

# Memorias largas y cortas: tensiones para su articulación en el campo indígena

Alejandro Cerda García\*

## RESUMEN

En un contexto latinoamericano en el que sus procesos organizativos y denuncias han tomado relevancia nacional e internacional, movimientos y organizaciones indígenas reivindican su pasado prehispánico y colonial como anclaje que brinda legitimidad a sus proyectos políticos. ¿Qué es lo que está en juego cuando se alude a la memoria indígena si se toma en cuenta su doble vínculo con el pasado y el presente, y si se considera que quienes la ponen en práctica son sujetos que comparten una condición étnica? El propósito de este artículo es contribuir a problematizar el uso de la memoria indígena, reflexionando sobre ella a partir de sus tensiones con la historia y desde los debates en torno a los procesos de subjetivación y la etnicidad. Estas reflexiones se ponen en diálogo con la experiencia de ejercicio de la memoria que lleva actualmente a cabo el movimiento zapatista en la Región Altos en el Estado de Chiapas, México.

Palabras clave:

*Memoria social;*  
*Memoria indígena;*  
*Etnicidad*

# *Long and short memories: Tensions for their articulation in the indigenous field*

## ABSTRACT

In a Latin-American context in which their organizational processes and denunciations have national and international relevance, movements and indigenous organizations claim their prehispanic and colonial past as an anchoring that gives legitimacy to their politics projects. What does it put in stake when they allude to indigenous memory, even if it takes in count its double link with the past and the present, and if it considers that whom put it into practices are subjects that share an ethnic condition? The purpose of this article is to contribute to the debate about the uses of the indigenous memory, reflecting about it since its tension with history and since the discussions about the subjectivity processes' and the ethnicity. These reflections are putted in dialogue with the experience of exercise of memory that is current carried out by the Zapatista movement in the Region Altos in Chiapas State, México.

Key words:

*Social Memory;*  
*Indigenous Memory;*  
*Ethnicity*

\* Profesor-investigador en el posgrado en Desarrollo Rural y el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, de México. Es autor de *Imaginando zapatismo* (2011), *Promoción de la salud y poder* (2010) y *Metrópolis desbordadas. Poder, memoria y culturas en el espacio urbano* (2010).

Los usos y sentidos del pasado constituyen un campo de disputa en el que se observa una creciente presencia de organizaciones y movimientos sociales en América Latina. En este momento histórico en el que se demanda justicia respecto de las decenas de miles de personas víctimas de desapariciones forzadas por motivos políticos en las dictaduras del Cono Sur, los movimientos indígenas de esta región han acudido a un uso particular de la memoria que incluye –sin obviar su complejidad e implicaciones– el período previo a la colonización, el tiempo de la colonia y el pasado reciente.

La “memoria indígena” se ubica como un argumento central –aunque no el único– a partir del cual, dependiendo de los contextos nacionales y las trayectorias específicas de los movimientos, se demanda el reconocimiento de la autonomía indígena del movimiento zapatista, el derecho a autodeterminarse para conformar una nueva nación mapuche, o bien la descolonización y la conformación plurinacional del Estado boliviano, entre otros.

Pero ¿cómo aproximarnos a la comprensión de esta “memoria indígena”? ¿Basta con indagar sobre el relato que los miembros de una etnia o de un movimiento con perspectiva étnica estructuran sobre su pasado? ¿Este debe ser asumido a priori y sin más como válido? ¿Es ésta una posición relativista en la que “cada quien recuerda desde su posición”, que podría devenir, paradójicamente, en la devaluación del potencial emancipador de la “memoria indígena”?

El propósito de este artículo es contribuir a problematizar los usos de la noción de “memoria indígena” a partir de sus tensiones con la historia y desde los debates en torno a los procesos de subjetivación y la etnicidad<sup>1</sup>. Estas reflexiones se ponen en diálogo con la experiencia de ejercicio de la memoria que actualmente lleva a cabo el movimiento zapatista en la región Altos, en el Estado de Chiapas, México. En el primer inciso se plantean algunas tensiones y conflictos que se enfrentan al pretender “articular” o pensar de manera conjunta la llamada “memoria de los pueblos indígenas”. En segundo término, se delibera sobre la relación entre historia y memoria, y se la plantea como una fractura irresoluble y fecunda al mismo tiempo. En un tercer inciso, se reflexiona sobre los procesos de subjetivación que atraviesan el ejercicio de la memoria indígena, problematizando la noción de Estado como productor de subjetividad, y se retoman algunos elementos para pensar críticamente la noción de etnicidad. Desde esta perspectiva, en un cuarto inciso, se esboza una experiencia de ejercicio de la memoria que actualmente lleva a cabo el zapatismo en la Región Altos en Chiapas. Para concluir, se reflexiona sobre el potencial descolonizador de la memoria indígena.

