



A HISTORIA FRENTE AL PRESENTE PERPETUO.  
ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE  
LA RELACIÓN PASADO/FUTURO

Jérôme Baschet\*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS

Con la finalidad de interrogarse sobre la articulación de los tiempos históricos, partimos de las herramientas propuestas por Reinhart Koselleck. A las tres configuraciones de la relación entre campo de experiencia y horizonte de espera, que detecta en la historia occidental, proponemos agregar dos etapas suplementarias. Regresamos previamente sobre la relación pasado/presente, a través de la evocación de una experiencia comparativa, por la cual un historiador medievalista se encuentra sumergido en las realidades contemporáneas del sureste mexicano donde se manifiestan extraños desfases temporales y donde persisten formas de organización comunitarias tradicionales. Se trata sin embargo de un mundo en el presente, y es apoyándonos sobre el análisis de los textos producidos por el movimiento zapatista que definimos la configuración contemporánea de los tiempos históricos como dominación de un presente perpetuo cuyo peso tiende a reducir tanto nuestro campo de experiencia como nuestro horizonte de espera. Al referirse a las mismas experiencias, nos esforzamos de dibujar el horizonte de un adelantamiento –o por lo menos una crítica– de esta dominación del presente perpetuo. En la confluencia de la cultura indígena y de una doble crítica de la vulgata marxista y del presente neoliberal, los textos zapatistas ofrecen algunos recursos para pensar en una recuperación conjunta del pasado y del futuro, articulados en figuras inéditas o por lo menos prohibidas tanto por la linealidad progresista de la modernidad como por la descomposición de inspiración posmoderna. Pasado y futuro se contestan y pueden mezclarse en una discordancia de los tiempos imprevisible, contribuyendo a la reafirmación de un pensamiento decididamente histórico, indispensable para restaurar de un mismo movimiento un espacio de experiencia y un horizonte de espera abierto.

(Historiografía, zapatismo, Edad Media, pasado/presente/futuro)

## INTRODUCCIÓN

Las observaciones que siguen tienen por objeto la relación entre los tiempos históricos y más particularmente la relación pasado/futuro.<sup>1</sup> Se apoyan sobre una experiencia doble: primero la de la historia medieval y luego una gran vuelta por San Cristóbal de las Casas (Chiapas, México) que sin embargo no quisiéramos tomar como pretexto para justificar o disculpar las divagaciones que siguen. Aunque a esa distancia, la cuestión de la interrelación entre el trabajo histórico y la preocupación de nuestra realidad contemporánea, –llevada de manera tan ejemplar por Marc Bloch y no obstante percibida desde nuestra actualidad desencantada con tanto escepticismo– vuelve a encontrar una acuidad a la cual es difícil sustraerse.

Partiremos de la semántica de los tiempos históricos propuesta por R. Koselleck. Mostrando que la concepción del tiempo histórico se construye a través de la tensión entre campo de experiencia y horizonte de espera, el autor nos permite localizar tres configuraciones principales en el transcurso de la historia occidental.<sup>2</sup> En la Antigüedad (como en la mayoría de las sociedades tradicionales), los ritmos cíclicos de la naturaleza y de los trabajos agrícolas imponen su sello a las representaciones del tiempo histórico. El tiempo es menos lo que pasa que lo que vuelve; y el horizonte de espera es él de la repetición de la experiencia de los ancestros. Estructurada por el cristianismo (bautizada “religión de histo-

---

\* jbaschet@montebello.unach.mx

<sup>1</sup> Este texto es la versión ligeramente transformada de una comunicación presentada durante el segundo coloquio “Historia a Debate” (Santiago de Compostela, julio de 1999). Contestábamos ahí a la solicitud de los organizadores, en el prolongamiento de la tesis 12 formulada por C. Barros, “La Historia que viene”, *Historia a debate*, Santiago de Compostela, 1995, vol. 1, p. 109-111: “Se tiene a sustituir el viejo paradigma pasado/presente/futuro por otra formulación, pasado/futuro/presente, en la que pasa a primer plano aquello que esta por venir”. Quiero agradecer a Alain Guerreau, Michael Löwy y Jacques Revel por sus observaciones y sus críticas que me ayudaron a elaborar la versión presente de este trabajo.

<sup>2</sup> R. Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. fr., París, EHESS, 1990; así como *L'expérience de l'Histoire*, trad. fr., París, EHESS-Gallimard-Seuil, 1997.

riadores" por Marc Bloch, pero que calificaremos más bien de concepción semihistórica), la sociedad medieval, prolongada hasta el siglo XVIII, presenta una configuración ambigua, desdoblada. El despliegue de una visión lineal de la historia libera un horizonte de espera inédito y aplastante, inscrito en la perspectiva escatológica del Fin de los Tiempos. Pero este horizonte de espera está completamente proyectado en el más allá y asociado a la preocupación del destino en el otro mundo, mientras que, en este bajo mundo el campo de experiencia sigue imponiéndose como referencia dominante, según la lógica de las sociedades rurales. En el siglo XVIII, el proceso de disociación entre espera y experiencia llega a un grado de ruptura que da origen a las nociones modernas de historia, de progreso, de revolución.<sup>3</sup> Se abre entonces, esta vez en este bajo mundo, la impaciencia de un futuro nuevo que, lejos de verse sometido a las experiencias anteriores, se aleja siempre más de ellas.<sup>4</sup> Surge así un tiempo completamente histórico, asumido en su irreversibilidad y no obstante rápidamente recuperado y controlado desde el momento que se inscribe en la línea previsible del progreso llevando hacia un fin de la Historia anunciado.

Esta conceptualización-demostración muy convincente nos incita a intentar agregarle dos momentos suplementarios. El primero, apenas esbozado por R. Koselleck, se refiere a la configuración en la cual nos encontramos actualmente. Se caracteriza por fenómenos ampliamente comentados pero cuyas manifestaciones espectaculares remontan sobretodo a los ochenta. Además del debate emblemático sobre el "fin de la historia" a partir de 1989, es importante subrayar aquí la crítica de las

---

<sup>3</sup> Para el proceso de destrucción lenta que, hasta el siglo XVII, autoriza la expresión *local* en ámbitos particulares, de un tiempo lineal y acumulativo, en el seno de una visión dominante que sigue siendo cíclica; *cf.* K. Pomian, *L'ordre du temps*, París, Gallimard, 1984, p. 40-57.

<sup>4</sup> Sería necesario completar este análisis recordando que la afirmación de modernidad tiene por repercusión el auge del romanticismo: la crítica del presente en nombre de un pasado juzgado humanamente superior es el reverso exacto de la modernidad y lo acompaña como su sombra (es importante subrayar que la visión romántica participa del régimen moderno de historicidad, en cuanto reconoce –dolorosamente– la ruptura entre pasado y presente, entre espera y experiencia); *cf.* M. Löwy y R. Sayre, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, París, Payot, 1992.

nociones de progreso y de historia universal.<sup>5</sup> Por otras razones que evocaremos más tarde, proponemos caracterizar esta configuración como dominación de un presente perpetuo cuyo peso tiende a ahogar el conocimiento crítico del pasado tanto como a oscurecer las perspectivas del futuro, a reducir tanto nuestro campo de experiencia como nuestro horizonte de espera.<sup>6</sup> El segundo añadido se referiría a la perspectiva actual de un adelantamiento, o por lo menos de una crítica de esta dominación del presente perpetuo. La empresa resulta ser, por supuesto, muy delicada sobretodo si se propone ser más que un deseo piadoso o una conjetura estrictamente personal. Por esa razón nos apoyáremos sobre el análisis de una experiencia práctica y discursiva observada durante la vuelta mencionada antes.

