



Bajo el Volcán

ISSN: 8170-5642

bajoelvolcan.buap@gmail.com

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
México

Matamoros Ponce, Fernando

Tradición y rebelión en el imaginario. Un acercamiento a las estructuraciones simbólicas en el tiempo
de la historia y lo religioso

Bajo el Volcán, vol. 4, núm. 8, 2004, pp. 185-209

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Puebla, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28640812>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

TRADICIÓN Y REBELIÓN EN EL IMAGINARIO
UN ACERCAMIENTO A LAS ESTRUCTURACIONES SIMBÓLICAS
EN EL TIEMPO DE LA HISTORIA Y LO RELIGIOSO

Fernando Matamoros Ponce

RESUMEN

Para comprender la complejidad de las subjetividades contemporáneas, en particular el proceso cultural y simbólico del zapatismo en el contexto de Chiapas, se sugiere un "regreso" a través de la historia, una lectura a "contrapelo" de lo simbólico del pasado. Se busca centrar los contornos materialistas de la historia simbólica y representativa en el presente, los sentidos descubiertos, pues se observa que el tiempo del pasado se re-nueva en la vitalidad de las tradiciones y la memoria que dan sentido al porvenir.

SUMMARY

To understand the complexity of contemporary subjectivities, and particularly the cultural and symbolic process of Zapatismo in Chiapas, the article proposes a "return" through history, a reading "against the current" of the symbolism of the past. It focuses the materialist outline of symbolic and representative history in the present, the meanings discovered, since it is seen that the time of the past is re-newed in the vitality of the traditions and the memory which give meaning to the future.

Entre militarización, colonización y resistencia, los actores de la Iglesia han estado implicados y han participado en diferentes programas de fortalecimiento de la dominación o, por el contrario, de conscientización en las luchas. En los espacios de lo religioso notamos que el tiempo fragmentado, local, nacional y global se roza y se entrecruza con búsquedas de sentido social. Esto se explica por las diferencias, ligadas al desarrollo, entre centro y periferia social y sus extensiones a las formas locales y nacionales de lo político. En paralelo, buscamos verificar el sentido de lo

religioso en los procesos de resistencia y re-acomodos sociales, la presencia de un tiempo discordante, un pasado dando sentido a la contemporaneidad de los movimientos sociales. Es decir, buscamos establecer una comprensión-explicativa del sentido de las palabras, de los sonidos de los vientos del sur que se enfrentan a la frontera norte guerrera y agresiva. Ligados a las estructuras eclesiales, éstos son parte de las pulsiones utópicas de la memoria y del tiempo de la rebelión. Dimensiones "mágicas" de las culturas del pasado pueden ser múltiples brechas que iluminan los momentos "negros" de la represión y la desesperanza.

RELIGIÓN Y REALIDAD SOCIAL

Si en lo religioso encontramos centralmente el *Creer* como centro y reflejo de lo social, debemos preguntarnos cuáles son las lógicas y dinámicas existentes en los procesos de recomposición de las *figuras* de las creencias e imaginarios sociales. No se trata solamente de una construcción subjetiva preocupada por el "más allá" sino también y, sobre todo, es el resultado de ideales sociales transmitidos a través de tradiciones, usos y costumbres. Sus inmersiones con la acción en sociedad empujan al hombre a inventar posibilidades más allá de los límites del derecho, del poder y de la dominación. Las intervenciones sociopolíticas de la Iglesia, en el curso de diferentes conflictos, muestran que su formación está situada en las mediaciones simbólicas de significaciones y significados de la totalidad, en relación con la localidad. Por lo tanto, actuando en las tensiones de lo político, las representaciones, producidas en los espacios locales, se sitúan en la objetividad de las resistencias culturales. Por ejemplo, la fuerza simbólica de la virgen de Guadalupe-Tonantzin o de San Juan Diego "tzin" (hombre de respeto) del Tepeyac, *lugar* de memoria dando sentido a luchas de independencia y a re-acomodos de la actualidad. Así, podemos recordar que, en los procesos de resistencia sincrética y conflictual, los indios escondían sus efigies en las construcciones de los templos cristianos. Eduardo Matos Moctezuma (1999) menciona que los misioneros que estudiaban los rituales indígenas notaban cuándo y cómo estaban frente a aspiraciones y deseos de los pobladores. Como "etnólogos modernos" bus-

caban su verdad (formas de acción y pensamiento necesario a la reproducción social) para vigilar y controlar un mundo desconocido. Por esto, podemos decir que en la religiosidad se expresan los *lugares de memoria* por medio de una re-apropiación colectiva, fundada en las experiencias de la tradición y de la cultura histórica, espacios de conflicto y esperanza.

Esta asimilación del conflicto simbólico implica un conocimiento del lenguaje, significados y significantes ligados a lugares imaginarios y a mitos de origen de la comunidad. En el curso de la historia y sus advenimientos fragmentados por el poder, encontramos constantes redefiniciones relacionadas a esta memoria, en tanto que línea creyente del acto fundador. Así, los actos de fe, secularizados en el transcurrir del tiempo y transcritos en las representaciones de las iglesias, encuentran sus raíces en un pasado, a la vez imaginario y real.

El nacimiento social, su producción y reproducción pueden situarse a partir de los advenimientos (encuentros, choques o traumatismos sociales) que dan sentido a lo *Nuevo*. En la actualidad encontramos que la mirada al pasado (manipulado, inventado, interpretado o impuesto) y además al porvenir (angustias, temores de muerte), implica también la condena o la salvación. Al mismo tiempo, podemos constatar en los procesos de resistencia y re-acomodos sociales una extemporaneidad en la contemporaneidad de varios movimientos sociales, ligados a estructuras eclesiales: reforma, contrarreforma y revolución. Son parte de pulsiones utópicas, de deseos y aspiraciones de *bien-estar*, aquí, ahora y mañana. Las tensiones sociales, expresadas en representaciones del lenguaje e imágenes de instituciones, llevan en su interior la dialéctica utópica del enfrentamiento-movimiento y de la alternancia-mutación con una alternativa- posibilidad inscrita en *apuestas sociopolíticas*. Se trata de una apuesta del *Creer* secularizado en los posibles del presente, un futuro-anterior renovando las aspiraciones del pasado; una dialéctica de la negación inscrita en la *Alianza* de los hombres con los dioses de justicia, es decir, otra sociedad grabada en la memoria de las luchas sociales. Las imágenes y representaciones del pasado-ayer actúan en las fragmentaciones, alteraciones y mediaciones del tiempo presente-hoy, un futuro-anterior renovándose. Sus huellas y sus herencias en el mundo moderno participan en

revueltas llenas de *melancolía*. Dan sentido al presente que re-inventa su pasado y su futuro. Estamos en el centro de un modelo sociológico: la dialéctica romántica de la energía de la melancolía de la desesperanza. Es decir, frente a un mundo de desencantamiento se abren posibilidades de un porvenir utópico basado en la realidad del poder y la dominación.