1 Algunos de los argumentos incluidos en este texto fueron publicados en Cerda (2012).

## Tensiones para articular memoria larga y corta

Sin dejar de reconocer lo útil que puede ser para los pueblos indígenas y sus proyectos pensar que son portadores de una memoria larga que se articula con una memoria corta o reciente, los usos concretos de estas formas de asociación implican reflexionar sobre qué tan factible es esa articulación o, en todo caso, qué es lo que la favorece o dificulta. Para que este proceso de articulación entre memoria larga y corta pueda ponerse en práctica, se hace necesario hacer visibles y comprender con profundidad las razones y las formas en las que ha operado una negación de la pertenencia étnica en los indígenas que fueron objeto de la represión estatal y en los informes que se han generado respecto de dichas violaciones a los derechos humanos<sup>2</sup>.

En el mismo sentido, es necesario reconocer las particularidades de la violencia de Estado en contextos urbanos y rurales, entre sujetos indígenas y quienes no lo son, entre mujeres y hombres (Jelin, 2001). A esas lógicas heterogéneas de la violencia estatal, corresponden formas también diversas de exigencia de ejercicio de la justicia entre las que es necesario tender puentes. Notoriamente, la relevancia que hoy tienen los juicios a los perpetradores de la represión tiene una lógica reivindicativa con respecto al reclamo indígena de reconocimiento en el ámbito constitucional. Al mismo tiempo, se trata de ámbitos que confluyen en la agresión que durante las últimas dos décadas, al menos, vienen enfrentando los luchadores sociales indígenas, cuya situación implica avanzar en ambos campos.

Para hacer posible la articulación entre memoria larga y corta, es necesario aceptar y confrontar el distanciamiento generado en mayor medida por nuestra tendencia a fragmentar la producción de conocimiento, no necesariamente porque las problemáticas sociales no impliquen la integración entre memoria de la violencia estatal y memoria indígena, ni tampoco porque los debates sobre “decolonialidad” estén necesariamente desconectados del debate sobre la “memoria respecto de la violencia política”. Por lo tanto, la articulación entre memoria larga y corta, más que asumirse como algo dado que, sin más, portan los pueblos indígenas, tendría que ser pensado como proyecto en el que podamos confluir movimientos indígenas y académicos.

Si bien la recurrencia a la memoria indígena seguramente continuará siendo utilizada como un argumento central para las reivindicaciones de estos pueblos, es necesario problematizar su uso a partir de la tensión con la perspectiva histórica y desde una mirada de las identidades como construcciones sociales e históricas, al tiempo que se la debe considerar un ámbito de subjetivación de la

2 Una argumentación más detallada al respecto puede revisarse en Cerda (en prensa).

acción estatal. Para que la memoria indígena funja efectivamente como un ámbito de articulación entre “memoria larga y corta” es necesario confrontar con la invisibilización institucionalizada de la violencia estatal contra los pueblos indígenas, generar puentes de articulación entre las particularidades de las agresiones y de la exigencia de justicia de distintos actores sociales –uno de los cuales lo constituyen los pueblos indígenas– y contender con la fragmentación académica o disciplinaria que, al pensar la violencia estatal contra los pueblos indígenas, distancia debates que en realidad confluyen.

### Memoria indígena: fractura y tensión con la historia

Aunque recurrentes y múltiples, las alusiones a la memoria indígena en el contexto latinoamericano, conflictivas en sí mismas, encierran una serie de cuestiones que no han sido suficientemente discutidas. Se refieren generalmente a los hechos históricos que han marcado el pasado de estos pueblos, pero también a la manera como éstos los recuerdan y los explican hoy en día. Pensar la memoria indígena nos lleva necesariamente a considerar la compleja relación entre historia, entendida como los hechos verificables, y la memoria, referida a la manera como los sucesos históricos son experimentados por distintos estratos sociales y colectividades<sup>3</sup>.

Para Ricoeur (2000), si bien no existe historia que no haya sido antes memoria, hemos de enfrentar el cuestionamiento a la fidelidad de la memoria, al cual se corresponde el problema del voto de verdad de la historia. La memoria implica tanto la presencia del recuerdo como el trabajo de su búsqueda, y es en este último sentido que su elaboración se encuentra continuamente cuestionada en su fidelidad, es decir, por la tensión irresoluble que se genera a partir de la pregunta sobre si estamos seguros de que efectivamente pasó algo más o menos como aparece en la mente al recordar.

