Ruiz apoyara a agrupaciones indígenas destinadas a exigir la solución de demandas de sus comunidades (Leetoy et al, 2004). Su pensamiento y labor fueron formando cierta base ideológica que dominó el imaginario social de las organizaciones indígenas cristianas que apoyó y ayudó a organizar, y de donde saldrían algunos de los cuadros más importantes del EZLN, después de que estas organizaciones sufrieran varias escisiones.

La tercera vertiente fueron propiamente las comunidades indígenas, y es la que predominó ya de manera categórica a partir de la década de los noventa. La base *ladina* y urbana del EZLN fue disminuyendo y perdiendo fuerza conforme las comunidades indígenas iban involucrándose más en la organización, en los años previos de la rebelión. Marcos (Le Bot, 1997) habla de esa etapa a mediados de los ochenta en la que ya no quedan más de dos o tres *ladinos* dentro del EZLN:

Nos damos cuenta de pronto de que hay una realidad para la que no estábamos preparados; descubrimos el mundo indígena, supimos que no era gente como cualquiera, que no nos estaban esperando, que no llegábamos a enseñarles todo lo que habíamos construido para cualquier sector. Pensábamos que era lo mismo hablar con un proletario, con un campesino, con un empleado o con un estudiante. Todos iban a entender la palabra de la revolución. Y nos encontramos con un mundo nuevo frente al cual no teníamos respuesta. (p. 148)

Incluso Marcos comenta que ahí comienza la transición del Ejército Zapatista, de ser un ejército de vanguardia revolucionaria a un ejército de comunidades indígenas, donde el EZLN queda subordinado a estas comunidades, a través de sus líderes, y eventualmente

éstas lo hacen un proyecto propio. Y no sólo eso, sino que la misma organización urbana de la que se había desprendido el EZLN –el FLN- también comenzaría un proceso de *indianización* debido a la carente formación de nuevos cuadros fuera de los indígenas que de Chiapas se dirigían a las casas de seguridad para ser entrenados en distintos oficios y profesiones. Así, el EZLN rebasaría por su importancia y poder real en la toma de decisiones la posición jerárquica del FLN, y poco a poco determinaría los caminos a seguir como organización rebelde, lo que antes sólo estaba reservado para este último. Asimismo, esto derivaría en que el peso específico de las comunidades indígenas de las Cañadas, simpatizantes con el movimiento, fuera mucho más importante a la hora de definir las acciones que el zapatismo tomaría. Es decir, las decisiones al interior de las comunidades en voz de sus líderes irían marcando el paso que los subcomandantes Marcos y Pedro tomarían con respecto a la decisión de ir a la guerra. En suma, la influencia era mutua. “Sufrimos realmente un proceso de reeducación. Como si nos hubieran desarmado”, dice Marcos con respecto a la *indianización* del movimiento, “como si nos hubiesen desmontando todos los elementos que teníamos –marxismo, leninismo, socialismo, cultura urbana, poesía, literatura-, todo lo que formaba parte de nosotros, y también cosas que no sabíamos que teníamos. Nos desarmaron y nos volvieron a armar, pero de otra forma” (p. 151). La identidad zapatista comenzaba a construirse e iba a estar empapado de todas estas influencias. Así, ya en la víspera de la insurrección, la influencia impresa por los indígenas en el movimiento era notoria, a lo que Marcos agrega:

La cuestión indígena se hace fundamental y como los indígenas son mayoría, imponen ese carácter fundamental que se percibe desde los primeros días del alzamiento, y que modeló en seguida todo el discurso del zapatismo. Hablo de este sentimiento indígena universal que ni siquiera transita por lo local o lo nacional; inmediatamente empieza a hacer llamados a la cuestión universal, como los indígenas lo entienden. (p. 201)

Ahora bien, el carácter *dialogico* del neozapatismo también se desarrolló a partir del contacto del movimiento con organizaciones sociales, intelectuales, periodistas, así como simpatizantes localizados sobre todo en universidades. Después de aproximadamente catorce días de combate, el EZLN comienza un proceso de ampliación de su discurso: si bien enfatiza su carácter indígena, se presta a incluir a toda una gama de actores sociales que irían ampliando su espectro de influencia. El capitán Federico dice al respecto que los neozapatistas “no estamos luchando por interés nuestro, sino que es por todo México, por todo el pueblo, y es por eso que la sociedad civil apoyó y sigue apoyando” (Muñoz, 2003, p.64). No obstante, el concepto de *sociedad civil* es ambiguo y el neozapatismo no ofrece definiciones sobre a qué tipo de sociedad civil se dirige: los planteamientos de este movimiento indígena incorpora a grupos no privilegiados y a críticos del sistema neoliberal contemporáneo. Sin embargo, como estrategia de comunicación, el EZLN llama a la sociedad civil como si fuera un espacio homogéneo, el cual adquiere niveles de idealización que no supone las fuerzas ideológicas que se encuentran en pugna dentro de dicha *sociedad civil*. Ya lo diría Carlos Monsiváis (1999) al referirse a este concepto: “no hay tal cosa como una sociedad civil, de connotación siempre democrática y ‘progresista’” (p. 46), ya que en ésta también contiene a grupos reaccionarios para los cuales las libertades de los grupos no privilegiados son un atentado a la estabilidad social, entendiéndose esto último como la estabilidad conveniente para grupos conservadores. Por tanto, la condición crítica

que el neozapatismo espera de la *sociedad civil* no puede ser generalizada a todos sus actores. En todo caso, esa *sociedad civil* a la que se refieren los neozapatistas es ante todo una aspiración de la que esperan formar parte. No obstante, y a falta de otro concepto incluyente más preciso para definir a aquellos invitados por los neozapatistas a la acción ciudadana pacífica y democrática, el llamado a la *sociedad civil* sigue siendo una constante en el discurso de este movimiento.

Asimismo, también debido a ello, Marcos muestra constantemente su interés de atraer a los intelectuales e involucrarlos con el movimiento. En una entrevista realizada el 24 de julio de 1994 por Elena Poniatowska, en la víspera de la Convención Nacional Democrática organizada por el EZLN, Marcos le pregunta a la escritora: “¿Va a venir Krauze? ¿Va a venir Monsiváis? ¿Va a venir Fuentes? ¿El Grupo San Angel?”. Poniatowska le responde con otra pregunta: “¿Por qué le hacen tanta ilusión los intelectuales?”, a lo que Marcos responde: “Es que son líderes de opinión...inciden en la opinión pública, en la sociedad civil”. Sin embargo, para varios de ellos las acciones de Marcos y el EZLN eran tomadas con escepticismo o rechazadas parcial o totalmente. Por eso el interés del movimiento en interactuar directamente con ellos, aunque tiempo después Marcos tomaría distancia con algunos de estos personajes, incluso reprochando o descalificando a varios de ellos, sobre todo a personajes como Enrique Krauze y Héctor Aguilar Camín (Leetoy, 2008b).