De manera concreta, podemos encontrar que, a través de discursos (pragmáticos, éticos, morales...) y actos ritualizados con el tiempo, las religiones movilizan las memorias. Definen de manera normativa, objetiva y subjetivamente, las líneas creyentes instauradas en los conflictos de las historias y en las controversias del bien (*causas justas*) contra el mal (terrorismos diabólicos de salvajes inasimilables). Se muestra a través de la historia con una gama de intervenciones militares llamadas humanitarias para la ayuda y salvación del Otro: luchas de conversiones-asimilaciones, guerras éticas, "santas" y "justas", entre cristianos, paganos, judíos y musulmanes. Podemos comprobar que al interior de lo religioso (subjetividades nutriendose de las objetividades) se encuentran lugares de conflicto que regulan las tensiones entre el olvido y la memoria, relaciones de poder-dominación y resistencia. Nos referimos a los momentos de tensiones acaloradas, *chaudes*, de la historia. Estos lugares de ruptura con el tiempo discontinuo expresan en las relaciones sociales las presencias y ausencias del pasado. Una dialéctica del tiempo de la negación, re-encuentros con el sentido de lo pendiente en las resignaciones y las aspiraciones sociales; lo que se esconde detrás de los héroes legitimando el poder.

Se trata de una continuidad del tiempo de las aspiraciones de un mundo mejor. Son luchas de contra-sentido de la *historia lineal, de la civilización y el progreso*, de la dominación. Se transciende la historia oficial, los hombres se subvieren contra la dominación en los hechos y los actos. Hacen llamados constantes a historias pasadas, imaginarios-recuerdos de deseos no autorizados. Los actores hacen memoria (anamnesia) de un pasado que da sentido a lo social en las reconstrucciones permanentes del mundo. Por lo tanto, las palabras en sus resignificaciones dan sentido a las voces proféticas –luchas contra las imposiciones del poder–, pasadas y presentes, tanto de los movimientos sociales laicos y eclesiales como de los actores que los conforman. En el entrecruzamiento de aspiraciones

religiosas y seculares, un "mundo mejor", ahora para el mañana, y frente el mundo y los paradigmas del poder, ilustrados en los designios autorizados del futuro, los actores individuales y colectivos reconstruyen su historia fortaleciendo resistencias. En este sentido, los protagonistas del mundo de lo religioso y lo político no auguran, necesariamente y en un principio ineludible, el futuro ni la trascendencia del *más allá*. Por el contrario, se pueden enmarcar las inspiraciones en los principios proféticos y religiosos dentro de un "romanticismo antimoderno" y "anticapitalista", en una nostalgia de las comunidades orgánicas proyectadas hacia el porvenir (Löwy, y Sayre, 1992, pp. 236-237).

HISTORIA Y SÍMBOLOS DEL CUERPO SOCIAL

Desde los tiempos más remotos, la historia se escribió con sangre y fuego. La dominación se escolta con la destrucción y el rechazo, la negación de los protectores del cosmos y de los espacios particulares. Las armas viejas acompañadas de condenas divinas, el derecho transformado en el mito de la violencia (Benjamin, 2000, pp. 210-243). Esta violencia, asesinatos masivos, destrucción de ciudades y pirámides, es la estructura y las nuevas bases de un dominio. En este sentido, el primer choque total, una guerra instaurada en las batallas entre occidente y oriente, entre lo antiguo y lo moderno (Le Goff, 1988, p. 83), fue ese encuentro mortal entre dos mundos desconocidos: la llamada América y la Europa en construcción, saliendo de lo que fue erróneamente llamado las "tinieblas del medioevo".¹

La experiencia de quinientos años muestra el resultado. Los indígenas, llamados indios, fueron acusados de diabólicos y, actualmente, en el mejor de los casos, de supersticiosos. Vencidos, fueron reducidos al castigo. Desde ese momento, el mundo colonizador observó y estudió a las "naciones" conquistadas con sus lentes del progreso occidental. Calificadas de retrasadas y de permanecer en las tinieblas por ser engañadas por el demonio, tuvieron que seguir el camino de una modernización igual a occidentalización. Los signos memoriales de lo social y lo cultural fueron negados con la carga de la condena teológica, tecnológica, económica y cultural: occidente era el sol, la luz. El camino de oriente a occidente y el movimiento solar,

oriente a occidente, se confundían con los designios del progreso y sus portadores, los vencedores, los *tonatiuhs* de la modernidad. Pasaba por el nacimiento de Cristo; el mundo occidental y de allí al mundo descubierto. Finalmente, el imperio que se desarrolló era un "satélite del sol español" (Paz, 1972, p. 94) o también un "objeto a pensar y por lo tanto a gestionar" (Hervieu-Léger y Champion, 1987, p. 197) desde el centro del mundo que iluminaba los caminos de la *salvación*: "Han llegado los tiempos que Dios, después de haber caminado del Oriente hacia el Occidente, aporta su luz hacia el Este; con el ejército de Francisco Jiménez de Cisneros ese Sol de Justicia camina en el sentido contrario del sol" (Bataillon, 1998, p. 60). El círculo se cerraba, el nuevo orden mundial era parte del mito de la modernidad del capital, del movimiento del nuevo dios civilizador.

Sin embargo, con la memoria y en referencia a deseos de un mundo mejor, los movimientos encarnan el tiempo y el espacio local y nacional como resistencia. Transmiten sus aspiraciones a través de palabras y acciones que, ritualizadas, conforman esa relación entre el sujeto social y la figura de la institución local y nacional. Pareciera que el tiempo del pasado se renueva en las tradiciones y en las nuevas confrontaciones de los procesos de globalización y universalización. En las ideas que van constituyendo el poder y la institución de la muerte del pasado, perteneciente a lo local, se diluyen en las desapariciones y transformaciones de los referentes de memoria.

¿Cómo explicitar la comprensión del esquema de tensiones y sentidos inscritos en las palabras e imágenes de la historia? En el mismo espacio, pero con diferentes estructuras institucionales, el tiempo mesoamericano, por cierto también con siglos de entrecruzamientos de luchas, se funde en las nuevas apropiaciones del tiempo colonial. El tiempo del pasado se autonomiza del tiempo de los vencedores, del universal fetichizado por la modernidad civilizadora. Los vencidos construyen formas de resistencia y sobrevivencia en relación a la excontemporaneidad de su pasado en su nueva contemporaneidad. Reinventan tradiciones para dar sentido a su presente de resistencia. Hacen referencia al pasado, recorren el interior de las nuevas instituciones, entre ellas la Iglesia, para constituirse en sujetos sociales reconocidos. Con la imposición del tiempo lineal del pro-

greso del *Nuevo Sol* occidental, podemos afirmar que se intentaba matar una visión del mundo material y social así como la cosmogonía sagrada india que mediaban la producción y reproducción social (Wachtel, 1971, p. 59). Los actores occidentales des-cubrían lo "indio" al mismo tiempo que los indios re-construían autónomamente su propia realidad en lugares ocultos, cubriendo, también con las mismas imágenes cristianas, las categorías más íntimas de su tiempo y espacio histórico.

