

20

El zapatista: Una revolución de las formas de comunicación política. Su utopía viable: la formación de una comunidad dialógica

Alberto Betancourt Posada

Profesor Asociado C TC,

Colegio de Historia, Facultad de Filosofía UNAM Mexico,

e-mail: alberto.betancourt.p@gmail.com

LAS INNOVACIONES ZAPATISTAS A LA COMUNICACIÓN POLÍTICA EN MÉXICO

La rebelión de las comunidades indígenas de Chiapas ha transformado profundamente, los actores, las formas y el contenido de la comunicación política en México: hizo visibles las aportaciones de los pueblos indígenas al pensamiento político contemporáneo; mostró la necesidad reconocer y aprovechar nuestra diversidad cultural y lingüística; renovó la formalidad política; y se ha propuesto la refundación de la república mediante su conversión en una gran comunidad dialógica.

450 Una revolución de las formas de comunicación

Diversos autores han advertido las innovaciones que el zapatismo ha realizado en la esfera de la comunicación: Arquilla (1998) ha señalado su gran potencia comunicativa, Castells (1999) lo ha calificado como una guerrilla informacional; González Casanova (1999) ha subrayado su contribución al surgimiento de nuevas formas de comunicación que muy probablemente serán propias de los movimientos sociales en el siglo XXI, Manuel Vázquez Montalbán (1999) ha afirmado que instauró nuevas formas de interlocución entre el estado y la sociedad civil. Aún cuando éstos y otros autores han señalado la renovación comunicativa fomentada por la insurgencia indígena, no existen estudios especializados sobre el tema.. El presente ensayo señala cinco de las innovaciones que el zapatismo ha realizado en la esfera de la comunicación política, a la cual concebimos aquí como la interacción comunicativa efectuada entre diversos actores sociales y durante la cual, reproducen o modifican las relaciones de poder entre ellos.

LAS INNOVACIONES DEL ZAPATISMO SON UN PRODUCTO DE UN DIÁLOGO INTERCULTURAL

Los zapatistas han declarado que el objetivo principal de su levantamiento en armas fue hacerse escuchar: “Miles de comunidades indígenas del Estado de Chiapas decidieron levantarse en armas el 1º de enero, para librar una guerra contra el olvido, una guerra por la palabra... No nos alzamos en armas por el poder, no queremos ser gobierno.. no queremos que nos ayuden, no queremos que nos apoyen, no queremos que se solidaricen; queremos que nos entiendan y si nos entienden quizá nos ayuden o quizá no, pero si nos entienden, tal vez entiendan muchas otras cosas”¹.

La capacidad del EZLN para despertar simpatías en todo el mundo es resultado, entre otras cosas, de su habilidad para escuchar, asimilar y poner en juego una serie de prácticas, valores y actitudes de sus bases de apoyo, es decir de ese amplio sector de los pueblos tzeltales, tzotziles, choles y tojolabales que asumieron una nueva identidad indígena². El zapatismo tradujo y le dio visibilidad al pensamiento político de los pueblos indígenas³. Aún cuando debe decirse que: “Hoy el Ejército Zapatista de Liberación Nacional se conforma principalmente de esta multitud sajoven y mar-

ginal, moderna multilingüe y con experiencia en el trabajo asalariado. Su perfil tiene muy poco que ver con el indio aislado que imaginamos desde la ciudad de México” (García de León, 1994). El carácter intercultural de los conceptos y las prácticas zapatistas puede ilustrarse con varios ejemplos.

