

La rebelión de la memoria

Temporalidad e historia en el movimiento zapatista*

Jérôme Baschet**

Resumen

El zapatismo se ha definido a sí mismo como una rebelión de la memoria contra el olvido. En este artículo se analizan las concepciones de la historia manifiestas en el discurso zapatista y sus transformaciones a partir de 1994. Sobre todo, se intenta relacionar la reivindicación de la memoria y la movilización política del pasado con la cuestión más general de una posible transición entre distintos regímenes de historicidad. Es notable, en los textos zapatistas, la identificación del régimen que caracteriza al neoliberalismo posmoderno y se define como presente perpetuo. Y es más sugestivo aún cómo se esboza un nuevo régimen de historicidad emergente, basado en una alianza inédita entre pasado y futuro.

Palabras clave: Zapatismo, memoria, historia, régimen de historicidad, presente perpetuo.

Abstract

The Zapatista movement considers itself a revolution of memory against oblivion. This paper analyzes his conceptions of history, and their transformations

* Este artículo fue presentado inicialmente como ponencia en el coloquio internacional Territorios de la memoria en la UAM-Iztapalapa el 13 de octubre de 2009.

** Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas; École des Hautes Études en Sciences Sociales, París; [baschet@ehess.fr].

since 1994. Above all, it tries to link the claims of memory and the political mobilization of the past to the more general question of a transition between different regimes of historicity. It is notable how Zapatistas texts identifies the perpetual present as a characteristic of neoliberalism and postmodernism. More importantly, they outline other emergent regime of historicity, based on an unprecedented alliance between the past and the future.

Keywords: The Zapatista movement, memory, history, regimes of historicity, perpetual present.

“La guerra iniciada el 1º de enero de 1994 fue y es una guerra para hacernos escuchar, una guerra por la palabra, una guerra en contra del olvido, una guerra por la memoria” (EZLN, 1994-2003, t. 3:63).¹ En reiteradas ocasiones, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) ha definido su lucha como una rebelión de la memoria en contra del olvido, una revuelta de la historia en contra del presente perpetuo neoliberal. En este artículo analizo las concepciones de la memoria y la historia que se expresan en la palabra pública del zapatismo, así como sus transformaciones desde 1994 hasta la fecha.² Sobre todo, muestro la relación entre la reivindicación de la memoria y la movilización política del pasado con la cuestión más general de una posible transición entre distintos regímenes de historicidad. Es importante aclarar que no se trata de hacer del movimiento zapatista un objeto de estudio en sí, sino de buscar en sus prácticas y propuestas inspiraciones e incitaciones que ayuden a repensar las categorías relativas al tiempo y la historia. Inicio este recorrido por el territorio de quienes se alzaron por la memoria (imagen 1).

¹ Véase también “Nuestra lucha es por la historia, y el mal gobierno propone olvido [...] Luchamos para hablar contra el olvido, contra la muerte, por la memoria y por la vida. Luchamos por el miedo a morir la muerte del olvido” (EZLN, 1994-2003, t. 3:79-80).

² El presente artículo retoma dos trabajos anteriores, a los cuales remito para citas más completas: Colectivo Neosaurios (2000) y Baschet (2003).

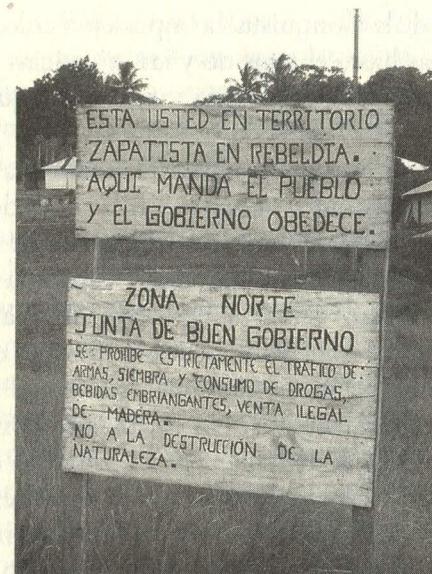


Imagen 1. “Está usted en territorio zapatista”. Derechos reservados.

La disputa por la memoria

Para comenzar, son importantes tres observaciones preliminares sobre la noción de memoria en el zapatismo. En primer lugar, se debe insistir en la dimensión concreta que se da a la memoria: la tierra que se concibe como suelo firme en donde caminar (“Importa el suelo que nos sostiene en la historia y evita que caigamos en el olvido de nosotros” [EZLN, 1994-2003, t. 3:38]). Se manifiesta así una percepción espacializada de la memoria, que indudablemente tiene que ver con la omnipresencia de los muertos y los antepasados. La memoria en el zapatismo es una manera de hablar de un presente invadido por miles de muertos vivos cuyas heridas siguen sangrando. Es una forma de convocar un pasado que, en las condiciones objetivas y subjetivas del presente, no puede descansar ni dejar descansar a los vivos. La memoria es la presencia viva de un pasado de agravios de todo tipo,

desde las masacres de la Conquista, la imposición colonial y el trabajo forzoso en las fincas hasta el racismo y las injusticias de hoy. Es una memoria dolida, pero también digna y resistente, que convoca a la acción presente.

En segundo lugar, la palabra zapatista atribuye a la memoria la capacidad de abarcar pasado, presente y futuro, es decir, lo que caracteriza una visión histórica en el sentido pleno de la palabra: “La memoria y su empecinamiento en fundar y fundir la humanidad en pasado, presente y futuro” (EZLN, 1999:208); “Buena es la memoria, dijeron y se dijeron los más grandes dioses, porque ella es el espejo que ayuda a entender el presente y que promete el futuro” (EZLN, 1999:196). La memoria zapatista es un pasado configurado en el presente, pero también se articula con un proyecto de transformación político-social. Si los comunicados y documentos zapatistas utilizan memoria e historia como casi sinónimos, no es tanto por reducir la historia a una dimensión meramente memorística —lo que asusta a muchos historiadores—,³ sino más bien gracias a una ampliación de lo que significa la memoria, como puede verse en el siguiente fragmento:

Nuestros más antiguos nos enseñaron que la celebración de la memoria es también una celebración del mañana. Ellos nos dijeron que la memoria no es un voltear la cara y el corazón al pasado, no es un recuerdo estéril que habla risas o lágrimas [...] la memoria apunta siempre al mañana y esa paradoja es la que permite que en ese mañana no se repitan las pesadillas, y que las alegrías, que también las hay en el inventario de la memoria colectiva, sean nuevas.

La memoria es sobre todo, dicen nuestros más primeros, una poderosa vacuna contra la muerte y alimento indispensable para la vida. Por eso, quien cuida y guarda la memoria, guarda y cuida la vida; y quien no tiene memoria está muerto [...].

Quienes fueron y son abajo [...] nos heredaron no un mundo nuevo, completo y acabado, pero sí algunas claves y pistas para unir esos fragmentos dispersos y, al armar el rompecabezas del ayer, abrirle una

³ Sobre la relación historia-memoria en el discurso historiográfico, remito a Le Goff (1988) y Traverso (2007), así como a los numerosos autores comentados por ellos.

rendija al muro, dibujar una ventana y construir una puerta. Porque es bien sabido que las puertas fueron antes ventanas, y antes fueron rendijas, y antes fueron y son memoria. Tal vez por eso temen los de arriba, porque quien tiene memoria en realidad tiene en su futuro una puerta (EZLN, 1994-2003, t. 5:286-287).