Wachtel (1971) señala que para los occidentales el descubrimiento, la conquista y la colonización evocan, incluso en la actualidad, imágenes de triunfo y epopeya para el enriquecimiento individual y colectivo del reino al que pertenecían. Asocian la aventura colombina al "Renacimiento" y a los "Tiempos Modernos", a la nueva era del fin de los tiempos (una visión milenarista heredada de las órdenes franciscanas), de los misterios del Medioevo, el paso a una *Modernidad* fetichizada por lo civilizado y occidental. Paralelamente, en los espacios indios se vivía el fin de los tiempos con su experiencia y su memoria colectiva. La ruina de sus civilizaciones y la muerte anunciada de sus dioses en el discurso colonial debían ser re-explicitadas en el proceso de conflicto de los tiempos discordantes del dinero y de las esperanzas que se abrían, tanto en las cosmogonías occidentales como en las nuevas teologías indias.

Hernán Cortés combinó la estrategia de la guerra de armas con la destrucción de las imágenes y símbolos indígenas. Así, la práctica de destrucción no sólo fue militar sino también un ataque contra símbolos organizadores de la vida cotidiana. Sin embargo, al mismo tiempo, la resistencia fue una guerra de guerrillas indígena que alternaba su visión del mundo, su *ethos* simbólico desde el interior con el exterior universal, una temporalidad de luchas seculares y eclesiales dentro de una dimensión mesiánica frente al mundo nuevo de la modernidad en construcción. En un intento de liberación del en-servimiento al imperio español y sus dioses, los vencidos re-codificaron su sentido de la vida con sus dioses. Produjeron nuevas imágenes de resistencia, no de sincretismo pacífico como intenta significar la historia oficial. Dioses y ángeles se entremezclaron en construcciones altamente simbólicas para una sobre-vivencia cósmica, como lo atestiguan las imágenes de Quetzalcóatl y Tlaloc en la iglesia de Santa

Maria Tonanzintla en el estado de Puebla. Si los invasores llegaron con su discurso de salvación a inscribir su tiempo y esperanzas, los indios se convirtieron para salvaguardarse del mundo de desolación, fragmentación y destrucción. Los dioses mesoamericanos reaparecieron vestidos con colores de imágenes cristianas. Se reinventaron las tradiciones en las iglesias, surgieron representaciones indo-cristianas. Escondidos en las montañas enterraron sus imágenes salvadoras y contaron sus historias milenarias en codex-cristianizados.

En las múltiples formas del *olvido* (Augé, 1998, p. 20), el sentido de la vida de unos (el triunfo y la gloria del vencedor) ha tenido necesidad de la muerte y negación de los otros (desaparición y entierro de los vencidos). Esta constatación de la tragedia puede aplicarse al nuevo mundo creado en el inicio de la modernidad. Se expresa tanto en la vida física de la dialéctica formativa de diferencia y la alteridad –epidermización de lo “blanco” sobre lo “negro” o lo “moreno”, de las epidermis sociales, *piel negra, máscaras blancas* (Frantz Fanon, 1971)– como en las representaciones y elevaciones simbólicas de obras de arte (sobre ruinas y vestigios de pirámides se extienden palacios coloniales e iglesias). En las trazas de las ciudades se encuentran los paradigmas del proceso de dominación y resistencia. En este sentido, si seguimos el razonamiento de Marc Augé (1982, p.166) en el libro *El Genio del Paganismo* y las reconstrucciones alternativas de Frantz Fanon (2002) en los *Condenados de la Tierra*, la lección de la tragedia de la historia es la *eficiencia* del espectáculo de lo simbólico. Necesariamente la gloria de los vencedores y el triunfo de lo civilizado-occidental pasan por el reconocimiento y la aceptación de las violencias. Inscritas en el sentido de los debates de la historia y en su dialéctica, lo indio es indianizado porque lo blanco es blanqueado por las luchas sociales. También, la indianidad es una interiorización reconocida por lo blanco del edificio social, las raíces del bienestar están ancladas en el devenir civilizado de la integración al porvenir social de los paradigmas del progreso. Jean Paul Sartre (2002) nos recuerda que lo europeo fabricó lo *indigenado* colonizado como una élite convertida al progreso. La llenó de prejuicios contra su propio origen –huellas y espacios de lo bárbaro sin humanidad, la educó con los máximos principios humanistas de la cultura occidental, pero para

mostrarle y reprocharle su incultura e inhumanismo inscritos con un lenguaje universal y con una práctica particular-. En este discurso y según las *Sanas Escrituras* todos somos hijos de Dios, todos tenemos los mismos derechos humanos, pero somos nos-otros (ellos) los que racionalizamos y/o racializamos la humanidad con el racismo de una guerra bio-social. Bartolomé de Las Casas, "defensor de los indios", planteaba el mismo problema universalista contra Juan Ginés de Sepúlveda que acusaba a los indios de ser animales con prácticas sacrificiales bárbaras: los indios son humanos, tienen alma, pero, por su alejamiento de Dios (del camino cristiano de la civilización), hay que convertirlos al humanismo occidental, es decir, cristiano. ¿Salvador de sus límites humanos? Tienen el diagnóstico junto a la condena; salvación o servidumbre o posibilidad de devenir sujeto-social con la autonomía necesaria para autogobernarse.

Para descubrir realmente el presente indio, tanto en el plano local-campesino como nacional-urbano, habría que des-baratar y des-embarazarse de las categorías impuestas por la dominación, ver la dialéctica de la palabra y del gesto, dar nacimiento a un "nuevo mundo donde quepan muchos mundos". Hay que reconocer que la individualización es una sociologización constante de la subjetivización en la objetivación de los sentidos de la historia. Si *Civilización* quería decir desarrollo, progreso y riqueza para el occidental, para el indio significaba muerte y dolor, exilio o encierro en los disfraces de los carnavales. Los itinerarios del tiempo y el espacio revelan en el presente, con las huellas del pasado, el traumatismo que aún sigue activo en las reconstrucciones y estrategias de resistencia. Son marcas de la historia civilizadora inscritas en los cuerpos, en el color de la piel, en el tamaño del cuerpo, en la subjetividad sembrada por el recuerdo. Son categorías y conceptos que definen la mutilación que se perpetua hasta nuestros días.

PRESENCIA DEL PASADO EN LAS PROLONGACIONES DE LO POLÍTICO

No hemos tratado de analizar lo verdadero o lo falso de la historia. Tratamos de ver la pertinencia de conceptos y metodologías mejor adaptados para centrar, en la realidad de los hechos sociales, los caminos anterio-

res, lo que perdura o emerge dentro de las mutaciones sociotecnológicas (Bouvier, 1995). Nos relacionamos con la historia para comprender y subrayar las representaciones existentes en las estructuras de pensamiento o en las subjetividades de los actores del movimiento y del cambio. Se trata de ver en los cuerpos y su alteridad, en las palabras y sus significados históricos, cómo las representaciones, tensiones y conflictos de la historia, reconstruidos durante la conquista y colonización, se diluyen, surgen o resucitan en posibles construcciones de lo político.