El discurso zapatista llama a construir una sociedad, en la cual, se respete “al otro”, aspira a edificar “un mundo donde quepan muchos mundos”, promueve la dignidad y exige el respeto a la palabra. Estos valores provienen de prácticas muy arraigadas en el pueblo tojolabal, cuya cultura le otorga una gran importancia a la intersubjetividad. El pueblo tojolabal consta en la actualidad de aproximadamente 33 mil personas, radicadas mayoritariamente en los municipios chiapanecos de Las Margaritas, La Trinitaria, Altamirano y La Independencia (Fábregas Puig, 1994). Según Lenkersdorf (1999) la “clave de acceso a la particularidad lingüística y cultural de los tojolabales es la intersubjetividad, en el sentido de que todos somos sujetos y de que no hay objetos, ni en el contexto del idioma ni de la cultura” (Lenkersdorf, 1996: 14). El tojolabal, que es un idioma ergativo como el vasco y algunos idiomas australianos y australianos, no usa complementos directos o indirectos, sino que utiliza ocho tipos de agentes, el/la que realiza y el/la que recibe la acción. Así por ejemplo, la frase *kala awab'yex* requeriría de una traducción al castellano como: (Lo) dije. Ustedes (lo) escucharon (Lenkersdorf, 1996: 28-30). Bajo esta regla sintáctica, tanto el agente que realiza la acción como la entidad que la recibe, adquieren necesariamente la dimensión de sujetos que se complementan. Este tratamiento se otorga también a los animales, a la tierra y a las cosas. El carácter intersubjetivo del tojolabal se expresa en el propio nombre del idioma, tojol ‘ab’al quiere decir idioma verdadero, debido a que (nuevamente citamos a Carlos Lenkersdorf: “‘ab’al, corresponde a palabra, lengua, idioma y tojol a verdadero auténtico, genuino⁴. Por ello una tojol tortilla (waj) es una tortilla caliente que acabamos de sacar del comal. Es pues una tortilla como debe ser: suave, sabrosa, apetitosa, olorosa... la tortilla tojol tampoco lo es todo el tiempo sino solo en el momento exacto de salir del comal, momento en que cumple su vocación...” Los tojol winik, los hombres verdaderos son aquellos “que tienen su momento al cumplir su vocación. A veces lo hacen y a veces fallan... no se nace, se hace tojolabal... lo tojol representa un camino y no una posesión. Se ofrece a todos a condición de excluir la soberbia que implica la cerrazón a otros”. En este contexto una palabra verdadera o tojol ‘ab’ al es aquella que surge

del intercambio entre hombres que se escuchan mutuamente.

Por ejemplo, el acuerdo, una de las tradiciones indígenas que el zapatismo ha dado a conocer al mundo, consiste en la celebración de una asamblea, en la cual, todos los miembros de una comunidad tienen derecho a voz y en la que se discute un asunto hasta llegar a la unanimidad. Cuando alguien es capaz de formular una idea que recoge el sentir de cada uno de los miembros de la comunidad, se dice que esa es por fin, Tojol ‘ab’al palabra verdadera, palabra escuchada y compartida. Este y otros aspectos de la cosmovisión tojolabal irrumpieron en la vida nacional a través del discurso libertario del zapatismo, en cuyo corpus, se reconoce la intersubjetividad, se le asigna un gran valor al respeto y la comprensión del otro, al mismo tiempo que se reivindican, la diversidad cultural, los acuerdos, la consulta y el valor otorgado a la palabra⁵. El zapatismo hizo posible un fecundo diálogo intercultural entre elementos, valores y conceptos de los pueblos indígenas y el pensamiento político contemporáneo, haciendo visibles las aportaciones de los primeros, reinventó la identidad indígena y transformó la percepción que el país tenía de “si mismo”.

LA DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA DEL PAÍS

Además de incorporar a su discurso conceptos y prácticas indígenas, el zapatismo realizó otra importante aportación: reveló el carácter plurilingüe de México. En nuestro país existen 10 millones de indígenas, de los cuales un 74 por ciento se comunica, piensa y vive el mundo en alguno de los 92 idiomas hablados en la república. De ellos, 1 997 328 hablan náhuatl, 713 520 maya peninsular, 403 457 zapoteco, 386 874 mixteco y 229 203 hablan tzeltal⁶. Pese al número de hablantes, dichos idiomas son sistemáticamente discriminados y todavía hace poco se les llamaba “dialéctos”, para diferenciarlas de los “auténticos” idiomas. Sin embargo como ha hecho notar Montemayor (1998: 116): “el náhuatl es un sistema lingüístico tan completo como el alemán, el maya es un sistema tan complejo como el francés; el zapoteco lo es también como el italiano y el purépecha como el griego, o el español o el inglés lo son como el ñañahñu o el mazateco”.