En suma, la identidad del neozapatismo trasciende a su propia estructura interna, va más allá de sus propias demandas e incorpora un sentido universalista subversivo que le confiere esas mismas características al sujeto cultural indígena que representa. La configuración de dicho sujeto surge de dinámicas *dialógicas* que incorpora distintos elementos comunicativos provenientes de la tradición de los pueblos indígenas de esa zona, quienes son protagonistas activos de su propia representación, y de aquellos sujetos externos con los que interactúan: Las “siete fuerzas” a las que se refiere Tacho, determinan la *intertextualidad* étnica, adaptando el concepto de Julia Kristeva (1980, original 1969), de la vertiente interna aquí expuesta del sujeto cultural indígena emanado del neozapatismo: tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol, mame, zoque... y mestizo. Ya con la vertiente externa, se podría incluir a una octava fuerza, aunque sin filiación étnica única, con múltiples definiciones y miembro de cualquier arena nacional o internacional: el sujeto subversivo.

Esto sí es una pipa: diálogos entre imágenes y palabras.

El entendimiento de una realidad por medio de la descripción lingüística o visual es, al final de cuentas, un asunto de *perspectiva*. Por tanto, uno podría decir, *à la* Hegel, que todo fenómeno comunicativo no puede ser ni sólo pensamiento, ni sólo existencia material: las ideologías interactúan para que, por medio de la connotación, la relación entre palabras e imágenes forjen dinámicas de representación e interpretación mutuamente influenciada.

La publicación de comunicados y las fotografías del movimiento en el periódico *La Jornada* resultan ser un ejemplo de las fuerzas *dialógicas* que interactúan en la creación de significado y construcción identitaria del neozapatismo. Este diario mexicano de circulación nacional ha jugado un papel clave en el conflicto, ya que aparte del seguimiento y cobertura que le ha dado al movimiento, es quizás el medio de difusión no neozapatista más importante al que le hacen llegar sus comunicados prácticamente de manera exclusiva. Desde el inicio del conflicto, varios de sus periodistas, articulistas y fotógrafos han sido testigos directos de los acontecimientos que han rodeado a la rebelión a través de una amplia y detallada cobertura. No obstante, uno de los aspectos que más resalta es la

visualidad que las fotografías publicadas en el diario le ha dado a los comunicados y acciones de los rebeldes indígenas, transformando a la imagen *per se* en una especie de caligrama caprichoso, debido a que dicha imagen puede ser potencialmente *leída* a través del *contexto* que ofrece el comunicado. Esto es, estas imágenes-cum-caligramas se convierten en textos complementarios del mensaje escrito. Además, el comunicado y la imagen cobran un estilo de *ekphrasis*: ambas figuras son representativas y explicativas el uno de la otra, por lo que funcionan como elementos mutuamente connotativos. Y no sólo eso, el medio que las publica también le otorga un significado (*La Jornada* es un medio impreso que se podría catalogar como ideológicamente de izquierda), que hace que las fotografías y los comunicados confluyan en un canal específico que publica contenidos críticos al *status quo*, dándoles una connotación particular a estos elementos interpretativos (Mitchell, 1994; Barthes, 1978; Foucault, 1983). En suma, lo que se expone es que la *sinergia interpretativa* de ambos elementos *explica e informa* las formas de representación del sujeto cultural indígena que es expuesto por el neozapatismo.

A continuación se presentan una serie de imágenes pertenecientes al archivo fotográfico de *La Jornada* que fueron tomadas en distintos momentos después de iniciada la rebelión de 1994, así como extractos de comunicados del movimiento que aquí se considera interactúan para formar dinámicas de significación (i.e. *ekphrasis*): ambos elementos pueden ser interpretados el uno a través del otro, ya sea que la imagen pueda ser descrita por medio de la palabra, o el comunicado lo sea a través del apoyo visual. Asimismo, es importante indicar que las fotografías y los comunicados no necesariamente fueron publicados al mismo tiempo, aunque en algunos casos así se presentan. No obstante, se considera que aún y cuando el impacto en las audiencias puede ser distinto cuando se está ante la imagen y el escrito al mismo tiempo, esta temporalidad no se considera significativa para el objetivo de este análisis, que no es medir dicho impacto, sino argumentar sobre la forma en que los elementos escritos y visuales se complementan para construir formas de representación y significación, lo que en todo caso requiere un seguimiento más o menos constante del movimiento por parte de esas audiencias: generalmente los lectores seleccionan los periódicos que consideran apropiados y a tono con sus afinidades políticas (Norris et al, 1999). De la misma manera, es importante notar que no todas las imágenes identifican al autor, por lo que no será mencionado cuando así se presente.

La fotografía número 1 es de Pedro Valtierra, y fue publicada el 4 de enero de 1998. En ésta se muestra a un grupo de mujeres indígenas deteniendo a miembros del ejército mexicano en una incursión a sus comunidades. Hay varios aspectos denotativos a enfatizar: son mujeres indígenas, notorio por su vestimenta y fisonomía, desarmadas y vulnerables las que aparecen en primer plano enfrentando a hombres con armas de alto poder y fuertemente equipados; asimismo, la mueca del soldado da muestra de la fuerza con la que dos indígenas, sólo una de ellas en primer plano, detienen con sus pequeñas manos a un hombre que les sobrepasa por 20 o 30 centímetros de altura; asimismo hay un aspecto sutilmente importante: el soldado también tiene rasgos indígenas. Ahora bien, en el aspecto connotativo pueden surgir varios elementos: esta fotografía publicada en la primera plana de *La Jornada* surge de una incursión de militares a la comunidad de X'oyep, pocos días después de la Matanza de Acteal, y la cual llevaba por objetivo supuestamente "pacificar" la zona. La furia de las mujeres se debe quizás a varios aspectos: los asesinos de Acteal fueron identificados por los indígenas sobrevivientes a la matanza como parte de una agrupación paramilitar con nombre de ignominia: "Paz y Justicia". De entre ellos, se

reconocían varios con corte de pelo estilo militar; de la misma manera, ha existido históricamente una gran desconfianza de las poblaciones indígenas en contra de los



Fotografía 1



Fotografía 3



Fotografía 2

militares, ello debido a actos de abuso que constantemente han cometido, aparte de su adhesión al Estado mexicano que ha mantenido oprimidos a estos pueblos. Asimismo, el titular y el pie de foto son brutalmente elocuentes. El primero dice: “Rechazo indígena a incursiones militares”; mientras el pie de foto es aún más dramático: “Ellas, pequeñas, diminutas, armadas con esos brazos, con esas manos, los detuvieron en X’oyep”.

Esta imagen muestra varios aspectos que los comunicados zapatistas han destacado: la amplia base de mujeres indígenas con que cuenta el movimiento y su papel activo en la resistencia (los indígenas masacrados pertenecían a la organización “Las Abejas”, simpatizantes del EZLN); la mayor parte de los militares que conforman las bases inferiores de las fuerzas armadas tienen origen indígena; y el repudio de comunidades indígenas a la intervención del ejército y las posiciones gubernamentales que defienden. El 8 de marzo de 2001, la comandante Esther diría en la Ciudad de México durante el “Día internacional de la mujer rebelde”, en el marco del *Zapatour*, las siguientes palabras que hablan de la resistencia de las mujeres indígenas, y bien puede servir para “explicar” la contundencia de las mujeres que resisten ante la violencia de Estado:

Desde que empezó la guerra el mal gobierno ha metido a los ejércitos, pero siempre quien ha enfrentado ese problema son las mujeres. La militarización ha sido muy dura, pero las mujeres no han tenido miedo, han salido a correr a los soldados, ahí vemos que las mujeres sí tienen fuerza, no con armas sino ya con la fuerza y con el grito, vemos que sí podemos como mujeres.