¿Cómo puede servir la memoria para la liberación de las condenas de un pasado que actúa en el presente y cómo el recuerdo y el olvido contienen también, dialécticamente y en relación con la memoria, el aspecto represivo de la historia? Marc Augé constata que la memoria es "un llamado al orden del pasado" (citado por Le Goff, 1988, p. 56). Por cierto, dicta las normas y reglas del porvenir, "es un pasado como obligación". En el presente, actualizado por la memoria de un pasado reactivado, las condenas y promesas de futuro, profecías y mesianismos, conjugan los signos de la historia.

El sentido del presente, exigencias de la sociedad actual, pasa necesariamente por las objetivaciones del pasado. Constantemente, este pasado es cuestionado por los actores. Transformados en héroes por los espectadores, construyen (y debaten con) la historia y sus símbolos. Articulan los momentos de verdad (de su verdad) de los héroes, instaurados en el derecho y las estatuas, y de los caracteres de las personalidades, necesariamente ocultados en las subjetividades del cómo *Ser*. En los escenarios de la historia se enfrentan a muerte esos héroes: orden ineluctable de la violencia o violencia activa de la libertad en potencia. Al final, con el tiempo discordante del enfrentamiento, del duelo, de la negociación de lo político y de lo humano, se impone el momento de un armisticio, de un proceso suspendido en la cosecha de la realidad humana: "la política es la continuidad de la guerra". En efecto, en los momentos de verdad, actualizada en el conflicto, nadie debe dudar que los héroes representan algo. Combatiéndose eternamente los dioses o demonios sostienen las acciones de sus héroes para, finalmente, inclinarse ante la *Necesidad* de la existencia humana, por todos reconocida, luchar y resistir.

Hoy en día, los dioses siguen apoyando las leyes, reglas y éticas de los héroes. Dioses, santos y virgenes se encarnan, descienden en actores que se involucran en el gobierno de la violencia (por ejemplo, en los kamikazes y atentados suicidas en Medio Oriente). En la dialéctica de lo religioso, opio del pueblo y sueño de otro mundo, se interactúan dos mundos. Los vencidos se defienden de la alienación religiosa del invasor y de las discrepancias de las instituciones y su legitimación. Con el recuerdo y la memoria inventan una nueva tradición cuyo ritual revitaliza las energías del cambio. En esta aventura de subjetivización se organiza una nueva "aberración" de lo cotidiano, soñar un mundo-mejor. Ante los efectos de las estructuras económicas y del poder institucionalizado (miseria, hambre, violencia y muerte), entre los hechos y los discursos discordantes (lo injustamente sufrido), se re-inventa un nuevo mundo. Y, como dicen los zapatistas, se siembra el grano del fruto que se cosechará mañana. "Tenemos que sembrar una semilla para que otros la cosechen. Nosotros estamos cosechando las semillas que sembraron otros" (Comandante David, 9 de agosto del 2003).

En los cinco siglos transcurridos desde la Conquista, evangelización y conversión, millones de habitantes fueron parte de enfrentamientos relacionados con interpretaciones del sentido original de los textos sagrados. Sus lecturas simbólicas e interpretaciones proféticas son referencias esenciales para aprender y comprender las tensiones utópicas y los conflictos internos de la Iglesia contemporánea y sus posiciones en los gobiernos sucesivos. Hay que recordar que las órdenes religiosas participaron de forma significativa no solamente en la evangelización sino también en la formación de las Nuevas Indias. Aunque desaparecieron oficialmente de la Constitución mexicana de 1857 y trabajaron durante la primera mitad del siglo XIX bajo la presión de las leyes de un Estado liberal laico, los regímenes y gobiernos en el poder supieron apreciar y utilizar la fuerza de las instituciones eclesiásticas y apropiarse de significados y símbolos de pueblos fuertemente diferenciados. Así, en grandes eventos conmemorativos observamos una batalla de reapropiación de símbolos ligados a lo religioso. El panorama de textos de debate y de reflexión teológicos permite ver que la evangelización fue un elemento motor en la escritura de

trabajos teóricos, históricos y metodológicos, los cuales permitieron realizar la evangelización integral. Se trata de una "modalidad específica de América Latina: la *evangelización de la cultura y/o la inculturación del Evangelio* (García Ruiz, 1992, p. 194 y Löwy, 1998, pp. 189-196).

En cuanto a la movilización de referentes históricos, Jesús García Ruiz afirma que los acontecimientos tienen implicaciones en la apropiación de las significaciones (García Ruiz, 1992, p. 193). Por ejemplo, el *Quinto Centenario* del descubrimiento de América fue un *lugar de memoria* conflictual. Despertó un pasado de luchas, relámpagos de la historia que legitimaban estratégicamente las herencias de luchas anticoloniales. Se argumentaba contra la nueva forma de universalización de las ideas y el poder: la globalización. En las múltiples reflexiones y publicaciones que evalúan las consecuencias del acontecimiento, encontramos dimensiones de memoria, de olvido y de recuerdo inscrito en el descubrimiento de América. Las ceremonias oficiales y actos políticos revelaron las contradicciones existentes al interior de las numerosas apropiaciones simbólicas de sentido. Por un lado, en medio de pomposas fiestas celebrando la Gloria de España y del cristianismo, se discutió la desgracia de este continente y, en controversia, las responsabilidades de la Iglesia en la desaparición de millones de habitantes. Por otro lado, diversos conceptos y binomios, que expresaban la dialéctica de la historia, fueron discutidos y confrontados a la historia y la realidad del mundo latinoamericano: progreso-civilización contra destrucción, muerte y genocidio; cristiandad-evangelización contra paganismo-negación de culturas milenarias; encuentro o apropiación en el proceso de codificación y descodificación del Otro-salvaje; des-cubrimiento-conquista-destrucción y dominación contra esperanza y resistencias implícitas en los actores del pasado y del presente.

En todos los casos, las palabras, orquestadas en acciones ritualizadas a través de las fechas, verán cambiar sus significados según las posiciones sociales y territoriales de los actores. Las construcciones teóricas y sus consecuencias serán proporcionales al mito del poder y las resistencias. Así, construido y reconstruido a través del tiempo, el acontecimiento, atravesado por la dialéctica del advenimiento (hacer un mito del descubrimiento, ocultar y legitimar las acciones del pasado en el presen-

te), será el objeto de batallas, reales y simbólicas –las imágenes de los muertos regresan con la función de presenciar las re-significaciones de sus actos y luchas–. Los gritos, parte de las confrontaciones, expresan los deseos y necesidades de los sujetos que se construyen para liberarse de las condiciones históricas de dependencia y colonialidad cultural y social.

Podemos observar las dimensiones de muertos resucitados y escenarios re-pintados en el periódico *Le Monde*. Un dossier publicado un año antes del "Quinto centenario del descubrimiento" demuestra que el pasado persiste con fondos simbólicos de olvido y memoria en los espacios de dominación y conflicto.

Un poco, por todo el mundo se levantaron protestas contra la glorificación de episodios trágicos [...]. Estos rechazos se acompañaron de iniciativas intempestivas. Querer hacer de Cristóbal Colón un santo estaba condenado al fracaso, un siglo atrás la misma tentativa no prosperó [...]. ¿Por esta razón se tiene que pasar 1492 bajo el silencio? Desde luego que no [...]. Pero a condición de no olvidar nada de ese año de tanta riqueza, es una *bella oportunidad* para *reales confrontaciones* de ideas, para tal vez hacer proposiciones fecundas que unan las dos orillas del Mediterráneo o también de Europa y América Latina (Vincent, 1991; itálicas de FMP).