En tercer lugar, la memoria zapatista articula por lo menos tres dimensiones. Una hace referencia a los pueblos indígenas: la lucha por la memoria es una lucha por la memoria indígena negada. La segunda es la de la historia nacional, tan ampliamente reivindicada por el EZLN, a tal punto que en los primeros momentos del levantamiento la historia nacional prevalece sobre la memoria indígena. Por último, entre 1997 y 2001 (mientras la lucha se concentra en el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés), los dos planos se articulan más estrechamente: luchar por la memoria es exigir un lugar digno para los indígenas en la bandera nacional, en la nación misma. En fin, la memoria zapatista se extiende a las dimensiones del continente americano, convocando los sueños de Bolívar, el Che y quienes se enfrentaron a las dictaduras especialmente en Argentina y Chile (EZLN, 1994-2003, t. 3:205-213; EZLN, 2010:233-239), y también a las luchas de los pueblos del mundo. De hecho, el zapatismo se caracteriza por entrelazar lo intranacional, nacional e internacional en una articulación que implica repensar el sentido de cada una de estas perspectivas y hace imposible considerar su lucha como identitaria (Baschet, 2005). Esto permite que, en la memoria zapatista, confluyan la historia de la humanidad y sus luchas de emancipación, la tan celebrada historia nacional, la memoria viva de los agravios sufridos por los indígenas, la reivindicación de sus tradiciones, fiestas, lugares sagrados y formas de gobierno, el respeto a los antepasados y también un tiempo mítico expresado en los relatos del Viejo Antonio.

No es necesario volver a insistir en la importancia de la historia patria en los primeros comunicados zapatistas (Rajchenberg y Héau-Lambert, 1996 y Colectivo Neosaurio, 2000). Es evidente que las referencias a la historia patria permitieron al EZLN definir su propia posición y condenar la de sus adversarios, mediante las filiaciones asumidas y los rechazos proclamados. Al mismo tiempo, la historia

patria constituye un lenguaje conocido por todos los mexicanos, de tal suerte que procuró una amplia identificación social y además manifestó la pertenencia de los rebeldes chiapanecos a la historia nacional, en contra de los intentos de descalificación por parte del discurso oficial (Rajchenberg y Héau-Lambert, 1996:50-51). Los zapatistas convocaron un imaginario nacional ampliamente compartido —aunque peleado con el gobierno— para arraigar su legitimidad en una genealogía en parte convencional y en parte más específica. La frase inaugural de la Primera Declaración de la Selva Lacandona —“Somos producto de 500 años de luchas...”— es clara expresión de la irrupción de esta rebelión de la memoria, pero hay que agregar que en ella se asocian una referencia propiamente indígena, las etapas clásicas de la historia patria y varias menciones de las luchas sociales en tiempos del partido-Estado. También, podemos advertir ciertas evoluciones a lo largo de tantos años de experiencia zapatista. Si bien las referencias a la historia patria son masivas en los primeros meses del levantamiento y hasta finales de 1996, entre 1997 y 2001 siguen siendo muy numerosas, pero en clave a menudo más crítica, como por ejemplo en el texto significativamente titulado *México, una historia de equivocaciones*: “Estamos aquí porque estamos tratando de corregir una equivocación... La de este país es una historia de equivocaciones. Pero, hasta ahora, siempre los que se equivocan son ellos y nosotros somos la equivocación y quien la paga” (EZLN, 1994-2003, t. 5:212). A partir de 2001, las referencias a la historia patria parecen menos frecuentes, pero no desaparecen, lo que se entiende en el contexto de una nueva etapa de la lucha zapatista, en la cual se deja de buscar el reconocimiento constitucional de los derechos indígenas y toda interlocución con los poderes del Estado ha cesado.

La disputa de la historia puede hacerse más concreta. El 12 de octubre de 1992 se dio, de manera todavía oculta, la primera demostración de fuerza del EZLN, cuando más de 10 000 indígenas, bajo la bandera de la ANCIEZ (la gran mayoría de los cuales, se sabe hoy, tienen bases zapatistas) marcharon en las calles de San Cristóbal de Las Casas y derrumbaron la estatua del conquistador Diego de Mazariegos que, con desfachatez, el orgullo colete se había atrevido

a erigir apenas catorce años antes (imagen 2; Benjamin, 2000). Este choque anunciador entre dos memorias antagónicas produjo su propia memoria y su propio efecto: para los indígenas, la conciencia de una dignidad recuperada, materializada en los fragmentos de la estatua que se llevaron como comprobación del acontecer de ese día; para todos, el gesto hecho memoria por la fotografía de Antonio Turok que inmovilizó el frente a frente el instante preciso en el cual la relación entre las dos memorias se invierte no como expresión de una venganza destructiva, sino como manifestación de un acto sereno, de una conciencia segura de su legitimidad.



Imagen 2. La estatua del conquistador se derrumba. San Cristóbal de las Casas, 12 de octubre de 1992.

Derechos reservados.

El zapatismo identifica en las estatuas la esencia misma de la memoria oficial:

Dice Durito que el Poder crea estatuas pero no para escribir o recrear su historia, sino para prometerse a sí mismo la eternidad y la omnipotencia. Para contar la historia del Poder, dice Durito, basta con describir las estatuas que en la geografía del tiempo y del espacio hay en el mundo [...] Dice Durito que una estatua es una VERDAD (así con mayúsculas) que esconde debajo de la piedra su incapacidad para demostrar nada y la arbitrariedad de su existencia [...] una estatua es la afirmación propia del dominador y la marginación del dominado (EZLN, 2010:280-281).⁴

La estatua es el paradigma de la relación que el poder mantiene con el pasado museificado, al mismo tiempo que expresa su pretensión a la eternidad. Pero, a veces, las estatuas se derrumban, o bien pasa un ave, como el zapatismo que “es uno entre miles de pájaros que vuelan” y “como es ley que han los pájaros, se caga en las estatuas” (EZLN, 2010:280-281).

Frente a las estatuas, se ubica la memoria histórica asumida por los mismos zapatistas. Me limitaré aquí a la figura de Emiliano Zapata, considerado general y mando supremo del EZLN. Este personaje lo identifica, *cada* zapatista lo lleva en el nombre, pasando así de una singularidad heroica a su encarnación colectiva: “Nosotros los zapatistas tenemos en el corazón esas ideas de lucha y estamos orgullosos de llevar por nombre el apellido de nuestro inolvidable General” (EZLN, 1994-2003, t. 5:207). Cada año se celebra el asesinato de Zapata escribiéndole cartas o recibíendolas de él, cuando no es su caballo que evoca largos recuerdos.⁵ En un intento por fundir el tiempo histórico y el tiempo mítico, la asimilación entre Zapata y Votán, héroe protector del pueblo, también permite hacer de Votán Zapata un principio atemporal encarnado en varios personajes históricos sucesivos: “Nombre sin nombre, Votán Zapata miró en Mi-

⁴ Comentario a este texto en Tischler (2008:59-60).

⁵ En amplios comunicados entre 1994 y 1997. También con el texto titulado *El caballo de Zapata* en 2000 (EZLN, 2010:105-112), y luego en forma menos ostensible.

guel, caminó en José María, Vicente fue, se nombró en Benito, voló en Pajarito, montó en Emiliano, gritó en Francisco, vistió a Pedro” (EZLN, 1994-2003, t. 1:212).

