



You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Ciało rewolucji w sztuce ulicy - serce ludu w Chiapas

**Author:** Michał Rauszer

**Citation style:** Rauszer Michał. (2015). Ciało rewolucji w sztuce ulicy - serce ludu w Chiapas. W: B. Dziadzia, B. Głyda-Żydek, S. Piskorek-Oczko (red.), "Sztuka w przestrzeni publicznej : artystyczne wymiary wytwarzania kapitału społecznego i kulturowego " (S. 69-88). Bielsko-Biała : Fundacja Animacji Społeczno-Kulturalnej



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

## Michał Rauszer

Etnograf i kulturoznawca. Pracuje w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej na Uniwersytecie Śląskim. Zajmuje się badaniami nad konstruowaniem tożsamości kulturowej, kulturową historią buntu oraz historią teorii krytycznej. Wielbiciel rock and rolla i kina popularnego z lat osiemdziesiątych.

### Ciało rewolucji w sztuce ulicy – serce ludu w Chiapas

#### Od makroekonomii do pustego podmiotu polityki

Każda aktywność związana z buntem i oporem produkuje specyficzną formę prezentacji estetycznej, najczęściej służącą zarysowaniu brzegów przestrzeni politycznej. Sztuka w takim kontekście może spełniać funkcję krytyki, budowania specyficznego tożsamości, może także wytwarzać pole dialogiczności, być kanałem reprezentacji kulturowego przekazu. W przypadku rewolucji zapatystów w Chiapas mamy do czynienia ze zjawiskiem wytworzenia specyficznego kanału dialogicznego, który jest jedynym kanałem w jakim ludzie z autonomicznego rejonu Chiapas porozumiewają się ze „światem zewnętrznym”. Dodać muszę od razu, że kanał ten jest formą ściśle estetyczną, a więc odbywa się za pomocą alegorii i symboli, będących reprezentacjami „ludu Chiapas”, który w relacji do zewnątrz występuje wyłącznie z zasłoniętymi twarzami. W swoim artykule chcę pokazać w jaki sposób rewolucjonistom z Chiapas udało się przekształcić zasadniczy model estetyczności politycznej, w której służy ona jako reprezentacja całego pola politycznego, jakim jest ten autonomiczny rejon Meksyku. Ten model

estetyczności ma istotne znaczenie, gdyż wyznacza cięcie pomiędzy światem, który, zdaniem rewolucjonistów, wymaga zmiany/obalenia, a ciałem politycznym jakim jest zróżnicowany lud Chiapas.

Wprowadzenie szczeliny w neoliberalny model polityczny, forsowany w Meksyku przynajmniej od lat 80. XX wieku, wymusił zmianę strategii walki rewolucyjnej. Zasadniczym celem zapatystów stało się więc odcięcie rejonu od wpływów polityki tzw. Konsensusu Waszyngtońskiego, a więc m.in. przekształcania prawa własności ziemskiej (opartej od lat 20. XX wieku na spółdzielniach rolniczych tzw. *ejidos*) i oparcie go na tzw. „wolnym rynku”, który umożliwił spekulację i wywłaszczanie rolników, zasilających w ten sposób klasę bezrolnej i niewykwalifikowanej siły roboczej<sup>1</sup>. Punktem wyjścia zmiany systemowej od lat 70. XX wieku, jest przekształcenie polityki makroekonomicznej w duchu neoliberalizmu Szkoły Chicagowskiej Milтона Friedmana. Model taki zakładał dążenie do zrównania prawa i zasad ekonomii do modelu amerykańskiego.

Zdaniem Jana Sowy zasadniczą kwestią, stanowiącą o istocie modelu neoliberalnego, jest relacja pomiędzy ulokowaniem kapitału i miejsca produkcji. Legislacyjne zabezpieczenie prawa własności w Stanach Zjednoczonych, uzupełnione o idee bezwarunkowej wolności indywidualnej, ufundowane zostało na bazie umiejscowienia produkcji w krajach, gdzie koszty pracy i produkcji są zminimalizowane. „Dzięki temu, że ten, kto pracuje, nie głosuje tam, gdzie kapitał realizuje swoje zyski, polityczne konsekwencje udało się zmniejszyć do minimum. Szantaż likwidacji kolejnych miejsc pracy i dalszego przenoszenia produkcji na peryferia, skutecznie stopuje żądania radykalnej zmiany w redystrybucji tych zysków”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. A. Saad-Filho, *Ekonomia polityczna neoliberalizmu w Ameryce Łacińskiej*, tłum. J. P. Listwan, [w:] A. Saad-Filho, D. Johnston (red.), *Neoliberalizm przed trybunałem*, Wydawnictwo Książka i Prasa, Warszawa 2009, s. 354-355.

<sup>2</sup> J. Sowa, *Ciesz się, późny wnuku. Kolonializm, globalizacja i demokracja radykalna*, Wydawnictwo ha!art, Kraków 2008, s. 446.

Nowoczesny model władzy opierał się przede wszystkim na zasięgu przestrzennym, związanym z pewnym modelem zarządzania. Model ten można rozpoznać po tym, co mu się przeciwstawia. W większości polityk buntu i rewolucji, jakie pojawiały się w kontekście nowoczesnego modelu władzy, chodziło o przejęcie jej narzędzi<sup>3</sup>. Choć oczywiście można odnaleźć wiele znaczących wyjątków, to jeżeli spojrzeć się na dyskurs „nowoczesnych buntowników i buntowniczek”, to nawet wtedy, kiedy nie mieli oni zamiaru władzy przejmować, jawiła się ona jako pewna, nieomalże cielesna, namacalna forma. Przynajmniej od lat 70. XX wieku ten model się zmienia. Nie mamy już od czynienia z władzą jako dyspozycją osób czy organizacji, ale władzą jako dyspozycją wyłącznie pola ekonomicznego. Formalna, rzeczywista władza służy zabezpieczeniu i gwarancji ekonomicznych mechanizmów „niewidzialnej ręki”<sup>4</sup>. Z tej perspektywy nie jest istotne czy mamy do czynienia z komunistycznym rządem Chin, czy liberalnym Stanów Zjednoczonych; są one w takim samym stopniu uwikłane w zależności ekonomiczne. Koniec historii to jednocześnie początek ekonomii.

