



Bajo el Volcán

ISSN: 8170-5642

bajoelvolcan.buap@gmail.com

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
México

Matamoros Ponce, Fernando
MODERNIDAD PROFÉTICA Y CUESTIÓN INDÍGENA UN ACERCAMIENTO
SOCIOANTROPOLÓGICO AL PENSAMIENTO UTÓPICO DE LA IGLESIA DE CHIAPAS
Bajo el Volcán, vol. 3, núm. 6, primer semestre, 2003, pp. 241-264
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Puebla, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28600614>

- 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

MODERNIDAD PROFÉTICA Y CUESTIÓN INDÍGENA
UN ACERCAMIENTO SOCIOANTROPOLÓGICO AL
PENSAMIENTO UTÓPICO DE LA IGLESIA DE CHIAPAS*

Fernando Matamoros Ponce

RESUMEN

Estamos conscientes que los discursos y objetivos son imitaciones e imaginaciones relacionadas al tiempo histórico, sus creencias y afinidades. Nuestra labor de investigador consistirá en localizar, comparar y centrar las palabras para lo que están destinadas. Sostenidas por actores en la historia, están al servicio de la hermenéutica. Empleadas del tiempo, contienen múltiples aspectos, entre ellos lo religioso, tema de nuestra reflexión en cuanto a las invenciones de los hombres que disipan, con profecías, “pesadillas míticas” de desencantamiento y reencantamiento del mundo. Un fin y un recomienzo que configura, desde el pasado, en lo pensable y lo posible, las apropiaciones del tiempo en Chiapas.

ABSTRACT

We are conscious that discourses and objectives are imitations or fancies connected to historical time, its beliefs and affinities. Our work in research imposes to locate, compare and set words in the way they were defined to. Used by actors in historical times, they serve hermeneutics. Servants of time, they contain and involve multiple faces, among those, “the religious”, theme of our reflection about inventions of men who dissipate with prophecies “mythical nightmares” of in- enchantment and re-enchantment of the world. An end and a new beginning which outline from the passed appropriations of time in the actuality of Chiapas.

* El presente trabajo es una versión de la ponencia presentada en el coloquio “Pensamiento y movimiento socioreligioso en América Latina” en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 28-31 de octubre de 2002.

Toda religión moviliza una memoria colectiva que define normativa, objetiva y subjetivamente una línea creyente, una continuidad que trasciende la historia en los hechos y los actos. Se hace memoria de un pasado que da sentido a lo social en las reconstrucciones permanentes del mundo. Por lo tanto, palabra y sentido deben ser centrales en los análisis de las voces proféticas, pasadas y presentes, tanto de los movimientos sociales laicos y eclesiales como de los actores que los conforman. Estos mensajes no auguran, necesariamente y en un principio ineludible, el futuro ni la trascendencia del más allá. Por el contrario, las inspiraciones de una Iglesia profética se enmarcan dentro de un “romanticismo antimoderno” y “anticapitalista”, en una nostalgia de las comunidades orgánicas proyectadas hacia el porvenir (Löwy y Sayre, 1992: 236-237). La Iglesia anuncia en la construcción de sus discursos utópicos de liberación una “discordancia del tiempo” del tiempo presente, un ahora inmediato, reflejo cultural de una realidad inscrita en un pasado de tierra (referentes míticos y luchas históricas) y sangre (memoria y olvido) expuesto en “dos vientos, una profecía y una tormenta”.

Transformando al “pobre” en actor de su propia liberación, los teólogos de una Iglesia profética se inscriben en el “regreso de lo religioso”. Se implican en las reconstrucciones sociopolíticas dentro de un modelo de reacción romántica frente al “desencanto”. Estas dimensiones y lógicas de reencantamiento se encuentran en el Evangelio y en el mensaje bíblico. Dios libera a los esclavos de los faraones. Es el signo de Jesús caminando con la palabra mesiánica judía predicada a los pobres del mundo. Ir y decir a Juan que el Evangelio es predicado para los miserables. En este marco Dios entra a la historia identificada con los esclavos. Es quien les da de “beber” la esperanza inscrita en Moisés, en Jesús y en los actores de la modernidad. Al construir el movimiento de los cristianos de la liberación, los teólogos y líderes comunitarios llamados “marxistas”, apuestan a esas existencias del Dios de los pobres, de la sociedad profetizada y justa del hoy en construcción.

DIALÉCTICA DEL TIEMPO Y UTOPIA CONCRETA EN LA TOTALIDAD

Si afirmamos con Max Weber que el pensamiento es una racionalización del mundo vivido hacia fines precisos, nuestra hipótesis central de acercamiento a las concepciones religiosas de Chiapas es que la exteriorización subjetiva del presente, tanto en lo sagrado como en lo político, demuestra la evidencia de un proceso adentro de una realidad social en conflicto. Si la cristiandad contiene dimensiones simbólicas y románticas del “paraíso perdido”, es también una luz espiritual y moral terrestre, es una fe que impulsa una política de los fines a lograr. El “regreso de lo religioso” (que en la realidad latinoamericana no ha quitado el terreno en las recomposiciones sociopolíticas), como forma de resistencia, es el recurso a las tradiciones religiosas y al capital simbólico como arsenal de valores contra el modelo neoliberal. El pensamiento y trabajo social de los cristianos se encuentran enmarcados en la búsqueda de justicia social. Su lectura del Evangelio es activa, implica el movimiento y transformaciones sociales.

La Iglesia no es monolítica. La disputa se lleva en su interior, en sus formas de reconstruir el pasado a partir de una memoria colectiva expresada en los hechos del presente. A pesar de divergencias, estas corrientes pertenecen a la misma Iglesia y se manifiesta una tensión entre el dogma y la doctrina que quiere imponer la jerarquía católica en cuanto a las recomposiciones comunitarias, culturales, étnicas y nacionales. Lo que existe detrás de la racionalización religiosa y la profecía, no es sólo la forma de dominación de los bienes simbólicos de la Iglesia o la dirección carismática, sino un verdadero debate en cuanto a las palabras e interpretaciones del sentido original, esencia de la tradición religiosa.

La mirada al pasado y la búsqueda de referentes de origen no son una novedad sociológica. Max Weber ve en las afinidades electivas de los “bienes religiosos de salvación” un verdadero debate ideológico. El sentido objetivado en la realidad contiene dimensiones subjetivas que no son, necesariamente, percibidas por los actores sociales. Se encuentran ligadas al lenguaje significativo y a las actividades sociales de producción de sentido, orientados y entendidos en relación a las acciones del pasado,

presentes o esperadas, es decir “venganzas para reparar una agresión pasada, defensas contra una agresión presente, medidas precautorias contra una posible agresión” (Weber, 1995, vol. I. p. 52).