#### EDAD MEDIA/CHIAPAS: ACTUALIDAD DE LO INACTUAL

No se puede disociar la articulación pasado/futuro de la relación pasado/presente, que define más directamente la posición del historiador. La abordaremos entonces a través de la interrogación siguiente: ¿por qué estudiamos las sociedades antiguas? La cuestión se resolvería fácilmente si fuera posible ir, en el presente, al encuentro del pasado, si pudiéramos por ejemplo, concebir el viaje a Chiapas como una suerte de remonte en el tiempo. De hecho, el desplazamiento espacial parece a

---

<sup>5</sup> Para la discusión sobre el fin de la historia suscitada por las publicaciones de F. Fukuyama y también por sus antecedentes en la cultura europea desde el medio del siglo, *cfr.* P. Anderson, *The Ends of History*, Londres, 1992 (utilizado en lengua castellana, *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama, 1996).

<sup>6</sup> Observaremos numerosos paralelos entre la hipótesis propuesta aquí y la de F. Hartog que analiza el agotamiento del régimen moderno de historicidad (tal como lo define R. Koselleck) en beneficio de un "presentismo" cuya fecha de 1989 simbolizaría el triunfo y cuyos *Lugares de memoria* dirigidos por P. Nora resultarían ser el síntoma historiográfico; *cfr.* F. Hartog, "Temps et Histoire. Comment écrire l'histoire de France?", *Annales H.H.S.*, 1995, 6, p. 1219-1236. Sin embargo admitiremos algunas diferencias, sobretodo en la medida que entre los antecedentes del presente perpetuo, no retenemos ciertas manifestaciones históricas que F. Hartog considera como prefiguraciones del presentismo.

menudo transformarse en regresión temporal.<sup>7</sup> En la experiencia chiapaneca, numerosos indicios de esta sensación se refieren justamente a las concepciones del tiempo. Llama la atención sobretudo la persistencia de un tiempo aún en parte insensible a la tiranía de la medida horaria o que sólo lo admite con una flexibilidad sorprendente. Así la aceptación o rechazo del horario de verano, propuesta atravesada por los conflictos sociales y políticos y síntoma de las fallas de la nación mexicana, crea una coexistencia de temporalidades discordantes en el seno de una misma entidad territorial que evoca para el medievalista la diversidad de las medidas del tiempo y de las referencias del calendario permitida por la fragmentación feudal. Pero en el sureste mexicano, son también los ritmos de la historia los que se encuentran desacordados: existe allá otra cronología, otro ritmo del tiempo vivido y del tiempo histórico. En Chiapas, ¡todos los puercos son grises! De ese gris que los hocicos de los puercos europeos han perdido desde hace siglos y cuyos descendientes Michel Pastoureau tuvo que teñir en rosa para contratarlos como extras de la película *El nombre de la Rosa*.

Pero por más que multipliquemos los ejemplos, no lograremos jamás una Edad Media. A lo sumo una colección de efectos de medievalismo, comunes a numerosas sociedades aún mayoritariamente rurales (el sector primario ocupa 60% de la población chiapaneca). Hay que agregarle, sin embargo, elementos más específicos. Recordemos por ejemplo que en el transcurso del siglo presente, las grandes fincas, al mismo tiempo que se encontraban integradas a la economía de mercado, conservaron en su seno formas de explotación de un arcaísmo impresionante, a veces hasta 1970.<sup>8</sup> El caso de los “peones acasillados”, campesi-

---

<sup>7</sup> Véase el ejemplo de Aby Warburg, que abandona momentáneamente las fiestas florentinas del Renacimiento por los rituales de los indios de Nuevo México y convierte su búsqueda histórica en desplazamiento geográfico; cfr. P.-A. Michaud, *Aby Warburg et l'image en mouvement*, introducción de G. Didi-Huberman, París, Macula, 1998.

<sup>8</sup> A. García de León, *Resistencia y utopía*, Era, 1985 (que subraya, p. 19, que en Chiapas “el tiempo histórico es otro”). En la introducción a la segunda edición (1997, p. 24) anota “si Chiapas en su arquitectura material e inmaterial sigue siendo una reliquia de nuestro medioevo fundador (la época colonial), no cabe duda tampoco que sus ladrillos y cimientos son en su mayoría amasados con arena y argamasa de futuro, cualquier cosa que éste sea”.

nos obligados a residencia, sobretodo a través del mecanismo de las deudas contraídas en los comercios-monopolios del hacendado, incita, más allá de todas las diferencias, a una comparación con dos de los rasgos fundamentales de la relación feudal de dominio: la fijación de los hombres al suelo y la admisión del poder sobre las tierras y del poder sobre los hombres.<sup>9</sup> Por cierto estos elementos ya no tenían la misma importancia global y se inscribían entonces en un sistema de conjunto totalmente diferente. Nada de feudalismo por supuesto sino, por lo menos, una sorprendente supervivencia de formas de explotación de tipo feudal, articuladas con una lógica global capitalista. Pensamos igualmente en los modos de organización de las comunidades indígenas. Lejos de constituir una realidad ideal y fuera del tiempo, las comunidades actuales son el resultado de una historia larga y compleja en el curso de la cual fueron repetidas veces transformadas y reconstruidas. Una etapa importante de este proceso es la transferencia del modelo de la comunidad lugareña medieval realizada por la Conquista, al mismo tiempo que el auge de la ideología cristiana de la fraternidad espiritual que la acompaña y que se vuelve a encontrar hasta en sus formas más recientes reactivadas por los adeptos de la teología de la liberación. Se trata aquí de formas de organización que el desarrollo del capitalismo hizo desaparecer en Europa occidental desde hace dos siglos y que persisten con obstinación en una lucha resucitada en contra de las políticas neoliberales que buscan imponer al campo mexicano las normas de propiedad conformes a las exigencias del mercado (Reforma del artículo 27 de la Constitución). Los efectos de medievalismo mencionados aquí no están sin relación con esta resistencia, característica de las zonas rurales mexicanas y avivada por razones propias a las poblaciones indígenas y a su marginalización secular.<sup>10</sup>

Nada de todo esto nos puede facilitar una inteligibilidad, ni de la Edad Media europea ni del Chiapas contemporáneo, sino sólo algunas sensaciones comparativas ("la comparación sugiere, no explica" señala Marc Bloch, siendo sin embargo ardiente defensor de la historia compa-

---

<sup>9</sup> A. Guerreau, *Le féodalisme. Un horizon théorique*, París, Le Sycomore, 1981.

<sup>10</sup> E. Florescano, *Etnia, Estado y Nación*, México, Aguilar, 1998.

rada).<sup>11</sup> Estas percepciones pueden ser el punto de partida de una experiencia de alteridad que, al distanciarnos de nuestras costumbres, perfora algunas aberturas delgadas que no son quizá inútiles desde el momento en que nos esforzamos en entrever las realidades de un mundo tan diferente del nuestro como la Edad Media. Todo lo que ayuda a desprenderse de las evidencias de nuestro tiempo es útil de agarrar, según la lección bien entendida de la antropología histórica. Y si una población exótica cualquiera pudiera convenir a eso, no es malo quizá para un medievalista de una generación sin vínculos rurales tener una familiaridad con una sociedad aún ampliamente tradicional a la cual además, el cristianismo proporciona marcos de referencia esenciales (aunque sólo parcialmente aceptados).

Se trata aquí de un mundo vivo, por lo tanto en el presente. Pero sin por eso reproducir el esquema evolucionista de una historia universal funcionando como una regla graduada única, a lo largo de la cual las diferentes sociedades tomarían lugar en su carrera unánime hacia el progreso, podemos admitir que existen presentes más presentes que otros y al inverso presentes más cargados de pasado. Como otros lugares singulares, Chiapas da la sensación de una discordancia de los tiempos, una “contemporaneidad de lo no-contemporáneo o [una presencia] de lo no-contemporáneo en lo contemporáneo”, según la expresión de R. Koselleck.<sup>12</sup> Para terminar con este punto, me permitiré una comparación improbable entre San Cristóbal de las Casas y Roma. Dos ciudades donde el historiador se siente a gusto porque puede, cotidianamente y a cada vuelta de calle, husmear el pasado, tocarlo con los dedos. Dos ciudades de la anamnesia donde los estratos normalmente enterrados de la evolución histórica afloran con una singular evidencia. La rememoración nos lleva por cierto hacia direcciones muy diferentes pero en una ciudad como en la otra, el tiempo reputado impalpable parece hacerse sensible.