Podstawowym celem zapatystów było i jest wprowadzenie radykalnego rozdziału pomiędzy tą sferą zależności uwikłanych w „neoliberalny wolny rynek”, a sferą autonomiczną. Taka strategia była bezpośrednią konsekwencją zmiany modelu władzy. W dyskursie zapatystowskim władza Meksyku jest tylko organem zarządzającym bezpieczeństwem sfery „wolnego handlu” i jako taka, nie jest bezpośrednim przedmiotem ani ataku (jest nim tylko jako obrońca „niewidzialnej ręki rynku”), ani pragnienia jej przejęcia. Takie cięcie odrywa pewną sferę polityczną (autonomiczny rejon Chiapas) opierając go na zupełnie innym paradygmacie funkcjonowania. Punktem wyjścia polityki zapatystów było zabezpieczenie autonomii rejonu, w którym dbano przede wszystkim

<sup>3</sup> Dokonuję tutaj dużego uproszczenia, gdyż chodzi w tym momencie o pokazanie przejścia od nowoczesnego paradygmatu władzy do neoliberalnego, w którym władza nie jest dyspozycją pewnej osoby lub grupy, ale narzędzi ekonomicznych, na które deleguje się władzę.

<sup>4</sup> M. Ratajczak, *Wielość: produkcja wspólnotowości*, „Praktyka Teoretyczna”, 2010, nr 1, s. 159.

o zrównanie praw wszystkich bez wyjątku, oraz zabezpieczenie dostępu do darmowej edukacji, opieki medycznej i społecznej, pozostawiając całkowitą swobodę konstituowania tożsamości kulturowych i jednostkowych. Zapatyści wprowadzili odwrócenie nowoczesnego modelu rewolucji, opierającego się na reprezentowaniu ludu, bądź jakiejś innej ustanowionej wspólnoty i w jej imieniu przyjęciu aparatu władzy.

Problematyczne jest tutaj ujęcie owego „ludu”. Jak wskazują to Michael Hardt i Antonio Negri w słynnym „Multitude”, istnieje radykalna różnica pomiędzy „ludem” w klasycznym rozumieniu a *wielością* [*multitude*], czyli projektowaną przez nich podmiotowością polityczną, o której za chwilę. Ludność w tym rozumieniu składa się z wielu rozmaitych indywidualności, klas i społecznych różnic, pojęcie „ludu” redukuje te różnice tworząc wspólną tożsamość<sup>5</sup>. Z całej zróżnicowanej masy ludzi powstaje ich reprezentacja w postaci „ludu”, w imieniu której dokonuje się zmiana polityczna. Problem z takimi projektami polega na tym, że strategie polityczne, dyskurs itd. nie odwołują się do konkretnych ludzi, ale do ich wyobraźniowej reprezentacji w formie rzeczy, jednostkowej tożsamości ludu. Zapatyści odwracają ten model. Ich polityka polega na budowaniu dosłownie pustej, autonomicznej formy, w której każdy może się rozpoznać. Ta polityczna pusta forma jest przestrzenią wyłączonej, stwarza punkt wyjścia do budowania tożsamości kulturowych i społecznych.

Wyłączenie to jest osią inicjującą powstanie politycznej podmiotowości w Chiapas, jak pisał podkomendant Marcos: „Kolektywna praca, demokratyczne myślenie i podporządkowanie decyzjom większości, to więcej niż tradycja w strefach Rdzennych ludów. One były jedynymi wyznacznikami przetrwania, oporu, godności i buntu. Te *diabelskie idee*, jak widzieli je posiadacze ziemscy i biznesmeni, stają naprzeciw kapita-

---

<sup>5</sup> M. Hardt, Antonio Negri, *Multitude. The War and Democracy in the Age of Empire*, The Penguin Press, New York 2004, s. 99.

listycznych przykazań typu *wiele w rękach niewielu*<sup>6</sup>. Zasadnicza różnica polega na tym, że tożsamości kulturowe nie wynikają tutaj z dialektyki wobec zniewalających je form polityczności, czy to „ludu”, czy ekonomicznego i kolonialnego podporządkowania, ale właśnie wobec formy dosłownie pustej, zapewniającej tylko elementarną bazę potrzeb materialnych; forma ta jest u zapatystów reprezentowana przez powszechne zasłanianie twarzy.

To zasłanianie twarzy przez zapatystów i mieszkańców Chiapas posiada podwójny sens. Jest przedstawieniem pustej formy politycznej oraz reprezentuje fakt, że w układzie ekonomicznych zależności i dyskursu kolonialnego, w którym ci ludzie funkcjonowali jako niewolnicy, dosłownie przestają istnieć, wrywają się z niego. W koncepcji Negriego i Hardta taka forma polityczności, z jaką mamy do czynienia w Chiapas, jest *wielością* [multitude] w ścisłym tego słowa znaczeniu. Rzeszę należy odróżnić od ludu, gdyż zakłada ona współmierność wielu różnych tożsamości i osobowości. Lud jest uwikłany w relację z władzą, która nadaje mu ciało polityczne. Miejsce ludu, w tej koncepcji, jest już założone w politycznym ciele. Rewolucyjna strategia polega na przesunięciu go w inne miejsce<sup>7</sup>. Wielość natomiast lokuje się w opozycji do takiego politycznego ciała w całości, stąd też może składać się z wielu różnych elementów. Taka właśnie opozycja wielości została ustanowiona w Chiapas. Tym jednak, co odróżnia praktyczne funkcjonowanie wielości od indywidualności w modelu współczesnego kapitalizmu (odwołującego się do kategorii jednostkowości, samorozwoju itd., a więc poniekąd posługującego się własnym pojęciem „wielości”) jest wprowadzenie radykalnego cięcia, oddzielenie sfery politycznej autonomiczności Chiapas. Dzięki temu cięciu wielość może pojawić się jako pusta, polityczna forma (reprezentowana przez zasłonięcie twarzy), gdyż w ramach władzy dyskursu neoliberalnego, takie podmioty nie istnieją. Gdyby wielość w Chiapas

<sup>6</sup> Subcomandante Marcos, *Chiapas: The Southeast in Two Winds* [w:] *Zapatistas! Documents of the New Mexican Revolution*, s. 39 <http://lanic.utexas.edu/project/Zapatistas/> (10.07.2014).