La verdad resistimos, aunque de por sí ya tiene años que empezó la guerra. A pesar del sufrimiento, aquí estamos todavía, si no fuera que no hubiéramos resistido ya no estuviéramos. Aunque nos han pasado muchas cosas, no por eso nos hemos rendido, hemos podido pues.

Asimismo, en el comunicado “Detrás de nosotros, estamos ustedes” del 30 de agosto de 1996, Marcos ofrece tres definiciones: *Federales*, *Jodidos* y *Uno*. Los *Federales* son precisamente los militares, quienes *desindianizados*, como lo entiende Guillermo Bonfil (1996), sirven a intereses contrarios a su propia gente:

El gobierno tiene soldados. El pueblo indígena tiene soldados. Son de piel morena los soldados del gobierno. Morenos son los soldados indígenas rebeldes. Parecen los mismos, los soldados del gobierno y los indígenas en armas. Pero los soldados del gobierno disparan para abajo, a donde están los nuestros. Los indígenas rebeldes disparan para arriba. No para matar gobiernos, dicen. Para que despierte la historia, gritan.

En cuanto a la matanza de Acteal, y haciendo referencia a las fotos publicadas en distintos diarios, Marcos enviaría un comunicado dirigido a la “sociedad civil nacional e internacional” el 5 de enero de 1998, un día después de publicada la fotografía de Valtierra. Marcos cuestionaría duramente las posiciones del entonces presidente Zedillo, quien desde Davos donde se encontraba participando en el Foro Económico Mundial, culparía de esta matanza a la violencia imperante en Chiapas creada por el EZLN y otros grupos. Marcos se dirigiría a la “Señora Sociedad Civil”:

Ahí están las fotos. El gobierno dice que no hay persecución de zapatistas, pero ahí están las fotos. El escenario es el mismo siempre, una comunidad indígena zapatista. Ahí están sus habitantes. Vea a los soldados del gobierno forcejear con mujeres y niños. Véalos apuntar con sus cañones. No hay persecución de zapatistas, dice el gobierno. ¿Vio a los soldados federales tan fuertemente armados? ¿Vio a las mujeres y niños zapatistas armados con palos y rebozos? Esas fotos, ¿son "rumores irresponsables"? ¿Mienten las fotos? ¿Están retocadas? ¿Se trata de fotomontajes para engañarnos y hacernos creer que los soldados del gobierno están agrediendo a los indígenas, cuando lo que están haciendo en realidad es ofreciéndoles medicinas, cortes de pelo, pláticas de educación sexual, dulces, juguetes y reparación de aparatos electrodomésticos?

Esas fotos, ¿mienten al retratar esas miradas de las mujeres zapatistas? ¿Ve usted servilismo o humildad en esas miradas? Dice el gobierno que no está persiguiendo zapatistas, que su ejército está ayudando a la población. ¿Ve usted agradecimiento en esas miradas indígenas?

Alguien miente. O las fotos o el gobierno mienten. Porque nosotros sólo vemos en esas imágenes a un pueblo agredido sí, pero digno y rebelde. Vemos un pueblo que no dejará que en su sangre se repita la ignominia de Acteal. Eso vemos. Pero el gobierno dice que no está persiguiendo zapatistas. Pero vemos esas fotos.

Y usted, ¿qué ve?

Vale. Salud y ojalá alcance usted a mirar el mañana que esas miradas, a través de esas fotos, prometen.

En otro ejemplo de connotación derivada de la interacción de fotografías y comunicados, se presentan otras dos imágenes. El 8 de agosto de 2003, con motivo del nacimiento de los "Caracoles", es decir las Juntas de Buen Gobierno, *La Jornada* publica un artículo donde narra los obstáculos impuestos por la administración de Vicente Fox para la conformación de estas Juntas en Chiapas, así como al mismo tiempo se da el apoyo de organizaciones sociales a esta iniciativa. De las fotografías mostradas en el artículo, un par de ellas resultan interesantes. Ambas imágenes muestran murales pintados en la comunidad de Polho con motivos zapatistas, y muestran también a algunos pobladores. En la imagen 2 se observa una niña enmarcada por un mural pintado de una mujer indígena con el rostro cubierto a la usanza zapatista. Con las manos abiertas, el mural muestra a este rostro de mujer sosteniendo por un lado el símbolo indígena de la palabra (diálogo), y del otro una paloma blanca como símbolo de paz. Ambos son conceptos recurrentes en el movimiento (*paz y diálogo*), así como nuevamente se enfatiza la importancia de la mujer en el mismo. La niña en la fotografía le imprime un toque de ternura, como si estuviese siendo protegida. Sus ropas se notan humildes, su rostro es serio y se cubre su pequeño cuerpo del frío de los Altos con algo que parece una manta. Un comunicado fechado el 8 de febrero de 1994, a poco más de un mes de iniciado el conflicto, el Comité Clandestino Revolucionario Indígena, en voz de Marcos, puede "explicar" mejor este tipo de escenas, y la situación de los niños de la zona. Dicho comunicado, está dirigido a los niños del Comité de Solidaridad del Internado de Educación Primaria Número 4 "Beatriz Hernández", de la ciudad de Guadalajara, Jalisco. A una comunicación previa de estos niños, el CCRI responde:

Queremos que sepan ustedes, y las nobles personas que son sus maestros, que nosotros no nos levantamos en armas por el gusto de matar y morir, que nosotros

no buscamos la guerra porque no queremos la paz. Nosotros vivíamos sin paz, nuestros hijos son niños y niñas como ustedes, pero infinitamente más pobres. Para nuestros niños y niñas no hay escuelas ni medicinas, no hay ropa ni alimentos, no hay un techo digno en donde guardar nuestra pobreza. Para nuestros niños y niñas sólo hay trabajo, ignorancia y muerte. La tierra que tenemos no sirve para nada, con tal de conseguir algo para nuestros hijos salimos a buscar la paga en la tierra de otros, los poderosos, y nos dan muy barato nuestro trabajo. Nuestros hijos tienen que entrar a trabajar desde muy pequeños para poder conseguir algo de alimento, ropa y medicinas. Los juguetes de nuestros hijos son el machete, el hacha y el azadón, jugando y sufriendo trabajando salen a buscar leña, a tumbar monte, a sembrar desde que apenas aprenden a caminar. Comen lo mismo que nosotros: maíz, frijol y chile. No pueden ir a la escuela y aprender la castilla porque el trabajo mata todo el día y la enfermedad la noche mata. Así viven y mueren nuestros niños y niñas desde hace 501 años. Nosotros, sus padres, sus madres, sus hermanos y hermanas, no quisimos más cargar con la culpa de nada hacer por nuestros niños y niñas. Buscamos caminos de paz para tener justicia y encontramos burla, y encontramos cárcel, y encontramos golpes, y encontramos muerte; encontramos siempre dolor y pena. Ya no pudimos más, niños y niñas de Jalisco, era tanto el dolor y la pena. Y entonces tuvimos que llegar a encontrar el camino de guerra, porque lo que pedimos con voz no fue escuchado. Y nosotros, niños y niñas de Jalisco, no pedimos limosnas o caridades, nosotros pedimos justicia: un salario justo, un pedazo de buena tierra, una casa digna, una escuela de verdades, medicina que cure, pan en nuestras mesas, respeto a lo nuestro, libertad de decir lo que llega en nuestro pensamiento y abre las puertas de la boca para que las palabras nos unan a otros en paz y sin muerte...