Al mismo tiempo que conservamos el hilo de la cuestión (¿porqué estudiamos las sociedades antiguas?), es ahora necesario invertir la perspectiva, oponiendo a los efectos de proximidad del pasado la dis-

---

<sup>11</sup> M. Bloch, “comparación” y “Pour une histoire comparée des sociétés européennes”, retomado en *Histoire et historiens*, París, A. Colin, 1995, p. 87-93 y p. 94-123.

<sup>12</sup> *Le futur passé, op. cit.*, p. 318.

tancia irremediable que nos separa de él; ya no un pasado presente sino un pasado rebasado y despegado, muerto en suma. Eso nos regresa a la ambigüedad misma de la posición del historiador, agarrado entre dos exigencias contradictorias: de un lado, la voluntad de ser participe en el mundo contemporáneo, de practicar una historia que –en lugar de ser “hija de su tiempo” sólo sin saberlo– estaría en interacción constante con las preocupaciones del presente; del otro, la necesidad de conferir a la disciplina histórica una cierta autonomía que le permita definir sus objetivos y sus criterios de validación sin estar sometida ni a los imperativos utilitarios del mercado ni a la esclavitud que impone el servicio de una causa por más excelente que pueda ser. Si el cuestionario del historiador se forma y evoluciona en función de las interrogantes del presente, no quita que escribir la historia al capricho únicamente de las cuestiones de actualidad sería una limitación absurda. Estaríamos condenados a ignorar lo que, en el pasado, es radicalmente diferente de nosotros y sobretodo, al retener sólo los aspectos considerados actuales y al abandonar los demás, nos prohibiríamos entender de manera global las sociedades del pasado, restituir la lógica de su funcionamiento y de su evolución. El provecho para hoy no se vería tampoco asegurado ya que el pasado no permite de ninguna manera “explicar” el presente aun si, de manera paradójica, está excluido entender el presente ignorando todo del pasado.<sup>13</sup> ¿Cómo entonces conciliar este deseo de una historia en el presente y esta inmersión en un pasado necesariamente distante de nosotros? ¿Cómo asumir nuestro papel social sin caer en la trampa de las necesidades del instante, ni volver a caer en las simplificaciones de una historia oficial o militante? ¿Cómo aventurarse en la complejidad necesaria a la comprensión total de otra época, sin perder el hilo que nos une con nuestros compromisos ciudadanos, lo que nos precipitaría entre los “anticuarios” denunciados por Marc Bloch?

La cuestión es más ardua aún para quien estudia una época remota, como la Edad Media occidental y para quien, además, debe de enseñar

---

<sup>13</sup> Según el balanceo introducido por Marc Bloch entre la denuncia del “ídolo de los orígenes” (“jamás un fenómeno histórico se explica plenamente fuera del estudio de su momento”) y la anotación de que “la incompreensión del presente surge fatalmente de la ignorancia del pasado”, *Apologie pour l'histoire*, París, A. Colin, 1993, p. 85-98.

esta historia europea en una tierra de América central. ¿Porqué interesarse, desde México, de una sociedad tan lejana en el tiempo y en el espacio? Ciertamente podríamos subrayar ampliamente que la historia medieval explica la formación de Europa y la dinámica de su auge y de su expansión de la cual una de las consecuencias es nada menos que la Conquista y la colonización de las Américas por los europeos. En este entonces, el mundo medieval nace del otro lado del Atlántico de modo que la Edad Media constituye la mitad de las raíces de la historia de México. Por otra parte, este vínculo histórico directo hace posible comparaciones estrechas entre numerosas instituciones, prácticas y representaciones europeas y amerindias: organizaciones comunitarias, instituciones urbanas, universidades, cultos de santos e imágenes, cofradías, para dar sólo algunos ejemplos.<sup>14</sup> Una Edad Media cercana –mucho más cercana de lo que cree la opinión pública– vuelta parte integrante de la historia de México. El trabajo del historiador se hace aquí *actualización*, ya que permite una reapropiación presente de hechos pasados, a veces olvidados o denegados.

Sin embargo, es sobre el proceso inverso que quisiera insistir ya que la puesta en el presente aun si es indispensable, es peligrosa, sobretudo si no tiene conciencia de sus límites. En cualquier pasado, tal como lo percibimos hoy, hay algo de radicalmente muerto, de separado de manera irreversible de los vivos que somos (pero los muertos mismos viven, en el pensamiento de los vivos) y es en eso también que radica su interés para nosotros. Así, la (larga) Edad Media puede considerarse como un universo opuesto al nuestro:<sup>15</sup> mundo de tradición antes de la modernidad, mundo rural antes de la industrialización, mundo de la omnipotencia de la Iglesia antes de la laicización, mundo de la fragmentación feudal antes del triunfo del Estado, mundo de dependencias interpersonales antes del asalariado. En breve, la Edad Media es para nosotros un antimundo de antes del reino del mercado.

---

<sup>14</sup> Para una definición más precisa de esta situación comparativa, remito a “Mundos de aquí. Mundos de allá. Confrontation des mondes”, en *Trace*, 34, 1998, p. 74-78.

<sup>15</sup> J. Le Goff, “Pour un long Moyen Age”, en *L’Imaginaire médiéval*, París, Gallimard, 1985, p. 7-13-

Seamos un poco más concretos: en el mundo moderno, el tiempo parece constituir la dimensión principal por la cual se impone la opresión ya que, sobre la base del trabajo asalariado y del cálculo del tiempo de trabajo –forma que sigue dominante en las relaciones de producción–, se desarrollaron consecuencias múltiples para seres cada vez más apesurados y estresados, sometidos a esta “tiranía de los relojes” y a esta compulsión de saber qué hora es, de la cual habla Norbert Elias.<sup>16</sup> De hecho, una regla hace sentir sus efectos en todos los aspectos de la vida: “el tiempo es dinero”. Al contrario, podemos sostener que en la sociedad medieval, era la relación al espacio la que estaba en el corazón de la organización social y de las relaciones de producción: la primera condición del funcionamiento del sistema feudal era la fijación de los hombres al suelo, su integración en una célula espacial restringida, a la vez feudo, señorío y parroquia en la cual tenían que ser bautizados, cumplir con sus deudas eclesiales y señoriales y por fin ser enterrados para alcanzar en la muerte la comunidad de sus ancestros.<sup>17</sup> En nuestro mundo *deslocalizado*, donde el lugar está en trance de ya no ser una dimensión intrínseca de los seres y de los acontecimientos, en el cual cualquier cosa podría finalmente ocurrir indiferentemente en cualquier punto del globo, perdimos –afortunadamente sin duda, pero para caer en otra forma de sumisión– este sentido de la localización necesaria. Es sintomático que el principal castigo que imponen las justicias modernas –fuera de la pena de muerte– sea la cárcel: privación de libertad y traba a la capacidad de desplazamiento, localización forzada. En la Edad Media, la cárcel era un recurso muy accesorio mientras que el destierro era al contrario esencial: ruptura del vínculo entre el individuo y su lugar de vida (y por eso casi una muerte social), constituía una obligación de desplazamiento, una deslocalización forzada –o sea el contrario exacto

---

<sup>16</sup> N. Elias, *Du temps*, trad. fr., París, Fayard, 1996.

<sup>17</sup> Sobre el dominio espacial en el feudalismo, véase A. Guerreau, “Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen”, en N. Bulst, R. Descimon, A. Guerreau, editores, *L'Etat ou le Roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XVe-XVIII siècles)*, París, EHESS, 1996, p. 85-101.

de la cárcel—. <sup>18</sup> Obligación principalmente espacial por un lado, obligación principalmente temporal por el otro: así puede señalarse, dicho de manera esquemática, la oposición radical entre el mundo medieval y el mundo moderno.