Enfocaremos la historia de la Modernidad profética, utópica y la cuestión indígena contemporánea de Chiapas a partir de la categoría del tiempo y con la utopía que se articulan en las redefiniciones colectivas del pasado, del presente y del futuro. En primer lugar, debemos definir las relaciones entre la historia y las ciencias sociales que vinculan dimensiones socioantropológicas. Estos elementos facilitarán la comprensión de los problemas políticos, sociales, económicos y culturales, tanto del pasado como del presente y del futuro. Anuncian lo que vivimos –conflictos, guerras, terrorismo– pero también la alternativa de un mundo deseado. Conscientes de los riesgos que conlleva la interdisciplinariedad al conjugar diversas metodologías, deberemos abordar los contenidos de las fuentes cronológicas, la historia que se apoya en los archivos; la antropología que, en su vertiente moderna, trabaja el estudio del Ser, de lo humano y del sentido constitutivo en producciones simbólicas, mitos, creencias, artes, acumulaciones del saber (Certeau, 1990-1994); y la sociología que privilegia las herramientas conceptuales, razonadas en relación con el orden de los hechos para la explicación del modelo de acción social y del sentido contenido en lo individual y en lo colectivo.

En segundo lugar, afirmamos que la tipología de las modalidades científicas se encuentra inscrita en un proceso de interacción de diversas disciplinas que explican los acontecimientos, que no son únicos, ni aislados, ni ahistóricos. Es decir que la socioantropología histórica nos ayudará a enfocar los marcos procesuales. No negamos los fenómenos con sus sorpresas, expresiones de realidades sociales, pero priorizamos el proceso de los tiempos discordantes donde se constituyen los actores. Así, podemos verificar que mitos y raíces de orígenes resurgen cuando las aspiraciones y las profecías se manifiestan. Siguiendo a Braudel (1997: 184-185), decimos que la historia pone en duda las explicaciones del mundo por la dinámica del movimiento. Como un afluente de agua se lleva la vida y la esconde en ella misma. Pero también reenciende las llamas de la dialéctica de la duración. Gracias a ella, el pasado y el presente se vuelven inseparables.

La historia, dimensión del pasado, es anchura del presente. No son de oposición pero de extensiones y convergencias.

En tercer lugar, la dinámica de lo religioso puede explicarse a partir de su capacidad de producir utopías sociales y en relación con los espacios de memoria e historia, de lo sagrado y de lo profano y de las afinidades entre lo religioso y lo político. Estos enmarcan cuadros de consolidación emocional e intelectual y las evidencias estratégicas de alianzas dadas en un contexto. La utopía, proyección participativa en el espacio y en el tiempo profético, permitirá ver el lugar y el rol que juega en los pensamientos y los imaginarios de construcción de comunidad. Esta dimensión no sólo es temporal, se encuentra dentro de los mitos, cuentos y promesas religiosas (Mannheim, 1941: 180). Estos expresan en la Totalidad los deseos y las aspiraciones activas de las construcciones imaginarias que desbordan la historia y la temporalidad del presente que se vuelve así presente dinámico de transformación (Benjamin, 2000, vol. III:443). Hay, sin duda, una dialéctica de relaciones entre lo empírico y las ideas generales (Goldmann, 1959: 117). Sin embargo, no se debe olvidar la prioridad de lo primero como función del Conocimiento, espacio de materialización de las ideas que actúa significativamente en la sociedad.

Con Mannheim (1941: 205), podemos decir que los frutos del árbol no sólo crecen por el agua que beben sus raíces, sino que, y sobre todo, en un inicio, por los beneficios del grano sembrado en el ayer. Profecías y milenarismos se reencuentran en Chiapas en la búsqueda de alternativas. Esto significa, en el lenguaje cristiano, que el horizonte es una urgencia del momento histórico que se vive en el presente. Las respuestas a las situaciones históricas son parte del actuar maduro de una Iglesia que anuncia la palabra de la fe como un mensaje de Dios profético aplicándose en la historia. En este sentido, para Walter Benjamin (2000, vol. III: 431 y vol. I: 173), las significaciones históricas y de lo "Absoluto" son para retener las imágenes "mágicas" del pasado, armas para reaccionar ante los peligros del presente de un enemigo que no deja de triunfar (Anticristo). Los actores saben que, con su triunfo, los muertos serán exhumados para sepultarlos de nuevo y así cerrar la historia con cerrojo para un final que se vuelve recomienzo.

PROFECÍAS, SIGNOS, INTERPRETACIONES Y MENSAJES INSCRITOS EN LA FE Y LA ACCIÓN...

La desarticulación de las arquitecturas políticas, del Siglo de las Luces a la Guerra Fría, muestra la crisis de certidumbres de los proyectos sociales colectivos. Sin embargo, emergen alternativas basadas en formas tradicionales de pertenencia que se enlazan con formas religiosas de organización y causalidad. La confrontación entre fundamentalistas e innovadores del pensamiento religioso es no sólo una forma de interpretación y legitimación de reinserción social, remontando a las “formas originales”. Se trata de un proceso de transformaciones internas que conlleva encuentros e interpretaciones de una “verdadera religión” con la cultura y la autenticidad de la fidelidad creyente.

En este sentido, la profecía es el Oráculo, la voluntad de Dios inspirada en un hombre “elegido”, quien hablara del mensaje divino, de las predicciones infalibles del futuro. La evolución del término contiene una complejidad de sintaxis y de religiosidad. El profeta es aquel que habla en nombre de otro o que habla en nombre de Dios, o es el ser escogido para revelar la palabra, el Verbo de Dios, el comienzo y el final. Símbolos de Dios en el Apocalipsis: Yo soy el Alfa y el Omega, el primero y el último, el principio y el fin. En la Tradición, los profetas hablan en nombre de Dios para extender su mensaje. Cristo es la llave de la salvación, no sólo para hablar en nombre de Dios, sino para encarnar su palabra presente y activa en la acción de la transformación: “Con el fin de que el mundo conozca que amo a mi Padre y que hago lo que Él me ordenó, levántense, salgamos de aquí” (San Juan).