La fotografía 3 da también la impresión de que la imagen pintada en el mural protege a la persona fotografiada junto a éste, pero ahora es un anciano que se encuentra sentado en una acera, y detrás de él un mural de una Virgen de Guadalupe con el rostro también cubierto por una pañoleta. Esta última imagen impacta por la forma en que apropian uno de los mitos más importantes de la *mexicanidad* y le imprimen su propio sello. Las comunidades indígenas simpatizantes del neozapatismo han hecho este tipo de apropiaciones culturales una forma subversiva de cuestionar al pensamiento conservador, que trata de conferir sólo un cierto tipo de lecturas a los símbolos nacionales –seculares y religiosos. En este caso, la única Virgen indígena de la mitología católica es integrada al movimiento para contender contra cualquier intento de exclusividad. La Tonantzin/Guadalupe, la Virgen nahuatl, es abrazada por los pueblos mayas del sur que la hacen tan suya como siempre lo fue, y hacen que los acompañe en su lucha. Así, en un comunicado del 24 de marzo de 1995, Marcos cuenta la historia de una *Guadalupana* que es encontrada por un grupo de indígenas zapatistas. Según el subcomandante, Doña Herminia, una de las protagonistas de esa historia, dijo:

...la Virgen estará cansada de tanto subir y bajar lomas, y más con este calor que seca a santos y pecadores, y que un poco de descanso no le hace mal y que, ahora que está junto con ellos, es bueno que la Virgen descanse un rato junto a los suyos. Pero no vino de tan lejos la madre Lupita para aquí quedarse, no anduvo de un lado a otro, buscándonos, para llegar a quedarse en un lugar si los guadalupanos se van

para otro. La doña [Herminia] piensa (y aquí todas las mujeres, y alguno que otro varón, asienten con la cabeza y se suman al pensamiento de la doña) que la guadalupana querrá estar con sus hijos y con sus hijas donde quiera que estén, y que su cansancio será menos grande si se cansa junto a los suyos, y que su descanso será más mejor si se descansa junto a su familia, y que la tristeza le dolerá menos si le duele junto a ellos, y que la alegría brillará más si ilumina su estar en grupo. La doña dice que ella piensa (ahora son más los que asienten), que la Virgen querrá ir a donde vayan los de "Guadalupe Tepeyac", que si la guerra los avienta a las montañas, a las montañas irá la Virgen, hecha soldado como ellos, para defender su dignidad morena; que si la paz los lleva de regreso a sus casas, al pueblo irá la Guadalupe para reconstruir lo destruido. "Por eso yo te pregunto, madrecita, si estás de acuerdo en ir pa' donde vayamos los todos que nos regalaste", pregunta la doña dirigiéndose a la imagen que está al frente de la asamblea. La Virgen no responde, sigue mirando para abajo su morena mirada. Después de un momento de silencio, la doña termina: "Es toda mi palabra, hermanos". El que está dirigiendo la asamblea pregunta si alguien más quiere hablar. Un silencio unánime es la respuesta. "Se va a votar", dice, y toma la votación. Ganan las mujeres. La Virgen de Guadalupe irá a donde vayan los guadalupanos. Después hay baile. Una marimba y la imagen morena presiden el festejo. En algunos círculos se sigue discutiendo si los cordoncillos son de oro o sólo están pintados de amarillo. Una cumbia arranca, por los pies, a los que discuten y los lleva a la, ahora, pista de baile.

Las fotografías 4 y 5, tomadas por Antonio Turok, son particularmente interesantes por su composición artística. En la fotografía 5 aparece Marcos en primer plano en posición reflexiva, como el pensador de Rodin, rodeado de 4 o 5 zapatistas. Al igual que en la fotografía 4, los zapatistas están vestidos con su indumentaria militar y con los rostros cubiertos con pasamontañas, el símbolo icónico de la rebelión, y se encuentran abrazados por una densa niebla, lo que le da aún un efecto más dramático a la toma. No es difícil adivinar en ambas imágenes que quienes rodean a Marcos son indígenas: pequeños de estatura, piel oscura y ojos almendrados. Con estas imágenes los neozapatistas comunicaban varias cosas: que estaban armados y dispuestos al enfrentamiento con los militares o quien los ataque; que esta era una guerrilla indígena; y que Marcos sólo era el jefe militar, no el jefe civil del movimiento (Marcos no está en posición de firmes o en fila al estilo militar, a diferencia de los demás, además la pipa ayuda a definir el perfil reflexivo del subcomandante). De esta manera, estas fotografías pueden ser *contadas* a través de los siguientes extractos, como se muestra a continuación. Marcos le respondería a Manuel Vázquez Montalbán (1999) la razón por la que se cubrían el rostro, y de las máscaras más peligrosas que estaban representadas por la hipocresía gubernamental:

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 de lo que muestra. Vamos a comparar el tamaño y el sentido de sus máscaras y de las nuestras (p. 144).



Fotografía 4



Fotografía 5



Fotografía 6



Fotografía 7

Asimismo, las imágenes de indígenas armados, quienes iniciaron un movimiento 10 años atrás en la clandestinidad sin que la inteligencia gubernamental lo notara, salían de la “niebla” de las montañas de las Cañadas, lo cual no sólo es retratado metafóricamente en las imágenes, sino también se *retrata* por medio de las palabras. Así respondían los neozapatistas en un comunicado del 18 de enero de 1994 a una iniciativa del gobierno de “perdonarlos” en caso de deponer las armas, después de haberse dado un cese al fuego:

¿De qué tenemos que pedir perdón? ¿De qué nos van a perdonar?
 ¿De no morirnos de hambre? ¿De no callarnos en nuestra miseria? ¿De no haber aceptado humildemente la gigantesca carga histórica de desprecio y abandono? ¿De habernos levantado en armas cuando encontramos todos los otros caminos cerrados? ¿De no habernos atendido al Código Penal de Chiapas, el más absurdo y represivo del que se tenga memoria? ¿De haber demostrado al resto del país y al mundo entero que la dignidad humana vive aún y está en sus habitantes más empobrecidos? ¿De habernos preparado bien y a conciencia antes de iniciar? ¿De haber llevado fusiles al combate, en lugar de arcos y flechas? ¿De haber aprendido a pelear antes de hacerlo? ¿De ser mexicanos todos? ¿De ser mayoritariamente indígenas? ¿De llamar al pueblo mexicano todo a luchar de todas las formas posibles, por lo que les pertenece? ¿De luchar por libertad, democracia y justicia? ¿De no seguir los patrones de las guerrillas anteriores? ¿De no rendirnos? ¿De no vendernos? ¿De no traicionarnos?