A esta tensión se suma la propia del voto de verdad de la historia, que surge a partir del malentendido entre quien se aproxima a la historia esperando que le sea contado algo verificable y digno de ser definido como tal, y quien la elabora, que sabe bien que su trabajo llevará siempre inconsistencias y lagunas imposibles de resolver. El vínculo entre historia y memoria no puede entenderse si no es a partir de estas tensiones y acuerdos tácitos que son, a la vez, desencuentros.

Se hace necesario, entonces, historizar las memorias, es decir, ponerlas en diálogo y en una tensión crítica en relación a los hechos históricos a partir de los cuales pueden ser enriquecidas a la vez que precisadas, cuestionadas o impugnadas. De manera paralela,

es necesario también preguntarse por los sentidos que los hechos históricos adquieren para diferentes estratos sociales o colectividades, es decir, cuestionarse sobre cómo son experimentados de manera heterogénea y dar cuenta de su polisemia.

Esta relación ineludible entre historia y memoria muestra que no todo lo que sucede se recuerda, se apropia o se carga de sentido; y al mismo tiempo, que una alusión al pasado que no haga referencia a los hechos históricos corre el riesgo de convertirse en un relato imaginado<sup>4</sup>. Hay, por tanto, una tensión y fractura irresoluble entre historia y memoria, que al mismo tiempo abre la posibilidad de una comprensión más profunda y compleja de ambas. La tensión como elemento constitutivo de la memoria indígena nos remite también al problema de los “archivos vivos” (Iourno, 2010)<sup>5</sup>. A diferencia del uso tradicional que la historia hace de los archivos para estudiar los hechos del pasado, la memoria ha de ser indagada de manera directa con los sujetos que vivieron determinados hechos históricos. Testigos que recuerdan, pero que también interpretan y confieren nuevos significados a lo sucedido, es decir, lo recuperan dándole nuevas explicaciones y sentidos, al tiempo que lo usan a partir de sus posiciones y sus proyectos políticos (Calveiro, 2004, 2006; Iourno, 2010).

Pensar la memoria indígena nos plantea, asimismo, el problema de la *continuidad*, sobre todo si se considera no sólo que existen elementos que permanecen en el tiempo, o en torno a los cuales pueden establecerse relaciones entre el antes y el después, sino también si nos preguntamos por qué continúan y cómo se explican esas continuidades. Esta permanencia temporal ha sido enfocada desde las lógicas de poder al plantearse que las condiciones de exclusión y marginación en las que viven actualmente los pueblos indígenas tienen sus anclajes en el período y las formas de relación que les fueron impuestas durante el período colonial<sup>6</sup>.

Analizar la memoria y la historia como un ámbito de ejercicio de poder ha permitido también considerar la posibilidad de relevar el potencial descolonizador de la memoria, es decir, ha permitido tener en cuenta perspectivas de la historia que habrían sido marginadas o subalternizadas, como ejercicios que cuestionan visiones homogéneas y dominantes del pasado, o bien que ponen en duda versiones creadas o sostenidas por élites políticas o económicas que ocupan las posiciones de poder. Esto incluye las imposiciones de proyectos económicos transnacionales que enfrentan hoy distintos pueblos indígenas latinoamericanos frente a los cuales desarrollan estrategias de defensa del territorio. En ellas recurren al uso de la memoria social y colectiva en tanto lo que se pone en juego son los territorios que ellos mismos han utilizado históricamente.

4 Una reflexión más amplia sobre la memoria del holocausto judío, analizando las razones por las que se recuerda, se escribe y se olvida, puede encontrarse en La Capra (2005).

5 Este debate ha sido también abordado desde la perspectiva de la “historia reciente”. Al respecto puede consultarse la Red Interdisciplinaria de Estudios sobre Historia Reciente (RIEHR) en la página: [www.riehr.com.ar](http://www.riehr.com.ar).

6 Las lógicas de poder en la manera como se hace historia y memoria –y éste sea tal vez su mayor reto y alcance– han sido analizadas desde la noción de la memoria como “palimpsesto” (Huyssen, 2002) lo cual permite pensar en la sobreposición temporal y espacial de huellas o improntas de los actos de poder. También han sido pensadas como formas de crear comunidades imaginadas (Anderson, 2006) a través de los nacionalismos o los regionalismos y, de manera más reciente, de concepciones particulares sobre la ciudadanía o los procesos globales.

3 Véase al respecto el ya clásico trabajo de Jelin (2001).

La memoria indígena ha de ser pensada, en síntesis, a partir de la tensión fecunda entre memoria e historia. Es un ámbito en el que se ponen en juego distintas improntas y lógicas de poder que al mismo tiempo permiten delinear el potencial descolonizador de la memoria, asunto que retomaré más adelante. Sin embargo, la memoria indígena también requiere ser entendida como proceso de subjetivación en tanto se hace necesario profundizar en la forma en que distintos estratos sociales y colectivos se apropian y confieren sentido a los hechos históricos.