La invisibilidad social de los idiomas indígenas es contundente. Para quienes hablamos español es difícil imaginar la situación de millones de familias indígenas

que viven en un país que no les permite realizar actividades básicas como encontrar trabajo, defenderse en los tribunales, acceder a la educación superior, ver televisión, obtener carnets de identidad para un hospital, leer señales de tránsito o tramitar un pasaporte, en su idioma materno. Esta situación es resultado, de una política oficial sostenida durante décadas. Hasta 1936 la política lingüística del gobierno mexicano consistió en imponer el español, Montemayor (1998: 110) cita un elocuente pasaje de Luis Cabrera: “Aquí el problema consiste en hacer que desaparezcan los idiomas y dialectos indios, y en difundir el español como idioma único. El único medio para lograrlo consiste en enseñar el español a los indios y prohibir el uso de los idiomas indios” (Muñoz Cruz, 1995).

Al margen de la política oficial, las regiones de la Selva y los Altos de Chiapas, donde se gestó el zapatismo, cuentan desde hace mucho tiempo con una intensa convivencia entre idiomas distintos en la que se ha gestado un fermento de convivencia plurilingüística. Existen numerosos municipios, ejidos y comunidades donde conviven grupos étnicos que hablan diferentes idiomas. Por citar dos ejemplos, el municipio Tierra y Libertad es habitado por choles, tzotziles y tzeltales; la comunidad Nuevo Chapultepec es poblada por tzeltales y tojolobales. Existen también muchas familias integradas por tojolabales y tzeltales, así como, por choles y tzotziles. En muchas familias plurilingües los hijos hablan en su casa el idioma de la madre, en las asambleas el idioma del padre y en la escuela el español. La lingua franca normalmente es la del grupo mayoritario, pero muchas veces, se elige un idioma para las discusiones ejidales, otro para la escuela, un tercero para las fiestas religiosas y un cuarto para negociar con el gobierno (Leyva, 1994). A veces, se elige un idioma indio para diferenciarse de los caxlanes, aunque en otras ocasiones se habla “la castía” para que los jóvenes lo aprendan y lo practiquen. La existencia de numerosos políglotas, sobre todo entre quienes fungen en algún cargo comunitario, ha creado en la región un ambiente sumamente sensible al intercambio cultural. La colonización de la selva respondió principalmente a la necesidad de la tierra, pero también a la búsqueda de un sitio periférico que permitiera preservar la cultura indígena frente a la cultura mestiza, pero allá, en el Ahlan K’inal (en el confín del mundo según el idioma tzotzil) se gestó un mundo de convivencia plurilingüística.

En julio de 1998, después de 7 meses de silencio zapatista, diversos medios de co-

454 Una revolución de las formas de comunicación

municación recibieron un comunicado del EZLN que a la letra decía: “Nemi Zapata, Nemi Zapata, Nican Ca Namotata, Miqui, Nemi Zapata” firmada por el Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del EZLN. En los periódicos, en las estaciones de radio y televisión no había quien pudiera descifrar la nota. Para saber que el texto decía: “Viva Zapata, Viva Zapata, Aquí está su padre, no ha muerto todavía, Viva Zapata”, fue necesario que los periodistas buscaran ayuda externa. La dificultad para descifrar el mensaje puso en evidencia la inexistencia de la mínima infraestructura necesaria para establecer un proceso de comunicación entre 7 millones de indígenas y el resto del país. ¿Cómo plantean esos indígenas sus aspiraciones políticas, sus preferencias electorales, sus valores filosóficos, sus esperanzas, sus opiniones sobre los grandes temas nacionales?, en un país que no ha hecho lo necesario para poder escucharlos.

NUEVOS ACTORES TOMAN LA PALABRA

La rebelión de las comunidades tzeltales, tzotziles, choles y tojolabales hizo visible su vitalidad y dignidad, pero hizo algo más, con actitud generosa ofreció los espacios conquistados mediante el levantamiento armado para que pudieran expresarse otros sectores de la sociedad. El 4 de febrero de 1994, el EZLN le propuso al gobierno federal una agenda de diálogo que una vez aceptada dio lugar a las ya citadas conversaciones en la catedral de San Cristóbal de las Casas. Cuando el gobierno presentó su propuesta de solución al conflicto, la delegación zapatista planteó que debería consultar a las comunidades rebeldes, antes de tomar una decisión. El hecho parecería irrelevante. En la izquierda mexicana, existía una importante tradición en ese sentido. Los sindicatos democráticos e independientes acostumbraban consultar a los obreros antes de iniciar o conjurar una huelga; los partidos pedían la opinión de sus bases antes de tomar una decisión importante, las organizaciones campesinas tomaban el pulso de sus agremiados para negociar con los bancos o las instituciones agrícolas. Sin embargo, desde finales del sexenio de Miguel de la Madrid y sobre todo durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, la izquierda mexicana (que a veces tiene prácticas democráticas) tendió a restarle importancia a sus militantes de base. Al respecto pueden citarse numerosos ejemplos. La declinación de Heberto Castillo en favor de la candidatura presidencial de