<sup>7</sup> Tamże, s. 99-10.

starła się jakoś odnaleźć w ramach porządku neoliberalnego, choćby w formie opozycji, to nawet w takiej postaci uwikłałaby się w logikę wartości w ramach tego systemu. Dlatego jedyną możliwą opcją jest pojawienie się tylko jako pusty, niemożliwy podmiot polityczny, od którego wielość wychodzi budując swoje poszczególne tożsamości.

## Ciało skolonizowane

Kluczowym momentem dla latynoamerykańskiej nowoczesności jest pojawienie się struktury nowoczesnego dyskursu dotyczącego ciała, a więc momentu zetknięcia się z praktykami dyscyplinującymi kolonizatorów. Badacze określają nawet to zjawisko jako pojawienie się *ego conquiro*, a więc tożsamości, która w europejskiej nowoczesności była nieobecna, co więcej funkcjonowała na długo przed kartezjańskim *ego cogito* (które jest konstytutywne dla wyłonienia się europejskiej nowoczesności i kapitalizmu). Mówiąc w bardzo dużym skrócie; jeżeli w Europie struktura opisująca jednostkę była dwoista i podzielona na ciało i duszę, funkcjonującą i odnoszącą się do Boga, to kontekst latynoamerykański wprowadza trzecie pojęcie. Struktura duszy i ciała od Boga zostaje oddzielona ego konkwistadora, które zawłaszcza pod sobą rzeczywiste ciała podbitych ludów (zgodnie z logiką: „Bóg jest w niebie, król jest daleko, ja tu rządę”)<sup>8</sup>.

W swojej słynnej analizie teologii politycznej, konstytuującej władzę w Europie przynajmniej do czasów Rewolucji Francuskiej, Ernst Kantorowicz przywołał metaforę podwójnego ciała króla. Ciało króla posiadało swój dwojaki sens, z jednej strony było formą całego obszaru zasięgu władzy politycznej, dosłownie stanowiło podstawę obszaru nad którym sprawowało władzę<sup>9</sup>. Drugie ciało króla było ciałem rzeczywistej osoby, ciałem biologicznym. Ostatecznym odniesieniem tego wznio-

---

<sup>8</sup> L. M. Andrade, *Ameryka Łacińska. Religia bez odkupienia*, tłum. Z. M. Kowalewski, Wydawnictwo Książka i Prasa, Warszawa 2012, s. 21.

<sup>9</sup> E. H. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, tłum. M. Michalski, A. Krawiec, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2007, s. 322.

słego ciała był Bóg. Poza sferą relacji ziemskiej władzy istniał tylko Bóg i nic innego. W momencie podbojów i kolonizacji pojawił się problem, w jakie ramy ująć ludzi zamieszkujących Ameryki? Czy ich status jest ludzki? Czy wywodzą się od Adama i Ewy? Pytania te spowodowały, że pojmowanie rdzennych mieszkańców kolonii było inne od statusu hierarchicznie zorganizowanej struktury nowoczesnej Europy, nawet jeżeli weźmiemy najniższy szczebel tej hierarchii. Stąd też relacja kolonialnych władców względem ludności zamieszkujących te ziemie była inna, bo opierała się na wytworzeniu swoistej mentalności *ego conquiro*, która wchodziła pomiędzy ciało polityczne władzy (wzniosłe ciało króla), Boga i tych rdzennych mieszkańców. Innymi słowy ontologiczny status rdzennych mieszkańców kolonii był względem władzy zapośredniczony przez władzę kolonialną. Oni pojawiali się w ramach wzniesłego ciała króla tylko jako podporządkowani pod *ego conquiro*. Nelson Maldonado-Torres za Enrique Dusselem mówi o „byciu kolonialnym”. Koncepcja ta wychodzi od założenia, że kolonialne relacje władzy odcisnęły swoje piętno nie tylko na wiedzy, seksualności i ekonomii, ale przede wszystkim na samym doświadczeniu życia przejawiającym się w języku<sup>10</sup>. Kluczowe jest zatem uświadomienie sobie, że *ego conquiro* stanowi punkt wyjścia nie tylko dla wyłączenia w planie ekonomicznym i w planie władzy, ale przede wszystkim wyznacza nowy rodzaj budowania tożsamości (kolonialnej) w Ameryce Łacińskiej. Stanowi więc pole, punkt wyjścia dla dialektycznego formułowania podmiotowości, nawet jeżeli jest ona zakładana jako powrót do rzeczywistości przedkolonialnej.

Przykładem takiego dialektycznego przepracowania tożsamości (i zarazem przekucia jej w podmiotowość emancypacyjną<sup>11</sup>) jest wykorzystanie mitologii indiańskiej do stworzenia specyficznej formy folk-

<sup>10</sup> N. Maldonado-Torres, *On the Coloniality of Being*, „Cultural Studies”, 2007, nr 21, s. 242.

<sup>11</sup> Różnicę pomiędzy tożsamością a podmiotowością można wyrazić odnosząc tożsamość do pojęcia reprodukcji, a więc odtwarzania pewnego społecznego wzorca (jakkolwiek byłby on zmienny), czy reprodukcji pewnego założycielskiego mitu, wyznaczającego tożsamościową podstawę. Podmiotowość rozumiem tutaj za Sylvianem Lazarusem, jako dyspozycję emancypacyjną, a więc dialektyczne przepracowanie tożsamości w taki sposób, że staje się ona punktem przekształcenia



loru emancypacyjnego u zapatystów. Wielu rdzennych mieszkańców Chiapas było niepiśmiennych, stąd też dla zarysowania pewnej postawy identyfikacyjnej wykorzystano figurę Votán Zapaty. Figura ta ustanawiała pomost pomiędzy intelektualistami tworzącymi ruch, a niepiśmiennymi ludźmi zamieszkującymi rejon. Co ciekawe, figura ta jednocześnie wprowadza rodzaj spekulacji dialektycznej, w stylu iście heglowskim, co, moim zdaniem, nie jest dziełem przypadku.