Memoria: subjetivación de la acción estatal y resistencia

Una de las preocupaciones centrales de Halbwachs (2002), quien fuera uno de los iniciadores de la reflexión conceptual en torno a la memoria colectiva desde mediados del siglo XX, versó sobre los sentidos diferenciales que colectividades y estratos sociales confieren a los hechos históricos. Para ello, se enfocó no sólo en cómo los lugares y las temporalidades se cargaban de sentido (Halbwachs, 1950), sino que se ocupó también de proponer que la memoria sólo es posible a través de referentes construidos socialmente que son propios de las colectividades y que son puestos en juego para poder dar cuenta de su pasado. Pero ¿cómo se conforman los referentes desde los que se hace la memoria indígena? ¿Está la memoria indígena atravesada por procesos de subjetivación de lo estatal?

El ejercicio de la memoria indígena en el contexto latinoamericano actual está marcado por la huella de un proyecto colonizador y excluyente al que fueron sometidos los pueblos indígenas y que viene a continuarse con una acción estatal indigenista, propia de la mayoría de los nacientes Estados nacionales latinoamericanos. A partir de ese momento histórico, se transita desde la intención de negar la presencia indígena hasta el desarrollo de estrategias para integrarlos al conjunto de ciudadanos bajo una perspectiva castellanizadora y homogeneizante. Ese recuerdo y posición –que se conforma tanto desde la historia oral<sup>7</sup> como desde elementos históricos aprendidos y apropiados posteriormente– es el punto de partida para que los pueblos indígenas construyan su memoria, que es expresión, a su vez, de su sentido de la historia.

A partir de la lectura crítica de la relación de colonialidad, que se continúa hasta trascender el período formalmente asociado a la colonia, se adopta y refuerza la posición que los pueblos indígenas toman hoy en día frente al multiculturalismo neoliberal (Hernández Castillo, Sierra y Paz, 2004), al neindigenismo o al reconocimiento folklorista de “el indio permitido” (Rivera Cusicanqui, 2010; Hale, 2002, 2006; Jameson y Zizek, 1998). Esta reflexión

<sup>7</sup> Este texto se ubica en el debate sobre la memoria que tiene como antecedente, en el contexto europeo, los trabajos de Halbwachs (2002), Ricoeur (2000; 2004) y La Capra (2005), así como los de Jelin (2001) y Iourno (2010) en la región latinoamericana, por citar algunos ejemplos. La reflexión respecto al campo de la memoria enfatiza los usos que colectividades y sociedades hacen de su pasado, así como su tensión con la historia, incluyendo lo que desde otras líneas teóricas es considerado como la *historia oral*. En este sentido, la reflexión que aquí se ofrece es cualitativamente distinta al debate en torno a esta última categoría, que refiere fundamentalmente a los relatos verbales que estructuran en el presente quienes vivieron un determinado hecho histórico y que se considera como una forma de enriquecimiento o contrastación de la historiografía (Aceves, 1991, 2000; Sitton, Mehaffy y Davis, 1989). Si bien Rivera Cusicanqui (1990) utiliza el término historia oral, sus conceptualizaciones se encuentran más cercanas al debate en torno a la *memoria*. Algunas referencias a la *historia oral* que se hacen más adelante la consideran un elemento que forma parte de la memoria como una categoría más amplia que, a su vez, remite a contenidos complementarios como los que se exponen a lo largo del artículo.

crítica de la colonialidad tiene como antecedente los trabajos del martinicano Frantz Fanon (1983), así como los del peruano Anibal Quijano (1982, 2000), de la aymara boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (1990) y los del tunecino Albert Memmi (1973), quienes desde distintas lógicas reflexionaron sobre las implicaciones y continuidades de la historia colonial en sus distintos países. Asimismo, se parte de la crítica historiográfica, en los trabajos del Grupo de Estudios Subalternos en la India (Guha, 1983) que fueron retomados en América Latina por el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (Castro y Mendieta, 1998), y por diversos intelectuales latinoamericanos como Lander (2000) o Mignolo (2008). Desde esta perspectiva se ha mostrado la continuidad de la relación de colonialidad vigente tanto en el poder que actualmente ejerce el Estado en relación a los pueblos indígenas, como en las formas de subordinación que permean los espacios de producción de conocimiento.