Cuauhtémoc Cárdenas no fue consultada con nadie. Durante la conversión del Frente Democrático Nacional en PRD, el proyecto de construir un gran partido ciudadano fue cediendo paso, primero a un partido de notables y posteriormente a un partido de profesionales, en el que los comités de base se volvieron prácticamente insignificantes. En contraste durante el Diálogo de San Andrés, el EZLN ofreció el espacio de negociación que había conquistado por “si mismo” para que diversos sectores sociales que habían sido sistemáticamente silenciados durante el sexenio de Carlos Salinas de Gortari y en el primero tramo del gobierno de Ernesto Zedillo, pudieran tomar la palabra. La convocatoria al Primer Foro Nacional Indígena, realizado en diciembre de 1995, permitió que numerosas delegaciones de diversos pueblos indios, participaran directamente en la negociación con el gobierno, cuyo resultado fue la firma en febrero de 1996, de los acuerdos de San Andrés referentes a la Mesa 1 “Sobre Derechos y Cultura Indígenas”. En febrero de 1996, al iniciarse los trabajos de la Mesa 2, denominada “Democracia y Justicia”, el EZLN conformó un grupo de 250 asesores e invitados, integrando una amplia muestra de la sociedad civil. Esta generosa actitud de la delegación zapatista hizo posible que representantes de diversos sectores sociales pudieran discutir con el gobierno sobre temas como: la reforma del estado, la convocatoria a un nuevo congreso constituyente, la posibilidad de implantar una política económica alternativa, la democratización de los medios de comunicación y la defensa de soberanía nacional. Como parte de los trabajos de la mesa 2, el EZLN convocó al Foro para la Reforma del Estado, celebrado en San Cristóbal de las Casas, al cual asistieron casi 3 mil personas. El evento le brindó a los participantes la oportunidad de opinar sobre la postura que debería adoptar el EZLN en la negociación con el gobierno. El foro mostró la posibilidad de abrir una vía alternativa de transición a la democracia.

La Mesa 2 del diálogo de San Andrés se realizó en condiciones sumamente difíciles. El gobierno de Ernesto Zedillo practicó continuamente un doble lenguaje: mientras estaba sentado en la mesa de pláticas emprendió acciones represivas que golpeaban a las bases zapatistas y torpedeaban el diálogo. Como ejemplo, pueden citarse los asesinatos perpetrados en Chenalhó y Nicolás Ruiz contra campesinos desarmados, el apoyo a grupos paramilitares y el incremento de la presencia militar en la llamada zona de conflicto. En estas circunstancias el EZLN tomó la decisión de suspender el diálogo. En resumen, la rebelión de las comunidades indígenas de

456 Una revolución de las formas de comunicación

Chiapas revitalizó al movimiento indígena, refundó su identidad y lo convirtió en un importante actor de la lucha por la democracia. Además otorgó carta de naturalización a la sociedad civil y abrió un canal de interlocución para que pudiera discutir el proyecto nacional con el gobierno.