A menudo, los lugares contribuyen a acentuar esta asimilación entre pasado y presente. En octubre de 1997, cuando los 1 111 delegados zapatistas viajaron a la ciudad de México, un comunicado se expresó: “en los periódicos que salieron a la venta hoy, se puede leer que los zapatistas están por llegar a la ciudad de México [...]. No se lee bien la fecha, como que parece decir 1914 o 1997”, mientras en una carta a Zapata se leía: “Eso fue en 1914. Ahora, en 1997, la historia no ha cambiado” (EZLN, 1999:73, 94). El procedimiento busca legitimar la lucha actual mediante su identificación con los héroes de la historia nacional: los zapatistas de hoy, dicen, son los mismos que los de ayer. Esto se expresa en forma aún más sintética en una doble fotografía publicada por *La Jornada*, en ocasión de la Consulta Nacional sobre el Reconocimiento de los Derechos Indígenas, el 17 de marzo de 1999 (imagen 3). En la doble fotografía, la identificación entre los actores del presente y los del pasado se intensifica por su presencia en el mismo lugar (y en la misma situación). El tiempo de un desayuno, unos hombres del campo se adueñaron de un espacio social en donde su presencia resulta insólita, sino es que transgresiva. No es un ritual conmemorativo, sino un intento por crear una equivalencia entre dos gestas rebeldes, captando la carga memorística de un lugar. Entre los personajes de 1914 y los de 1999, el montaje de las dos imágenes establece una relación de identificación. Sin embargo, la paradoja está en las tantas diferencias que evidencian, empezando por el simple fluir del tiempo entre dos épocas. De hecho, la relación de identificación es disimétrica ya que trata de unir un referente a quien lo asume como tal. La imagen se resiste al espejismo que pretende producir.

La parte final del recorrido de la Marcha del color de la tierra, en 2001, volvió a caminar los pasos de Emiliano Zapata. El 6 de marzo, en Cuernavaca, el subcomandante Marcos leyó una carta que el general Zapata le encargó para los morelenses: “Acompáñenlos en su empresa que es la misma por la que peleó el Ejército Libertador del Sur” (EZLN, 1994-2003, t. 5:90-193). En los días siguientes, los co-

mandantes se encuentran en Cuautla, Anenecuilco, donde los reciben Diego y Ana María Zapata, hijos de Emiliano;⁶ luego en Chinameca y Tlaltizapan, en donde la delegación zapatista ratifica el Plan de Ayala. Por cierto, el Estado también trató de adueñarse de estos lugares, símbolos y figuras que encarnan el legado de Zapata, lo que implica una pelea entre dos memorias que el subcomandante Marcos expresa en los siguientes términos:

mi General Zapata... tiene que decidir si va a estar ahí en el museo o aquí en la calle y el campo [...] El problema es si ese Emiliano Zapata pasa a ser lo que son ustedes, gente que está luchando cada día, a cada hora, como es, como joven, como niño, como adulto, como anciano, en su respectivo trabajo para transformar lo que nosotros estamos viendo que es ya una situación que no se puede tolerar, que hay que cambiar [...] Zapata no murió el 10 de abril aquí, cambió de rostro y ahorita está en disputa si el rostro que tiene es el del museo, una estatua que no habla, que no siente nada, o si el rostro es el de ustedes, los habitantes de Chinameca, los habitantes de Morelos y los habitantes del país (EZLN, 1994-2003, t. 5:205-206).

Ésta es la disputa, en la tierra de Zapata y sus tantas estatuas, entre la memoria muerta del museo y la memoria viva encarnada en la gente misma y sus luchas presentes. Finalmente, el 10 de marzo, un día antes de entrar a la ciudad de México, los delegados del EZLN permanecieron en Xochimilco, tal como lo hicieron Zapata y Villa en diciembre de 1914:

agradecemos al pueblo de Xochimilco que no sólo nos permita compartir su techo y su alimento, también nos cubre y protege en la víspera de la entrada a la ciudad de México [...] Muchos años antes, estas dignas tierras sostuvieron a los dos más grandes representantes de la revolución mexicana: el general Francisco Villa, jefe de la División del Norte, y el general Emiliano Zapata, jefe del Ejército Libertador del Sur. La revolu-

⁶ Ambos afirmaron que "los zapatistas del sur" luchan por los mismos ideales que su padre (La Jornada, 9 de marzo de 2001).

ción de abajo encontró así apoyo y sustento en los de abajo, en el color de la tierra (EZLN, 1994-2003, t. 5:215-217).

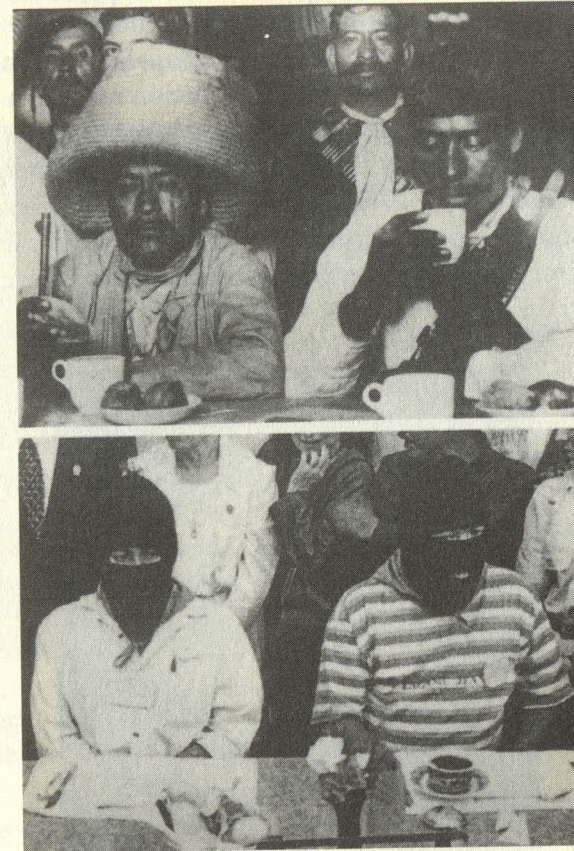


Imagen 3. Desayuno en la Casa de los Azulejos. Ciudad de México, diciembre de 1914 y marzo de 1999. Derechos reservados.

Ahora bien, uno podría preguntarse en qué difieren las dos memorias, la oficial y la del zapatismo. ¿Son dos maneras de utilizar el pasado, antagónicas políticamente pero simétricas en su búsqueda de legitimación? En el caso de Zapata, por ejemplo, no sería descabellado oponer una memoria oficial cada vez más vacía, en particular

a partir de la reforma salinista al artículo 27 constitucional, y una memoria viva de los pueblos que en lugar de petrificarse en estatuas se difracta en imágenes más humildes como murales en tablas de madera, reproducciones fotográficas, sellos o bordados y que, sobre todo, consiste en la presencia sentida de Zapata, así como en la reflexión efectiva de los sucesos de la Revolución mexicana (imágenes 4 y 5). Por eso, es oportuno diferenciar las referencias conmemorativas al pasado y su movilización como fuente de energía para la acción presente. Sin embargo, quisiera plantear también que estas prácticas y usos del pasado no pueden analizarse en sí mismos, sino que es necesario relacionarlos con el régimen de historicidad en el cual se insertan.



Imagen 4. Mural de Zapata y mujeres zapatas. Auditorio, Caracol de Oventik. Derechos reservados.

De un régimen de historicidad a otro

La noción de *régimen de historicidad*, propuesta por François Hartog (2007), se refiere a la manera en que una sociedad se piensa en

el tiempo, articulando presente, pasado y futuro. Cada régimen de historicidad podría definirse, retomando los análisis de Reinhart Koselleck (1993), por la relación que establece entre espacio de experiencia (el pasado visto desde el presente) y horizonte de espera (el futuro visto desde el presente).