¿Podremos comprender el mundo que se vive, descubriendo a cada instante el Verbo en el corazón, unión divina y terrestre? ¿Este “don” de revelación e interpretación contiene la capacidad de análisis de la situación concreta en que se vive mediante la fe, al mismo tiempo que los pendientes, lo que falta del presente, la “Salvación” de los pobres? Al explicar la profecía como racionalización del tiempo y del espacio podemos analizar la práctica de la Iglesia de Chiapas asimilada a la palabra de Dios. Según el apóstol San Juan, amar a Dios es amar a los hombres, quien dice amar a Dios

sin amar a su prójimo es un mentiroso, vive en el camino errado del Reino del Señor. Desde esta perspectiva, ser profeta es seguir el camino testimonial de la fe, lo que significa religiosamente, anunciar el Reino en la misma vida terrestre. Esta palabra de Dios anunciada a Cristo fue a su vez transmitida a los discípulos y comunidad. Testigos de la encarnación, Jesús, el Dios-Hombre caminando hacia la muerte en la cruz, expresa una unificación del tiempo humano y lo divino. Al realizar con la praxis la adoración de la Ley Divina (dogma) se unifica el cielo a la tierra. Palabra y acción se vuelven vivientes al reposar en el hombre mismo. “Dicen las leyes, Ojo por Ojo, diente por diente: la sanción y su proporcionalidad son el principio de toda justicia, principio sobre el cual debe reposar toda constitución de Estado” (Hegel, 1992: 80). La Ley sagrada inmersa en la vida profana pierde su forma dispersa y ahistórica para dar vida al movimiento terrestre del Ser, Dios amado como reflejo de toda la comunidad.

La reconstrucción de los instrumentos conceptuales permite ver que la fe sin esperanza no tiene sentido. Se construye en la realidad de las transformaciones del constante presente, futuro-anterior. Esta dimensión permite concebir cada momento histórico como un presente lleno de posibles. El campo histórico, con sus factores antropológicos, abre la oportunidad de localizar sociológicamente a los actores individuales. Son la expresión colectiva de la fe que, con su apuesta creyente, camina al cambio en el movimiento errante del Éxodo. Las “corrientes calientes” de la utopía religiosa –retomando la terminología de Ernst Bloch (1976: 349-350)– les permiten salir de la “oscuridad del instante presente”, les dan una esperanza en el futuro al penetrar en las sombras de la historia, el “instante vivido” con la memoria. Son las apuestas a los dioses y a lo humano, con los riesgos de perder y/o ganar.

Un proceso de construcción de afinidades electivas entre el mundo civil y lo religioso se inicia. Se crea un espacio de intercambio, de colaboración, de comunicación y de acompañamiento. Sin ruido, las referencias a lo espiritual se combinan al conocimiento de las realidades creyentes. El “Invisible” y lo “eterno” del tiempo acompañan a los grupos que serán las redes de la identidad. Más lejos, como un eco, se escuchan otras voces que militan en asociaciones religiosas con una solidaridad activa.

Bartolomé de las Casas, al igual que en Chiapas, creó rumores y conciencias en Occidente para un despertar nuevo. Dos campos sociales se congregan en la afinidad de forzar el advenimiento del Reino. Todos son invitados como en la Última Cena de Dios anunciada por San Juan en el Apocalipsis. Es un mesianismo profético de las palabras activas, haciendo de las fechas una cadena cronológica del momento, es un movimiento utópico del tiempo contra la acumulación mecánica de la repetición cuantitativa de la eficiencia del progreso evolutivo y funcional. En la evolución de las exclusiones, vemos dibujarse los posibles de una temporalidad fundada en la discontinuidad del tiempo histórico. Un tiempo que no es la homogeneidad del pasar del tiempo vacío, segundos y minutos, pero los instantes heterogéneos del sentido cualitativo, diferenciado y discontinuo: un tiempo lleno de experiencias del pasado haciéndose presentes en los fragmentos de las voces mesiánicas del espejo roto de la historia y de las identidades religiosas y políticas. Los destellos son los segundos aceleradores del final, las puertas por donde puede llegar instantáneamente el Mesías anunciando la redención (Benjamin, vol. III: 443).

Después del Concilio de Vaticano II (1962-65) y de Medellín (Conferencia episcopal, Colombia, 1968), cuando la diócesis de San Cristóbal se inicia en continuidad con la tradición de una opción preferencial por los pobres (Conferencia episcopal, Puebla, México, 1970) comienza una continuidad del tiempo discordante (apresente en el presente) de la Iglesia milenarista del Reino final, la de los pobres, pero también una discontinuidad con la Iglesia institucional. Las críticas generadas contra los actores comunitarios muestran las dimensiones del cambio con la fe del “ciego” caminando con la luz del deseo, de la esperanza, del imaginario que cuestiona las realidades sociales. Para los teólogos y los movimientos cristianos de la liberación es la palabra de Dios, inscrita en los pobres y no necesariamente en las Santas Escrituras, la que muestra las realidades como expresiones de las formulaciones teológicas.

RAÍCES DEL MAL, LA ESTRUCTURA...

¿Cómo actúan los creyentes para tomar conciencia que no basta ayudar al

pobre desde lejos? Para los teólogos comunitaristas y comunidades no convienen la caridad cristiana, el rezar, el ayuno para la purificación individual. Las significaciones profundas se encuentran en la voluntad de cambiar la situación de pobreza de facto estructural. Ya que no existe funcionalidad factual y/o natural entre ricos y pobres o entre desarrollo y subdesarrollo, pero sí una situación de sumisión y explotación, un desarrollo desigual y combinado que genera la pobreza, la opción por los pobres es la voluntad de cambiar el mundo, destruir una lógica y plantar otra forma de vida. Esta caridad y su preocupación los llevan a profundizar su pensamiento para la transformación en la solidaridad. No entrará al Reino de los cielos aquel que dice Perdónanos y sálvanos Señor, pero sí aquel que camina los pasos de la Voluntad divina, la dignidad frente al orgullo del fetiche, el falso dios, el poder del dinero. El rezo y la reflexión y el compromiso con la Línea Creyente de la Tradición se vuelven dogma para la transformación y la salvación. La protesta es contra el mundo que produce la miseria y la muerte. La Iglesia de Chiapas opta, desde la perspectiva de la tradición profética, no sólo para estar y actuar con los pobres sino para que sea la Iglesia de los Pobres, la anunciada por Cristo en su sacrificio. Es el Verbo hecho realidad en las acciones de la comunidad.

Las directivas de Juan XXIII (1958-63), surgidas en lo social, cuerpo de Cristo, marcaron este tiempo heterogéneo. Los actores directos de la Iglesia, en cuanto comunidad creyente, trabajaron con una ética de responsabilidad y de convicción buscando las raíces del mal inscritas en el modelo de desarrollo. Medellín provocó una toma de conciencia en cuanto a la violencia legítima, expresión manifiesta de los límites puestos en la idea desarrollista que los ricos debían ayudar a los pobres. Hay que recordar que la Teoría de la Dependencia (reflexión de Medellín) permite analizar la estructura del capitalismo como un contexto de situaciones de marginalidad y dependencia de los países de América Latina. Una realidad mundial que produce países del Primer Mundo a partir de la misma pobreza y miseria de los países del Tercer Mundo.¹

En este contexto de proceso estructural, se encontraron afinidades entre los actores civiles de los movimientos; fueron perseguidos en los acontecimientos de lo cotidiano, frotaron una misma convicción –la con-

fianza en la comunidad– una fe que no solamente es una creencia teórica del espíritu, es una comunión concreta de los corazones que encuentran su esencia con la aprehensión de la vida misma. Finalmente, el mundo declarado ateo se cruzaba –como lo confirma Vaticano II– con la misma apuesta al triunfo de la comunidad humana y cristiana, la gracia del Señor al vivir la caridad del amor al prójimo por la salvación.