Figura pojawia się po raz pierwszy w liście, skierowanym do intelektualistów w miastach, napisanym przez podkomendanta Marcosa. Opowieść ta ma formę wręcz gawędy ludowej i rozpoczyna się od przywołania czasów formowania Zapatystowskiej Armii Wyzwolenia Narodowego (EZLN) w dżungli. Marcos wspomina, że około roku 1985 spotkał w pewnej górskiej osadzie mężczyznę, nazywanego starym Antonio. Zapytał go czy wie, kim są i jakie mają zamiary, gdyż władza rozpuszczała plotki jakoby grabili rdzennych mieszkańców. Stary Antonio udał, że nie wie (później okazało się być lewicowym dysydem z lat 60. i 70., który zaszył się w górach) i poprosił o wyjaśnienia. Marcos zaczął więc opowiadać mu całą historię walki Emiliano Zapaty oraz ich własny punkt wyjścia, podsumowując: „... i to jest właśnie Zapata”. Stary Antonio odparł jednak, że to nie jest Zapata i zaczął opowiadać. „Dawno temu, kiedy pierwsi bogowie stworzyli świat, był czas, że chodzili jeszcze po nim nocą i opowiadali o dwóch, stanowiących jedność bóstwach Ik`ol i Votán. Odwracając jedno, widziało się drugie, a razem były swoimi przeciwnościami. Jedno było światłością, jak poranek w maju nad rzeką, a drugie – ciemnością, jak noc lub mroczna jaskinia. Byli tym samym, ale nie mogli się poruszać. *Co powinniśmy zrobić? – pytali się nawzajem. – Życie jest smutne w tym stanie. Chodźmy* powiedział jeden. *Jak?* spytał drugi. I obaj zauważyli, że mogą się poruszać, jeżeli jeden będzie pytał *jak*, a drugi *gdzie*. Zrozumieli, że jeżeli jeden najpierw poruszy głowę, a potem drugi, to mogą się przemieścić i tak zaczęli chodzić, aż zapo-

---

pewnego porządku społecznego. Zob. Michał Rauszer, *Tożsamość czy podmiotowość. Antropologia jako polityka* [w:] W. J. Burszta, M. Czubaj (red.), *Ściągna konsumpcyjne. Próby z kulturoznawstwa krytycznego*, Gdańsk 2012, s. 129-165.

mnieli kto zaczął, bo byli szczęśliwi, że mogą się poruszać. Stwierdzili, że nie ma znaczenia, kto zaczął, kiedy oboje mogą się poruszać i ze szczęścia zaczęli tańczyć. Później, kiedy zmęczyli się tańcem i zaczęli znowu zastanawiać się, jak się poruszać, zrozumieli, że *razem, ale osobno w zgodzie*<sup>12</sup>. „Kiedy już skończył opowiadać, Marcos zapytał: *no ale kim jest Zapata?* Na co Antonio odpowiedział: *Już się nauczyłeś, że żeby coś osiągnąć i iść naprzód, musisz najpierw zacząć pytać i to jest właśnie Zapata*”<sup>13</sup>.

Powracając do wspomnianej na początku tego artykułu koncepcji wielości, możemy zauważyć, że taka folklorystyczna narracja, opowieść o *Votán Zapacie*, jest kluczowa dla budowania wspólnotowej podstawy emancypacyjnej, zakłada pewien punkt wspólny, punkt oporu, w którym zagęszcza się wiele różnych tożsamości. Od rdzennych plemion indiańskich przez wywłaszczonych rolników, intelektualistów, kobiety czy ludzi w jakikolwiek sposób ekonomicznie i świadomościowo wykluczonych, wszyscy oni mogą się rozpoznać w tym dialektycznym ruchu przeciwieństw, które razem dopiero mogą iść naprzód. Ta folklorystyczna narracja przekształca więc strategię polityczną (wielości) w narrację folklorystyczną.

Musimy sobie tutaj uświadomić model funkcjonowania takiego tekstu. Kiedy mamy z nim do czynienia w formie pisemnej, jego działanie wynika z pewnego trybu narracji, formy dyskursywnej i odnosi się do rozumienia. Natomiast kiedy jest opowiadany, szczególnie wśród rdzennych plemion, przekształca się w formę wizualną. Jego narracyjna władza przechodzi we władzę obrazu, poszczególne jego części stają się figurami wyobrażeniowymi, reprezentacjami pewnych procesów społecznych. Mamy więc tutaj do czynienia z wykorzystaniem narzędzi folkloru narracyjnego, które przekuwają formuły strategii politycznej (opartej o figurę *Emiliano Zapaty*) na formy wizualne. Takie formy wizualne (ścieranie się przeciwieństw, ruch) stają się więc dosłownie podsta-

<sup>12</sup> L. Stephen, *Zapata Lives! Histories And Cultural Politics In Southern Mexico*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2002, s. 161.

<sup>13</sup> Tamże.

wowymi ramami konceptualizacji rzeczywistości. Na poły boski byt Votán Zapaty jest przedstawiany jako strażnik i jednocześnie bijące serce ludzi w Chiapas.

W komunikacie z marca 1996 roku, pt. „Nasze słowa są naszą bronią”, zapatyści pokazują w jaki sposób taka wizualność wiąże rzeczywiste ciała w jeden podmiot polityczny. „Votán Zapata jest strażnikiem i sercem ludu, powraca by śpiewać swą pieśń wojenną dla nawet najmniejszego potomka tej ziemi, nadaje rytm walki w sercach i umysłach prawdziwych kobiet i mężczyzn, którzy śpiewają słowami chodzącymi nocą i żyjącymi w górach”<sup>14</sup>. Takie formy wizualne, w momencie kiedy są częścią strategii politycznej, stają się performatywnymi gestami. Przekształcają rzeczywistość, gdyż wyznaczają jej swoiste, konceptualne ramy. Tutaj mamy do czynienia właśnie z wyznaczeniem jednego rytmu dla serc „prawdziwych kobiet i mężczyzn”, a więc rzeczywiste ciała mogą się pojawić tylko przez przekształcenie praktyki ciała wpisanego w ramy niewoli, przekształcenie przez figurę Votán Zapaty.

W ten sposób tożsamość, powstała w ramach pewnej formy „świadomości skolonizowanej”, przekształca się w podmiotowość emancypacyjną, a punktem zwrotnym są tutaj właśnie wizualne (i nie tylko) strategie performatywnej ingerencji w rzeczywistość. Votán w mitologii Tzeltal jest symbolem ludzi, dlatego, że zrodził się z połączenia przeciwieństw w ruchu. Jak podaje Lynn Stephen, takie bóstwo nigdy nie istniało w mitologii Tzeltal, a opowieść o Votanie została stworzona na potrzeby konsolidacji politycznej różnych plemion, aczkolwiek przyjęła się i jest dzisiaj opowiadana jako prastara opowieść<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Komunikat z marca 1996, *Our Word is Our Weapon*, s. 5-12, cyt. za: J. Contant, *A Poetic of Resistance. The Revolutionary Public Relations of the Zapatist Insurgency*, AK Press, Oakland-Edinburgh 2010, s. 80.