LA RECREACIÓN DE LOS RITUALES POLÍTICOS Y EL GRAN TEATRO DEL PODER

La acción política comparte muchas cosas con el teatro: es un espectáculo, una representación, requiere de actores y escenarios. Es una actividad dramatúrgica en el sentido de que los actores se autoescenifican a sí mismos. Al participar en una actividad de este tipo “los participantes en una interacción... constituyen los unos para los otros un público ante el cual se ponen a sí mismos en escena”⁷⁷. Los rituales también forman parte de la política. La costumbre de efectuar actos de alto nivel simbólico, ceremonias (cívicas o religiosas) y eventos, masivos constituyen una manifestación de poder. Permiten legitimar una causa o un movimiento. Son acciones educativas de masas, respecto a los valores, los objetivos, los héroes y las actitudes de una comunidad. Crean espacios en el imaginario colectivo y generan mitos aglutinadores. Tienden un puente para que los individuos puedan penetrar en los espacios comunitarios. En ese sentido puede hablarse de una construcción ritual de la realidad política (Kertzer, 1988). Tomarse una fotografía durante la gira de un funcionario, llenar un estadio fútbol para apoyar un candidato, realizar una marcha con antorchas, entregar las llaves de la ciudad, guardar un minuto de silencio o proferir una silbatina, son actos rituales cargados de contenido político.

Las acciones, los personajes y el discurso de la rebelión indígena han renovado el Gran Teatro de la Política Mexicana. Destruyeron el escenario salinista. Renovaron el imaginario colectivo. Convirtieron a los pueblos indígenas en actores de primera. Evocaron y renovaron numerosos elementos de la desobediencia civil practicada por Mahatma Gandhi y Martín Luther King. Recrearon la imagen de la lucha guerrillera, pero al mismo tiempo le dieron vigencia y legitimidad a la insurgencia civil, pacífica y creativa. La rebelión del EZLN evoca en muchas cosas al teatro campesino: el

principal actor es el pueblo. El escenario son las comunidades. El espectáculo es un espejo donde el público se ve así mismo. El guión puede darle una dimensión universal a lo particular (todos somos indios del mundo). La vida es un juego en el que cada uno tiene la oportunidad de reinventar el personaje que representa. Todos somos testigos del drama y la comedia de los otros. El público es interpelado respetuosamente y sin recetas.

La liturgia zapatista es ante todo desacralizadora. El que habla es un hombre o una mujer armado (a) y anónimo (a) que se levantó en armas contra la injusticia, un hombre o una mujer cualquiera, que ha seguido el ciclo clásico del héroe, al elevarse sobre sí mismo y verse poseído por el saber, la fuerza y las necesidades de la comunidad. Al ponerse el pasamontañas renuncia a su identidad cotidiana y a su nombre, pero se concede la oportunidad de reinventarse a sí mismo y se autoproduce en el alto nivel como individuo vinculado al destino de su comunidad, su historia y su país. Pero, eso sí, manteniendo su capacidad de reírse de sí mismo. La lucha es árdua, pero se libra con alegría. El humor es un arma recurrente. La trama de su teatro es lúdica pero filosa. La condición de opresión se convierte en un espejo.

La subversión de los géneros ha sido otra inyección de aire fresco. Los comunicados políticos que necesariamente eran solemnes fueron transformados en cajas de sorpresas llenas de: cuentos, leyendas, mitos, chistes, interjecciones, onomatopeyas y autocríticas. El rico imaginario del movimiento social chiapaneco conjuga lo local, con lo universal. En las cartas y documentos del EZLN conviven el Heriberto y la Eva (los niños que observan al Sup (sic) como venido de otro planeta, Don Durito de la Lacandona, el viejo Antonio, las citas de Borges, Shakespeare, Pavese, Onetti, Eduardo Galeano, Carlos Fuentes y Miguel Scorza. Dos piratas transexuales ilustran los derechos de las minorías, las citas del Popol Vuh recuerdan que el pensamiento político de los mayas no pertenece a la noche de los tiempos remotos, y los manjares del detective español Pepe Carvalho contrastan con la hambruna que acosó a los guerrilleros antes de que se convirtieran en celebridades. Los comunicados se transmiten en aviones y barcos de papel, o en una radionovela tipo carpa (como ocurrió durante el diálogo entre el EZLN y la sociedad civil celebrado en noviembre de 1998, en la cual el Comandante Tacho fue invitado a bailar un mambo).

Los vientos del sureste refrescaron el lenguaje político de la izquierda mexicana

y (según Vázquez Montalbán) rompieron “esa continuidad acústica de la que hablaba Sloterdijk en El mismo barco. Esa continuidad acústica que es un fin en sí misma, que morirá con la tribu que la avala que nada rompe ya incluso cuando pronuncia palabras de ruptura” (Vázquez Montalbán, 1999). La renovación de los rituales políticos que ha efectuado el zapatismo es un enorme desafío para la clase política y un llamado a una nueva ética de comunicación, que implantó una nueva forma de autoescenificación de los actores sociales, refrescó el valor de la palabra, y redimensionó de las acciones y de los rituales políticos.