A este referente de indigenismo estatal desde el cual se lleva a cabo el ejercicio de la memoria indígena, se suma un constante asistencialismo y corporativismo que ha pasado por un reparto agrario utilizado por los Estados como forma de mantener lealtad política y minimizar la adopción de posturas y proyectos políticos críticos a las corrientes dominantes. También desde esta huella de asistencialismo y tutelaje –promovida por la mayoría de los nacientes Estados nacionales en América Latina– el ejercicio de la memoria indígena que se lleva a cabo a inicios del siglo XXI elabora una lectura crítica de los programas sociales paliativos y el prebendalismo vigentes (Albó et al., 1996; Zibechi, 2007; Rivera Cusicanqui, 2010).

Dado que el ejercicio de la memoria requiere una explicación particular de los sucesos del pasado por parte de los sujetos, es necesario también preguntarnos sobre la manera en que el indigenismo o el clientelismo, así como distintos procesos nacionales, regionales o locales son experimentados por los pueblos indígenas. Este cuestionamiento se refiere a cómo la acción estatal es apropiada, resignificada o, en su caso, resistida a partir de los procesos de subjetivación que han tenido lugar a partir de la relación entre los pueblos indígenas y el Estado.

Pero ¿qué es lo que está en juego cuando se sostiene que “el Estado produce subjetividad”? ¿A qué nos referimos cuando señalamos que los sujetos confieren sentido a la acción estatal y actúan frente a ella? Los referentes o marcos sociales de la memoria (Halbwachs, 2002) se construyen a partir de procesos de subjetivación entendidos como procedimientos mediante los cuales las colectividades, a partir de sus antecedentes, su trayectoria, su cultura, su momento histórico, se apropian y confieren sentidos particulares a

los hechos históricos. En estos procesos, se pone en juego tanto lo que se hereda como lo que se crea, y se generan nuevas apropiaciones, referentes construidos socialmente que a su vez posicionan al sujeto y posibilitan su actuación frente a determinadas problemáticas sociales. La idea de marcos sociales de la memoria no puede ser entendida, por supuesto, como algo rígido que fue construido en algún momento y que produciría lecturas y recortes de la realidad constantes e inamovibles en el tiempo.

Sin renunciar a la idea de que la memoria se hace posible a partir de referentes previos, de códigos creados con antelación y compartidos por colectividades, estratos sociales o sociedades nacionales, los marcos sociales podrían más bien pensarse como tramas de significación en las que están insertos los sujetos, que se construyen socialmente (Geertz, 1982), como tramas minúsculas que dan sentido particular a problemáticas genéricas a la sociedad de la que se es parte (Stolkiner, 2001). Desde esta perspectiva, los referentes desde los que se hace memoria son enfocados desde su complejidad, su dinamismo y su historicidad.

Si ubicamos al Estado, a “lo estatal” o a “la acción estatal” como ámbitos de producción de subjetividad, ya sea como apropiación o impugnación, que resultan ineludibles para profundizar la comprensión de la memoria indígena, se hace necesario precisar qué se entiende por el Estado o “lo estatal”. Esta reflexión es especialmente relevante porque si bien el debate en torno a la memoria indígena ha valorado las dimensiones de la construcción social e histórica de las identidades y de los procesos de autoadscripción en contraposición a perspectivas esencialistas o folkloristas, aún se requiere profundizar el debate en torno a la subjetivación de la acción estatal como elemento que atraviesa constantemente dicha memoria. Si aceptamos la noción de que “el Estado produce subjetividad”, se hace necesario considerar que esto pueda suceder en varios sentidos, y que la comprensión de tal producción está vinculada a la noción de Estado que asumamos.

Por un lado, la memoria indígena confiere sentido a las acciones de gobierno como, por ejemplo, el significado que tiene para una colectividad, estrato social o grupo étnico un programa gubernamental enfocado, según la retórica oficial, a “asistir a la población vulnerable” o a “brindarle oportunidades” para que se desarrolle. Pero también, en un sentido más amplio, la memoria indígena implica que los grupos que comparten una identidad étnica confieran significados específicos al Estado y se sitúen frente él. A esto remite la idea de que la demanda de autonomía indígena requiere una redefinición de la relación entre pueblos indígenas y Estado-nación, es decir, el debate de la cuestión étnico-nacional.

Además de ser analizada desde su tensión con la historia y como proceso de subjetivación, la memoria indígena puede ser enriquecida si se profundiza en su comprensión a partir de los debates sobre la etnicidad. Esto plantea el reto de comprender la memoria de un grupo étnico determinado, es decir, la manera particular en que sus integrantes comprenden los hechos de su pasado que, a su vez, requieren ser contextualizados con lo sucedido en el país y en el mundo. Pero también implica, y tal vez con mayor complejidad y necesidad, profundizar la comprensión de “lo étnico en la memoria”, esto es, cómo, desde dónde, con qué códigos, desde qué antecedentes y a partir de qué particularidades, el grupo étnico en cuestión hace su propio ejercicio de memoria en relación con los hechos históricos que lo incluyen y trascienden.