<sup>15</sup> L. Stephen, dz. cyt., s. 162.

## Zmartwychwstanie wolnego ciała

Własność ziemska pod rządami kolonizatorów opierała się w Meksyku na tzw. *haciendas*. Był to rodzaj własności ziemskiej, opartej na prawie feudalnym, który nie zmienił się nawet po walkach narodowowyzwoleńczych około roku 1831. Klasa, która przejęła władzę po kolonizatorach, po prostu zastąpiła ich w zarządzie *haciendas*. Stosunki te trwały przynajmniej do początku XX wieku, kiedy to za sprawą rewolucji Emiliano Zapaty i Pancho Villi, przekształcano je w spółdzielnie rolnicze, tzw. *ejidos*. Jaki był status pracy w *haciendas*? Jako własności oparte na prawie feudalnym, pracujący w nich chłopci nie funkcjonowali w ramach relacji wymiany zapłaty za pracę, ale funkcjonowali w ramach modelu pracy żywej (niekapitałowej, a więc nie będącej wymienianej na pieniądze). Marks wprowadził rozróżnienie na pracę najemną (robotnik sprzedający swoją pracę) i pracę żywą (*Nicht-Kapital*, a więc przedkapitałistyczne formy pracy bezpośrednie). Praca żywa dotyczy pracy, którą wykonuje się ze względu na pozycję społeczną i formy kulturowego funkcjonowania jako jednostka. Przykładem pracy żywej jest praca niewolnika, który nie sprzedaje swojej pracy, ale pracuje w ramach stosunku własności. Jeżeli w pierwszym momencie wyzwolenia mieliśmy do czynienia z przejściem aparatu władzy w Meksyku, to razem z nim pozostają wszystkie kulturowe i społeczne zależności, na czele z podziałem klasowym utrzymującym stosunki podległości.

Jak pisał Luis Martínez Andrade, moment przebudowy władzy kolonialnej wraz z walkami narodowowyzwoleńczymi, skonfigurował „podwójną świadomość”. Formalne zastąpienie władzy kolonialnej spowodowało wykształcenie się swoistej klasy kreoli, opartej na różnicy „rasowej” i odniesieniu do europejskiego dziedzictwa. „Trzon kreolski (składający się z potomków wyspiarzy iberyjskich), posiadając odmienny od Afroamerykanów, metysów czy Indian, kapitał somatyczny, czuje

się związany z europejskimi praktykami dyskursywnymi. (...) Podwójna świadomość metyska, somatycznie naznaczona przez mieszanek Europejczyka i Indianina, jest ambiwalentna wobec procesów kolonizacyjnych<sup>16</sup>. Ambiwalencja wobec procesów kolonizacyjnych odnosi się do ich wyparcia, a więc do nieuznawania wykluczenia z dostępu do władzy za czynnik wywołany przez relację zależności kolonialnej i wiążącą się z nią przemocą. Zamiast tego, predestynowanie do rządzenia i ekonomicznej władzy opiera się na czynnikach rasowych.

Klasa kreolska, która przejęła władzę po kolonizatorach, wywodzi swoje predestynowanie do rządzenia przez to, że są oni jakoby spadkobiercami władzy, ze względu na więzy pokrewieństwa z europejskimi panami. Innymi słowy to ciało i „biologiczne” właściwości mają predestynować do rządzenia. Wyraźnie widać jak bardzo władza wiąże się bezpośrednio ze sferą somatyczną. Jeżeli więc cechy rządzących opierają się na cielesności, to również i ta cecha predestynuje do bycia rządzonym. Proces, jaki nastąpił w Ameryce Łacińskiej wraz z kolonizacją można opisać jako, po pierwsze wprowadzenie formy kolonialnej tożsamości jako wiążącej dla ludzi zamieszkujących ten obszar (badacze używają do opisu tego mechanizmu *ego conquiro* i „świadomość kolonialna”), po drugie jako przekształcenie wszelkich antagonizmów (władza-niewola, praca-kapitał itd.) na antagonizmy wynikające z różnicy „cielesnej” (rasowej, płciowej). W ten sposób stają się one nieuchronne i niepodlegające zmianie, bo tkwiące w „obiektywnych” mechanizmach biologii.

Dla walki z kolonializmem ważnym punktem stało się odzyskanie własnego ciała, czy raczej możliwości kształtowania go. Proces ten ma na celu zastąpienie somatyki kolonialnej, własną kulturą ciała. Walka z kolonializmem ma więc podwójny wymiar. Z jednej strony jest to walka stricte polityczna (partyzantka, rewolucje, narzędzia walki wyborczej i mechanizmy obywatelskie), a z drugiej walka na poziomie świadomości, a więc kształtowania własnego imaginariu kulturowego. Ta druga walka odbywa się w przestrzeni imaginacji, a więc wizualnych

---

<sup>16</sup> L. M. Andrade, dz. cyt., s. 47-48.

reprezentacji, pojawiających się jako reprezentacje szerokiego spektrum problematyki cielesnej. Mamy więc tutaj do czynienia z wykorzystaniem narzędzi sztuki, z tym, że sztuka ta sytuuje się na styku folkloru, kształtowania podmiotowości, sztuki, a jej celem jest wyrwanie ciała pewnej władzy.

Jedną ze strategii takiego wyrwania jest ustanowienie ciała na nowo, a więc swoiste przepracowanie, którego efektem miałyby być wytworzenie nowej formy, w jakiej ciało, już jako ciało człowieka wolnego, może się pojawić. Analizowany już mit o „sercu ludu” w Chiapas taką funkcję spełnia. A mit ten, jako podstawa nowej formy, łączy tutaj dziedzinę swojej estetyki politycznej (mit zawsze ma postać wizualną, estetycznie przystępną) i polityki, gdyż wytwarza nową tożsamość. Jednak nie da się jednoznacznie określić, gdzie przebiega linia wyznaczająca każdą z tych dziedzin.