¿Este es un ejemplo de las formas de re-apropiación del advenimiento en las reconstrucciones estratégicas geopolíticas en movimiento? ¿Acaso, la *riqueza* de ese año depende del lugar-memoria (donde se encuentra uno en el escenario del pasado, del lado de los vencidos o de los vencedores) o se refiere a la extracción de riquezas materiales que permitieron esa conocida acumulación originaria de capital? ¿La *bella oportunidad* corresponde a las estrategias de dominación y expansión económica de la comunidad europea? ¿Lo real se refiere a dejar de imaginar el pasado, mantener en el olvido la tragedia de los "dioses" y hombres del mundo conquistado y destruido? ¿Las proposiciones fecundas se refieren a renunciar al pasado de los vencidos y re-construir, *folklorizar*, con la historia de los vencedores? ¿Se tratará de volver a enterrar el recuerdo de las responsabilidades colectivas del descubrimiento-conquista-destrucción, concretizado toda-

vía en las realidades del Tercer Mundo, pobreza y muerte ligada al pasado? ¿Las responsabilidades políticas y militares, en cuanto a la desaparición de los habitantes de las islas del Caribe y millones de muertes en el continente, pesan en las santificaciones, por lo tanto en la de Cristóbal Colón?

Para nosotros, la conmemoración, glorificación y tragedia (depende de la visión del redactor) del advenimiento hecho historia, expresa un lugar de memoria, conflicto y controversia, derechos y responsabilidades. En este sentido, la riqueza es proporcional a la tragedia vivida por los pueblos conquistados, destruidos con sus cosmogonías por razones económicas, por motivo de expansión y para la preponderancia del Dios del imperio occidental. 1492, momento clave de movimiento del mercado, es también el objeto que continúa actuando en las legitimaciones de construcción del nuevo mundo de la mundialización (neo) liberal. En efecto, la Comunidad Europea (CEE) se reafirmaba en el espacio mundial; el Tratado de Libre Comercio preparaba los Acuerdos de Libre Comercio en América Latina (ALCA). Los dos procesos buscaban en el pasado la legitimidad de relaciones económicas, sociales y políticas entre los mundos periféricos. Enrique Dussel confirma estas tesis de memoria y olvido que siguen participando en las interpretaciones y re-explicaciones de un pasado activo en las estrategias de una modernidad del mito liberal que pasó a la posmodernidad liberal del olvido. ¿Qué sentido conlleva el hecho que Felipe González haya priorizado, en 1982, la fecha de 1992 como símbolo de la Gloria de España? ¿Por qué debía ser celebrado por Europa para concretizar la construcción de la CEE? Para nosotros no hay duda que los quinientos años de modernidad tienen una resonancia central. Este periodo corresponde al desarrollo económico, militar y religioso, primero en el mundo musulmán (Reconquista de España por el mundo católico) y después contra los pueblos colonizados. Una realidad fecunda que no ha abandonado el terreno de la confrontación.

Actualmente, podemos observar la aparición de múltiples movimientos de oposición a la universalización de la idea de la economía neoliberal. Es dinamizada por las condiciones estructurales, desempleo, miseria y hambre. Estos sectores, condenados por esta economía, desafían la domi-

nación organizándose y reconstruyendo sus identidades para el cambio de sus condiciones de vida y trabajo. Transforman las instituciones, estereotipos establecidos, códigos y parámetros del conflicto en un espacio específico. Integran objetivamente en la subjetividad del sujeto las dimensiones locales de tierra (muchas veces *nacional*) que, inmediatamente, se traducen en lo que podemos llamar la opción del *orden con violencia o violencia liberadora*, un grito de dolor y esperanza por otro mundo mejor.

El grito de los re-negados expresa la realidad y el deseo del reclamo. Con el imaginario, lo indio-humano recomponiéndose con lo local, dentro de la totalidad de la dominación (como veremos en el siguiente apartado con los mitos y tradiciones), hace aparecer (o institucionalizar, como la virgen de Guadalupe o san Juan Diego), un nuevo santo o ángel salvador que anuncia, con inspiración romántica, al Mesías salvador del *Reino* tantas veces esperado. Frente a las promesas del vencedor y la institucionalización de los santos-dioses indios, los vencidos oponen, con un realismo sorprendente, su proyección utópica contra la historia de la exclusión de un Juan Diego tantas veces re-negado y ahora institucionalizado. Un nunca-jamás otra-vez sin nos-otros se vuelve una nueva batalla sobre las ruinas de la *catástrofe* de la historia (W. Benjamin) del pasado-presente-futuro.

TRADICIÓN, MITO Y ESPERANZA EN LA ACTUALIDAD

La herencia de la experiencia se hace a través de generaciones y conserva en gran parte los significados emocionales de los orígenes de la Tradición. Por lo tanto, es importante subrayar que la referencia a la "Tradición creyente" no es únicamente una referencia de "conformidad". No solamente legitima la dominación, tiene al interior una fuerza dialéctica de transformación. Al penetrar el universo de las significaciones sociales y religiosas de la tradición, observamos rasgos de una sociedad en movimiento que son reflejo de los caminos conflictuales. Son experiencias objetivadas de las múltiples culturas revitalizadas en la modernidad e inscritas en el conflicto y el cambio. Danièle Hervieu-Léger (1993, p. 125) propone observar dos movimientos complementarios de la tradición reli-

giosa. Por un lado, analizar las relaciones de la tradición con los cambios sociales y, por otro, interrogarse sobre las dinámicas socialmente activas y creativas de la tradición inscrita en los enriquecimientos culturales, simbólicos y rituales, susceptibles de participar en la modernidad con efectos de innovación: "La Tradición, y más específicamente la religión que es su código de sentido, produce un universo de significaciones colectivas en el cual las experiencias cotidianas que hunden a los individuos y al grupo en el caos, son relatadas en un orden inmutable, necesario y preexistente tanto a los individuos como al grupo en sí mismos".

Thompson (2000) indicó que la fuerza de las costumbres se inscribe en las tradiciones. Muestran, en los oscuros escondrijos y rincones de *los de abajo*, los procesos de sobrevivencia al progreso de la subordinación. Bajo la forma de diversiones carnavalescas, danzas y guelaguetzas como "protestas implícitas" (dialéctica de las tradiciones folclóricas y picarescas frente a las moralidades oficiales), prácticas diferenciadas al interior de las costumbres y perpetuadas a través de tradiciones, vemos que la cultura indígena rebelde se aleja de la cultura dominante. Y, aunque muchas veces se reproduzca con reglas autoritarias, la cultura indígena se reorganiza constantemente, se transforma para consolidar la desobediencia, se hace opaca, salvaje o bárbara con el objetivo de esconderse de la inspección de las clases dominantes. Así, se pueden entender mejor las constantes fluctuaciones de las codificaciones del mundo indígena y sus significaciones inscritas en la tradición que, lejos de permanecer idéntica, está en constante flujo con las costumbres que se hacen invisibles en los registros de los estudios de la tradición. En este sentido, al igual de Eric Hobsbawm (2002), creemos que la "invención de tradiciones" es lo contrario de lo que reclama. Al buscar estar enraizadas en el pasado remoto para construir otro mundo se vuelven "comunidades humanas tan naturales" que no necesitan más definición que su propia afirmación de potencia de transformación. Es decir, las comunidades renuevan con las tradiciones las aspiraciones del pasado que las hicieron vivir.