Los ejercicios de memoria que hoy en día ponen en práctica los pueblos indígenas son un proceso en construcción que se lleva a cabo a partir de espacios de organización y reflexión colectiva, de luchas autogestivas, de contiendas políticas por la conquista de derechos frente al Estado en las luchas por la defensa del territorio frente a las empresas transnacionales, frente al multiculturalismo neoliberal que pretende reconocer la diversidad en forma folklorista o bajo esquemas culturalistas que no ponen en riesgo el proyecto económico de acumulación de capital. Es por todo esto que la memoria indígena tiene un potencial descolonizador que, en su condición de posibilidad, aún tiene un largo camino que recorrer.

#### IV. Zapatismo y memoria en la Región Altos de Chiapas<sup>8</sup>

Para reflexionar sobre la manera en que lo étnico y la subjetividad se hacen presentes en el ejercicio de la memoria, propongo retomar algunos elementos del proceso zapatista en la Región Altos, en el Estado de Chiapas, específicamente en el Ejido Morelia, ubicado en una cañada que ha recibido el mismo nombre y que forma parte del Municipio de Altamirano.

El Ejido Morelia, conformado mayoritariamente por tzeltales y con una significativa influencia de tojolabales, tiene su origen en la solicitud de dotación ejidal iniciada en la década del treinta del siglo XX. Las solicitudes ejidales en esta región de Chiapas tienen lugar en un contexto en el que gran parte de las tierras eran propiedad de la “familia chiapaneca”, en este caso, de José Castellanos (García de León, 1997). El proceso agrario transcurrió a través de una serie de incumplimientos, retrasos y pendientes que todavía se mantenían vigentes para las fechas del levantamiento zapatista en 1994, situación que muestra la complicidad histórica entre las

<sup>8</sup> Para analizar en detalle la heterogeneidad y las particularidades del proceso organizativo zapatista en distintas regiones de Chiapas, así como en los diferentes ámbitos en los que actualmente se desarrollan sus principales propuestas autogestivas, puede consultarse el libro colectivo coordinado por Baronnet, Mora y Stahler-Sholk (2011).

autoridades agrarias, los terratenientes y los funcionarios públicos federales y estatales (Cerda, 2011).

Si bien la historia de este ejido cuenta con características comunes a la historia de los asentamientos originados en esa época, tales como el retraso, la colusión entre autoridades agrarias, autoridades políticas y finqueros, el Ejido Morelia viene a tomar relevancia hacia finales de los ochenta y principios de los noventa, a partir de su involucramiento en el EZLN.

El arraigo que alcanzó el zapatismo en esta región, al igual que la profundización en la participación y organización comunitaria que se refleja en la creación del Caracol IV en Morelia<sup>9</sup>, en sus inmediaciones, son reflejo del involucramiento de la población de la región. Tal como se muestra en el siguiente testimonio de Pedro, un adulto mayor tojolabal de la Región, la memoria del trabajo forzado no sólo permanece viva, sino que continúa siendo una de las principales razones para continuar su lucha:

9 En el año 2003, el EZLN ubicó cinco sedes de igual número de Juntas de Buen Gobierno, que son las instancias de autogobierno que corresponden a una región conformada por distintos municipios autónomos zapatistas y que también fueron llamadas “Caracoles” en alusión a un proceso organizativo creciente en espiral.