REFUNDAR LA REPÚBLICA COMO UNA GRAN COMUNIDAD DIALÓGICA

El discurso zapatista promueve la instauración de una modernidad alternativa y el establecimiento de una ética post-maquiavélica; por lo tanto insiste en unificar medios y fines; lograr la coherencia entre lo que se dice y lo que se hace; superar la visión instrumental del otro; renunciar a la idea de la vanguardia; construir el poder en vez de tomarlo; complementar la democracia directa complementos de la democracia represental; en fin, una serie de necesidades radicales que implican la saturación de la modernidad, su desbordamiento desde dentro (la realización de los valores que ella misma ha generado, pero que solamente pueden satisfacerse sustituyéndola por una forma superior de organización social). Durante el Encuentro Mundial Por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo, el zapatismo insistió en la expresión “por un mundo donde quepan muchos mundos” y en múltiples fórmulas que implican escuchar la palabra del otro. Su propuesta apunta a un diálogo intercultural y a la formación de una comunidad dialógica, es decir una comunidad que “procura una comprensión común y mutuo entendimiento” (Elvira, 1994) entre tradiciones y sujetos diferentes. Ambos paradigmas: la comunicación intercultural y la formación de comunidades dialógicas, expresaron en el plano político, una serie de valores post-maquiavélicos, que han sido evocados por diversos teóricos, como componentes fundamentales de una nueva ética política que permitirían reorientar la mundialización hacia un derrotero libertario.

Todo proceso de comunicación crea una comunidad de comunicación, un colectivo

formado por quienes participan en dicho proceso. Estas comunidades establecen sus medios, normas, temas y formas de interlocución (cada familia lo sabe). La propuesta zapatista coincide con la formulación de Juan Elvira (1994), quien ha señalado la necesidad de construir una macro-ética planetaria de co-responsabilidad que posibilite un verdadero diálogo con el otro, mediante la comprensión de sus razones, la voluntad de situarse en su marco interpretativo y la decisión de establecer un nuevo marco de convivencialidad intercultural. En este contexto la universalidad de una tradición o sujeto radicaría en su capacidad para la autocrítica y el aprendizaje. Frente al fenómeno de la mundialización el zapatismo concibe una disyuntiva: globalización o comunidad planetaria. El Comandante David, quien fue el representante de la delegación zapatista que acudió al diálogo de San Andrés, señaló en una ocasión que el EZLN: “propone impulsar la construcción de una comunidad planetaria más humanista y democrática como alternativa viable a una globalización regida por el capital financiero, las grandes transnacionales, el mercado y la exclusión” (Elio, 1996). En la escala nacional la utopía viable del zapatismo es convertir la república en una comunidad dialógica “donde nadie se quede sin hablar” y sin ser escuchado. En contraposición a la teología neoliberal el zapatismo ha planteado la necesidad de un diálogo entre saberes, culturas y clases. Por ejemplo, el concepto tzeltal de autonomía pi tsil tik que significa literalmente: “ir a nuestro propio corazón”, rompe con los modelos jacobinos en los que una organización, un partido o una clase, llegan desde fuera a liberar a los demás⁸.

PUENTES Y ABISMOS: LOS DESAFÍOS ZAPATISTAS Y LA INSOPORTABLE LEVEDAD DEL SER

El zapatismo representa una revolución de la comunicación política en México. Sus innovaciones en términos de ¿quién habla?, ¿de qué se habla?, ¿cómo se habla? y ¿qué tipo de comunidad de comunicación se quiere construir?, son numerosas. Su utopía viable de transformar la república en una gran comunidad dialógica y de construir “un mundo donde quepan muchos mundos” es una importante contribución a un mundo, donde se hablan cinco mil idiomas y donde 150 millones de personas dejan

su país cada año (García Canclini, 1999) un mundo en suma, en el que el diálogo intercultural, es una de las condiciones, para reorientar la alter-mundialización hacia un paradigma más humano.