Los miembros de las comunidades se dan cuenta que establecer una Iglesia viva en la palabra de Dios consiste en seguir a Jesús en su sufrimiento, en construir una comunidad cristiana, la polis, lo público y su sentido político. Este seguimiento del aprendizaje de Cristo ha tenido consecuencias sobre la Iglesia y su comunidad, sufrimiento, persecución, pero, al mismo tiempo fue y es una experiencia mística profunda de la política y del sentido del cambio. Cuando los miles de catequistas actúan para la organización de una diócesis, cuando se escribe una carta pastoral aparecen efectos políticos. Su experiencia subjetiva busca la armonía con el exterior objetivado. Lo nuevo, en las perspectivas de permanencia de tiempo pasado-presente, reclama reemplazar lo viejo, que persigue la adaptación frente a los adversarios dialécticos de la sociedad en movimiento.

PALABRAS, REPRESENTACIONES Y ACTOS. SINCRETISMOS EN EL CONFLICTO...

La imagen de la Virgen de Guadalupe y/o aparecida al indio Juan Diego, hoy Santo, no es un “sin sentido” del imaginario social y religioso. Es una presencia del pasado que reactiva y/o regula los conflictos del presente. Son representaciones construidas a partir de lo inmediato con lo mediato y en las esferas de lo político en un conjunto de realidades sociales. Por esto afirmamos que la dimensión del tiempo, pasado-presente sin un proyecto de porvenir (profecías y anuncios de nuevas épocas), la utopía a realizar en la imaginación de sociedad, es un sin sentido social. No solamente vivimos el tiempo. Se utiliza a través del Creer, constituido de apuestas –en el sentido de Pascal–, riesgos y promesas proféticas, utópicas o revolucionarias para la producción o reproducción de sociedad. Por esto hablamos de un conflicto, desde la perspectiva antropológica, expresado en lo híbrido de las imágenes, con dominante occidental. Se transforma

al Dios presente en movimiento en algo estático, acabado en sus significaciones ambiguas del cielo que se establece a las conveniencias de una política de “pacificación romana” del olvido. Así, Juan Diego, “desempleado”, pasa al pleno empleo simbólico del cielo (peticiones, plegarias sincretizadas por acciones políticas) para regular los conflictos terrestres (reconocimientos) y a partir de los centros de decisión: el Vaticano y el Estado.

La diferenciación y lo híbrido surgen en los procesos de enfrentamiento. En este sentido, el sincretismo como concepto muestra sus limitantes. Si bien es una expresión de una construcción social, local y universal, ésta contiene el conflicto latente de la sociedad. Las representaciones contienen no sólo una suma de variantes sociales, sino también el conflicto contenido en lo híbrido, transmisión de mezcolanzas de tradiciones y creencias que se descubren en espacios concretos y en el tiempo. Hablamos de procesos de adaptación y de reforzamiento o de descalabro. Sin embargo, la cultura, en sus características, adopta normas y valores simbólicos nuevos que se enriquecen o se empobrecen en los procesos de enfrentamiento y fusión. Se transmiten, mediante la memoria, a través de generaciones. Las formas expresivas y de significación, al reconstruirse con las exigencias de la apuesta y el riesgo, dan lugar a características particulares, donde pueden discernirse historias del pasado en el presente. Al comprender las dimensiones de la historia y de lo legítimo, podemos confirmar que la hegemonía no sólo es dominación y consenso sino también luchas activas expresadas en el espacio de lo Político y en las tradiciones religiosas y sus representaciones. Éstas comprenden una serie de experiencias vividas o imaginadas según los grupos lingüísticos del Centro y de la Periferia. La definición de identidad debe ser analizada, sobre todo, a través de la socialización de la política, expresión de conflictos de grupos con sus representaciones, significados y significantes históricos y religiosos, ligados a una economía local, nacional y mundial y no sólo desde las perspectivas funcionales.

Las dimensiones de la cotidianeidad antropológica son esenciales para comprender el mundo simbólico donde se conforman las cosmologías religiosas y las ideologías de los poderes establecidos. ¿Cuáles son las signi-

ficaciones terrestres de los múltiples viajes de Juan Pablo II? ¿Cómo interpretar las beatificaciones y canonizaciones en un contexto de caos y de neoliberalismo? ¿Acaso la Iglesia no es parte de las recomposiciones políticas en el modelo de acumulación? ¿Cómo interpretar los discursos contradictorios del Vaticano? ¿Cómo escuchar la “cacofonía del pajarero ideológico” de los personajes emblemáticos y simbólicos, memorias controvertidas del racismo en la Segunda Guerra Mundial y excomuniones de ateos-comunistas (Pío XII) y profetismos radicales y acercamientos estructurales o correspondencias entre “cristianismos radicales” y “teorías socialistas” (Juan XXIII)? ¿Cómo interpretar la pompa de las ceremonias consagradas a Juan Diego, histórico o ahistórico? Aunque los mensajes se “nublan” con el sincretismo, podemos observar las expresiones de los conflictos alrededor de la geopolítica, reconstrucciones de tiempos y espacios (imaginarios y simbólicos), complejidad de las identidades socioculturales, donde los mitos de origen y los actos fundadores de nación no están ausentes.

Desde la perspectiva mesiánica de Redención de Walter Benjamin, podríamos afirmar que existe un pasado que se vuelve presente, un ayer transformado en ahora, un tiempo del ¿qué hacer? del Sentido cotidiano. De esta manera, el tiempo que la Iglesia de Chiapas ha consumido con las comunidades indígenas se experimenta y se racionaliza no como un tiempo homogéneo y lineal de dominación y de olvido, sin pasado, sino como el hoy (nunc) que, todavía, no ha sido realizado en las dimensiones temporales. Este pensamiento temporal comprende el uso del tiempo como una memoria activa de los difuntos, la realización presente vivida “irremediablemente” como un pasado, un presente activo –San Agustín– de la línea creyente de la Iglesia, dogmas valorativos y normativos y personajes históricos sustentando acciones –el “defensor de los indios”, Bartolomé de las Casas, Tata Vasco de Quiroga, construyendo “utopías activas”–, de los “abuelos” indios muertos –viviendo como reconocimiento en las transformaciones– que evidencian la actualidad dialéctica de los hechos en conflicto, movimiento y transformación constantes.