Podemos entonces a la vez esforzarnos para volver actual la Edad Media o trabajar para arrojarla a lo más lejos, hasta hacer de ella la inversa de nosotros mismos. Las dos actitudes son a la vez justas y excesivas y podrían combinarse en el análisis de la dinámica histórica que lleva del universo medieval al mundo moderno. Pero queremos subrayar aquí que el segundo enfoque no es menos importante que el primero, ya que si la historia es historia es porque el pasado es, al mismo tiempo que íntimamente ligado a nuestro presente, fundamentalmente diferente, separado y en eso *inactual*. Tal es la paradoja de la historia tal como nos interesa: debe de transformar lo inactual del pasado en una cuestión actual; debe de revelarnos la actualidad de lo inactual.

#### LA HISTORIA, PUENTE ENTRE PASADO Y FUTURO

Si la relación pasado/presente, en su ambigüedad misma, está en el corazón de la actitud práctica del historiador; la articulación pasado/futuro determina la concepción del tiempo histórico, con referencia a la cual se inscribe su trabajo. Como base de reflexión sobre este punto, presentaremos algunas anotaciones sobre la relación entre pasado, presente y futuro tal como se manifiesta en la producción textual del neozapatismo desde 1994. Recurrir a este tipo de textos, ajenos a la producción universitaria, podrá sorprender con más razón por el hecho de que no tienen por objeto elaborar una teoría de la historia. Se trata de textos prácticos, comprometidos en la acción política. Sin embargo no se ve nada que prohíba recurrir a ellos por poco que seamos capaces de justificar su in-

---

<sup>18</sup> Véase H. Zaremska, *Les bannis au Moyen Age*, París, Aubier, 1996. La importancia del destierro es por supuesto la inversa de la *stabilitas loci* en la sociedad medieval y como lo subraya Claude Gauvard en el prefacio del libro, en este universo, “de una cierta manera el exilio es peor que la muerte” (p. 12).

terés, como síntomas de aspectos a veces desapercibidos de nuestro mundo contemporáneo. Por otra parte, un juicio sobre el levantamiento zapatista en Chiapas no es de ninguna manera necesario aquí. Basta admitir que los zapatistas no son ni los santos héroes de la última efusión revolucionaria de fin de siglo ni los espectros grotescos de una arqueo-guerrilla y que más sencillamente dan forma a un movimiento social tejido de contradicciones pero cuya realidad y cuyo impacto son innegables.

Las referencias a la historia son omnipresentes en los textos zapatistas, tanto bajo la forma particular de la historia mexicana cuyos símbolos son objeto de una lucha encarnizada, que bajo la forma universal de la Historia mayúscula, evocada con gusto como instancia de legitimación.<sup>19</sup> Su estatuto estratégico tiene que ver igualmente con la representación del conflicto como lucha de la memoria contra el olvido, término que se volvió sinónimo de la explotación y el racismo sufridos por las poblaciones indígenas. Sin embargo, el olvido no se analiza sólo en relación con la dominación colonial o neocolonial; también tiene sentido por el conjunto de la humanidad en el momento que se considera como rasgo característico de la lógica neoliberal. Esta impone en efecto el reino de un presente perpetuo que niega lo antes y lo después y hace del hoy el nuevo altar al cual todos deben de sacrificar.<sup>20</sup> En el mundo

---

<sup>19</sup> Para todo lo que sigue respecto a los textos zapatistas, véase el análisis más completo propuesto en : Colectivo Neosaurios, "La rebelión de la historia", en Chiapas, 9, 2000, p.

<sup>20</sup> "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", *La mesa de San Andrés : entre los olvidados de arriba y la memoria de abajo* (marzo de 1998), reproducido como los otros textos mencionados aquí, en *La vuelta de la memoria. Textos del subcomandante Marcos y del EZLN sobre la historia*, San Cristóbal de las Casas, CIACH, 1999, p. 208-209.

moderno en vía de globalización, el hoy es el nuevo tirano que para asegurar mejor su dominación, hunde el pasado en el olvido y obnubila cualquier perspectiva de un futuro que no sea la repetición o la ampliación de la dominación presente. Negando el futuro, la dominación cree y hace creer en su eternidad. Semejante a Macbeth. El poder se contempla en el espejo de su invencibilidad, negándose a creer que el bosque pueda caminar hasta su palacio. La versión más reciente de su triunfo es la proclamación, en su ventaja, del fin de la Historia cuyas ruinas del Muro de Berlín proporcionan el escenario impecable. Frente a esta lógica, los textos zapatistas apuestan a una recuperación conjunta de la conciencia histórica del pasado y de una perspectiva de futuro.

Al mismo tiempo que se encuentra asociado a los múltiples términos que suscita el deseo de un mundo mejor, el futuro se presenta bajo formas que se distancian de las tradiciones revolucionarias del siglo que termina. Habiendo renunciado al concepto unificado y mayúsculo de Revolución y a la idea de una vanguardia que se supone debe de guiar el pueblo hacia el destino final del cual tiene la presciencia, los textos zapatistas dan paso a un futuro deseado pero sin certidumbre, diferente pero imprevisible, posible pero sólo condicional. Se trata de un futuro que no puede ser predeterminado, que no se anuncia con ningún plan trazado previamente y que es imposible de conocer antes de haber empezado a avanzar.

En combinación estrecha con esta concepción del futuro, la relación pasado/futuro se establece de manera a veces sorprendente, como atestiguan formulas tales como “mirar atrás para ir hacia delante” o la que, más paradójica aún, recomienda de “avanzar hacia atrás”.<sup>21</sup> Por eso, no se trata de ninguna manera de promover un regreso al pasado. El futuro no podría ser una repetición del pasado (puesto que se trata de un futu-

---

<sup>21</sup> La primera fórmula es sugerida por la lectura de Lewis Carroll: “Como Alicia descubre que para alcanzar a la Reina Roja, debe caminar hacia atrás, nosotros debemos voltear al pasado para caminar adelante y hacernos mejores. En el pasado, podemos encontrar caminos hacia el futuro”; otros comunicados afirman “somos la necia historia que se repite para ya no repetirse, el mirar atrás para poder caminar hacia delante”, o hacen el elogio de los cangrejos que saben que “la mejor forma de avanzar es para atrás” (*Ibid.*, p. 198, 219-220).

ro abierto, de un camino que no está trazado). Ciertamente observamos en los textos zapatistas una contradicción entre la referencia a un tiempo cíclico que nos regresa siempre a lo mismo y la esperanza de un futuro diferente. Pero la contradicción se resuelve en parte en la medida que la repetición cíclica aparece cuando comparamos la situación presente con el pasado (se trata entonces de amplificar retóricamente, con fines políticos, la permanencia innegable de la opresión y de las desigualdades sociales), mientras que cuando miramos el futuro desde el presente, la lucha política permite abrir perspectivas inéditas. Pero ¿cómo entablar una alianza positiva entre pasado y futuro que no nos lleve a reproducir mañana lo viejo de ayer? Mirar hacia atrás debe de ser entendido primero como un alegato para el conocimiento histórico. Si frente al camino futuro no-trazado, es útil mirar el camino ya recorrido, es primero para medir los errores y detectar los atolladeros. El conocimiento del pasado permite separarse de él, evitar ser de nuevo su víctima.