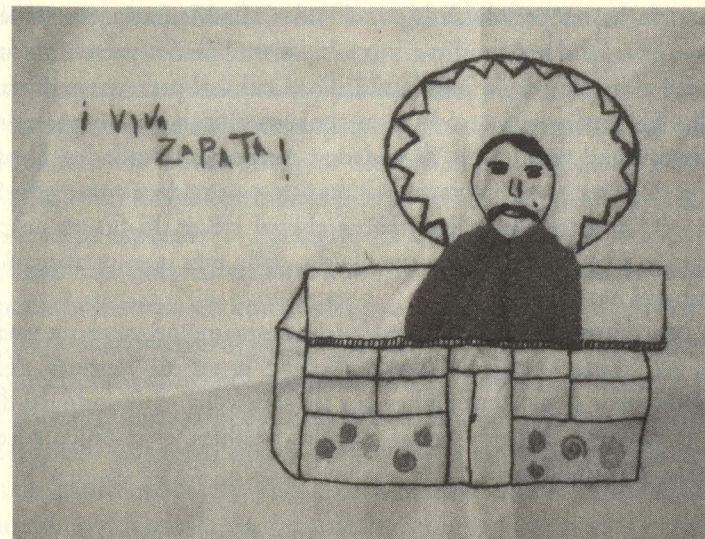


Imagen 5. Zapata, guardián de un edificio autónomo. Bordado, Altos de Chiapas. Derechos reservados.

En los comunicados de los primeros años del levantamiento zapatista, la oposición entre memoria y olvido se relaciona con la dominación colonial o poscolonial y con la resistencia indígena en su contra. Pero una segunda perspectiva, esbozada a partir de 1996 y ya plenamente desarrollada en febrero y marzo de 1998, deja en claro que el olvido es algo que padecen todos los hombres inmersos en la mundialización capitalista. El principal factor de desmemoria tiene nombre: “Del lado del olvido están las múltiples fuerzas del Mercado”, de tal suerte que “la gran pelea de fin del siglo xx”, y ahora del inicio del siglo XXI, se define como la “del Mercado contra la Historia” (EZLN, 1999:208-209). De esa manera, la temática del olvido

se reformula y se abre hacia un análisis más general de los tiempos históricos. La siguiente cita identifica claramente la forma dominante del tiempo histórico en el mundo actual:

En un lado está el Mercado, la nueva bestia sagrada. El dinero y su concepción del tiempo que niega el ayer y el mañana. Del otro lado está la Historia (la siempre olvidada por el Poder). La Memoria y su empecinamiento en fundar y fundir la humanidad en pasado, presente y futuro.

En el mundo de la “modernidad”, el culto al presente es arma y escudo. El “hoy” es el nuevo altar en que se sacrifican principios, lealtades, convicciones, vergüenzas, dignidades, memorias y verdades. El pasado no es ya, para los tecnócratas que nuestro país padece como gobernantes, un referente a asimilar y sobre el cual crecer. El futuro no puede ser, para estos profesionales del olvido, nada más que un alargamiento temporal del presente.

Para derrotar a la Historia se le niega a ésta un horizonte que vaya más allá del “ahora y aquí” neoliberal. No hay “antes” ni “después” del hoy. La búsqueda de la eternidad es por fin satisfecha: el mundo del dinero no es tan sólo el mejor de los mundos posibles, es el único necesario (EZLN, 1999:208-209).

En el mundo neoliberal, “el hoy es el nuevo tirano” que, para consolidar su dominio, hace desaparecer el pasado en el olvido y borra toda perspectiva de un futuro alternativo: “En la nueva historia mundial, el presente derrota al pasado y sujeta al futuro. El hoy es el nuevo tirano; a él se le rinde pleitesía y obediencia” (EZLN, 1999:211). Es el discurso del poder que cree y hace creer en su eternidad y retoma las palabras de la divinidad judeo-cristiana: “Yo soy el que soy, la repetición eterna”.⁷ Pero también, es efecto de la lógica mercantil que impone un presente perpetuo, hecho de instantes efímeros que

⁷ “Yo soy la mejor de las religiones, sintetizo el nuevo dios y el culto, el misterio y el acto de fe, el sacerdote y el feligrés, la imagen sagrada y el templo; no necesito al otro ni siquiera para que me rinda culto, para eso tengo el espejo que las estadísticas de mi triunfo representan” (EZLN, 1994-2003, t. 3:257). También en un texto anterior: “el Poder se dice: ‘existo porque soy necesario, soy necesario porque existo, por lo tanto: existo y soy necesario’” (EZLN, 1994-2003, t. 2:373).

brillan de una ilusoria novedad, pero no hacen más que sustituir lo mismo por lo mismo. De cualquier manera, en la idolatría del “hoy”, la historia encuentra las razones más profundas de su negación y en el olvido las de su triunfo. El tiempo dominante del mercado mundializado es el presente hecho eternidad, en el cual no hay pasado que conocer ni futuro que esperar más allá de la repetición de lo actual.

No es necesario insistir en las coincidencias entre el presente perpetuo claramente identificado en estos textos y lo que François Hartog ha caracterizado como *presentismo* y que, según él, constituye un régimen de historicidad emergente, en ruptura con el de la Modernidad. Sin poder abundar aquí en el análisis de las características y los orígenes del presente perpetuo (Baschet, 2003),⁸ sólo me referiré a dos aspectos. A partir de 1998, una dimensión esencial de la palabra zapatista en cuanto a la memoria insiste en la lucha por recuperar la historia en contra del presente perpetuo y el olvido que promueve. Esto puede ayudar a entender por qué los zapatistas no se han preocupado tanto por plantear críticas a la visión histórica propia de la Modernidad, concebida como el avance unilineal y universal del progreso. Es cierto que la crítica de su propia tradición revolucionaria (modernista) los lleva a distanciarse del concepto mismo de revolución, rechazar la postura de las vanguardias y negar cualquier pretensión a conocer de antemano, gracias a las leyes de la historia, el futuro al cual guiar las masas. Como bien dice Sergio Tischler, los zapatistas intuyeron que “el tiempo clásico de las revoluciones se había agotado históricamente y entrado en una crisis irreversible” (Tischler, 2008:69, 2005).

Sin embargo, esta visión lineal y progresista de la historia no ocupa el centro de la reflexión zapatista sobre la historia; actualmente ya no parece ser el enemigo principal, como sí lo es el presente perpetuo, frente al cual la urgencia es la recuperación y la reafirmación de la conciencia histórica. Es la razón por la cual propongo un análisis en parte distinto al de Sergio Tischler, cuando traza una constelación entre el pensamiento zapatista y él de Walter Benjamin. Es bien sabido

⁸ Es importante aclarar que el pasado y el futuro no desaparecen totalmente, sino que se reducen a imágenes cada vez más limitadas y desviadas en engañifa.