Hay que atender el lenguaje como creación de sociedad en la alteridad y la diferencia. Es allí donde se conforman las pertenencias y las afinida-

des sociales y políticas. Esta hipótesis de trabajo, un modelo con lógicas inscritas en los discursos y las acciones, debe permitir acercarnos a las cuestiones esenciales de una Iglesia normativa e institucional en relación con la realidad misma que la constituye, una comunidad eclesial enraizada en la fe mística ligada a las profundidades de lo social, lo real individual y, por ende, lo colectivo: imaginario social, sueños y anhelos potencialmente transformadores de la cotidianeidad, la exclusión y un éxodo vividos en el presente como pasado.

Es en las apuestas a la existencia de Dios y en el humanismo revolucionario que se unifican las afinidades terrestres de los actores sociales, comunidades eclesiales de base y líderes objetivando el dolor del mundo. La comunicación de los actores políticos en Chiapas adquiere su verdadera dimensión utópica en una realidad susceptible de ser cambiada. Al conocer las dimensiones culturales y las afinidades que participan en sus discursos y en las dinámicas del Sujeto podremos verificar la hipótesis de que la memoria y el olvido, como definición de identidades, son un Lugar de tiempo múltiple y de identificaciones en las singularidades, pero en ruptura con el tiempo lineal y homogéneo del poder.

A través de la escritura de la vida de los actores (relaciones de la memoria y del olvido –diría Marc Augé, 1997), podemos discernir, a la vez, estructuras de palabras relacionadas con el tiempo y el espacio, territorios densos de historia y su permanencia.² “Espesor” y “fortaleza” de significaciones antiguas que aún participan en las llamadas “teologías populares” y “prácticas cristianas de la liberación”. Producto de “lugares” sociales, las categorías, los conceptos y las objetivaciones del pensamiento trascienden el tiempo y se ofrecen en contextos particulares de resistencias, adhesiones y solidaridades o, con los términos de Henri Desroche (1998), en espacios utópicos de convergencias y divergencias, altercaciones, alternancias y alternativas culturales. Éstas se expresan en acciones políticas, en rituales religiosos y en el folclor, manifestaciones que merecen otro estudio profundo como parte del Creer, mecanismo de reforzamiento societal, y como “protestaciones implícitas” (Séguy, 1999) contenidas en la práctica de una etnología colonial y carnavalesca.

La altercación, la alternancia y la alternativa implícitas en el modelo

de Utopía y en la Tradición implican la búsqueda de un “mundo mejor” con un examen crítico de la sociedad existente. Es posible que los mismos proyectos contengan los “peligros” de lo imaginado, pero funcionan en el reforzamiento de proyectos políticos. Refiriéndonos comparativamente a las sociedades, la Iglesia de Chiapas ha querido poner crítica y proféticamente en práctica nuevas relaciones. Cercana al pensamiento de Jeremías, suspira, en este caso, por la destrucción del mundo indígena. Notamos que los discursos cristianos se constituyen frente a los males sucedidos en esa región, destrucción de las “viñas indias”, a los creyentes que se pierden por las lógicas económicas, referencias comunitarias esenciales de la Iglesia-Pueblo en su reforzamiento social. Por cierto, esta apropiación del tiempo y del espacio la encontramos en los franciscanos llegados al Nuevo Mundo. Jerónimo de Mendieta lloraba y suspiraba, con sus palabras y protestas, por la destrucción de la Jerusalem India, su Iglesia Indiana que se destruía por la ambición de los colonos. Para retomar sus palabras, los colonos eran como jabalis o puercos de las montañas que bajaban de la selva matando y destruyendo la prosperidad de las viñas indias (Mendieta, 1997, vol. II, Livre IV: 246 y Phelan, 1972: 147).

La alternancia por el conflicto de Chiapas ha puesto en movimiento un posible contrapoder en el interior de una sociedad enriquecida de imaginarios capaces de producir otro proyecto, diferente del existente (otra Iglesia Local) en las instituciones del poder. Los reconocimientos posteriores a actores reales (Samuel Ruíz, subcomandante Marcos), e imaginarios (iglesias locales y santos indios, etc.) constatan que la misma Iglesia Universal, el Vaticano, buscan fortalecerse en la altercación de las alternativas de un reforzamiento cristiano.

ADVENIMIENTO, BÚSQUEDA DEL INSTANTE PERDIDO EN EL PRESENTE...

El contexto sin rupturas del pasado se enmarca en lo religioso y lo sagrado, parte esencial de las significaciones societales bajo leyes comunes (Durkheim, 1991). En este sentido, el laboratorio del descubrimiento y conquista de América podría ubicar el lugar de origen de un largo proceso de una modernidad que comprende el centro y la periferia, lo global y lo

local, referentes esenciales de identidad para la construcción de discursos estratégicos, basados en la historia. A través de esta última, los espacios múltiples de reconstrucción de los universos simbólico-culturales permiten comprobar que las ideologías preceden y dirigen a las comunicaciones, lo que demuestra que las imágenes, inscritas en los discursos, implican símbolos preconcebidos, no carentes de contenido y significado social de transformación.

Las luchas comunitarias expresan las diferencias sociológicas entre lo “blando” de las tradiciones y costumbres periféricas y lo “duro” de las visiones universalistas y conquistadoras (Certeau, 1993). Son los síntomas de las imposiciones tecnocráticas del progreso y de la folclorización de expresiones culturales resaltadas en lugares sacralizados (museos etnológicos y antropológicos), donde se transformó a los actores activos, de pueblo en público pasivo. En estos espacios se consumen las huellas espirituales de una historia domesticada y de las imágenes desviadas de su propósito y de su pasado que, sin embargo, resurgen en palabras y acciones simbólicas.