Se puede deducir que existe una "potencia creativa de la tradición", en contradicción latente con la dinámica de una institución creyente que quiere hacer aceptar un mundo *petrificado* con la sola esperanza de la *Resurrec-*

ción después de la muerte. En los días de caos y de revolución social, se produce una transmisión histórica sintética. Trascendente, se acerca a los preceptos religiosos de los creyentes. La Iglesia católica mexicana, y en particular la de Chiapas, nos permite explorar los enfrentamientos y las modalidades de transmisión significativa.² La teología de la liberación y la corriente de la Iglesia ligada al poder se enfrentan constantemente. Con inquietud, sus representantes debaten de la situación y el orden establecido, la historia y sus consecuencias en el mundo creyente. Algunos vuelven a poner en cuestión las bases estructurales que están en el origen de la miseria, y otros defienden al *statu quo*, tanto desde un punto de vista social como clerical. Por último, este enfrentamiento simbólico y político se cristaliza en la actualidad, sobre todo desde la aparición y el desarrollo de la corriente teológica profética y liberadora que pone en peligro al sistema económico y a ciertas prácticas del poder con un Cristo revolucionario –según Samuel Ruiz.

Durante los grandes cambios socioeconómicos en México, los investigadores (racionalistas y positivistas) y los políticos (ateos marxistas que reivindican el siglo de las Luces) constataron, con mayor o menor sorpresa, la permanencia de una fuerte presencia espiritual, simbólica y real al interior de las reconstrucciones sociales. ¿Cómo explicar las múltiples relaciones existentes en la resistencia física, social y espiritual de las comunidades indígenas? ¿Cuáles son las razones profundas que les han permitido existir durante más de cinco siglos como comunidad creyente y cuál es la parte del *creer* y de lo sagrado en los diferentes aspectos que toma su resistencia? ¿Por qué no se disolvieron y no fueron totalmente absorbidos, asimilados, convertidos? ¿De qué manera han logrado superar las políticas de integración, de eliminación y escapar de las masacres etnociídias, por no decir del genocidio, puestos en marcha por los países colonialistas u otros grupos étnicos, como los mestizos o los criollos? ¿Cómo supieron, en el curso de su historia de vencidos, preservar sus valores espirituales y tradiciones frente al cristianismo institucional? En los procesos de constitución de colectividades observamos que el movimiento y el *cambio* fueron determinantes en la historia de los grupos. Para sobrevivir tuvieron que producir significaciones grupales (creación y re-

creación de su cosmogonía), de cohesión (como lo demuestran las diferentes diásporas) y de solidaridad. En los lugares de producción del lenguaje, en la racionalización de tiempos y espacios colectivos, ocurrieron múltiples afinidades entre lo religioso –en el sentido original de *religiare*– (que no se refiere a las religiones establecidas) y lo político como expresión comunicante de representaciones y caracterizaciones de reforzamiento social. Los actos colectivos de las comunidades, dados en espacios simbólicos, muestran que la concentración de representaciones del mundo fue y es creación y recreación del sentido individual y de lo social en relación con sus tradiciones y cultura histórica.

En sus modos de vida, tradiciones y mitos, constantemente reconstruidos, se desprenden los *registros* que les dan fuerza y resistencia. Régine Azria nos da pistas en un estudio sobre las creencias en el judaísmo. Vuelve suyo el análisis de la "estructura hojaldrada" de Claude Lévi-Strauss sobre los mitos y lo aplica a las formas del *creer* del judaísmo (Azria, 1996, p. 95). Comparativamente, la retomamos para el estudio de las comunidades indígenas. Tres registros se articulan entre sí: el de la permanencia del Mito, el de la Tradición como memoria y continuidad y el de la Identidad como referencia al grupo que se perpetúa a través de su historia transmitiendo los conocimientos de subsistencia (hombre-naturaleza) de la colectividad.

En el mito de los orígenes, ligados a la marcha histórica de los indios, se encuentra una de las fuentes de su fuerza y de su permanencia como comunidad creyente. En México se observa que el mito de la creencia en un Dios está estrechamente ligado al mito fundador del cristianismo, pero también a una visión panteísta, directamente vinculado al lugar de origen (la tierra, el cosmos y los factores naturales); visión que fue ocultada (asimilados en santos y rituales mesoamericanos) en las imágenes cristianas. El primer registro, cristiano, es construido con mensajes proféticos y el segundo, los mitos animistas (dios de la tierra, del maíz, del agua, del viento, etcétera), les dan seguridad como actores sociales en una *pertenencia del creer*, en lo sagrado, el sentido de la comunicación y la vida. Por otra parte, la experiencia de lo cotidiano, la Conquista, el Éxodo, articulados a los elementos significativos del mito, los hacen identificarse frente

a la historia que han sufrido. Esta permanencia del Mito, transformándose ante las realidades sociales, se debe a lo que es: "Atemporal, ahistórico; donde el antes y el después son nociones muy relativas. El Mito permite la cohabitación, la unión en una sincronía insólita de elementos que, en una lógica lineal y causal que es la nuestra, debieran ser disociados en el tiempo" (*Ibid.*, pp. 95-96).

Es claro que la existencia de la sociedad trasciende las estructuraciones funcionales, hay algo más en las culturas que fortalece la existencia humana. En lo que respecta a América Latina, José Carlos Mariátegui mencionaba que si el mito dio fuerza al hombre para enfrentar la naturaleza y construirse en cuanto humanidad, el hombre contemporáneo resiente la necesidad del mito. Las formas arcaicas sobreviven a condición de transmutarse, mezclarse y, por qué no, re-generarse en las modalidades técnicas del momento; ninguna sociedad se ha mantenido encerrada en su mito de origen, todas recurren a ello para producir lo humano en el cambio. "La experiencia histórica de los últimos lustros ha comprobado que los actuales mitos revolucionarios o sociales pueden ocupar la conciencia profunda de los hombres con la misma plenitud que los antiguos mitos religiosos" (Mariátegui, 1979, p. 175).

Los discursos sobre el "fin de la historia" y el "fin de las ideologías" son en sí una ideología y, en ausencia de un mito común, le falta coherencia a la sociedad neoliberal, ya que el racionalismo científico (el fetiche de la mercancía) no puede satisfacer el sueño y las aspiraciones del hombre, sobre todo cuando la realidad genera la persecución, la miseria y la muerte en constante contradicción con las promesas de bienestar de los nuevos conquistadores del mundo. "En sí misma, la razón se encargó de demostrar a los hombres que ella no era suficiente. Que nada más el mito posee la preciosa virtud de llenar el interior del *yo* profundo. No se puede vivir de manera fecunda sin una concepción metafísica de la vida" (Gilly, 1994).