que las *Tesis sobre el concepto de historia* buscaban liberar al materialismo histórico de la visión burguesa del progreso y del tiempo vacío y homogéneo del historicismo —es decir, del régimen de historicidad que en la actualidad está sufriendo una completa implosión. También Benjamin pone al centro de su intento por romper la continuidad del historicismo la glorificación de “un presente que no es paso sino que se sostiene inmóvil sobre el umbral del tiempo” (1973:189). Con eso, busca romper la continuidad del tiempo del historicismo con la irrupción mesiánica del acontecer revolucionario. Y es evidente que cualquier proyecto de emancipación supone la posibilidad de abrir en el presente una bifurcación hacia un futuro que no sea la perpetuación de la dominación. Pero, hoy en día, el principal adversario ya no es la visión lineal de la historia compartida por el marxismo común y la ideología burguesa, que Benjamin criticaba. Hoy, cuando el peligro es el presente perpetuo de la mercantilización generalizada, cuando el instante efímero es “el nuevo tirano” que desaparece el pasado en el olvido y niega la perspectiva de un futuro diferente, hacer del presente la clave de una concepción renovada de la historia no resulta exento de peligro (si bien es evidente que el presente convocado por Benjamin nada tiene que ver con el presente perpetuo del neoliberalismo). Mientras Benjamin hizo del gesto de los revolucionarios parisinos de 1830 que dispararon a los relojes el símbolo de la conciencia que “busca hacer explotar el *continuum* de la historia” (Benjamin, 1973:219), para el subcomandante Marcos son los intelectuales del poder quienes “disparan al reloj de la historia para detener la hora, y asegurar que no hay más mañana que el hoy que ellos presiden” (EZLN, 1994-2003, t. 5:232). Disparar a los relojes (reales o metafóricos) no es más un gesto revolucionario, pues el mercado y el poder ya se encargaron de hacerlo para imponer la tiranía del presente perpetuo. Si bien es pertinente advertir fuertes afinidades entre el pensamiento de Walter Benjamin y las concepciones zapatistas, es preciso reconocer que los separan el paso de un régimen de historicidad a otro.

Por esta razón, quisiera —a grandes rasgos y sin pretensión de abarcar todos los aspectos del problema— plantear la manera como se ha dado el paso de un régimen de historicidad a otro, es decir, de la Modernidad al presentismo. Habría que recordar brevemente la

contradicción intrínseca de la Modernidad como promesa imposible, la crisis de la conciencia europea a partir de finales del siglo XIX, los cuestionamientos provocados por las monstruosidades de dos guerras mundiales y, finalmente, a partir de los años 1972 a 1974, la caída de las esperanzas revolucionarias, la aparente cancelación de todo horizonte de emancipación y la “condena a vivir en el mundo en el cual vivimos”, según la emblemática expresión de François Furet (1995:572). También, tendría que añadir, con Frederic Jameson (1996), que la posmodernidad, de la cual el presente perpetuo es una expresión, puede verse como “la forma cultural del capitalismo tardío” y la “etapa del desarrollo capitalista en la cual la cultura se vuelve coextensiva a la economía”.⁹

Pero es posible añadir unos elementos más. Si bien la concepción moderna de la historia fue en esencia la representación que acompañó la ruptura con las sociedades feudoeclesiales y cristalizó en la fase aguda de la transición a la sociedad capitalista (después de la cual no tardó a entrar en crisis), posteriormente logró mantenerse como forma ideológica de los Estados-nación. Ahora, la etapa neoliberal del capitalismo, después del fin de los “Treinta Gloriosos” (años de posguerra, implica no la desaparición de los Estados, sino su adelgazamiento y su subordinación a la lógica del mercado mundial por fin realizado (mercado de bienes y servicios, flujos de capitales, internacionalización del mercado de mano de obra y agudización de la competencia que de este resulta). Esto reduce drásticamente su capacidad para promover referencias colectivas y valores parcialmente autónomos respecto de la lógica económica. Es decir, la esfera del Estado, con sus instituciones y sus expresiones ideológicas, que había conservado una cierta autonomía (aunque funcional al sistema capitalista) se ve ahora directamente integrada a la esfera económica e invadida por los valores, *habitus* y subjetividades propios de ésta, bajo las normas internacionalizadas del *New Public Management*. Si la historia se había desarrollada en gran medida como expresión de la ideología nacionalista de los Estados, la desaparición de la autonomía

⁹ En su artículo de 1984 esboza algunas características de la “crisis de la historicidad” propia del presente perpetuo. Véanse también Casullo (1993) y Anderson (2000).

relativa a la esfera política bien puede constituir una de las razones de la descomposición actual de la conciencia histórica y del triunfo del presentismo.

Este análisis nos regresa al diagnóstico planteado por los comunicados zapatistas en los que el presente perpetuo es efecto del dominio del mercado, de la extensión de la mercantilización a esferas y espacios que no había penetrado anteriormente, por lo menos con tanta radicalidad (Estado y sector público, vida privada, constitución subjetiva de los individuos, mercantilización de la naturaleza y de la vida). Ahora bien, se puede recordar que la extensión de las reglas de la mercancía tiene su núcleo en los efectos de la medida horario-del-tiempo-de-trabajo (Postone, 2006). Es decir que la “tiranía de los relojes”, identifica por Norbert Elias (1989) como la forma moderna de la temporalidad, se acentúa cada vez más en la búsqueda de mayor productividad, con todas las consecuencias que eso trae —niveles de estrés y suicidios en relación con las situaciones laborales, control más estricto de cada instante del proceso de trabajo, formas de producción *just in time*, generalización de las subjetividades competitivas y conciencia de la producción de sí mismo como fuerza laboral, obsolescencia programada de los objetos, lógica de transmisión inmediata de imágenes y mensajes, exaltación de la velocidad como valor y exigencia concreta de rapidez e inmediatez (Beaud y Pialoux (1999); Gorz (2001); Dardot y Laval (2009)—. En pocas palabras, la acentuación de la lógica capitalista y la intensificación de las formas de competencia internas al capitalismo llevan a una dictadura de los tiempos cortos que parece una lucha para vencer el factor tiempo. Lo que, de ser posible, llevaría a una negación cultural y humana del tiempo, es decir a una desestructuración de la relación entre el hacer humano y el tiempo. A todo esto se podría llamar *régimen de temporalidad*, refiriendo esta noción al tiempo vivido, a la manera en que la vida humana se vive en el tiempo, para introducir una diferencia con la noción de *régimen de historicidad* que se ubica en una escala de tiempo más amplia y designa la manera de articular socialmente pasado, presente y futuro.

Entonces, mientras la modernidad se caracteriza por un régimen de historicidad parcialmente independiente del régimen de tempora-

lidad generado por el capitalismo (la tiranía de los relojes), el presente perpetuo (o presentismo) constituye un régimen de historicidad en adecuación directa con el régimen de temporalidad propio del capitalismo. El tiempo inmediato y tiránico de la mercancía termina destruyendo el tiempo de la historia y el “ahora” del reloj se extiende en el “hoy y hoy” del presente perpetuo.

Otra historicidad, otra temporalidad

Frente a la expansión del presente perpetuo, los textos zapatistas apuestan por una recuperación conjunta del pasado y el futuro. Esto supone en primer lugar reabrir el futuro, es decir, desenmascarar la mentira del fin de la historia, mediáticamente difundida después de 1989. Al mismo tiempo, el zapatismo rompe con la figura de la “vanguardia histórica”, que afirmaba conocer de antemano el destino final del pueblo, lo que era base ideológica de su pretensión a dirigirlo. Por lo tanto, es necesario concebir un futuro deseado pero imprevisible, posible pero sólo condicional. Es decir, un futuro abierto, lo cual en palabras del Viejo Antonio significa que el camino que sigue “no está hecho” pero que lo podemos hacer. Existe la posibilidad de otros futuros, pero no se pueden conocer antes de caminarlos.