Escoger y detallar etapas del pasado puede ser, desde un punto de vista, “arbitrario”, pero es también –como lo sugiere Marc Augé– un código de lectura de los advenimientos sucedidos en las sociedades coloniales, sombras pasadas y presentes de una “enfermedad” en las comunidades tradicionales. Éstas tienen las explicaciones a sus males y causas. Las interpretaciones conciernen también los advenimientos fundadores, mitos, que se insertan en el presente, y en el cual asistimos. El advenimiento es un hecho histórico que pareciera una definición conceptual pobre (Braudel, 1997: 18). Sin embargo, contiene las dimensiones religiosas, la fuerza simbólica de levantar montañas, construir pueblos y comunidades, reforzar relaciones sociales. Lo religioso no es solamente expresión de los momentos de fragilidad de la sociedad frente a la muerte y al universo, es la interiorización de lo colectivo que permite dominar las fuerzas de la naturaleza en su provecho (Durkheim, 1991: 170 y D. Hervieu-Léger, 1993). El advenimiento es un acontecimiento notable, anotado y grabado a la atención de las ciencias sociales. Se vuelve visible por la luz que resalta alrededor de la masa de innumerables hechos trans-

curridos. No existe una pureza del hecho histórico. La gente no percibe necesariamente que el hecho es el resultado del tiempo trabajado, como un tejido, una elaboración abstracta donde lo subjetivo está actuando. Debemos definir las tareas y perspectivas del advenimiento como parte de una estructura en movimiento y en transformación o, como en el método psicoanalista, verlo como un pasado activo viviendo en el presente. Apenas lo visualizamos –afirma Miguel Benasayag (1998: 149-151)– ya desapareció, como un rayo de luz que se vuelve eco en el fondo de nuestras sensibilidades, una “forclusion” pues, apenas previsto, ya es conclusión. ¿Cuál es el tiempo que existe? ¿Acaso el pasado es real en las reinterpretaciones y reconstrucciones? El futuro deja de ser real en su relación con el presente, una casi-ilusión que ya se volvió pasado.

El trabajo de investigación sobre la palabra profética nos hace encontrar y centrar el universo sociorreligioso como memoria, reposada en mitos y tradiciones, dialécticamente escondida para resistir y negada para legitimar una historia institucional dominante. Esta memoria ha resistido frente a los embates de la globalización de pensamientos asimilatorios. Se manifiesta hoy frente a una nueva expansión de conquista de territorios y de mercados. Esto impone una reflexión en cuanto al nuevo mundo y su ideología en expansión, expulsando al Otro como ser arcaico, el que se opone a esta modernización capitalista. Ante las fragmentaciones del Estado-nación fragilizado por el sistema global, surgen reafirmaciones o recomposiciones de identidades étnicas, regionales o religiosas. La relación entre las crisis locales y la globalización se expresa en espacios particulares, como lo manifiestan los zapatistas indígenas. Se trata de un rechazo a la globalización y de un intento de inserción del conjunto comunicacional en una modernidad sin terminar o de una resistencia a la universalización de valores y cosificaciones de la abundancia y la mercancía en la miseria.

La apertura del pasado contiene una crítica a los llamados “juzgamientos de la historia” (“tiempo lineal y homogéneo del progreso”, “fin de las ideologías”, “fin de la historia”, etc.), los cuales no tienen nada de definitivo ni de incambiable (Löwy, 2001). Este presente y su porvenir están abriendo archivos cerrados de la historia. Se trata de rehabilitar a las víctimas ca-

lumiadas, los vencidos, para re-actualizar esperanzas. Sesiones en el mundo de las luchas y de la reflexión trabajan en el re-descubrimiento de la memoria de los combates olvidados o juzgados por el tribunal de la historia institucional como utópicos y anacrónicos, a contra-corriente de la modernidad y del progreso. Roger Chartier menciona discusiones del Congreso de las Ciencias Históricas (Oslo, 2000) consagradas a la entrada de los “olvidados” a la escena histórica. Gracias a sus acciones, pero también a las opciones de historiadores y antropólogos pudieron salir de un “silencio” institucionalizado. Sus luchas comienzan a extenderse, bajo discursos etnoestratégicos, por el mundo nuevo en construcción.

Yvon Le Bot (2000) menciona que el movimiento indígena en América Latina se ha reforzado con los debilitamientos del Estado-nación Populista de los años treinta y con el reforzamiento del neoliberalismo. Carmen Bernand (1993: 120) señala también que los movimientos étnicos de los años setenta surgieron con las crisis de los sindicalismos y del populismo, pero también con la caída del muro de Berlín y la crisis que esto conllevó para los movimientos clásicos revolucionarios. La idea central de este populismo de Estado combinaba la idea del progreso a la asimilación-integración de los pueblos indios a la nación, como campesinos, pequeños propietarios, obreros o clase media. Actualmente, el neoliberalismo destruye reformando las conquistas del pasado o esperanzas de la tierra comunitaria, proponiendo como línea programática un nuevo plan de integración a la modernidad por medio de la asimilación a los valores del progreso mediante los mitos de la eficacia de las privatizaciones (Proyectos Planificados y Paramilitares) y por la creación de empleos maquilados, modernización contra pasado y anacronismo versus miseria y hambre.

Ante esos nuevos paradigmas los indígenas no quieren seguir siendo objeto de antropología colonial e institucional y de los museos, conservando bajo vitrinas expresiones de un mundo destruido o en vías de desaparición. En las estrategias de resistencia a los proyectos de asimilación e integración, notamos que se introduce y se cruza un número considerable de representaciones donde los actores son partícipes de sus propias imágenes, novadores, creativos de su propia identidad en la alteridad manifiesta.

CONGRESOS INDÍGENAS, ACTOS Y RITUALES DAN SENTIDO AL PASADO...

En un proceso de resistencia, los vencidos se reapropian de un pasado, aun reconstruido por los vencedores. Se manifiesta en reinventiones identitarias, para y mediante significaciones antiguas, modalidades de creencias que pueden cuestionar las caracterizaciones y explicaciones del tiempo. El congreso indígena de 1974, en Chiapas, puede ejemplificar este proceso de apropiación y ordenamiento de memorias, donde lo religioso es lugar privilegiado. Organizado por las comunidades y apoyado por la Iglesia en conmemoración de Bartolomé de las Casas, demuestra el impacto del tiempo y del espacio en las conclusiones de un presente en transformación. La línea marcada da sentido a hombres integrantes de un presente actuado. La primera reflexión es la composición pluricultural de la sociedad chiapaneca. Este resurgimiento de las identidades locales permite observar que la referencia de la dimensión del tiempo es imprescindible en el fortalecimiento político. Lo subjetivo, el pasado actuando en el presente, inscrito en lo real del movimiento, reforzó sus identidades, lo que les permitió sobrevivir y resistir a los violentos embates ideológicos de la asimilación, bastante racista, y a una integración a la cultura occidental y el progreso como ideología de la modernidad. La segunda línea es la dimensión del espacio, la tierra, el comercio, la salud y la educación. Se fue transformando en Sujeto actuante y revolucionario en una lucha asimétrica por la dignidad, la autonomía y la autodeterminación (Holloway, 1997 y 2001), no sólo de los vivos actuando en el presente de México (56 etnias), sino también de las víctimas de la colonización, advenimiento fundador de la estructura social de la modernidad capitalista. Las identidades colectivas y las acciones son el resultado de un largo proceso que combina los propósitos, los recursos y los límites dentro de un marco interactivo y compartido (religión e historia) de los grupos. “Todo, hermanos, menos el olvido otra vez mañana. Así hablaron. Esto dijeron (los) nuestros muertos” (EZLN, 1997, vol. II: 276). “La montaña nos habló de tomar las armas para así tener voz [...] nos habló de guardar nuestro pasado para así tener mañana” (EZLN, 1996, vol. III: 313).