A su vez, la segunda parte de este mismo comunicado puede ser *visto* a través de dos imágenes: en la fotografía 6 tomada por Fabrizio León, y publicada el 3 de enero de 1994 en *La Jornada*, se observan los cuerpos de zapatistas muertos en combate con el batallón 83° del ejército mexicano. Al lado del camino de la carretera que conecta Ocosingo con Rancho Nuevo, se ven los cuerpos de los zapatistas que horas antes habían tomado a la fuerza el minibús que se encuentra en la parte superior de la imagen. Por otro lado, en la fotografía 7 se observa a una niña caminando por un camino lodoso, enmarcada por los pies descalzos de otro niño que se encuentra sentado en una tabla de madera. La miseria se retrata en esta fotografía a través del camino desvencijado por la lluvia y los pies lodosos del niño expuesto a condiciones insalubres, al frío y a la humedad. Así *retrata* la segunda parte del comunicado anterior a estas dos imágenes:

¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo?
 ¿Los que, durante años y años, se sentaron ante una mesa llena y se saciaron mientras con nosotros se sentaba la muerte, tan cotidiana, tan nuestra que acabamos por dejar de tenerle miedo? ¿Los que nos llenaron las bolsas y el alma de declaraciones y promesas? ¿Los muertos, nuestros muertos, tan mortalmente muertos de muerte "natural", es decir, de sarampión, tosferina, dengue, cólera, tifoidea, mononucleosis, tétanos, pulmonía, paludismo y otras lindezas gastrointestinales y pulmonares? ¿Nuestros muertos, tan mayoritariamente muertos, tan democráticamente muertos de pena porque nadie hacía nada, porque todos los muertos, nuestros muertos, se iban así nomás, sin que nadie llevara la cuenta, sin que nadie dijera, por fin, el "¡YA BASTA!", que devolviera a esas muertes su

sentido, sin que nadie pidiera a los muertos de siempre, nuestros muertos, que regresaran a morir otra vez pero ahora para vivir? ¿Los que nos negaron el derecho y don de nuestras gentes de gobernar y gobernarnos? ¿Los que negaron el respeto a nuestra costumbre, a nuestro color, a nuestra lengua? ¿Los que nos tratan como extranjeros en nuestra propia tierra y nos piden papeles y obediencia a una ley cuya existencia y justeza ignoramos? ¿Los que nos torturaron, apresaron, asesinaron y desaparecieron por el grave "delito" de querer un pedazo de tierra, no un pedazo grande, no un pedazo chico, sólo un pedazo al que se le pudiera sacar algo para completar el estómago?

¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo?

¿El presidente de la república? ¿Los secretarios de estado? ¿Los senadores? ¿Los diputados? ¿Los gobernadores? ¿Los presidentes municipales? ¿Los policías? ¿El ejército federal? ¿Los grandes señores de la banca, la industria, el comercio y la tierra? ¿Los partidos políticos? ¿Los intelectuales? ¿*Galio* y *Nexos*? ¿Los medios de comunicación? ¿Los estudiantes? ¿Los maestros? ¿Los colonos? ¿Los obreros? ¿Los campesinos? ¿Los indígenas? ¿Los muertos de muerte inútil?

¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo?

La fotografía 6, también puede ser *leída* a través de un comunicado de julio de 1996 titulado "Ponencia a 7 voces 7. Las políticas y las bolsas (las nuestras y las de ellos)". En éste Marcos parece referirse al subcomandante Pedro, muerto en la toma de Las Margaritas el 1 de enero de 1994:

Yo tengo un hermano muerto. ¿Hay alguien que no tenga un hermano muerto? Yo tengo un hermano muerto. Lo mató una bala en la cabeza. Fue en la madrugada del 1° de enero de 1994. Muy madrugadora salió esa bala. Muy madrugadora la muerte que besó la frente de mi hermano. Mucho reía mi hermano y ya no ríe. No pude guardar a mi hermano en el bolsillo, pero guardé la bala que lo mató. Otra madrugada le pregunté a la bala de dónde venía. Ella respondió: del fusil del soldado del gobierno del poderoso que sirve a otro poderoso que sirve a otro poderoso que sirve a otro en todo el mundo. No tiene una patria la bala que mató a mi hermano.

Asimismo, la fotografía 7 también puede ser una trágica evidencia gráfica, por su realismo, de lo que Marcos denominó en un comunicado del 22 de septiembre de 1994 como el *México del sótano*, al que

se llega a pie, descalzo, o con huarache o bota de hule. Para llegar hay que bajar por la historia y subir por los índices de la marginación. El México del sótano fue el primero. Cuando México no era todavía México, cuando todo empezaba, el ahora México del sótano existía, vivía. El México del sótano es "indígena" porque el Colón pensó, hace 502 años, que la tierra a la que llegaba era la India. "Indios" llamaron entonces a los naturales de estos suelos. El México del sótano es: mazahua, amuzgo, tlapaneco, nahuatlaca, cora, huichol, yaqui, mayo, tarahumara, mixteco, zapoteco, maya, chontal, seri, triquis, kumiai, cucapá, paipai, cochimí, kiliwa, tequistlateco, pame, chichimeca, otomí, mazateco, matlatzinco, ocuilteco, popoloca, ixcateco, chocho, popoloca, cuicateco, chatino, chinanteco, huave,

pápago, pinua, tepehuano, guarijio, huasteco, chuj, jalalteco, mixe, zoque, totonaco, kikapú, purépecha, óodham, tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol, mam.

Por otro lado, Las fotografías 8 y 9 muestran dos momentos distintos durante la Marcha por la Dignidad Indígena de 2001. La primera de ellas es una imagen tomada por Carlos Ramos Mamahua el 5 de marzo de ese año, donde aparece la “caravana zapatista” después de su participación en la ceremonia de clausura del Congreso Nacional Indígena realizado en Nurio, Michoacán. En ella se observan los indígenas rebeldes sobre un templete en cuya base aparecen personajes de la historia nacional mexicana: Benito Juárez, Ricardo Flores Magón, Emiliano Zapata y Francisco Villa. Visible también a la izquierda se encuentra la bandera de México, y por el saludo que hacen, se infiere que están cantando el himno nacional (una tradición común en este tipo de eventos cívicos en México). En ella hay por lo menos tres aspectos connotativos que pueden ser descritos por los comunicados neozapatistas: la competencia por los símbolos patrios, su consecuente nacionalismo y su apertura al diálogo con distintos actores (indígenas y no indígenas). Pero dejemos que las palabras de los neozapatistas expliquen esta imagen. Yvon Le Bot (1997) cuestiona a Marcos sobre el uso de los símbolos dentro del movimiento como estrategia de comunicación. Marcos le responde que, en cuanto a los símbolos patrios, el EZLN se lanza a disputarle al Estado mexicano el uso exclusivo de ellos. Marcos dice que “el terreno de los símbolos es un terreno ocupado, sobre todo en lo que es historia de México...En este caso, en el de los símbolos históricos, el Estado mexicano tiene un manejo de ellos que había que disputarle” (p. 348). Asimismo, el 8 de enero de 2001, Carlos Monsiváis y Herman Bellinghausen realizan una entrevista al subcomandante Marcos. En ésta, Monsiváis lo cuestiona precisamente sobre el uso de los símbolos patrios, interpretado por el escritor como “la reapropiación de la patria o la incorporación de los indígenas a la patria”. Marcos responde: “En esa lucha de símbolos logramos recuperar palabras que estaban totalmente prostituidas: patria, nación, bandera, país, México...”.