Pero se trata también de reconocer en el pasado ciertos elementos de positividad –si consentimos en entender en esta expresión no formas de vida o de pensamiento que se trataría de reproducir tal como cual sino gérmenes de inspiración, puntos de apoyo para una crítica presente y un proyecto futuro–. Este rasgo está estrechamente ligado a la dimensión indígena del levantamiento. El pasado valorado se asocia con la cultura de los pueblos indios, descendientes de los primeros habitantes de las tierras americanas.<sup>22</sup> Y la afirmación de una alianza necesaria entre pasado y futuro es otra manera de reivindicar la integración de los pueblos indígenas a la nación mexicana, considerada indispensable

---

<sup>22</sup> Es necesario sin embargo procurar no encerrar los pueblos indígenas en una identidad-en-el-pasado. Los textos neozapatistas mismos se rebelan en contra de la folklorización de los indígenas y su transformación en piezas de museo “nos ofrecían un rincón más bonito en el museo de la historia”, *La revuelta, ibid.*, p. 22; “Son seres vivos, no los fósiles que quisiera la propaganda del poder global”, *EZLN. Documentos y comunicados*, México, Era, t. 3, p. 263. Además, la cultura indígena, aun en sus sectores más tradicionalistas, no menosprecia las imágenes de la modernidad y ofrece a veces las combinaciones más improbables de la costumbre y del futurismo. Así, según los habitantes tzeltales de Cancuc, al interior de la montaña donde viven sus dobles (*ch’ulel*) rebosan signos de la modernidad occidental tales como celulares, cámaras de video, helicópteros, aviones, etc... (P. Pitarch Ramon, *Ch’ulel : una etnografía de las almas tzeltales*, México, FCE, 1996).

para su estabilidad. Sin embargo, esta relación entre pasado y futuro adopta también una forma más general que tiene que ver con el conjunto de la humanidad en la medida que descansa sobre la crítica del tiempo dominante en el mundo contemporáneo. Si el presente perpetuo funda su dominación sobre el olvido del pasado y la negación del futuro, la historia debe de esforzarse en restablecer, en el mismo movimiento, memoria del pasado y posibilidad del futuro. Rechazar la tiranía del hoy supone una conciencia histórica, indispensable para romper la ilusión del fin de la historia y reabrir la perspectiva de un porvenir que no sea repetición del presente. “Las cosas siempre fueron así”: casi no existe veneno que, destilado en el aire del tiempo, sea más útil para garantizar sumisión y resignación. La historia al contrario, al remontar el tiempo, demuestra que lo que se da hoy por inevitable, necesario, natural, es sólo una construcción reciente y probablemente no menos transitoria que las realidades anteriores. En los textos zapatistas, es entonces la identificación del presente perpetuo como adversario fundamental que conduce a proponer una alianza estratégica entre pasado y futuro. Frente al presente eternizado, sinónimo de olvido y de desesperanza, se trata de invertir esta siniestra gramática de los tiempos históricos “colocando un pie en el pasado y el otro en el futuro”.<sup>23</sup>

Tal figura se distancia sensiblemente de las tradiciones revolucionarias de este siglo, nutrido del evolucionismo marxista por no hablar del dogma estaliniano de las cinco fases de la historia universal, garantizado por presuntas leyes.<sup>24</sup> La interacción con la realidad y el pensamiento indígenas parece haber favorecido tal transformación. La conservación, incluso la reactivación, de las estructuras comunitarias asegura la presencia de una forma social que podemos calificar de precapitalista o que por lo menos es suficientemente ajena a la lógica del desarrollo capitalista para que las políticas neoliberales se empleen en hacerlas desaparecer. Una situación que no está sin relación fue comentada por Marx

---

<sup>23</sup> “una rebelión con sangre mayoritariamente indígena ha desafiado el desencanto presente poniendo un pie en el pasado y otro en el futuro”, *La rebelión de la memoria*, op. cit., p. 205.

<sup>24</sup> Véase la crítica de M. Godelier, *Les sociétés précapitalistes et le mode de production asiatique*, París, Cerm, 1967.

mismo, admitiendo así la posibilidad de una mezcla de los tiempos históricos, comúnmente ordenados sobre la línea derecha de la evolución humana. En la carta dirigida en 1881 a Vera Zassoulitch, como en los borradores de aquélla, critica vivamente la imposición a todos los pueblos de un esquema histórico único y universal y abre la posibilidad de que la comunidad rural rusa y sus formas colectivas de organización puedan sobrevivir e integrarse directamente en un sistema capitalista, sin ser destruidas por la lógica capitalista de expropiación de los productores.<sup>25</sup> Esta posibilidad es sólo condicional y depende en una gran medida de impulsos exteriores viniendo del Occidente. Y es cierto también que esta hipótesis está formulada dentro de una coyuntura que permite a Marx imaginar una derrota inminente del zarismo mientras que doce años más tarde, circunstancias más desfavorables llevan a Engels a considerar con mucho escepticismo el porvenir de las comunidades rusas. Pero la evolución ulterior no podría de ninguna manera descalificar el diagnóstico condicional de Marx y menos aún la insistencia con la cual rechaza la idea de una evolución histórica universal y preterminada. Al contrario, se trata de reconocer que la historia puede aprovechar circunstancias cada vez únicas para deshacer los esquemas demasiado simples y abrir vías inéditas e imprevisibles. En este caso, es la existencia simultánea del presente capitalista y de organizaciones heredadas de tradiciones antiguas que permiten formular la hipótesis de un puente directo entre este pasado y un futuro más allá del capitalismo. Pero, es necesario, para darse cuenta de eso, estar en condiciones de pensar “una contemporaneidad de situaciones no-contemporáneas”.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Carta a Vera Zassoulitch (borrador): “porque en Rusia, gracias a una combinación de circunstancias únicas, la comunidad rural, todavía establecida a escala nacional, puede deshacerse de manera gradual de sus caracteres primitivos y desarrollarse directamente como elemento de la producción colectiva a escala nacional: es justamente gracias a la contemporaneidad de la producción capitalista que puede apropiarse de todos beneficios positivos y sin pasar por sus horribles peripecias”, citado y comentado en D. Bensaid, *Marx l'intempêtif. Grandeur et misère d'une aventure critique (XIXe-XXe siècles)*, París, Fayard, 1995, p. 42-43. Véase el conjunto de los textos sobre la comunidad rusa reunidos en K. Marx y F. Engels, *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rural rusa*, Cuadernos de Pasado y Presente, 90, México, 1980.

<sup>26</sup> D. Bensaid, *ibid.*, p. 42-43, retoma a este respecto la expresión de R. Koselleck.

Sin cometer el absurdo de identificar las comunidades rusas de los años 1880 con las del México actual, podemos por lo menos ayudarnos con este recuerdo para analizar la alianza del pasado y del futuro que sugieren los textos zapatistas. En esta óptica, un futuro de transformación social no significa necesariamente el rechazo y la negación de las formas sociales pasadas, aparentemente condenadas por el progreso. Poner un pie en el pasado para construir otro futuro no es necesariamente la marca de un arcaísmo obtuso ni de un culto conservador de la tradición.<sup>27</sup> Puede ser también la marca de una conciencia de la discordancia de los tiempos históricos. Si admitimos que la historia entera no avanza al mismo paso sobre la línea derecha del progreso ineluctable, entonces es posible intentar encuentros improbables entre el pasado de las comunidades indígenas que sobrevivieron a la imposición del mercado, y el destino futuro de una humanidad que se niega a la autodestrucción. Lejos de ser el desarrollo de una línea única y necesaria, la historia está hecha de posibilidades múltiples, logradas o abandonadas, intentadas u olvidadas. Se encuentra también tejida de arritmias, de temporalidades diferentes que se entrelazan en los procesos sociales y vuelven imposible unificar la historia universal bajo la forma de una flecha rectilínea, dirigida hacia un futuro predeterminado.

En suma, los discursos zapatistas caminan entre tres tiempos pre-existentes –el tiempo cíclico de las comunidades, el tiempo lineal de la modernidad y del marxismo, el presente perpetuo del mundo contemporáneo– y un cuarto tiempo aún en vía de elaboración. Del tiempo indígena, retoman la valorización positiva de ciertos aspectos del pasado, pero sin dejarse encerrar en el círculo de la repetición. Comparten

---

<sup>27</sup> Agradezco a Michael Löwy haberme indicado que la lógica zapatista es, a este respecto, muy similar a la del “romanticismo revolucionario”: a la diferencia del romanticismo restitutionista que busca restaurar el pasado pre-moderno, aquel no apunta a “un regreso al pasado sino a una *vuelta* por el pasado”, y utiliza la nostalgia del pasado para proyectarse adelante, hacia un porvenir nuevo y utópico (*Révolte et mélancolie, op. cit.*, p. 300-303). Sin embargo, quizá sea necesario reconocer que el discurso zapatista dibuja una configuración en parte específica: si se enuncia de cierta manera como inversa de la modernidad, habla también desde un mundo en parte premoderno y al mismo tiempo se inscribe críticamente en el contexto del presente perpetuo de la posmodernidad.

con la modernidad la esperanza de que el porvenir sea mejor que el presente pero rechazan toda visión lineal y finalista y reconocen que este futuro está abierto, incierto y por lo tanto ni predeterminado, ni conocido con anticipación. Del tiempo que domina hoy, retienen en parte la crítica postmoderna del progreso y de un futuro ineluctablemente prometedor pero afirman la necesidad de reconstruir una concepción de la historia radicalmente opuesta al régimen del presente perpetuo y capaz de integrar experiencia y espera. Rechazando la desagregación postmoderna de los procesos históricos y criticando al mismo tiempo la linealidad evolucionista de la modernidad, estos textos abren la posibilidad de reconocer una discordancia de los tiempos y apuestan a una recuperación conjunta del pasado y del futuro.