Entre pasado y presente y 22 años después, las conclusiones del Con-

greso Nacional Indígena de 1996 (que retoman los Acuerdos de San Andrés Larrázar), muestran la trayectoria y las transformaciones de las comunidades indígenas en resistencia. No quieren seguir siendo parte del folclor y motivo turístico. Exigen un reconocimiento jurídico constitucional afirmando su plena existencia y derecho como pueblos existentes: derecho a la tierra, reconocimiento de lo antiguo, espacio donde se reproducen material y espiritualmente en cuanto a comunidades; afirmación del sistema de valores, lo normativo, en un régimen jurídico y pluralista, regulado por el orden social mexicano; aceptación de la diferencia y de las formas de gobierno autónomo, expresadas en la alteridad y el poder del pueblo; y confirmación de los plenos derechos sociales, políticos y culturales a la vez en ruptura y en continuidad con un pasado y la ley de asimilación.

También podemos situar estas dimensiones del tiempo con la memoria y el olvido, triunfos y derrotas, desde la Primera Declaración del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN): “Somos el resultado de quinientos años de luchas”, contra la colonización y esclavitud en la guerra de independencia; contra la invasión francesa y el expansionismo del norte de América, contra la dictadura porfirista, por la tierra de sus antepasados, por el trabajo, la salud y la educación. En estos conflictos, lo religioso, como fortalecimiento de relaciones sociales, ha sido parte del trabajo y de la emoción de las palabras, esperanzas ligadas al tiempo, a las profecías y a la historia de un Evangelio Viviente.

¿Estas reivindicaciones constituyen elementos centrales de la conciencia diocesana, la opción evangélica y preferencial por los pobres? En los años setenta, después del Concilio Vaticano II, de Medellín y Puebla, pero sobre todo en los debates de las “relaciones interétnicas en América del Sur” (Barbade, 1971), encontramos estas cuestiones críticas hacia la colonización de los sistemas culturales y normativos indígenas por la cultura dominante mestiza, tanto de los antropólogos interviniendo en las comunidades como de las instituciones: Iglesia y Estado. Si adicionamos la obligación cristiana de formar una Iglesia, inserta en los problemas sociales y responsable de las realidades, el Evangelio liberador y viviente se manifiesta en las cotidianidades. “Éxodo” y “Redención” generan una actitud de los creyentes hacia las revelaciones de la fe, del pasado y del

presente activos y transformadores. Con esta visión del mundo, organizada en base al método de preguntar (retomada en los discursos del EZLN) en las Comunidades Eclesiales de Base, en lugar de imponer una doctrina extranjera, percibida como opresión cultural, apareció que la selva y su historia explícita eran como una Tierra Prometida, un horizonte salvador, un caminar participativo para escapar a la explotación y la falta de tierra, finalmente encontrada en un contexto de éxodo y esperanza.

Si la dimensión de la lengua es primordial, en cuanto vehículo de apropiaciones del tiempo y del espacio, es necesario tomar en cuenta otros conjuntos históricos y socioantropológicos como las tradiciones políticas y religiosas, tales como las ascendencias comunes en los territorios particulares, expresión de prácticas individuales y colectivas construidas en el curso de la historia. Para Samuel Ruiz, el hecho de seguir las directivas de Vaticano II y del documento *Ad gentes* fue, de facto, la puesta en práctica de la opción por los pobres, una clarificación teológica anticipada en el trabajo realizado bajo las evidencias que Dios había escogido a esa gente para anunciar, con su praxis, el Evangelio de salvación. Estas directivas con las del Congreso Indígena de 1974 marcaron una etapa importante, tanto en el trabajo pastoral como en el fortalecimiento de la Iglesia de Chiapas.

¿Podríamos decir que este reconocimiento del suceder cotidiano, de los actores indígenas y de las cartas de la diócesis, aparece en las palabras del Papa Juan Pablo II (Yucatán, 1993)? Las palabras son racionalizaciones del tiempo y el Vaticano debe tenerlas presentes en sus estrategias de fortalecimiento institucional. Para él, los indígenas son los actores centrales de la evangelización, de la transformación y del desarrollo y los invitó a participar pacíficamente en los cambios del mundo, evitar la violencia actuando con responsabilidad histórica. ¿Sabía por la “hora de gracia” de los gritos de desesperación y del levantamiento de 1994, otro posible ante las reformas neoliberales?

La controversia ha dominado la escena. Las palabras inscritas en el tiempo mesiánico de Cristo tomaron un sentido simbólico en la opción por los pobres, no solamente porque, para los creyentes activos, el Reino de Dios es para los bienaventurados por ser pobres, sino porque el mundo les

pertenece en los hechos históricos del conflicto. Actúan en las realizaciones concretas de la historia. El reino a realizar en el transcurrir del hoy-mañana: el "Nunca más un México sin nosotros", lleva en su interior la exigencia del pasado, el actuar cada vez más en el presente de una historia hecha suya, no ser las víctimas pasivas de un acontecer cotidiano, ser parte activa de las orientaciones para Ellos y para los Otros que se vuelven un Nos-otros, actores de lo que sucederá en el acontecer de lo político.

En este prisma cristiano, la responsabilidad de la Iglesia está en el centro de las transformaciones. Para la Iglesia-Pueblo, ser actor de la historia es leer la voluntad de Dios para los pobres, un camino irreversible del caminar del tiempo, de la realización de la profecía comunitaria y cristiana de la "eternidad", una Iglesia de los movimientos concretos del "todo para todos", consigna absorbida cristianamente al interior de lo Político. Esta temporalidad es la conquista de la dimensión del minuto fugaz que se vuelve memoria y decisión de transformación constante con los Otros: Defiende el derecho de los Otros (Isaías), grano del evangelio presente en la cultura comunitaria indígena y el fruto del tiempo del instante de la espera no estática sino activa y cotidiana.

CONCLUSIONES

SALVAR CIVILIZACIONES ES SALVARNOS NOSOTROS MISMOS...

Los porvenires son inciertos. Pero las formas que toman serán inevitablemente inspiradas por las tentativas de los vencidos, las cuales no son ni más nuevas ni más viejas que las imprevisibles artes transindividuales del "sueño vivido y despierto", enriquecido por las trascendencias de la fe y la utopía. Sus frutos no son ni más extra-terrestres ni más ahistóricos que la búsqueda constante de la realización factual del tiempo extraviado en los múltiples sacrificios de hombres-dioses: "es el soplo del espíritu", es la "iluminación" utópica de la historia que comulga en las voces del Congreso de 1974.