Por su parte, la fotografía 9 muestra a la comandanta Esther leyendo su ponencia en el Congreso de la Unión. La fotografía tiene un gran valor simbólico a partir de sus elementos connotativos: es una mujer indígena la que se dirige a los legisladores en el Congreso de la Unión, mayoritariamente conformado por hombres; no es Marcos, el líder militar *ladino* el que da el mensaje, sino una de las líderes del organismo civil del movimiento; y su rostro está cubierto como símbolo de identidad, pero que para buena parte del Poder de la Unión al que se dirige lo considera como un signo de ilegalidad. Asimismo, tanto la fotografía 8 como la 9 fortalecen la noción del diálogo tan presente en el discurso neozapatista, por ello, las palabras de la propia Esther ayudan a fortalecer el significado de dicha toma fotográfica. El 28 de marzo de 2001, Esther diría ante el poder legislativo mexicano que “la palabra que traemos es verdadera. No venimos a humillar a nadie. No venimos a vencer a nadie. No venimos a suplantar a nadie. No venimos a legislar. Venimos a que nos escuchen y a escucharlos. Venimos a dialogar”. Esther continúa su ponencia diciendo:

El subcomandante insurgente Marcos es eso, un subcomandante. Nosotros somos los comandantes, los que mandamos en común, los que mandamos obedeciendo a nuestros pueblos. Al sup y a quien comparte con él esperanzas y anhelos les dimos la misión de traernos a esta tribuna. Ellos, nuestros guerreros y guerreras, han



Fotografía 8



Fotografía 9



Fotografía 10



Fotografía 11

cumplido gracias al apoyo de la movilización popular en México y en el mundo. Ahora es nuestra hora.

El respeto que ofrecemos al Congreso de la Unión es de fondo pero también de forma. No está en esta tribuna el jefe militar de un ejército rebelde. Está quien representa a la parte civil del EZLN, la dirección política y organizativa de un movimiento legítimo, honesto y consecuente, y, además, legal por gracia de la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas.

Así demostramos que no tenemos ningún interés en provocar resentimientos ni resquemores en nadie. Así que aquí estoy yo, una mujer indígena. Nadie tendrá por qué sentirse agredido, humillado o rebajado porque yo ocupe hoy esta tribuna y hable.

Quienes no están ahora ya saben que se negaron a escuchar lo que una mujer indígena venía a decirles y se negaron a hablar para que yo los escuchara. Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento. Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora.

Esta invitación constante al diálogo es también tratado por Marcos con cierta ironía. El 19 de agosto de 2004 publicaría un pequeño comunicado dirigido *a quien corresponda*: “¡Pst, pst, pst! ¿Hay alguien por ahí? ¿Un oído? ¿Una mirada? ¿Un corazón siquiera?” Así, para estos “hombres y mujeres de maíz” la palabra y el diálogo es lo que los define y los determina, y fue su “palabra verdadera” la que ellos fueron a exponer. Por esto, Marcos le da voz al Viejo Antonio en “La historia de la lengua primera de estas tierras”, un relato incluido en un comunicado del 25 de febrero de 2001, donde dice

Porque la palabra más primera era eso, raíz del pasado y ventana al camino venidero.

Como quiera la asamblea de los hombres y mujeres de maíz, los verdaderos, no tuvo miedo y empezaron a buscar pensamientos y los hacían palabras y con ellas nacían otros pensamientos y otras palabras. Por eso dicen que "las palabras producen palabras" (diidxa' ribee diidxxa', en zapoteco).

Y así fue como llegaron al acuerdo de poner su memoria bien cuidada, y lengua hicieron su palabra. Pero pensaron que qué tal que olvidan su lengua o alguien les roba esa memoria, y entonces acordaron también grabarla en piedra y guardarla bien donde su pensamiento les dijera. y unos guardaron en la montaña la piedra con la memoria grabada, y otros a la mar la dieron a cuidar.

Y ya contentos quedaron los hombres y mujeres de maíz.

En una entrevista con Gloria Muñoz, en octubre de 2003, Marcos insiste en este punto. El diálogo es ante todo la estrategia política que tiene el movimiento, no un proyecto concreto y estructurado, sino su constante invitación a intercambiar ideas para que desde la iniciativa social se forjen las decisiones de gobierno. Haciendo un recuento de las acciones llevadas a cabo por los neozapatistas para acercarse a los más diversos grupos sociales:

La Guerra, el Diálogo de San Cristóbal, la Convención Nacional Democrática, la primera Consulta Nacional por la Paz, el diálogo de San Andrés Sacamch'en de los Pobres, los Foros Especiales sobre Derechos y Cultura Indígenas y sobre la

Reforma del Estado, los Encuentros Continental e Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, la construcción del Frente Zapatista de Liberación Nacional, la participación en el nacimiento del Congreso Nacional Indígena, la salida de la Comandante Ramona a la ciudad de México, la marcha de las 1111 bases de apoyo zapatistas, la Consulta Nacional e Internacional por el Reconocimiento de los Pueblos Indios, que incluyó el recorrido de 5 mil zapatistas por todo el territorio nacional, la Marcha del Color de la Tierra y, finalmente, la instalación de las Juntas de Buen Gobierno y el nacimiento de los Caracoles, entre muchos otros eventos, llamados, saludos y convocatorias.

Se trata de iniciativas públicas, aunque faltan algunas que no tuvieron eco o fueron de menor repercusión, que se construyen con base en, o que tienen como columna vertebral, el proceso de organización de los pueblos zapatistas, en el desarrollo de sus formas organizativas. Estamos hablando de una organización que está de tal modo fusionada con su pueblo, con su base de apoyo, que difícilmente puede sacar una iniciativa aparte de, que no implique o no tenga relación con esa base social. Entonces, digamos, en esa línea de la palabra, en esa línea de fuego, el proceso de construcción y de avance y de construcción de las formas organizativas de las comunidades zapatistas, tiene que ver mucho con el reconocimiento del otro, en este caso de la sociedad civil. Entonces, buena parte de las iniciativas mencionadas, son los intentos, acabados o no, con éxito o sin éxito, con los que las comunidades del EZLN tratan de construir la interlocución y el diálogo ida y vuelta con unos y con otros.