La relación entre este futuro abierto y el pasado se expresa en una fórmula paradójica que propone “caminar hacia atrás” o “mirar atrás para poder caminar hacia delante” (Colectivo Neosaurios, 2000):

Como Alicia descubre que para alcanzar a la Reina Roja debe caminar hacia atrás, nosotros debemos voltear al pasado para poder avanzar y ser mejores. En el pasado podemos encontrar caminos para el futuro (EZLN, 1994-2003, t. 3:129-131);

[...] los cangrejos, marinos y parientes de los escarabajos, y sabedores que la mejor forma de avanzar es para atrás (EZLN, 1994-2003, t. 3:298)

Pero, ¿por qué me dijiste que cuando uno no sabe qué es lo que sigue hay que mirar para atrás? ¿No es para encontrar el camino de regreso?, pregunté. No, pues, responde el Viejo Antonio. No para encontrar el camino [...] Volteando para mirar atrás, te das cuenta dónde te quedaste.

O sea que así puedes ver el camino que no te hiciste bien [...] Sirvió porque así supimos que no sirvió y entonces ya no lo volvemos a caminar (EZLN, 1994-2003, t. 3:301).

En primer lugar, esto subraya la utilidad de conocer el pasado para ampliar nuestras expectativas hacia el futuro. En las explicaciones del Viejo Antonio, se trata de tomar conciencia de las equivocaciones pasadas, de ver que el camino ya hecho “sirvió porque así supimos que no sirvió”: el conocimiento del pasado permite alejarse de él; es condición para no repetirlo y evitar ser otra vez su víctima. Pero advertimos también la idea opuesta que atribuye al pasado un carácter positivo, lo que sin duda se relaciona con la dimensión indígena del levantamiento.

El pasado es la clave del futuro. En nuestro pasado tenemos pensamientos que nos pueden servir para construir un futuro donde todos quepan sin apretarse tanto como hoy nos aprietan los que arriba viven. El futuro de la Patria lo vamos a encontrar mirando al pasado, a quienes primero nos habitaron, a quienes primero nos pensaron, a quienes primero nos hicieron (EZLN, 1994-2003, t. 3:100).

Los comunicados se niegan a encerrar a los indígenas en el pasado, se lo llame tradición o folclore: “¿Vuelta al pasado? Poco a poco se abre la posibilidad de El futuro plural [...], ver a todos lados y reconocer los Usos y Costumbres comunitarios. Su capacidad de novedad. Son seres vivos, no los fósiles que quisiera la propaganda del poder” global (EZLN, 1994-2003, t. 3:263).

La conexión entre pasado y futuro es otra manera de reivindicar la integración de los pueblos indígenas a la nación mexicana: “La noble nación mexicana descansa sobre nuestros huesos. Si nos destruyen, el país entero se vendría abajo y comenzaría a vagar sin rumbo y sin raíces. Prisionero de las sombras, México negaría su mañana negando su ayer” (EZLN, 1994-2003, t. 3:37).

Sin embargo, la propuesta de una nueva alianza entre pasado y futuro no sólo tiene que ver con los pueblos indígenas, se dirige a todos, ya que se relaciona con el análisis del tiempo dominante en el mundo neoliberal. Rechazar el reino del “hoy” neoliberal, que afirma

que no hay “ni antes ni después”, supone restablecer una conciencia histórica del pasado, indispensable para vencer la falacia de su eternidad y reabrir la perspectiva de un futuro que no sea la repetición del presente. Frente a la mentira de la dominación que pretende que las cosas siempre fueron así, el simple hecho de saber que existieron históricamente mundos distintos al que vivimos basta para destruir la ilusión del presente perpetuo, revelando un antes radicalmente otro, promesa de un después no menos diferente. La alianza entre pasado y futuro explorada en los textos zapatistas es consecuencia de la lucha contra el presente perpetuo del mercado triunfante. Por esta razón, el zapatismo se define como una rebelión que “ha desafiado el desencanto presente poniendo un pie en el pasado y otro en el futuro” (EZLN, 1994-2003, t. 3:257).

El resultado dista mucho de la concepción modernista del marxismo clásico que pretendía caminar hacia el sol radiante del mañana revolucionario, rompiendo con el pasado y dejando que “los muertos entierren a sus muertos”.¹⁰ Las propuestas zapatistas, que dejan de considerar el pasado y el futuro como los enemigos irreconciliables que fueron bajo el imperio de la Modernidad, se parecen mucho más a lo que Michael Löwy ha identificado como el “romanticismo revolucionario”: una postura que no busca retornar al pasado, como en las versiones más difundidas del romanticismo, sino que utiliza la nostalgia del pasado para proyectarse hacia un futuro utópico. No plantea “un regreso al pasado sino una vuelta *por* el pasado” (Löwy y Sayre, 2008).¹¹ Algo que los zapatistas expresan con toda claridad, al compararse con una flecha en el aire: “No somos de ayer, pero de ahí venimos; de ahí tomamos dirección, vocación y camino”.

¹⁰ Según la conocida fórmula de Marx en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Sin embargo, es necesario tomar en cuenta otra vertiente del pensamiento de Marx. En particular en sus cartas a Vera Zasúlich, en 1881, advierte un salto posible de la comunidad campesina rusa a una forma de producción socialista “sin pasar por [las] peripecias espantosas” del sistema capitalista, es decir un puente directo entre un pasado precapitalista y un futuro ya más allá del capitalismo (Marx y Engels, 1980).

¹¹ La versión original (París, 1992) indica: “non un *retour* au passé mais un *détour* par le passé”. Particularmente clara al respecto es la obra de Ernst Bloch (2004), quien llamaba a buscar “un futuro en el pasado” y a derrumbar “las barreras establecidas entre el futuro y el pasado”.

En síntesis, el zapatismo busca una brecha entre tres tiempos pre-existentes —el tiempo parcialmente reiterativo del mundo indígena, el tiempo lineal de la modernidad y del materialismo histórico, el presente perpetuo del neoliberalismo— y un cuarto tiempo todavía en víspera de elaborarse. Nos invita a esbozar otro régimen de historicidad, a partir de una doble crítica: la crítica del presente perpetuo neoliberal invita a recuperar la conciencia histórica, mientras la crítica de la modernidad impide volver al esquema unilineal de la historia como “progreso universal”. Se trata de rebasar en un mismo movimiento dos visiones opuestas, o mejor dicho tres. En efecto, los planteamientos zapatistas resultan de la confluencia de tres corrientes: *a*) una tradición moderna vivida en su versión marxista-leninista pero que su crisis obliga a superar; *b*) una reacción en contra de la posmodernidad dominante y el presente perpetuo; *c*) una concepción del tiempo característica de las comunidades indígenas, que reivindica el valor del pasado y vive en la conciencia de sus retornos, pero cuya lucha implica no encerrarse en la repetición ni en la folclorización.¹²

¿Que podría emerger de todo esto? No lo sabemos todavía, pero seguramente ni un círculo cerrado, ni una línea recta, ni un punto inmóvil. Quizás una espiral, un pliegue, un puente, una trenza de múltiples hilos, una red de muchos caminos, un fluir de fuerzas contradictorias, una alternancia de descansos y explosiones sísmicas, una combinación de ritmos variados y a veces desfasados. En todo caso, no una figura única, sino una multiplicidad de figuras. Un régimen de historicidad necesariamente plural e incluso heterogéneo, pero no por eso entrampado en las metáforas posmodernas del archipiélago y la fragmentación.