NOTAS

1. Entrevista al Subcomandante Insurgente Marcos, realizada en los primeros meses del año 2000 por TV-Stop de Dinamarca.
2. Esta nueva identidad significó una ruptura con la cultura política priista y con una manera de ser indígena (profesional) que existe en muchos lugares del país y que implica una relación paternalista.
3. Esta idea comenzó a discutirse por iniciativa de Guillermo Briseño en un encuentro del CAI (Creadores, Académicos e Intelectuales). Algunas de las ideas de este párrafo fueron sugeridas en esa reunión, mi agradecimiento a Rafael Chávez, Nayeli Nesme, Margarita González de León y los demás participantes en ella, aún cuando obviamente la responsabilidad por la forma en que aquí son presentadas es exclusivamente mía (CAI, 1998).
4. Para referirse a una palabra hablada (pero no necesariamente escuchada), los tojolabales emplean la palabra k’umal.
5. El zapatismo también ha recuperado elementos de la cultura tzotzil, tzeltal y chol que por razones de espacio no exponemos aquí.
6. Según datos del Instituto Nacional Indigenista citados por Díaz Polanco, 1997.
7. El concepto de acciones dramatúrgica ha sido empleado entre otros por Habermas, 1988: 124.
8. Esto implicaría que las diferentes culturas “pudieran intercambiar puntos de vista en igualdad de condiciones de poder y en ausencia de toda coacción” (Villorrio, 1998: 147).

BIBLIOGRAFÍA

- Arquilla, J. & Ronfeldt, D. (1998) En Graham E., Fuller y Melisa Fuller. *The zapatista Social Netwar in México* (Prepared for the United States Army). Santa Mónica: Rand Corporation.
- CAI (1998) *Relatoría del Encuentro sobre la Aportación de la Cosmovisión Indígena de Nuestro País al Pensamiento Político Contemporáneo*. México (versión preliminar).

- Castells, M. (1999) *La era de la información. Economía, sociedad y cultura.* México: Siglo XXI, vol. 2.
- Díaz Polanco, H. (1997) *La rebelión zapatista y la autonomía.* México: Siglo XXI.
- Elio, H. (1996) El diálogo estuvo a punto de romperse. Profundas divergencias entre ambas partes en San Andrés. *La Jornada*, Sábado 10 de agosto de 1996.
- Elvira, J.C. (1994) Diálogo intercultural, tradición y ética discursiva. En Blanco Fernández D. (ed.). *Discurso y realidad.* En debate con K.-O. Apel. Madrid: Trotta.
- Fábregas Puig, A. (1994) Los pueblos de Chiapas. En Armendáriz M.L. (compiladora). *Chiapas una radiografía.* México: Fondo de Cultura Económica.
- García Canclini, N. (1999) *La globalización imaginada.* México: Paidos.
- García de León, A. (1994) *EZLN. Documentos y comunicados.* México: Era.
- González Casanova, P. (1999) *Intervención en el Encuentro La Izquierda Hoy,* (versión estenográfica). Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Habermas, J. (1988) *Teoría de la acción comunicativa,* vol. 1. Barcelona.
- Kertzer, D. (1988) *Ritual, Politics and Power.* University of Standford.
- Lenkersdorf, C. (1999) *Cosmovisiones.* México: UNAM.
- Lenkersdorf, C. (1996) *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales.* México: Siglo XXI.
- Leyva, X. (1994) Hacia el Ahlan K'iná. En Armendáriz M.L. (compiladora). *Chiapas una radiografía.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Montemayor, C. (1998) *Chiapas la rebelión indígena de México.* Joaquín Mortiz.
- Muñoz Cruz, H. (1995) La modernización de la educación indígena. Comentarios a la propuesta oficial de 1990. En Arzápalo Marín R. (ed.). *Vitalidad e influencia de las lenguas indígenas en Latinoamérica,* 2º Coloquio Mauricio Swadesh. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Subcomandante Insurgente, M. (2000) *Entrevista realizada en los primeros meses del año 2000 por TV-Stop de Dinamarca.*
- Vázquez Montalbán, M. (1999) *Marcos: el señor de los espejos.* Madrid: Grupo Santillana/El País.
- Villorrio, L. (1998) *Estado plural y pluralidad de culturas.* México: UNAM (Biblioteca iberoamericana de ensayo/3).