<p>Ja 'a'teli net'ub'al 'oj ak'uluk ja yalaj ja 'ajwalali. B'isub'alni wa x'a'tijiy'e'a. Jach'ni ja 'ak'in ja b'a loxneli ma ja loxneli. Jun tajb'e brasada b'i ja tarega'i. Ja ma'wa sta'a ja b'a leki wani x'el yuja. Ta mi x'eli ja tarega mini 'oj stup'a. ma mini 'oj yi'kwenta ja 'a'tel i. manto pilan k'ak'u 'oj ya' 'eluk ja tarega jawa. Tito 'oj yi'kwenta'a. Kechani chab'k'ak'u ja b'a wab'aja. Mixa b'ob' mas ja b'a kalajtiki ja ke'ntiki. 'ixta jun tiro 'ilji ja tawawelo'ali. Ja' yuj mixa xk'anatik 'ojto kiltik pilan bwelta ja 'ajwalali. Ja wewo mixa xk'anatik 'ojto kumxuk ja moso'ili. Ja ya'ni wani xya'a koraja ja jas wa sk'ulane' ja ma' 'ek' paxta kujtiki. T'ilan 'ojxa jchap jb'ajtik b'a 'oj jomtik ja b'a mi lekuki. Ja moso jumasa' ane'xa yab'jel 'ay jun Mandaranum wanxa ya'jel 'ejido. Tixa b'i 'och schap'e' nak'ula b'a 'oj waju'ke'man mejiko B'a 'oj sk'an'e' ja lu'um b'a junxta b'a kulane'i.</p>	<p>Forzado por el patrón tenías que hacer la milpa de él. El trabajo era por tarea, así la limpia en la rozadura o la rozadora. La tarea consistía en veinte brazadas. Quien encontraba un pedazo bueno lo podía terminar. Si no terminabas la tarea, no te pagaban, tampoco contaba el trabajo (de ese día). Hasta el otro día se completaba esa tarea. Sólo tenías dos días tuyos. (Por eso) no podíamos hacer más milpa nosotros. Miraban a nuestros abuelos como meros títeres. Por ello, ya no queremos ver otra vez a los patrones. Ahora ya no queremos que regrese el tiempo de los mozos. Hoy en día, de hecho, da coraje lo que les hicieron a nuestros antepasados. Es necesario que nos preparemos para destruir lo que no está bien. Los mozos ya estaban escuchando que había un gobierno que estaba dando los ejidos. A escondidas se arreglaron para irse hasta México para pedir todos juntos la misma tierra en donde estaban viviendo.</p>
--	---

(Van der Haar y Lenkersdorf, 1998: 53-65)

A la memoria de los zapatistas sobre su pasado en las fincas se agrega el recuerdo de la represión estatal que han padecido a partir de 1994. A los siete días de la aparición pública del EZLN, el Ejido Morelia fue objeto de distintas formas de violencia por parte de cuerpos castrenses y policiales, acontecimiento que sigue siendo recordado como un motor autogestivo para fortalecer la autonomía desde las comunidades y desde lo cotidiano.

Tras bombardear los alrededores de la localidad, el día 7 de enero de 1994, llegó a Morelia un convoy militar cuyos integrantes sacaron a los hombres de sus casas y los acostaron boca abajo en la cancha de básquetbol, se llevaron presos a 31 indígenas tzeltales de la comunidad, mientras que a Severiano, Sebastián y Hermelindo los subieron a un vehículo militar. Nadie volvería a saber nada de los tres, hasta que sus restos fueron encontrados en el camino que une Altamirano con Morelia, a unos 300 metros de un cuartel militar<sup>10</sup>. De manera reiterada y cayendo en contradicciones, el Estado mexicano negó sistemáticamente los hechos, llegando a afirmar, a pesar de que los tres hombres fueron vistos por última vez en manos del ejército, que dichas personas no existían ya que en el registro civil no estaban sus actas de nacimiento y sus nombres no estaban en los padrones agrarios<sup>11</sup>.

A pesar de que la Corte Interamericana de Derechos Humanos admitió el caso y dio una serie de recomendaciones al Estado mexicano, éstas no han sido atendidas y hasta el momento no existe ninguna persona consignada como culpable de los hechos. Sin embargo Severiano, Sebastián y Hermelindo siguen vivos en la memoria de los zapatistas. Sus rostros y sus acciones siguen siendo hoy representados en las oficinas de la Junta de Buen gobierno, en las escuelas, en las clínicas o en otros lugares públicos. La memoria de los héroes de Morelia se intercalan con los dibujos de la educación autónoma, las comisiones de producción, las alusiones a los orígenes mayas del zapatismo y el recuerdo de los principales episodios y personajes del zapatismo. Severiano, Hermelindo y Sebastián son recordados al igual que los mártires de Tililté: Ciro y Horacio; al igual que el Comandante Pedro, caído en los combates en el municipio de Las Margaritas, entre otros.

A partir del mes de febrero del año 2000, fecha en la que el EZLN dio a conocer en un comunicado los nombres de sus integrantes que habían caído en combate o a manos del Ejército Federal, se recuerda cada año a los héroes zapatistas que “siempre estarán en nuestra memoria”, tal como señala uno de los murales que se encuentra en el Caracol de Morelia.

10 La denuncia de estos hechos ha quedado consignada en el caso N° 11.411 admitido por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos el 29 de abril de 1996, y en su momento fue documentada y analizada por Reygadas (1998). A pesar de que las pruebas de ADN realizadas por *Physicians for Human Rights* (1994) corroboraron que los restos encontrados pertenecían a los tres indígenas desaparecidos, esto no fue reconocido como parte de las investigaciones oficiales.

11 En esta región se documentó también la violación de tres mujeres tzeltales presuntamente por elementos del ejército (Hernández Castillo, 2002).