¹² No se trata de encerrar las concepciones indígenas en una idea cíclica del tiempo, ya que es evidente que las concepciones cíclicas y lineales pueden combinarse (sin embargo, la dimensión cíclica desaparece casi por completa en la concepción moderna de la historia, mientras que tiene un peso notable o determinante en las sociedades tradicionales). Sobre las concepciones indígenas del tiempo, véanse Florescano (1994) y García (1998), así como el testimonio del subcomandante Marcos: los indígenas “tienen un manejo del tiempo muy curioso, no se sabe de qué época te están hablando, te pueden estar platicando una historia que lo mismo pudo haber ocurrido hace una semana que hace 500 años que cuando haya empezado el mundo” (Gilly-subcomandante Marcos-Ginzburg, 1995:133-134).

Dejo por ahora muchas pistas posibles (entre otras las que llevan hacia otro régimen de temporalidad, liberado de la lógica mercantil, la obsesión de la medición y el rendimiento, la tiranía del tiempo corto y la dictadura de la urgencia), quisiera explorar en qué medida estas propuestas pueden llevarnos no solamente a insistir en la relación pasado-futuro, sino también a reformular la relación pasado-presente. Vimos en la primera parte de este artículo cómo el uso legitimador del pasado lleva a identificar a los zapatistas de hoy con las luchas del pasado, insistiendo en una historia que se repite. Sin embargo, esta historia inmóvil podría acercarse peligrosamente al presente perpetuo del neoliberalismo (Colectivo Neosaurios, 2000:12-16). Además, sería una autolimitación muy extraña para un movimiento que busca una transformación social radical encerrarse en una historia repetitiva, si no es que cíclica. Por eso, es importante observar que esta concepción de la historia no se extiende a la totalidad del discurso: la repetición histórica prevalece cuando, al comparar la situación presente con el pasado, se tiene que concluir a la permanencia de la dominación, mientras que, mirando al futuro desde el presente, se abre la esperanza que la lucha pueda sacudir la historia. En este punto, la creencia en la repetición histórica se queda en las engañosas palabras que los poderosos dirigen a los inconformes:

¡Rebeldes del mundo, uníos en vuestras derrotas! No tenéis victoria alguna en vuestro ayer... Tomad lo viejo reciclado, imitadme, yo soy el de siempre concediendo el reajuste que un retoque supone, soy lo viejo renovado, la pesadilla de siempre pero con la ventaja de que soy globalizada... No intentéis lo nuevo, repetid lo viejo (EZLN, 1994-2003, t. 3:257).

La historia como repetición se ha vuelto un arma de dominación, para desanimar a quienes buscan lo nuevo.

Sin embargo, a partir de 1996, el discurso zapatista le pone limitaciones claras a esta historia que se repite. En la inauguración del Encuentro Continental Americano, el subcomandante Marcos recuerda los sueños que conformaron la memoria de América, desde Bolívar

hasta Flores Magón y el “Che” Guevara y precisa que se reproducen ahora, en La Realidad, “iguales y diferentes” (EZLN, 1994-2003, t. 3:205-213). Por lo tanto, llega a afirmar “somos y no somos los mismos” y finalmente: “somos la necia historia que se repite para ya no repetirse, el mirar atrás para poder caminar hacia adelante”. El riesgo de quedar encerrados en el pasado y en los círculos de la repetición se expresa cada vez con más claridad, en especial durante la Marcha del color de la tierra:

El poder quiere atrapar la lucha indígena actual en la nostalgia... Se quiere acotar la lucha india al marco del pasado, algo así como “el pasado nos alcanza con las deudas pendientes...” Como si saldar esas cuentas fuera el disolvente eficaz para borrar ese pasado y pueda así reinar sin problema alguno el “hoy, hoy, hoy” que el Fox usó como plataforma electoral y usa como programa de gobierno. El mismo “hoy” que el neoliberalismo ha convertido en nuevo credo religioso [...] En la lucha por la dignidad, se da una vuelta al pasado, pero, y esto es fundamental, el horizonte final es el futuro [...] La lucha indígena mexicana no ha venido a retrasar el reloj. No se trata de volver al pasado y declamar, con voz sentida e inspirada, que “todo tiempo pasado fue mejor”. Creo que eso lo hubieran tolerado y hasta aplaudido. No, los pueblos indios hemos venido para darle cuerda al reloj... Con nuestra lucha leemos el futuro que ya se había sembrado ayer, que se cultiva hoy y que sólo podrá cosecharse si se lucha, es decir, si se sueña.... En suma, los indígenas no somos parte del ayer, somos parte del mañana (EZLN, 1994-2003, t. 5:232-233).

En la misma tónica, el cuarto mensaje a la ciudad de México, también emitido durante la marcha de 2001, indica cómo debe entenderse el caminar de los comandantes zapatistas por los pasos del general del Ejército Libertador del Sur: “Caminaremos entonces el mismo camino de la historia, pero no la repetiremos. Somos de antes, sí, pero somos nuevos” (EZLN, 1994-2003, t. 5:204).

En este punto, es posible empezar a romper con el carácter (supuestamente) absoluto de la separación entre pasado y presente, propio de la modernidad. Reinhart Koselleck (1993) ha indicado

que la concepción moderna de la historia se caracteriza por la franca disociación entre espacio de experiencia y horizonte de espera: el esquema lineal del progreso hace que el pasado sea precisamente esto, algo pasado, cada vez más separado del presente. Sin embargo, esta separación no deja de ser paradójica, pues el pasado de la modernidad se debate entre la proclama de su carácter de cosa muerta, analizable científicamente, y su constante movilización identitaria e ideológica. Pero ahora, ¿qué tipo de relación entre pasado y presente podría surgir en el marco del nuevo régimen de historicidad en ciernes? ¿Cómo superar a la vez la separación rígida entre pasado y presente producida por el tiempo lineal de la modernidad, la identificación entre ambos, propia de una historia repetitiva, y también la desaparición del pasado en el régimen del presente perpetuo (o más bien dicho su reducción a un conjunto aleatorio de imágenes fragmentarias cotizadas en el mercado conmemorativo)? Quizá se trate de buscar cómo combinar *separación* y *articulación* entre pasado y presente.

Así podría adquirir nuevo sentido la noción benjaminiana de *constelaciones* entre momentos históricos, entre los cuales resaltan coincidencias desapercibidas y continuidades subterráneas. También, puede fortalecerse la atención a las discordancias de los tiempos históricos, las arritmias y diacronías de los procesos históricos, las diferencias de temporalidades que se entrelazan en los procesos sociales y hacen imposible unificar la historia universal bajo la forma de una línea única, dirigida hacia un futuro mejor. Hablar de discordancias históricas lleva también a reconocer la posibilidad de unas mezclas entre los tiempos históricos, clásicamente ordenados en el trazado recto de la evolución humana.¹³ Cobran así nuevo sentido afirmaciones como “somos la necia historia que se repite para ya no repetirse” o “somos de antes pero somos nuevos”: se trata de asumir la actualidad del pasado, la continuidad de ciertos rasgos, sin por eso encerrarse en una historia inmóvil. Dicho régimen de historicidad podría permitir asumir sin falsos pudores la imbricación entre pasado y presente que sustenta la acción política, sin ofender al análisis histórico, que exige

¹³ Unas propuestas para elaborar otra concepción de la historia a partir de una (re)lectura de Marx se encuentran en Bensaïd (2003).

identificar diferencias y estar atento a las constantes reconfiguraciones de las estructuras de dominación.