Odzyskiwanie ciała dotyczy jakiegoś konkretnego ciała, konkretnej osoby, jednak zawsze jakoś uwikłanej w dialektykę ze swoją wspólnotą. Mówimy więc o doświadczeniu wspólnotowym, które staje się podstawą do wytworzenia swojej indywidualności. Po raz kolejny można tutaj zaobserwować w jaki sposób praktycznie funkcjonuje koncepcja wielości. Wielość ukazuje w jaki sposób tożsamości (zróżnicowane, indywidualne tożsamości i doświadczenia) mogą pojawić się przechodząc przez wspólnotowy pryzmat emancypacyjny. Przypomnijmy jak prezentowany jest *Votán Zapata*, jako „rytm serca w wielu sercach”. Jedną z wielu strategii wprowadzenia takiego rytmu, który zrywałby z tożsamością skolonizowaną, była i jest w Ameryce Łacińskiej teologia wyzwolenia. Jak pisała Marcela Maria Althus-Reid: „Teologia wyzwolenia skupiła swoją argumentację na problematyce społecznej organizacji (dyscypliny ciała w warunkach terroryzmu państwa) i strategii dezorganizacji (niszczenie ciał pozostających w opozycji w trakcie politycznych prześladowań), na przykład procesu dezorganizacji ciała wspólnoty jako ciała politycznego (albo ciała w opozycji) przez represyjny reżim rządzący w latach siedemdziesiątych. W tym represyjnym reżimie, jak i w dyskursie wyzwolenia, chrześcijańskie ciało było konstruowane w oparciu o filiiacyjne miłosne

procesy między jednostkami tworzącymi naród"<sup>17</sup>. Althus-Reid obserwuje tutaj zjawisko rozpuszczania uwikłania w kontekst podporządkowania, przez zniesienie zależności w tym dyskursie założonych i będących dla jego tożsamości konstytutywnymi.

Wyobraźmy sobie banalny przykład patriarchalnego uwikłania tożsamości ciała. Taka tożsamość, np. męska, konstituuje się przez dyskursywnie założony stosunek względem kobiecego ciała. Budowanie tożsamości męskiej (określonej kulturowo) wymaga patrzenia na kobiece ciało jako obiekt, wymagający użycia siły. Innymi słowy męskość konstituuje się jako wizualna, bo oparta na spojrzeniu warunkującym działanie, opozycyjnie względem kobiecości. Strategie uwalniania, czy odzyskiwania ciała, odnoszą się do rozerwania takiej dyskursywnej relacji (opozycji męskie/żeńskie), opartej na przemocy (na stosunku Pan-niewolnik) i wprowadzenie na ich miejsce ciał skonstruowanych w „oparciu o filliacyjne miłosne procesy między jednostkami”. Takie „miłosne procesy” wymagają jednak zwornika, jakiejś płaszczyzny przez którą konstatuje się nowe cielesne tożsamości. Taka płaszczyzna najczęściej łączy w sobie proveniencję religijną i artystyczną. Althsu-Reid podaje przykład budowania religijnej ontologii wokół masażu stóp, czy wokół fetyszu stóp w ogóle. „Istotą sprawy jest to, iż ostatecznie stopofetyzizm obsrywa to, co duchowe, gdyż przerywa dyskurs przypisujący ciału jakieś szczególne (i uniwersalne) duchowe *bycie danym*”<sup>18</sup>. Badaczka dość obrazowo mówi tutaj o „obsrywaniu”. Takie działanie estetyki „na opak” ma za zadanie uwidocznic strategie kulturowego konstruowania tożsamości, które znikają jako „dane” odwieczne i niezmiennie, a więc mylone z naturą. W koncepcji *ego conquiro* relacja względem tożsamości podporządkowanych jest biologiczna, „naturalna”, a więc jawi się jako ahistoryczna i niepodważalna. Zarówno więc strategia podwa-

---

<sup>17</sup> M. M. Althus-Reid, *Stopofetyzizm. Woń latynoamerykańskiej teologii ciała*, „Praktyka teoretyczna”, 2013, nr 2, s. 153-154.

<sup>18</sup> Tamże, s. 145-146.

żenia ciała skolonizowanego przez proces miłosny w teologii wyzwolenia, jak i „obsrywanie”, ma na celu wyprowadzenie rzekomo naturalnych strategii podporządkowywania ciała „na scenę”, uwidocznienie ich.

## Sztuka w służbie rewolucji

Sztuka, w kontekście walk w Ameryce Łacińskiej, ujawnia podporządkowanie ciała kolonialnym dyskursom władzy oraz modele jego odzyskania. Takie odzyskanie idzie w parze z zapewnieniem autonomiczności i podstawowej bazy materialnej dla ludzi, których owo przekształcenie ciał dotyczy. Punktem granicznym dla takiego działania jest odzyskanie ciała, już nie z kolonialnej zależności, ale neokolonialnej. Na przełomie lat 80 i 90 biskupem San Cristól de las Casas (Chiapas) był Samuel Ruiz, znany z tego, że był jednym z głównych meksykańskich postaci teologii wyzwolenia. W 1975 roku opublikował *Teología Biblia de la Liberación*, gdzie Chrystus jest przedstawiony jako prorok rewolucji. Jako biskup Chiapas zajął się misjonarstwem wśród rdzennej ludności i razem z obecnymi na tych terenach zakonnikami (jezuici, dominikanie i zakony żeńskie) stworzył sieć ponad 7000 rdzennych katechetów i około 3000 niehierarchicznych społeczności religijnych<sup>19</sup>. W sieci tej, wątki emancypacyjne teologii chrześcijańskiej przenikały się z rdzennymi wyobrażeniami i wierzeniami, z teorią walki rewolucyjnej oraz, przede wszystkim, z wątkami odzyskiwania ciała (tożsamości). Najbardziej sugestywnym motywem owego odzyskiwania jest niezgoda na śmierć, ożywianie, interpretowane w ramach teologii wyzwolenia jako odtworzenie zmartwychwstania.