El último grupo de fotografías, muestra a miembros de dos familias de las comunidades zapatistas: en la fotografía 10 se observa a un bebé desnudo que está siendo bañado en un riachuelo por un zapatista que se encuentra en cuclillas (¿el hermano mayor, el padre?), sobre una tabla de madera por encima de la corriente, quien sostiene al bebé de sus brazos mientras le corre el agua por sus piecitos. Por otro lado, en la fotografía 11 se presenta a una familia, donde el padre, la madre y la hermana mayor tienen la mitad del rostro cubierto con un pañuelo a la usanza neozapatista, mientras cuatro niños pequeños más aparecen sin pañuelo. El padre, con el torso desnudo, se encuentra a la derecha; lo sigue la madre cargando a un bebé también con el torso desnudo en sus brazos, y en el extremo la hermana mayor. En el centro aparecen los otros tres niños pequeños, dos niños y una niña. Al fondo se observan algunos árboles, lo que los ubica en un ambiente rural al igual que en la foto anterior. En las dos fotografías, los protagonistas dejan ver sus carencias de recursos económicos, ya sea por sus vestimentas o, en el ejemplo de la foto 10, la falta de agua entubada en sus comunidades¹. Y sin embargo, en su miseria y en la seriedad de sus rostros, sobresale su carné de identidad neozapatista: los pañuelos o el pasamontañas.

¹ En un reportaje titulado “Chiapas, la resistencia”, publicado en “La Jornada” el 19 de septiembre de 2004, Gloria Muñoz, con fotografías de José Núñez, relata los avances que se han tenido en algunas comunidades zapatistas (los “Caracoles” de la Garrucha, Oventic, Roberto Barrios, La Realidad y Morelia). En éste, se muestran también fotografías de pobladores haciendo sus tareas diarias en hospitales, centros educativos, comercios, centros artesanales etc. En las imágenes los individuos se muestran con los rostros cubiertos por pañuelos (se lo ponen voluntariamente, aunque generalmente a petición expresa del periodista o fotógrafo en turno, para dejar en claro su filiación).

De los elementos mostrados en estas fotografías se pueden hacer varias *lecturas* a través de distintas declaraciones y comunicados. Por ejemplo, en el prólogo escrito por el subcomandante Marcos para el libro “20 y 10, el fuego y la palabra” de Gloria Muñoz (2003), este personaje diría de los miembros de esta organización a la que pertenece que: “Nosotros somos los zapatistas, los más pequeños, *los que se cubren el rostro para ser mirados*, los muertos que mueren para vivir” (p. 23; mi énfasis). La discriminación en contra de los indígenas en México ha producido grandes niveles de intolerancia que conminan a estos individuos a la *invisibilidad*. No existen a menos que sea por medio de la mirada al pasado, desaparecidos como agentes activos del presente. Por tanto, el que un movimiento indígena le dé lecciones de modernidad a sectores conservadores, resulta incómodo e incluso incomprensible por la ignorante actitud racista predominante en estos sectores. Sin embargo, estos sujetos cobran *visibilidad* por medio de la paradoja de llevar al extremo su *invisibilidad*: la obviedad de *los sin rostro* los incluye en los *primeros planos* de los imaginarios sociales. El pasamontañas o el pañuelo, al final, *resalta sus facciones*: así como retrata la miseria que los llevó a tomar las armas (indígena, pobre, discriminado, aislado, ignorado...), al mismo tiempo le ofrece su identidad (rebelde, digno, verdadero, dispuesto al diálogo). En un comunicado del 3 de marzo de 2001, titulado “Vamos por el reconocimiento a nuestros derechos”, dirían: “Del color de la tierra somos. Del color de la tierra es la hora y el mañana. Es la hora de la dignidad, la hora del puente que es también ventana. Es la hora de ver y vernos, sin vergüenza ni temor. Es la hora de luchar por la dignidad del color de la tierra y la esperanza”.

En Puebla, el 27 de febrero de 2001 ante cientos de personas, durante la Marcha por la Dignidad Indígena, se leería este discurso:

Y la dignidad es un puente.

Quiere dos lados que, siendo diferentes, distintos y distantes, se hacen uno en el puente sin dejar de ser diferentes y distintos, pero dejando ya de ser distantes.

Cuando el puente de la dignidad se tiende, se habla el nosotros que somos y se habla el otro que no somos nosotros.

En el puente que es la dignidad hay el uno y el otro.

Y el uno no es más o mejor que el otro, ni el otro es más o mejor que el uno.

La dignidad exige que seamos nosotros.

Pero la dignidad no es que sólo seamos nosotros.

Para que haya dignidad es necesario el otro.

Porque somos nosotros siempre en relación al otro.

Y el otro es otro en relación a nosotros.

La dignidad es entonces una mirada.

Una mirada a nosotros que también mira al otro mirándose y mirándonos.

La dignidad es entonces reconocimiento y respeto.

Reconocimiento de lo que somos y respeto a eso que somos, sí, pero también reconocimiento de lo que es el otro y respeto a lo que es el otro.

La dignidad entonces es puente y mirada y reconocimiento y respeto.

Esta idea de dignidad de las comunidades que resisten colectivamente, con imágenes que permiten “conocer” quiénes son los neozapatistas, no sólo por medio de las palabras de Marcos que lleva su mensaje a través de los comunicados, sino a través de su *rostro* que muestra que son ellos de quién se habla. Dos años antes de la rebelión, en agosto

de 1992, Marcos escribiría un documento titulado “Chiapas: el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía”, que explicaba lo que estaba por venir, cuando las comunidades indígenas de las Cañadas prácticamente estaban decidiendo ir a la “guerra contra el olvido”, como se le denomina a la lucha neozapatista en varias de sus comunicaciones:

Este pueblo nació digno y rebelde, lo hermana al resto de los explotados del país no el Acta de Anexión de 1824, sino una larga cadena de ignominias y rebeldías. Desde los tiempos en que sotana y armadura conquistaban estas tierras, la dignidad y la rebeldía se vivían y difundían bajo estas lluvias.

El trabajo colectivo, el pensamiento democrático, la sujeción al acuerdo de la mayoría, son más que una tradición en zona indígena, han sido la única posibilidad de sobrevivencia, de resistencia, de dignidad y rebeldía. Estas "malas ideas", a ojos terratenientes y comerciantes, van en contra del precepto capitalista de "mucho en manos de pocos.

Así pues, la construcción del sujeto cultural indígena representado en el neozapatismo es resultado no sólo de la producción cultural del movimiento, sino también de la interacción de dicha producción con la de aquellos que desde el exterior tratan de *acercarse* a este fenómeno social, siendo lo expuesto anteriormente un ejemplo de ello. Es decir, la *sinergia interpretativa* producto de esta interacción (i.e. el diálogo entre el comunicado y la fotografía y la posible *re-significación* derivado de ello), proporciona dinámicas de representación a través de la *fusión de horizontes*, como lo entendería Gadamer (1976, original 1965): cada *perspectiva u horizonte* de este fenómeno social (visual, escrito, auditivo o multimedia), va *informando* maneras de interpretación de dicho fenómeno, es decir, va cobrando significado.

En suma, el movimiento neozapatista se ha expresado a través de la construcción de un discurso profundamente moderno, notorio en los conceptos ampliamente repetidos en sus comunicados: libertad, justicia, igualdad, dignidad, respeto... No obstante, la estrategia de comunicación *in toto* es netamente postmoderna: cuestiona los imaginarios coloniales fuertemente permeados en el discurso neoliberal; comparte su discurso de resistencia a otras esferas sociales rechazando cualquier afán de exclusividad revolucionaria; su comunicación trasciende tiempo y espacio al incluir, por un lado, elementos globales y locales, y por el otro, alegorías, narrativas e historias del pasado para entender el presente y el futuro; asimismo, y lo que directamente aborda este ensayo, la significación del mensaje es producto de la interacción dialógica del movimiento con quienes se erigen como canales de comunicación.