Éste es el desafío del trabajo histórico que se desarrolla en territorio zapatista. Ahí se manifiesta una poderosa sed de historia, plasmada en la importancia que ésta tiene en las escuelas autónomas zapatistas. La historia en los territorios rebeldes se entiende a partir de la lucha y para la lucha (sin que se reduzca a la proyección ideologizada de alguna doctrina). El pasado no se convoca como algo separado, sino como un pasado vivo, que sigue actual y le habla al presente. La historia en territorio rebelde es una historia viva que tiene como eje la identificación de la dominación social. Evidenciar las formas de dominación y explotación —en la Colonia, en las fincas— despierta coraje, rabia, y da ánimo para la lucha presente. Ubicar a las rebeliones y formas de resistencia da fortaleza y confianza, a pesar de las derrotas. Permite comprobar que la dominación nunca pudo aplacar por completo la lucha por la dignidad y hace sentir que los rebeldes de hoy se deben de retomar la tarea inconclusa de sus antepasados. En ambos casos, la historia convoca un pasado presente para que los de hoy se miren en el espejo del ayer. Este pasado, fuente de energías presentes, implica un poderoso entrelazamiento de los tiempos históricos: el pasado nos habla en la medida en que lo percibimos como próximo al presente y cargado de intensidad actual.

Sin embargo, la historia no se limita a esta dimensión. Supone también mirada crítica, análisis para diagnosticar lo específico de la situación presente. Implica el esfuerzo por entender precisamente cómo funcionan las relaciones de dominación y mediante qué mecanismos logran mantenerse. Si bien la existencia misma de la dominación demuestra su capacidad de reproducción (y hasta su arte de cambiar todo para que nada cambie, según la famosa fórmula de Giuseppe di Lampedusa, el autor de *El gatopardo*), el estudio histórico implica observar cómo se transforma en sus modalidades, su intensidad, su capacidad renovada de ilusionismo. De la conciencia de la permanencia de la dominación se pasa a diferenciar sus modos y características. En el espejo de la historia, los ecos provocan conmociones y las diferencias reclaman inteligencia crítica, ambas necesarias para la acción. Es así como un pasado cargado de tiempo actual y un

presente atravesado por las heridas vivas del pasado se miran, reconociéndose para poder diferenciarse, y así abrir paso a lo que todavía no es ni en el pasado ni en el presente.

*

El caminar zapatista no podría concebirse sin el suelo memorístico que lo sostiene. En él, el pasado es presencia viva, presencia del genocidio y la humillación colonial, de los agravios sufridos por los abuelos en las fincas, de las aspiraciones libertadoras a lo largo de la historia mexicana, de tantas luchas de los pueblos del mundo. Por eso, la memoria “es combustible para poder luchar” y la historia es fuerza “subversiva no sólo porque cuestiona el hoy, también porque induce a creer (y a luchar) que es posible otro hoy” (EZLN, 2010:118, 295). Sin desatender la reflexión sobre las distintas formas de dominación y resistencia (muy necesaria para comprender las situaciones concretas en las cuales se desarrolla la lucha), la memoria y la historia, ya sin dejar distinciones, convocan “un pasado cargado de tiempo actual” (Benjamin, citado por Löwy 2001:103), que es también, en palabras del mismo Walter Benjamin, “un material explosivo” al cual el análisis crítico le añade la mecha.

En fin, si consideramos al zapatismo como un movimiento anti-sistémico cuyo proceso desembocó en una síntesis inédita entre una tradición emancipatoria vinculada con las corrientes críticas de la modernidad occidental y otra propia de una larga historia de luchas indígenas, no es de sorprender que sus aportaciones práctico-teóricas puedan darnos algunos indicios de lo que podrían ser tanto el régimen de historicidad como el régimen de temporalidad que emergen en las ruinas de la modernidad y en contraposición al reino del olvido neoliberal y la descomposición posmoderna de la conciencia histórica.

Bibliografía

- Anderson, Perry (2000), *Los orígenes de la posmodernidad*, Anagrama, Barcelona.
- Baschet, Jérôme (2003), "La historia frente al presente perpetuo. Observaciones sobre la relación pasado-futuro", *Relaciones*, núm. 24, pp. 213-239. Disponible en [http://www.colmich.edu.mx/relaciones/093/pdf/Jérôme_Baschet.pdf].
- ____ (2005), *La rébellion zapatiste. Insurrection indienne et résistance plannétaire*, Flammarion, París.
- Beaud, Stéphane y Michel Pialoux (1999), *Retour sur la condition ouvrière*, Fayard, París.
- Benjamin, Thomas (2000), "A Time of Reconquest: History, the Maya Revival and the Zapatista Rebellion in Chiapas", *The American Historical Review*, vol. 105, núm. 2.
- Benjamin, Walter (1973), "Tesis sobre filosofía de la Historia", en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid.
- Bensaïd, Daniel (2003), *Marx intempestivo. Grandezas y miseria de una aventura crítica*, Herramienta, Buenos Aires.
- Bloch, Ernst (2004), *El principio esperanza*, Trotta, Madrid.
- Casullo, Nicolás (ed.) (1993), *El debate modernidad/posmodernidad*, El Cielo por asalto, Buenos Aires.
- Colectivo Neosaurios (2000), "La rebelión de la historia", *Chiapas*, núm. 9, pp. 7-33. Disponible en [<http://www.revistachiapas.org/No9/ch9neosaurios.html>].
- Dardot, Pierre y Christian Laval (2009), *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, París.
- Elias, Norbert (1989), *Sobre el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- EZLN (1994-2003), *EZLN. Documentos y comunicados*, 5 tomos, Era, México.
- ____ (1999), *La revuelta de la memoria. Textos del subcomandante Marcos y del EZLN sobre la historia*, CIACH, San Cristóbal de las Casas.
- ____ (2010), *La revuelta de la memoria. Textos del subcomandante Marcos y del EZLN sobre la historia*, CIDECI, Unitierra, San Cristóbal de las Casas.
- Florescano, Enrique (1994), *Memoria mexicana*, 2ª edición, Fondo de Cultura Económica, México.
- Furet, François (1995), *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Robert Laffont-Calmann Lévy, París.
- García de León, Antonio (1998), "Indispensable la teoría que los pueblos indígenas tienen de la historia", *El financiero*, 3 de marzo, p. 49.
- Gilly, Adolfo, subcomandante Marcos y Carlo Ginzburg (1995), *Discusión sobre la historia*, Taurus, México.
- Gorz, André (2001), "La personne devient une entreprise. Note sur le travail de production de soi". Disponible en [<http://ecorev.org/spip.php?article382>].
- Hartog, François (2007), *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, Universidad Iberoamericana, México.
- Jameson, Frederic (1996), *Teoría de la posmodernidad*, Trotta, Madrid.
- Koselleck, Reinhart (1993), *El futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona.
- Le Goff, Jacques (1988), *Histoire et mémoire*, Gallimard, París.
- Löwy, Michael (2001), *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses sur le concept d'histoire*, PUF, París.
- ____ y Sayre, Robert (2008), *Rebelión y melancolía. El romanticismo a contracorriente de la modernidad*, Nueva visión, Buenos Aires.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1980), *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rural rusa*, Pasado y Presente, Córdoba.
- Postone, Moishe (2006), *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría de Marx*, Marcial Pons, Madrid.
- Rajchenberg, Enrique y Catherine Héau-Lambert (1996), "Historia y simbolismo en el movimiento zapatista", *Chiapas*, núm. 2, pp. 41-57.
- Tischler, Sergio (2005), *Memoria, tiempo y sujeto*, F y G, Guatemala.
- ____ (2008), *Tiempo y emancipación. Mijail Bajtin y Walter Benjamin en la Selva Lacandona*, F y G, Guatemala.
- Traverso, Enzo (2007), *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, Marcial Pons, Madrid.

Recibido el 1º de diciembre de 2011.
Aprobado el 1º de septiembre de 2012.