W koncepcjach rewolucyjnej antropologii w Ameryce Łacińskiej uwidacznia się wątek śmierci, która jest nieustannie przesuwana, jest to rodzaj fetyszyzowania śmierci, odsuwania jej i unieważniania. Znane są zdjęcia zrobione po zasadzce i zamordowaniu Emiliano Zapaty, które

---

<sup>19</sup> M. Löwy, *The War of Gods. Religion and Politics in Latin America*, Wydawnictwo Verso, Londyn-Nowy Jork 1996, s. 128-129.



miały dowieść wszystkim, że rzeczywiście umarł. Niezgoda na śmierć przybiera formę „ożywienia”, a więc ukazania reprezentacji danej osoby. Odbywa się to przez przybranie imienia danej osoby, lub powielanie jej wizerunków. Jedne z popularnych wizerunków na murach Chiapas przedstawiają Zapatę, wybijającego się z ziemi i rozrywającego kajdany. Wizerunek przywołuje tutaj reprezentację danej osoby oraz wszystko to, co się z nią wiązało. Unieważnienie śmierci przez odróżnienie od ziemi, zerwanie kajdan.

Niedawno świat obiegła informacja, jakoby podkomendant Marcos zrezygnował ze swojej funkcji, lub zginął (różnie interpretowano tę „zmianę warty”). O 2:08, 25 maja 2014 roku z Chiapas w świat popłynęła taka informacja: „Niniejszym oświadczam, że osoba znana jako Podkomendant Powstania Marcos przestała istnieć”<sup>20</sup>. To przedziwne oświadczenie jest swoistym gestem performatywnym, gestem uniemożliwiającym śmierć. 2 maja członkowie paramilitarnej organizacji CIOAC-Histórica, powołanej przez rząd w celu walki z zapatystami, zaatakowała oddział zapatystów w La Realidad; zniszczono szkołę i klinikę, 15 członków EZLN zostało rannych, a Jose Luis Solis Lopez został zamordowany. Jose Solis Luis Lopez był nauczycielem w szkole w Chiapas, a kiedy uzupełnił oddziały powstańcze przyjął imię „Galeano”, od nazwiska autora książki „Otwarte żyły Ameryki Łacińskiej” (wydanie Polskie: Wydawnictwo Literackie, Kraków 1983, tłum. Irena Majchrzakowa, Marek Majchrzak)<sup>21</sup>. W oświadczeniu z 25 maja można dalej przeczytać, że: „Wierzimy, że jeden z nas musi umrzeć, żeby Galeano mógł żyć, żeby śmierć nie zabrała osoby, tylko imię”<sup>22</sup>. Taki performatywny gest przejścia imienia powoduje, że to, co imię reprezentuje – zmartwychwstaje. Wyznaczenie modelu komunikacji na poziomie symbolicznym, zarządzanym przez autonomiczną wspólnotę powoduje, że

---

<sup>20</sup> L. Oikonomakis, F. Marcos, *Long Live Subcomandante Galeano*, [w:] <http://roarmag.org/2014/05/subcomandante-marcos-steps-down-galeano/> (10.07.2014).

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tamże.

zniesieniu ulega opozycja pomiędzy sztuką i życiem. Mamy tutaj do czynienia z trzema komplementarnymi poziomami: poziomem kreacji, komunikacji i działania.

Zniesienie opozycji sztuki i życia powoduje, że kategoriałne granice oddzielające te trzy poziomy przestają obowiązywać, a co za tym idzie, ujawnia się ich kulturowa konstrukcja. Weźmy przykład komunikacji. Sprawna transmisja językowa zakłada unieświadomienie reguł językowych, wiemy to od czasów przynajmniej Ferdynanda de Saussure'a. Oznacza to, że w rozmowie wszystkie reguły, dzięki którym mowa symboliczna jest stwarzana, muszą pozostać nieświadome (nie nieświadomiane). Musimy się zachowywać tak, jakby nazwa rzeczywiście odsyłała do przedmiotu odniesienia (choć rzeczywiście wiemy, że nie jest to takie oczywiste). Kiedy kupujemy coś w sklepie, musimy się zachowywać tak, jakby papierowe pieniądze faktycznie niosły ze sobą wartość, a nie były tylko wynikiem umowy społecznej<sup>23</sup>. W momencie uwidocznienia tych reguł, komunikacja nie tyle ulega destrukcji, co uruchamia pewnego rodzaju refleksyjność wobec samej materii komunikacji.

Dla rewolucji zapatystowskiej taki model urefleksyjnienia reguł językowych jest zasadniczą stawką całej praktyki, gdyż pozwala podważyć „kolonialność bytu”, a więc uwikłanie modelu tożsamościowego i kulturowego w kolonialne zależności, o których pisałem w pierwszej części artykułu. Przykładem takiego podważenia jest emancypacja kobiet. W pierwszej kolejności należy uwidocznić sposoby dyskursywnego urzeczowienia kobiet w strukturze kulturowej kolonialnego Meksyku, aby na tej podstawie oprzeć emancypację. Przykładowo, zapatystowska konstytucja (Revolutionary Law) upubliczniona podczas zajęcia rejonu Chiapas w 1994 zakłada, że: „kobiety, niezależnie od rasy, religii czy politycznej afiliacji, mają prawo brać czynny udział w rewolucyjnej walce

---

<sup>23</sup> S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2001, s. 30-31.

na stanowisku i w randze zgodnie ze swoją wolą”<sup>24</sup>. W podobny sposób ukazywane są wizualne reprezentacje kobiet w Chiapas. Ich przedstawienia opierają się na podkreśleniu równorzędności płci. Emancypacyjne reprezentacje występują zawsze z zasłoniętymi twarzami (jak wszyscy zapatyści), w otoczeniu symboliki wyzwolenczej, ludowej, nierzadko na równi z mężczyznami.

W przedstawionych powyżej poziomach mamy najczęściej do czynienia z podziałem przebiegającym wzdłuż linii nieświadomego. Rozumiem przez to, że w przypadku współczesnej sztuki na plan pierwszy wysuwają się właśnie jej nieświadome modele konstruowania świata, jej stawką jest odkrycie tych mechanizmów. W przypadku praktyki jak i komunikacji, mamy do czynienia z czymś zupełnie odwrotnym. Tutaj stawką jest uczynienie reguł konstruowania świata nawet nie nieświadomymi (gdyż jako takie mogą być poddane urefleksyjnieniu, jak reguły językowe, które znamy, ale w konkretnym akcie komunikacji zachowujemy się tak, jakby były one nieuświadomiane), ale wręcz nieuświadomianymi, uznanymi za naturalne. Chodzi więc o to, że konkretna językowa i dyskursywna konstrukcja świata, w konkretnym momencie jest uznana za naturalną, niezmienną, obiektywną itd. Wracając do roli kobiet, to przykładem takiej reguły konstrukcji uznanej za naturalną, jest dyskursywne podporządkowanie kobiety jako figury biernej. Wynika to z pewnego układu władzy, ale kluczem do jego zachowania jest unieświadomienie tego modelu. Innym takim przykładem może być dyskurs kolonialny, mówiący o „obiektywnej”, „rasowej” predestynacji do rządzenia. Tutaj struktura relacji klasowej zostaje zastąpiona rzekomo obiektywną strukturą „rasową”, prymitywną biologią.