#### RESISTIR AL PRESENTE PERPETUO

Algunas observaciones más generales son necesarias antes de concluir. Conviene primero regresar sobre la noción de presente perpetuo. Aquella no significa por supuesto la desaparición de toda referencia al pasado o al futuro.<sup>28</sup> El conocimiento histórico no está (todavía) muerto, aun si el tiempo de las dudas sucede a las gestas conquistadoras y la contracción de las ventas a la expansión editorial.<sup>29</sup> Además de sus dificultades internas, le es necesario enfrentar la difusión de las versiones neoliberales del fin de la historia y digerir la crítica de inspiración postmoderna que cuestiona la posibilidad de pensar en una perspectiva histórica unificada. Estos dos enfoques son por cierto diferentes y aun ampliamente contradictorios entre ellos. Pero el presente perpetuo es quizá precisamente el polo de atracción común que hace sentir sus efectos sobre uno y otro, llevando a una desaparición del horizonte de espera y

---

<sup>28</sup> Remitimos a este respecto a los análisis de F. Hartog que subraya que el presentismo es siempre preocupado, a la vez ansioso de previsiones (bajo la forma de un futuro ya conocido y finalmente ya presente) y ávido de memoria ("*Temps et histoire*", art. cit., p. 1225-1227).

<sup>29</sup> G. Noiriel, *Sur la "crise" de l'histoire*, París, Berlín, 1996.

a una inmovilización en el presente idealizado en un caso, desengañado en el otro.<sup>30</sup>

Fuera de la ciencias sociales, otras formas de relación con el pasado, sucedáneos diversos del “gusto por las raíces” y de la “ola memorial” se amplifican sintomáticamente. La invasión de celebraciones y aniversarios cualquiera que sea el beneficio puntual que la investigación histórica pueda sacar de él, marca la sumisión del conocimiento del pasado a una perspectiva que es, literalmente, la de la actualidad y del instante presente (contribuyendo de esa manera a su mercantilización). En cuanto al futuro, beneficia de menos espacio. Sin embargo, aquí también, las celebraciones tienen su lugar y la que nos prometen para el año 2000 no es la menos patética. Al celebrar el presente de su propio futuro, las naciones desarrolladas entienden magnificarse ellas mismas, en la autosatisfacción más impúdica. Gracias a una fecha desprovista del menor significado histórico, pero en la cual los restos de milenarismo recalentado se mezclan con un siglo de sueño futurista, las democracias liberales preparan la puesta en escena planetaria de su triunfo eterno. Si de hoy en adelante el futuro es presente es porque el presente es el futuro de la humanidad. El presente perpetuo no sabría aprovechar mejor ganga.

Experiencia y espera –no ausentes sino cada vez más estrechas y a menudo desviadas en engañifa– se borran entonces en beneficio de un omnipresente. Esta lógica –que es necesario entender como un proceso tendencial, nunca totalmente realizado sino reforzándose siempre– se manifiesta de mil maneras por la dictadura de los tiempos breves y de

---

<sup>30</sup> M.A. Cabrera Acosta, “la historia y las teorías del fin de la historia”, *Historia a Debate*, op. cit., I, p. 209-221; J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*, París, Minuit, 1979; *L'enthousiasme*, París, Galilée, 1986 y, para un conjunto de definiciones contrastadas de la posmodernidad, véase N. Casullo (ed.), *El debate modernidad/posmodernidad*, Buenos Aires, 1993 (textos de M. Berman, P. Anderson, J. Habermas, J.-F. Lyotard, P. Burger, F. Crespi, A. Huyssen, etc.) Nietzsche denunciaba ya el culto del presente perpetuo, enseñado por “los legionarios del instante presente” y echaba la culpa a “esta admiración del poder de la historia que se transforma en cada instante en una pura admiración del éxito y conduce a la idolatría de lo real” que Hegel legó a las generaciones siguientes por haber sugerido el fin de la Historia sin haberlo proclamado él mismo (*De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie, Considérations inactuelles, II*, París, Gallimard-Folio, 1990, p. 147, y el comentario de P. Anderson, *Los fines de la historia*, op. cit., p. 59).

los ritmos sincopados, por el ideal de intermediación y de instantaneidad, así como por la denegación del tiempo que pasa y la subsecuente prohibición del envejecimiento que dominan la esfera de la comunicación y de la información. Aquella impone el régimen de un presente eterno hecho de instantes efímeros que espejean del prestigio de una novedad ilusoria y sólo están sustituyendo, siempre con más velocidad, lo mismo con lo mismo. Por cierto se trata aquí sólo de un sector particular de la actividad social y sería una actitud reductora fundar el análisis sobre ella sola como si impusiera en todas partes su ley, sin límites ni resistencias. Además, la “tiranía de los relojes” que se impone al hombre apresurado de hoy encuentra su fundamento, fuera de la esfera misma de la comunicación, en la lógica general de la rentabilidad y en las formas cada vez más exigentes que reviste. Búsqueda de ahorro de tiempo, maximalización del tiempo disponible y reducción del tiempo necesario para una operación, flujos tendidos y rotación acelerada de los stocks, velocidad de los movimientos de capitales y ganancias relámpago de la especulación: las leyes exacerbadas de la mercancía luchan con encarnizamiento contra el parámetro temporal. Se miden con el tiempo, no para robarle su medida justa sino para reducirlo cada vez más e intentar triunfar sobre él. La condena de los tiempos largos y de la duración recorta la instantaneidad presente, la separa de sus antecedentes y exige el olvido de las presiones del largo plazo, la mayoría de las veces molestas en términos de rentabilidad. Es en eso que el régimen del presente perpetuo conviene a la lógica económica de la mercantilización y de la ganancia y a los discursos amnésicos y miopes que le corresponden.

El presente perpetuo aparece entonces como la confluencia de dos fenómenos. El aspecto que acabamos de describir es sólo la acumulación de las reglas de la rentabilidad y de los efectos de la medida horaria del trabajo. Aun si el régimen del presente perpetuo supone la amplificación de esta tiranía del instante y sobretodo su extensión al ámbito de la cultura y al conjunto de los aspectos de la vida humana, es aquí una realidad, bajo ciertos aspectos, ya antigua; y no hicieron falta obras literarias o cinematográficas a lo largo del siglo para denunciarla. Mientras que este primer aspecto procede de una cierta continuidad con el tiempo de la modernidad, la segunda corriente que confluye en el presente