La comunicación del movimiento neozapatista muestra la polifonía de diversos actores que expresan sus maneras de representar el entendimiento de la lucha indígena. Asimismo, difícilmente esta polifonía deja al proceso de significación inalterado, como nos ha enseñado el pensamiento de Bakhtin; por tanto, la interpretación de dicho discurso es más bien el producto de una diversidad textual que hace del comunicado, la fotografía o cualquier producto cultural *per se* un espacio de continua re-significación. Robert Stam (2003), siguiendo esta misma lógica con respecto a las formas de representación cinematográficas, decía que el discurso artístico es una refracción de una refracción. Lo mismo podemos decir de las fotografías y los comunicados del neozapatismo: son el producto de una mediación de una mediación.

BIBLIOGRAFÍA.

- Bakhtin, M. (1981). *The Dialogic Imagination. Four essays by M. M. Bakhtin.* (M. Holquist, Ed.). (C. Emerson and M. Holquist, Trans.). Austin, TX: University of Texas Press. [1975].
- Barthes, R. (1978) *Image, Music, Text.* NY: Hill and Wang.
- Bonfil, G. (1996). *México profundo: Reclaiming a civilization.* (P. A. Dennis, Trans.). Austin: University of Texas Press.
- Bruhn, K (1998). Antonio Gramsci and the Palabra Verdadera: the political discourse of Mexico's guerrillas force. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 41 (2). 29-55
- Foucault, M. (1983). *This is not a pipe.* (Harkness, Ed., Trans.). Berkeley: University of California Press.
- Freire, P. (1974). *Concientización: teoría y práctica de la liberación.* Buenos Aires: Búsqueda.
- Gadamer, H.G. (1976) The Historicity of Understanding. In P. Connerton (Ed.). *Critical Sociology* (pp. 117-133). Harmondsworth: Penguin. [1965].
- Kristeva, J. (1980). *Desire in language: a semiotic approach to literature and art.* (L. S. Roudiez, Ed.). (T. Gora, A. Jardine, and L. S. Roudiez, Trans.). New York: Columbia University Press. (Original work published 1969).
- Le Bot, Y. (1997). *Subcomandante Marcos: El sueño zapatista.* México: Plaza & Janés.
- Leetoy, S. (2008a). Notas sobre inclusión y exclusión en el discurso social: Neozapatismo y la representatividad democrática en México. *Tendencias*, 5, 82-95.
- Leetoy, S. (2008b). La resistencia indígena negada: el movimiento neozapatista visto por sus críticos. *I/C Revista científica de información y comunicación*, 5.
- Leetoy, S. (2007). Alternative Public Spheres and Democratic Participation in Mexico: The Neozapatista Dilemma. *Tendencias*, 4, 132-143.
- Leetoy, S., Vázquez, M. y Suárez, A. (2004). *Guerrilla y comunicación. La propaganda política del EZLN.* Madrid: Catarata.
- Mitchell, W.J.T. (1994). *Picture theory.* Chicago: The University of Chicago Press.
- Monsiváis, C. (1999, Enero). ¿A quién le tienen que pedir perdón? *Letras Libres* (edición mexicana), 1, 46-48.
- Muñoz, G. (2003). *20 y 10 el fuego y la palabra.* México, D. F.: La Jornada Ediciones.
- Muthu, S. (2003). *Enlightenment against empire.* Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Norris, P.; Curtice, J.; Sanders, D.; Scammell, M. & Semetko, H. (1999). *On Message: Communicating the Campaign.* London: Sage.
- Stam, R. (2003). Brazilian cinema: reflections on race and representation. In S. Hart & R. Young. *Contemporary Latin American Cultural Studies* (pp. 203-214). London: Arnold.
- Vázquez Montalbán, M. (1999). *Marcos, el Señor de los Espejos.* México, D. F.: Aguilar.

Comunicados y entrevistas del EZLN (por orden cronológico descendiente):

- Entrevista del Subcomandante Marcos con Gloria Muñoz. (2003, octubre).
http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_10.htm
- Entrevista del Subcomandante Insurgente Marcos con Elena Poniatowska. (1994, 24 de

- julio). http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_07_24.htm
- Marcos, Subcomandante. (2004, 19 de agosto) ¡Pst, pst, pst! ¿Hay alguien por ahí? http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2004/2004_08_19.htm
- Esther, Comandanta. (2001, 28 de marzo). Discurso de la Comandanta Esther en la tribuna del Congreso de la Unión. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_03_28_a.htm
- Esther, Comandanta. (2001, 8 de marzo). 8 de marzo, “Día internacional de la mujer rebelde”. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_03_08.htm
- Marcos, Subcomandante. (2001, 27 de febrero). La dignidad indígena. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_02_27_b.htm
- Marcos, Subcomandante. (2001, 25 de febrero). La historia de la lengua primera de estas tierras. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_02_25_e.htm
- Marcos, Subcomandante. (1997, Enero). 7 preguntas a quien corresponda. (Imágenes del neoliberalismo en el México de 1997). http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1997/1997_01_a.htm
- Marcos, Subcomandante. (1996, 30 de agosto). Detrás de nosotros, estamos ustedes. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_08_30.htm
- Marcos, Subcomandante. (1996, Julio). “Ponencia a 7 voces 7. Las políticas y las bolsas (las nuestras y las de ellos)”. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_07_a.htm
- Marcos, Subcomandante. (1996, 30 de junio). La historia del principio y del fin. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_06_30.htm
- Marcos, Subcomandante. (1995, 24 de marzo). La luna tiene ganas. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_03_24_a.htm
- Tacho, Comandante. (1994, 17 de noviembre). Comandante Tacho: siete mensajes durante la ceremonia de entrega del bastón de mando al Subcomandante Marcos. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_11_17_b.htm
- Marcos, Subcomandante. (1994, 22 de septiembre). La larga travesía del dolor a la esperanza. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_09_22_a.htm
- Marcos, Subcomandante (1994, 8 de febrero). Al Comité de Solidaridad del Internado Beatriz Hernández: nosotros vivíamos sin paz. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_02_08_g.htm
- Marcos, Subcomandante. (1994, 18 de enero) ¿De qué nos van a perdonar? http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_01_18.htm
- Marcos, Subcomandante. (1992, Agosto). Chiapas: el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía. <http://www.ezln.org/documentos/1994/199208xx.es.htm>

++++

Recepción: 19 de septiembre de 2008. Aprobado: 22 de octubre de 2008.

Para citar este trabajo en bibliografías según APA:

Leetoy, S (2008) Esto si es una pipa: sinergias interpretativas entre fotografías periodísticas de “La Jornada” y comunicados neozapatistas. Global Media Journal – Edición Iberoamericana. Vol. 5 # 10. Recuperado el x de xxxx de 200x de: <http://gmje.mty.itesm.mx/estosiesunapipa.pdf>