Los ideólogos del Capital explican que no existe alternativa al capitalismo. Afirman que toda otra respuesta social no puede llevar sino al totalitarismo, expresado en el comunismo real del estalinismo y el fascismo. Este pensamiento, que quiere volverse *único* en un universalismo impuesto y cosificado, encierra el sueño y la utopía en las fronteras del

individualismo. Haciendo referencia a Walter Benjamin, Michael Löwy recuerda que el capitalismo es una ideología y una religión que adora los ídolos del *dinero* y la *mercancía*. Introduce en la historia una extensión del dolor de la desesperanza que se convirtió en la condición religiosa del mundo (Löwy, 1996).

INDIGENISMO Y MESIANISMO ZAPATISTA

Con Walter Benjamin en sus *Tesis de la Historia* (1940), hay que caminar con el pasado al futuro; hay que volver a preguntar a ese mismo futuro utópico negado. ¿Cómo volver-retornar, poder abrir cada vez más la puerta por donde podía pasar el Mesías-Salvador en el pasado? ¿Cómo revitalizar, navegar en el sueño utópico del "pasado de siempre" que se desborda en la contemporaneidad? ¿Cómo enfrentar los designios del lenguaje del poder dando vida a un pasado evocador de las imágenes? Si la historia es la institucionalización del pasado, entonces es necesario volver a recrear los recuerdos del porvenir-felicidad pues son ellos los que vuelven a encadenar esa historia fragmentada en millones de átomos, en sentidos dispersos por la multiculturalidad. Por fin, nuevamente encontramos en el modelo de sobrevivencia la afirmación de lo "bueno" contra lo "malo", evolución-progreso, camino a seguir en los nuevos paradigmas de las luchas sociales.

Nadie podrá negar que los actos, los discursos de los zapatistas, al provocar preguntas, participan en los reacomodos del nuevo milenio, tiempos y espacios unificados de lo que Marcos llamó la *Cuarta Guerra Mundial* y que se expresó con George W. Bush, después del 11 de septiembre, como un equivalente de un "conflicto mundial". Con el *grito* fundador del *Ya basta* –considerado por John Holloway (2002) como el fundamento de la "negación desde la disonancia" de las diversas luchas contra la mutilación cotidiana– estos nuevos movimientos seguirán siendo actores de una totalidad inscrita en lo pluricultural. Para Carlos Fuentes, la llegada de los zapatistas es la expresión de la primera rebelión del nuevo milenio. Al surgir, el 1 de enero de 1994, abrieron el principio de "negación" al "fin de la historia" y sus decretos comerciales liberales. Dentro de lo cultural

podemos observar en ese presente las esperanzas y las proyecciones hacia los posibles del *Creer* en otra sociedad. En este sentido y dentro de la profecía del nuevo mundo, una Cuarta Guerra Mundial de la "civilización contra el terrorismo", nuevo enemigo del progreso (neo) liberal, las significaciones de la rebelión de los zapatistas se encuentran en el centro de gravedad de la tempestad de los tiempos discontinuos. Por un lado, evocan la caída del viejo mundo y sus tradiciones inventadas. Por otro lado, dan nacimiento a la utopía como promesa e invención para la realización de deseos y sueños pasados. Para los indígenas, la tradición y sus creencias antiguas, movilizadas para otro mundo mejor, no expresan necesariamente un deseo de regreso romántico al pasado sino la revitalización del mito (negación del derecho del poderoso) y de su acción para el cambio (la promesa anclada en el tiempo de la dialéctica). El *ya basta* está inscrito en las luchas para construir otro mundo y nuevos caminos del hoy para mañana empedrados de peligros inéditos, esos de las intervenciones contra los pretextados terrorismos que se oponen al porvenir radiante del *fin de la historia*. Una vez estructurado en lo social y lo político, el mito pone en marcha la Tradición. Ésta garantiza la memoria, la mantiene como base de continuidad de la creencia en el presente para cambiar viviendo y no sobreviviendo en el dormir-de-pie de la pesadilla de la guerra. La Tradición se transmite por medio de las prácticas comunitarias. Al interior de las comunidades, las diferentes generaciones se unen por mecanismos de comunicación significativa de la potencia de la palabra. Se vuelve parte del modelo del sueño-desperto de otra realidad, "siempre un mañana mejor".

Esta palabra, silencio al exterior y resistencia en la expresión cotidiana, toma un sentido religioso en el curso del tiempo, unifica experiencias de luchas en una memoria colectiva. Las experiencias individuales y colectivas se entremezclan para dar sentido y forma a una *esperanza escatológica* en el fin de esa desgracia que persigue a los indios como grupo social re-unido en un vivir histórico y cotidiano. El tiempo mítico como esperanza en el espacio social (acumulación de prácticas y conocimientos de las teologías de la liberación) se transforma entonces en una trascendencia que renueva la comunicación del "más allá" con la realidad cotidiana. El dolor los junta en comunidad creyente secular y religiosa; la

espera del advenimiento de un *Mesías redentor* o de un líder carismático, legitimado por la transmisión comunitaria. Este *Mesías* los guiaría hacia la salida del *desierto quemante de la selva* para descubrir la *Tierra prometida* y salir del exilio (Éxodo). Los haría finalmente encontrar y construir ese "lugar inexistente", pero soñado, que los anima, los hace vivir y caminar preguntando: la Utopía, tan presente en su búsqueda de justicia e igualdad con el respeto de la diferencia. En este sentido, las palabras de Walter Benjamin sobre el concepto de historia participan del tiempo homogéneo y vacío del capital: cada instante del presente continuo se puede transformar en brecha por donde puede irrumpir lo *nuevo*, la promesa expresada en un presente mesiánico: "Conocí un pueblo que esperaba la llegada del héroe. Lo llamaban Quetzalcóatl, el arcángel, Zapata. Un verdadero héroe con dientes de obsidiana, con un fusil invencible o una espada resplandeciente. Ellos lo esperaban" (Flores Canelo, *apud* Odgers, 1995).

Ninguna forma de legitimidad puede existir por azar o de forma irracional en la guerra ética. Existen intereses objetivos en la lucha de clases. La legitimación se funda tanto en el conflicto significativo de los héroes de la historia y de los dioses que justifican las intervenciones guerreras como en los actores sociales presentes que re-significan con el gesto (máscaras) y las palabras de las acciones del *buen gobierno*. Así, en nuestra opinión, la personalidad y carisma de Marcos –en términos de Weber (1977, vol. I, pp. 170 y 172)– resumen, por su pensamiento y acción, la fuerza de la perennidad del Mito en la renovación de los *relámpagos* de la historia. Con el ejemplo de Marcos podemos analizar cómo la *Tradición* y el imaginario se entremezclan para tejer perspectivas políticas nuevas y crear nuevos conceptos que explican la modernidad cambiante. Conviene notar que las palabras de Marcos, pensamiento y *sistema ideológico*, se encuentran en el campo político, en el cual la subjetividad (individual) como motor no es el contrario de lo social sino su complemento movilizador en tanto que responsabilidad moral y ética inscrita en las interrelaciones religiosas y políticas. En efecto, como lo señala Durkheim (1991, p. 738), lo interpersonal se encuentra en el nosotros porque lo social está en nosotros. La vida social comprende a la vez las representaciones y las prácticas de esta impersonalidad que se extiende de manera

natural a las ideas y los actos significativos. De la misma manera Etienne Balibar (1997) plantea que "Marx y Foucault exploran, cada quien a su manera, una dimensión esencial de la política, que es el surgimiento de la subjetividad en el campo social, no como su otro absoluto, pero como su íntima diferencia necesaria, la contraparte de su movilidad ineluctable, de su historicidad".