perpetuo rompe claramente con ella. En efecto, el estallido posmoderno de toda visión unificada de la historia, lograda al mismo tiempo que las nociones de progreso y de historia universal, contribuye junto con las otras tendencias ya evocadas, a deshacer el régimen moderno de historicidad.<sup>31</sup> La convergencia de estos dos aspectos no es una simple suma; ata un vínculo necesario entre el culto de la velocidad y la repetición de lo mismo. Se podría aun establecer una relación de proporcionalidad entre la inmovilización en el presente perpetuo y la aceleración de los ritmos de actividad y de vida. Éstos ocultan el regreso de lo idéntico bajo la apariencia de lo nuevo y la velocidad que producen sigue siendo la única forma asumida de la experiencia del tiempo cuando toda visión del porvenir humano e histórico ha sido abolida.<sup>32</sup> Por último, subrayaremos que uno de los resultados fundamentales de esta convergencia –y sin duda un criterio determinante del presente perpetuo– es el oscurecimiento, resignado o nihilista, de toda salida futura. El *No future* gritado en un jaleo ensordecedor por el grupo punk Sex Pistols en 1976, podría haber inaugurado sin duda, más allá de sus prefiguraciones diversas, el reino del presente perpetuo cuya apoteosis está constituida por el año de 1989.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Se concluye de estas observaciones que las primicias del primer aspecto se encuentran en el seno mismo de la modernidad, mientras que los antecedentes del segundo son en parte la muestra de la crítica romántica del mundo moderno. Sin embargo, es importante conservar una diferencia clara entre los temas de inspiración posmoderna que forman parte del auge del presente perpetuo y la crítica romántica de la modernidad, su proximidad siendo sólo superficial. Por otra parte es evidente que el triunfo del presente perpetuo se asocia con la buena salud del discurso modernizador (pero se trata de una modernización que pierde su pretensión civilizadora y tiende a reivindicarse en su dimensión estrictamente económica). Asumiendo el fracaso del proyecto de la modernidad, la posmodernidad entrega el mundo a una modernización sin proyecto.

<sup>32</sup> "Sólo el triunfo universal del ritmo de producción y de reproducción mecánico garantiza que nada cambia, que nada sorprendente ocurre", T. Adorno y H. Horkheimer, *La dialectique de la raison*, París, Gallimard, 1974.

<sup>33</sup> Observemos sin embargo que la fórmula se vuelve el emblema de una época resignada sólo por la vuelta paradójica de un cuestionamiento radical que condena tanto el pasado y el presente como el futuro y que valió a sus autores el anatema casi general en Inglaterra. Entre los otros aspectos del cambio profundo iniciado en medio de los seten-

En un segundo conjunto de observaciones, quisiéramos sugerir –aun si aquí podemos solamente esbozarlo– un paralelo entre la cuestión de la temporalidad y la del espacio. La mundialización de la economía (es decir esencialmente la liberalización del comercio internacional y la desregulación de los mercados financieros) no crea de ninguna manera un mundo uniforme. Se articula al contrario a un desarrollo planetario desigual y se traduce por una dualización creciente tanto entre las naciones como en su seno. Además, estos procesos, al mismo tiempo que debilitan el marco de los estados-naciones al beneficio de mandamientos e interdependencias transnacionales, se acompañan de bloqueos antimigratorios y de repliegues de identidades, de divisiones y fragmentaciones políticas, que se apoyan sobre formas más o menos fanáticas de reivindicaciones nacionalistas o étnicas.<sup>34</sup> Se trata entonces de una doble lógica contradictoria de globalización (del capital y de las mercancías) y de fragmentación (política, social y humana). Jugando con estas dos tensiones, el mercado persigue, en las esferas que le dan ventaja, su tarea de homogeneizar y volver trivial el espacio, iniciada en el siglo pasado a tal punto que la uniformización mercantil mina hipócritamente la especificidad de los lugares y que las posibilidades técnicas de movilidad y de comunicaciones hacen a veces olvidar el espacio como dimensión intrínseca de la existencia humana (la cual no podría ser sino estando aquí, en alguna parte).<sup>35</sup> Si las fabricas y las oficinas amenazan ser desplazadas desde los países desarrollados hacia conti-

---

ta, hay que recordar la crisis del 74 y un conjunto de zozobras en el campo intelectual durante los años 76-79 (la teorización de la posmodernidad siendo sólo uno de estos aspectos). Por otra parte, la apoteosis de 1989 fue preparada por una década conservadora, de auges de las políticas neoliberales, de expansión de la ideología de la empresa y de deslegitimación casi total de la idea de transformación social radical.

<sup>34</sup> Sobre estas contradicciones, véase D. Bensaïd, *Le pari mélancolique*, París, Fayard, ch.II.

<sup>35</sup> Cfr. A. Berque, *Être humains sur la terre*, París, 1996, que subraya el vínculo fundamental entre la existencia humana y su lugar y propone una lógica del “medio-ambiente” según la cual no hay ser sin lugar, ni existencia sin localización. En esta perspectiva, ni el planeta, ni la biosfera pueden considerarse como espacio universal, homogéneo y sin diferencias. La relación entre el hombre y su ecumene obliga al contrario a reconocer la singularidad de los lugares, como condición de la existencia humana de los que los habitan.

nentes con mano de obra barata, podríamos decir que la deslocalización está en trance de volverse una característica general del mundo contemporáneo, en la medida que, cada vez más, el parámetro espacial pierde su carácter determinante y la relación al lugar propio deja de ser un rasgo fundamental de la experiencia humana.

Frente al proceso de uniformización espacial y de deslocalización generalizada, promovido por la mundialización mercantil, podría resultar legítimo reivindicar una singularidad de las experiencias y una autonomía de los lugares, susceptibles de restituir a los seres humanos y a sus acciones su localización necesaria, es decir, su relación con las cualidades específicas del sitio que abriga su vida y contribuye a darle sentido. La dificultad consiste aquí en mantener esta exigencia, sin hacer el juego de los cerrazones de identidades y de los particularismos celosos, ni *a fortiori* regresar a la opresión celular y al vínculo con el suelo característicos del feudalismo. No existen aquí recetas y el único principio que estamos en medida de enunciar es el de rebasar la oposición entre lo particular y lo general, lo local y lo universal. Se trataría al contrario –como lo sugiere la experiencia zapatista– de articular lo local (en este caso la reivindicación étnica), lo universal (la preocupación por la humanidad) y, si nos parece importante, lo nacional (tratándose de una cultura tan patriota como la de México). De hecho, una lucha exclusiva para la identidad y la autonomía indígena nos volvería a conducir al etnocentrismo y a las idealizaciones que lo acompañan a menudo; aceptar las fronteras de México como horizonte político llevaría fácilmente a una cerrazón nacionalista, incluso xenófoba; por último, retener únicamente una perspectiva universal obligaría a negar las particularidades locales, étnicas y nacionales que dan su base sólida a todo movimiento social. Lo local, lo nacional y lo intercontinental no pueden entonces ni oponerse ni ser separados. La lógica que prevalece aquí es la de una articulación de escalas diferentes, en el seno de la cual cada nivel encuentra su pertinencia sólo en la medida que lo ponen en relación con los demás.

El criterio de diferenciación con los particularismos de identidades es entonces claro. Éstos se vuelven amenazantes porque aíslan y transforman lo local, lo particular, lo étnico en una cosa, exaltándolos como valores supremos separados y como fines en sí. En el otro caso, al con-

trario, constituyen valores asumidos y reivindicados pero que se inscriben en una perspectiva más amplia que los rebasa y transforma su sentido. Podríamos tener aquí las bases de un nuevo universalismo que a la vez se distancia del hombre abstracto definido por la Ilustración y rechaza la pacotilla de un internacionalismo de las mercancías para admitir que el acceso a la universalidad puede fundarse sobre el reconocimiento de la especificidad de los lugares y de la autonomía de las experiencias.<sup>36</sup> En lugar de negarse uno a otro, lo local y lo universal pueden ser aceptados como dos polos diferenciados y tan necesarios uno como otro, encontrando su justificación y su legitimidad en la medida que se articulan uno a otro. Si tal adelantamiento es posible en el orden espacial, queremos creer que puede serlo también en el ámbito temporal; y es en los términos de un razonamiento homólogo que es necesario buscar una vía que se distancia a la vez del desastre contemporáneo y de la premodernidad feudal, sin por eso reproducir exactamente la modernidad que surgió de la Ilustración.