La fe no es supra-natural, es palpada en el correr de los actos, en la represión cotidiana de los actores del Pueblo Creyente, como el padre Joel Padrón, encarcelado en 1991. Estas dimensiones de la fe y la política han

generado discordancias al interior de las corrientes conservadoras de la Iglesia, quienes han generado estrategias de exclusión y/o excomunión. Tal parece que la palabra pierde su fuerza y eficiencia política, queda impotente ante la modificación de la relación de fuerzas. Samuel Ruiz, con el hecho de mantenerse activo en las transformaciones, ha debido enfrentar amenazas-atentados y mentiras divulgadas por los medios de comunicación, instigaciones del gobierno, encarcelamientos de agentes pastorales y denuncias al interior de la Iglesia.

Esta situación ha hecho que millones de no creyentes se solidaricen con la Iglesia de Chiapas. Sienten que la miseria es signo y los símbolos, compromisos sociales. Los esfuerzos efectuados por esta Iglesia muestran que la suma de todas las resistencias da algo superior, una estructura del Pueblo de Dios-Iglesia transformado en Pueblo Creyente-Activo, surgido del abandono de la Justicia y del silencio institucional. Es el resultado de los acontecimientos históricos y de los trabajos parroquiales confrontando la realidad con las Santas Escrituras, de una comunidad eclesial consciente, reunida en la voz de la pobreza y de la muerte, tan inhumanas y proporcionales a la globalización. Son las relaciones esenciales entre lo religioso y lo político, matriz común de la creencia que caracteriza un “conjunto de convicciones” y redefiniciones recíprocas, individuales y colectivas, que no se sitúan en el registro de la verificación. Sergio Méndez Arceo había pronosticado este acercamiento entre ateos participativos y creyentes religiosos. Los dos viven la fraternidad y el sacrificio o intentan vivirlos a través de las experiencias voluntaristas y humanistas. Estos actores siguen pensando que la experiencia presente no se puede resumir a las visiones proféticas de maldición de lo Otro. Citar a Dios y al pasado, mediante la negatividad de la oposición, tiene sus riesgos y sus esperanzas: la destrucción y la posibilidad de edificar un nuevo mundo con la diversidad de sus lenguas, con sus culturas y civilizaciones. Al ayudar a salvarlas con el conocimiento, que es expresión de praxis y transformación, quizá, se redime al pasado y, por qué no, también a nosotros mismos.

NOTAS

¹ En México unas estadísticas calculan a los pobres entre 53 o 65 millones y otras en 75 millones. Quizá sería más fácil contar a los ricos que no son muchos (tres hombres ricos concentran el PIB de más de 40 países pobres), y reflexionar ante las realidades que ya no se pueden esconder detrás de las cifras. Además, el mercado está determinado por los intereses de unos 5 000 capitalistas y políticos del Primer Mundo que giran alrededor de 500 empresas transnacionales, es decir, 3 7000 empresas (H. Dieterich, 2000: 38). Una concentración de riquezas: de 5 000 millones de habitantes, solamente 500 millones viven confortablemente; un planeta donde 358 familias concentran el ingreso anual de 45% de habitantes más pobres, es decir, de 2 600 millones de personas.

² Ver Samuel Ruiz, Carta dirigida a Karol Wojtyła en 1993, cuatro meses antes de la insurrección zapatista: "En esta Hora de Gracia".

BIBLIOGRAFÍA

- Augé, Marc (1997), *La guerre des rêves*, Paris, Seuil.
- Benasayag, Miguel (1998), *Le mythe de l'individu*, Paris, La Découverte.
- Benjamin, Walter (2000), *Œuvres*, Paris, Gallimard, 3 vols.
- Bernand, Carmen (1993), "Dimensions culturelles et ethniques des mouvements sociaux", en François Chazel (coordination), *Action collective et mouvements sociaux*, Paris, PUF.
- Bloch, Ernst (1976), *Le Principe Espérance*, Paris, Gallimard, vol. I.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1985), "Historias que no son todavía historias", en Carlos Pereyra, Luis Villoro, et. al., *Historia ¿para qué?*, México, Siglo XXI.
- Braudel, Fernand (1997), *Les Ambitions de l'Histoire*, vol. II, Paris, Fallois.
- Certeau, Michel de (1990-1994), *L'invention du quotidien*, 2 vols, Paris, Gallimard.
- _____, (1993), *La culture au pluriel*, Paris, Seuil.
- Chartier, Roger (2000), "Le XXe siècle des historiens" en *Le Monde*, Paris, 17 de agosto.
- Desroche, Henri (1998) "Utopie", en *Encyclopédie Universalis*, Paris, DVD.
- Dieterich, Heinz (2000), *La tercera Vía*, México, Nuestro Tiempo.

- Durkheim, Émile (1991), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Poche, Paris.
- EZLN (1996-1997), *documentos y comunicados*, México Era, vol. II y III.
- Fazio, Carlos (1994), *Samuel Ruiz, el Caminante*, México, Espasa Calpe Mexicana.
- Goldmann, Lucien (1959), *Recherches dialectiques*, Paris, Gallimard.
- Hegel (1992), *L'esprit du christianisme et son destin*, Paris, Presses Pocket.
- Hervieu-Léger, Danièle (1993), *La Religion pour mémoire*, Paris, Cerf.
- Holloway, John (1997), "La revuelta de la dignidad" en Chiapas, núm. 5, México, UNAM/ERA.
- _____, (2001), "La lucha de clases es asimétrica" en Chiapas, núm. 12, México, UNAM/ERA.
- Le Bot, Yvon (2000), "Moderno y creativo, el movimiento de indígenas en América Latina", en José Gil Olmos (entrevista), *La Jornada*, México, 26 de marzo.
- Löwy, Michael y Robert Sayre (1992), *Révolte et mélancolie, Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot.
- _____, (2001), *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie*. Paris, PUF.
- Mannheim, Karl (1941), *Ideología y utopía*, México, FCE.
- Mendieta, Gerónimo de (1997), *Historia eclesiástica indiana*, 2 vols., México, Cien de México.
- Mier, Raymundo (2000), "Apuntes para una reflexión sobre comunicación política", en *Versión*, núm. 10, México, UAM-Xochimilco, octubre.
- Phelan, John Leddy (1972), *El reino milenar de los franciscanos en el nuevo mundo*, México, UNAM.
- Ruiz García, Samuel (1993), "Carta pastoral En esta hora de gracia", México, Dabar.
- Séguy, Jean (1999), *Conflit et utopie ou réformer l'Église*, Paris, Cerf.
- Weber, Max (1995), *Economie et société*, Paris, Plon-Pocket, 2 vols.