Ante la multiplicación de mundos virtuales y la fragmentación social (con el desarrollo del "mito de la comunicación" y de la "cyber-soledad"), donde la manipulación de encuestas es el horror cotidiano, el aburrimiento y la tristeza, intervienen Marcos y los indígenas. Dan un sentido a la historia y al movimiento cuando se había tratado de abolir la Utopía, con otra utopía homogénea y vacía, un lugar de encuentro del pasado actuando en una praxis de rebelión, entendida como perspectiva mesiánica de las historias épicas llenas de sangre. En la lucha de clases de un mundo que se desgarra en sus contradicciones, el sujeto social busca con las imágenes del pasado alcanzar una transformación del mundo, construyendo otros mundos, sin las prisiones del aislamiento impuesto a las masas que, cada vez más miserables, se encuentran encerradas en un nihilismo que olvida lo humano. Finalmente, en esta nueva época, buscan arrancar la tradición de la socialización de la *tradición* de las manos conservadoras. La redención mesiánica, parte constitutiva de la tradición, vuelve a enfrentar los mitos de violencia del vencedor-capital: inseguridad-militarización de los cuerpos policiales, terrorismo-búsqueda (*big-brother*) de todos los enemigos del progreso y civilización, muerte de lo político-pasado, memoria corrupta inscrita en las instituciones del Estado.

La imagen de un pasado vuelto presente grita *ya basta* para dar nacimiento y/o renovar la transformación de la misma política, otra estrategia discursiva que abra nuevos espacios del *qué hacer* de la acción para el cambio. Finalmente, son los actores concretos que rehacen la esperanza de la política en el qué-hacer cotidiano de la práctica de la *Necesidad*: "Todo, hermanos, menos el olvido, otra vez mañana. Así hablaron. Esto dijeron [los] nuestros muertos [...]. La montaña nos habló de tomar las armas para así tener voz [...] nos habló de guardar nuestro pasado para así tener mañana" (EZLN, vol. II, p. 276 y vol. III, p. 313).

BIBLIOGRAFÍA

- Augé, Marc (1982), *Génie du paganisme*, Gallimard, Paris.
- _____ (1998), *Les formes de l'oubli*, Payot-Rivages, Paris.
- Azria, Régine (1996), "Le croire dans le judaïsme", en Leïla Babès (coord.), *Les nouvelles formes de croire*, Éditions Ouvrières, Paris.
- Balibar, Etienne (1997), "Après l'utopie l'imagination?", *Le Monde (Perspectives 2000)*, 24 octobre, Paris.
- Bataillon, Marcel (1998), *Erasme et l'Espagne*, Droz, Genève.
- Benjamín, Walter (2000), "Critique de la violence", en *Oeuvres*, 3 vols., Gallimard, Folio-Essais, Paris.
- Bouvier, Pierre (1995), *Socio-anthropologie du contemporain*, Galilée, Paris.
- Corten, André (1990), *À propos de la 'nouvelle gauche' brésilienne*, Québec, VLB Éditeur et L'Harmattan.
- Durkheim, Émile (1991), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Poche, Paris.
- Dussel, Enrique (1991), "1492: análisis ideológico de las diferentes posiciones", en *Cristianismo y sociedad XXIX/4*, núm. 10, México.
- EZLN (1994), *Documentos y comunicados*, 3 vols., prólogo de García de León, crónicas de Elena Poniatowska y Carlos Mosiváis, Era, México.
- Fanon, Frantz (1971), *Peaux noires, masques blancs*, Seuil, Paris.
- _____ (2002), *Les Damnés de la terre*, Poche-La découverte, Paris.
- García Ruiz, Jesús (1992), "Mais où donc est passé le diable? A propos d'une bibliographie sur l'évangélisation en Amérique latine", en *Archives de Sciences sociales*, n° 80, octobre-décembre.
- Gilly, Adolfo (1994), "Le grand vent du sud", en *Volcans*, n° 12, verano, Paris.
- Hervieu-Léger, Danièle (1993), *La Religion pour mémoire*, Cerf, Paris.
- Hervieu-Léger, Danièle/Françoise Champion (1987), *Vers un nouveau christianisme?*, Cerf, Paris.
- Hobsbawm, Eric (2002), *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona.
- Holloway, John (2002), *Cambiar el Mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Herramienta/ICSyH-BUAP, México.
- Le Goff, Jacques (1988), *Histoire et mémoire*, Folio-histoire, Paris.
- Löwy, Michael/Robert Sayre (1992), *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot.

- Löwy, Michael (1996), Contribución al "Encuentro intercontinental contra el neoliberalismo y por la humanidad", Chiapas, julio-agosto (ms.).
- _____(1998), "L'Église brésilienne" y "Christianisme et sandinisme au Nicaragua", en *Cahiers d'étude et de recherche*, n° 10, Montreuil.
- _____(1998a), *La guerre des dieux*, Félin, París.
- Mariátegui, José Carlos (1979), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Era, México.
- Matos Moctezuma, Eduardo (1999), "Sahagún y el recinto ceremonial de Tenochtitlan", en *Arqueología*, vol. VI, núm. 36, marzo-abril, México.
- Odgers, Olga (1995), "L'imaginaire zapatiste", en *Volcans-Tlalticpac*, n° 26, Paris.
- Paz, Octavio (1972), *Le labyrinthe de la solitude et Critique de la pyramide*, Gallimard, Paris.
- Pernoud, Régine (1980), *La femme au temps des cathédrales*, Stock, París.
- Sartre, Jean Paul (1961), Prefacio a *Les Damnés de la terre*, Poche-La découverte, Paris.
- Thompson, E. P. (2000), *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona.
- Vincent, Bernard, "1492, l'année folle" en *Le Monde*, Paris, 27 septembre 1991.
- Weber, Max, (1977), *Economía y sociedad*, FCE, México.

NOTAS

¹ El medioevo fue una época de florecimiento, un periodo de descubrimientos y de derechos importantes que se perdieron posteriormente con la llegada del *Ancien Régime* o el capitalismo (Pernoud, 1980).

² Para el proceso de constitución de los movimientos religiosos modernos, los ejemplos de la iglesia de Nicaragua al lado de los sandinistas o el movimiento en Brasil al interior del Partido de los Trabajadores (PT). Cf. Löwy, 1998, pp. 17-28; 1998a, pp. 121-154 y Corten, 1990.