La experiencia zapatista no es por supuesto ni el primer intento, ni la única base posible para esbozar un tal adelantamiento. Si se trata de un síntoma pertinente, debemos de poder detectar muchos más. Se puede en particular recordar los esfuerzos de Walter Benjamín para elaborar una concepción del materialismo histórico despejada de los mitos de la modernidad y de los dogmas del progreso global e ilimitado y renunciando en particular al tiempo vacío y homogéneo del historicismo. En el centro de su intento para romper el *continuum* tranquilo del historicismo y la anulación del instante que supone, W. Benjamín inscribe una glorificación del presente, “un presente que no es paso sino que se sostiene inmóvil en el umbral del tiempo”.<sup>37</sup> Buscando de esa manera abrir

---

<sup>36</sup> La abstracción, como proceso que permite volver lo heterogéneo equivalente, está en el centro de la crítica de la Ilustración llevada por T. Adorno y H. Horkheimer (*La dialéctica de la razón*, *op. cit.*). Al subrayar que la conciliación de lo universal y de lo particular pierde todo su valor cuando los dos polos se tocan y se funden en la identidad, invitan justamente a pensar entre ellos en una articulación resultando de un trabajo para conciliar diferencias y poner en relación lugares específicos.

<sup>37</sup> W. Benjamin, *Thèses sur la philosophie de l'histoire*, xvi, en *Essais 2*, París, Denoël, 1983, p. 205. Véanse los comentarios de G. Agamben, “Tempo e Storia”, en *Infanzia e storia*, Turín, Einaudi, 1978, p. 91-107, y de Bensaïd, *Marx L'intempestif*, *op. cit.*

el tiempo a la irrupción mesiánica del proyecto revolucionario –y articulándolo al mismo tiempo a la esperanza del futuro y a la necesaria apropiación del pasado–, el presente de W. Benjamin es por supuesto sin relación con el presente perpetuo del mundo contemporáneo, como eterna repetición de lo mismo. Pero conviene recordar que el adversario contra quien W. Benjamin elabora sus *Tesis* es diferente del que identificamos hoy. Se esfuerza de deshacerse de una visión lineal y autoengendrada de la historia, avanzando hacia un progreso ineluctable que el marxismo ordinario comparte con la ideología burguesa, mientras que nos encontramos hoy frente al campo de ruinas, sin esperanza de reconstrucción, dejado por el agotamiento de la modernidad y el fin proclamado de los “grandes relatos” de emancipación.<sup>38</sup> Aun si el reconocimiento de la apertura potencial del presente, punto de paso posible de una “historia que se repite” a una “historia que deja de repetirse” sigue siendo necesario,<sup>39</sup> existe en adelante algún riesgo de tomar el presente como bandera (si “cada segundo era la puerta estrecha por la cual podía pasar el Mesías”,<sup>40</sup> son falsos mesías por millares que son creados diario en la instantaneidad de la comunicación mundial). Frente a la tiranía del hoy, el abrupto arrancamiento del presente a toda continuidad dinámica no resulta sin peligro; y la situación actual parece más bien imponer como apuesta prioritaria la recuperación conjunta del pasado y del futuro aun si la crítica de Benjamin nos recuerda de manera oportuna que esta articulación debe de pensarse en el presente.

Improbables junciones entre temporalidades desacordadas : tal sería la fórmula común a las diferentes experiencias relatadas aquí. El interés presente por el pasado obedece primero a su carácter muerto, y sin embargo –en el seno mismo del presente perpetuo mundializado– el pasado juega con los efectos de su presencia; persiste, resiste, reivindica. Si todas las épocas presentan una “coexistencia de asincronía”,<sup>41</sup> hay luga-

<sup>38</sup> J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, op. cit.

<sup>39</sup> La articulación de esta doble dimensión contradictoria de la historia está puesta en evidencia en los textos neozapatistas, por ejemplo en esta fórmula : “somos la necia historia que se repite para ya no repetirse”, *La revuelta*, op. cit., p. 162.

<sup>40</sup> W. Benjamin, *Thèses*, op. cit., xviii, p. 207.

<sup>41</sup> Según la fórmula de W. Kula, citada por K. Pomian, “Périodisation”, en J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel (ed.), *La nouvelle histoire*, París, 1978, p. 455-457.

res donde el choque de formas sociales desfasadas es más duro. En este tropezón brutal entre diferentes presentes, unos cargados de pasado y otros terriblemente presentes, puede surgir un cortocircuito de los tiempos que, en Chiapas resulta ser explosivo. Es quizá por eso que los textos neozapatistas apuntan a una junción del pasado y del futuro que, al dejar de ser los enemigos irreductibles que fueron bajo el reino de la modernidad, se mezclan en adelante en una discordancia de los tiempos imprevisible. Así, estos textos muestran prácticamente una crítica de la modernidad que sacrifica el mito de la Revolución y de un porvenir radiante garantizado por las leyes de la historia. Por lo mismo, las figuras del tiempo histórico que esbozan no son los bricolajes desencantados que la posmodernidad siembra sobre las ruinas de los grandes relatos de emancipación.

Si resulta difícil trazar más que un simple esbozo, se trata de avanzar en el camino de una crítica no-posmoderna de la modernidad y hacia la reconstrucción de una visión decididamente histórica. Frente al brillo facticio del presente perpetuo que obnubila el campo de experiencia y el horizonte de espera, un pensamiento histórico les restituye conjuntamente su visibilidad. La historia viene a minar la ilusión del presente perpetuo al revelar un adelante radicalmente otro, promesa de un después no menos diferente (y tan otro que se vuelve inimaginable, imprevisible). Se trata entonces de sacar un horizonte de espera que no podría ser ajustado al campo de experiencia como lo deseaban las sociedades tradicionales, pero que no debe tampoco ni excluir junciones improbables autorizadas por una discordancia asumida de los tiempos, ni hacer el juego del conservatismo o de un regreso al paraíso perdido de los orígenes. Por otra parte, si el horizonte de espera se separa del campo de experiencia, el cálculo de esta distancia y la trayectoria que determina dejan de ser garantizados como lo eran en el régimen de la modernidad, por la dinámica del progreso y las leyes de la historia. Es esta apertura misma que lo vuelve vulnerable, explicando que muchos concluyen a su desaparición cuando otros se esfuerzan de entreverlo en su fragilidad.

La historia no explicará jamás el presente y ya no aclara el futuro. Pero más que nunca, tiene por misión restaurar en un mismo movi-

miento un espacio de experiencia necesario para captar lo contemporáneo y un horizonte de espera cuya promesa es segura pero cuya naturaleza es indeterminada.<sup>42</sup>

Traducción de Catherine Bony

FECHA DE ACEPTACIÓN DEL ARTÍCULO: 22 de noviembre de 2002

FECHA DE RECEPCIÓN DE LA VERSIÓN FINAL: 23 de enero de 2002

---

<sup>42</sup> Quedaría por preguntarse cuales consecuencias sacar de estas observaciones para la escritura de la historia y nuestra práctica de la profesión. Se trataría sin duda de negar tanto la visión finalista de una historia lineal y unificada, avanzando hacia su término según la lógica ineluctable y estrechamente determinada de un relato monolítico, como la atomización de un proyecto microhistórico exacerbado hasta el olvido de las presiones sociales y la denegación de las evidencias masivas de la evolución. Se trataría sin duda de abogar por una historia no-lineal y posibilista, pero sin embargo coherente, definida como ciencia a la vez del cambio y de la duración y capaz de poner al día la lógica de las transformaciones sociales. Es decir también una historia a la vez global y plural. Global en el sentido de que busca captar la coherencia del todo social y de su dinámica. Plural en el sentido de que reconoce la diversificación y la autonomía relativa de las esferas que componen la sociedad, la posibilidad de evoluciones diferentes y de fallas que fracturan el sistema social. Global aunque plural, en el sentido de que no se trata de despegar tal o tal fragmento, sino de pensar en su integración específica a la totalidad social y el juego admitido en su relación con aquella. Plural aunque global en ese sentido de que conviene renunciar a forzar la unificación de una época bajo la forma de una unidad de estilo o cualquier otra variante del espíritu del tiempo y pensar en la evolución como una línea derecha única, sin por lo tanto dejar de apuntar a una inteligibilidad de conjunto de la historia humana.