Model gospodarki neoliberalnej i oparty na niej dyskurs kulturowy, bazuje się na takim samym procesie unieświadomienia reguł konstruowania świata, a więc na uznaniu jawnie krzywdzących, opartych na przemocy reguł ekonomicznych, za obiektywny model „wolnego

---

<sup>24</sup> Yolanda, *Exercise of the Revolutionary Women's Law*, tłum. H. Gales [w:] *Participation of Women in Autonomous Government*, <http://intercontinentalcry.org/free-zapatista-textbook-now-available-english/> (11.08.2014).

rynku” (bardzo często zresztą ten model przejmuje język rasistowski, patriarchalny, kolonialny czy klasowy)<sup>25</sup>. Dla zapatystów kluczowe jest odzyskanie języka, a więc zniesienie praktyk podporządkowujących i „wywłaszczeniowych”, obecnych w języku kolonialnym i neoliberalnym. Takie urefleksyjnienie reguł opiera się u zapatystów na swoistej poetyce, na estetyzacji sfer dyskursywnych, gdyż w ten sposób można ukazać w jaki sposób one działają.

Jedną z charakterystycznych cech komunikatów zapatystów jest swoista poetyka ich języka. Przykładem takiej praktyki, *au rebours* wręcz, jest „milczący marsz”. W grudniu 2012 r. tysiące zapatystów i ich zwolenników przemaszewowało w całkowitej ciszy przez największe miasta rejonu Chiapas. Komunikat towarzyszący marszowi głosił: „by być słyszany, maszerujemy w ciszy”<sup>26</sup>. W ten sposób pojawia się spłot dwóch wzajemnie warunkujących się czynników. W momencie kiedy znikają kategoriałne granice pomiędzy sztuką, komunikacją i praktyką, ujawniają się modele językowego konstruowania świata oraz te procesy, które w konkretnym momencie i konkretnym dyskursie służyły zatarciu procesów podporządkowania. Kategoriałne granice pomiędzy sztuką i pozostałymi dziedzinami rozumiem tutaj za Pierre’em Bourdieu. Są to więc dziedziny o ściśle określonych formach wyrażania się i twórczej ekspresji. Slavoj Žižek doskonale zobrazował ten proces w odniesieniu do kultury popularnej<sup>27</sup> i niektórzy twierdzą, że to on jest jej autorem, a słoweński filozof tylko ją parafrazuje). „Paradoksalne jest to, że dużo łatwiej wyobrazić sobie koniec życia na ziemi, niż dużo mniejszą, ale radykalną zmianę w kapitalizmie”<sup>28</sup>. Innymi słowy mamy pewne pole wyobrażeń na temat zmiany (zagłady ludzkości), w którym możemy

<sup>25</sup> A. Bihl, *Nowomowa neoliberalna*, tłum. A. Łukomska, Wydawnictwo Książka i Prasa, Warszawa 2008, s. 18-20.

<sup>26</sup> L. Oikonomakis, *Zapatist: „To be heard, we march in silence”*, [w:] <http://roarmag.org/2012/12/zapatistas-march-chiapas-mayas/> (11.08.2014).

<sup>27</sup> Myśl ta pojawia się także u Frederika Jamesona, zob. tegoż: *Future City*, „New Left Review” nr 21, 2003 <http://newleftreview.org/11/21/fredric-jameson-future-city> (11.08.2014).

<sup>28</sup> „Žižek!”, 2005, reż. Astra Tylor.

dokonywać nieskończonej liczby twórczych przekształceń (wirus, asteroida, obcy), ale nie możemy naruszać samej kategorialnej zasady owego pola. Zniesienie granic pomiędzy tak skonstruowanymi polami powoduje, że ujawniają się mechanizmy tworzące owo pole.

W przypadku zapatystów zatarciu ulega granica pomiędzy praktyczną działalnością, komunikacją (językiem) i sztuką. Wizualnymi prezentacjami takiego zatarcia są charakterystyczne murale i popularne obrazy<sup>29</sup>. W przypadku prezentowania postaci mamy do czynienia z dwoma strategiami. Jeżeli postaci reprezentują lud, są przedstawieniami organu bez konkretnego ciała, reprezentują pewne idealne wyobrażenie – występują wtedy z odsłoniętymi twarzami. Jeżeli natomiast mają reprezentować ludzi z Chiapas – występują z twarzami zasłoniętymi.

Przykładem takiego wizerunku jest obraz matki boskiej z zasłoniętą twarzą, który znajduje się na ścianach jednego z kościołów. Obraz ten łączy w sobie nie tyle synkretyczne wątki ludowej kolorystyki, chrześcijańskich wyobrażeń i zapatystowskich symboli, co jest właśnie ukazaniem modelu budowania emancypacyjnej wielości w opozycji do zewnętrznego dyskursu podporządkowania. Innymi słowy figura ta reprezentuje sposób, w jaki zapatyści komunikują się ze światem „zewnętrznym”. Dla pola symbolicznego, w którym ważne są czynniki ekonomicznego wykluczenia, zapatyści chcą być niemi i pozbawieni twarzy. Oni nie mówią w tym języku, nie mają w nim także miejsca dla siebie jako osób (w tym dyskursie ich miejsce jest miejscem niewolników jak wynika z obrazu świata zapatystów). Każda wizualna reprezentacja zapatystów opiera się więc na komunikacie wysyłanym na zewnątrz, zawartym w symbolach rewolucji, twarzy Emiliano Zapaty zrywającego kajdany itd. oraz na wizualizacjach samych zapatystów z zasłoniętymi twarzami.

---

<sup>29</sup> Większość z omawianych przeze mnie reprezentacji można zobaczyć na stronie: <http://flickrhivemind.net/Tags/chiapas,zapatista/Interesting>.