Pero ¿qué significa hacer memoria para el zapatismo? Recordar a los mártires de Morelia es hacer memoria de la manera en que sus antepasados mayas fueron despojados de su tierra durante la conquista, un recuerdo que se entreteje con la manera como sus antepasados más cercanos fueron obligados a trabajar de manera gratuita y en condiciones deplorables durante las haciendas y fincas que existieron a partir de la independencia de México y que continuaban existiendo hasta 1994. Esta memoria larga viene a articularse con la coerción estatal de la que el zapatismo ha sido objeto desde su levantamiento.

La tensión entre historia y memoria se hace presente en lo sucedido en Morelia a partir de que existe una laguna de incertidumbre, un margen en el que no es posible tener certeza absoluta de lo sucedido. Frente a esa imposibilidad de contar con pruebas absolutas, se disputa la historia de lo que realmente sucedió. El Estado, al igual que las instancias militares y de procuración de justicia, sostiene la versión de que no existen elementos para concluir que alguien es culpable de la desaparición o muerte de los tres campesinos indígenas en cuestión. En contraparte, la memoria de los habitantes de Morelia, enmarcada en su participación en el zapatismo, les lleva a concluir que hay en estos hechos una responsabilidad por parte del Estado. Para mostrar la veracidad de cada una de las dos versiones se recurre a los censos agrarios o al registro civil, por un lado; y por otro, a las formas de identificación de los restos encontrados, incluyendo las mencionadas pruebas genéticas que fueron practicadas con ayuda de la cooperación internacional.

La memoria de los habitantes de Morelia se hace desde referentes que incluyen su participación en un movimiento político como es el zapatismo y ponen en juego su valoración acerca de una acción estatal que se considera injusta e ilegal dado que la institución castrense actuó con impunidad para contrarrestar a quien se opone al proyecto político dominante. Al mismo tiempo, se lee una intencionalidad de cambio que busca la inclusión de los pueblos indígenas en la vida nacional, es decir, que implica que los sujetos toman posición frente al Estado. Se trata, entonces, de una acción estatal particular y de una noción de Estado que son subjetivadas e impugnadas desde una posición de resistencia que asumen los sujetos.

La memoria de lo sucedido en Morelia se lleva a cabo a partir del recuerdo que grupos étnicos tzeltales y tojolabales que habitan la región conservan sobre el trato que han recibido del Estado mexicano a través de las instituciones agrarias, de los gobernadores del Estado o de los presidentes municipales, entre otros, quienes mantuvieron una alianza histórica con los dueños de las fincas y de

los propietarios de grandes extensiones de tierra que serían recuperadas, precisamente, a partir del levantamiento de 1994.

Al asumirse como indígenas tzeltales o tojolabales que hacen memoria, su recuerdo se articula con las condiciones de explotación que sus abuelos o padres vivieron en las fincas, con el trato discriminatorio que viven o que experimentan actualmente por parte de las autoridades agrarias o en los servicios gubernamentales, a partir de lo cual se puede observar cómo las lógicas de exclusión étnica y de discriminación a un estrato social que permanece subordinado en el marco de la economía nacional se sobreponen a una relación de subordinación que naturaliza la violencia sexual contra las mujeres a partir de la impunidad de las acciones de los efectivos castrenses.

A casi dos décadas de lo sucedido, la localidad de Morelia cuenta con sólo una minoría de militantes zapatistas, aunque mantiene el control de varios poblados que se han conformado en esa misma cañada, en las tierras que pertenecieron a los finqueros, especialmente a José Castellanos. En contraparte, la mayoría de los actuales habitantes de Morelia se muestran afines al Partido Revolucionario Institucional y reciben los beneficios de programas gubernamentales como Oportunidades o Piso Firme, o se ven favorecidos por las obras municipales, por citar algunos ejemplos. Esta heterogeneidad de posiciones políticas, sin tomar en cuenta otras diferenciaciones al interior de los grupos étnicos, como las filiaciones religiosas, o las posiciones frente a problemáticas como el uso de los recursos naturales o el intenso crecimiento de la problemática migratoria, muestran la necesidad de comprender la complejidad de la etnicidad para, a su vez, dar cuenta de su vínculo particular con los ejercicios de la memoria.

No obstante, en estas transformaciones propias de los procesos de memoria como parte y resultado de condiciones históricas particulares, la lucha contra el olvido de los mártires de Morelia y de otros héroes zapatistas sigue siendo también una forma de denunciar la persistente impunidad, al mismo tiempo que una batalla para no olvidar las razones que originaron al movimiento y que continúan dándole vigencia. Recordar a los mártires no es sólo un discurso, sino sobre todo una práctica autogestiva en los campos de la salud, la educación y la producción. Para las bases de apoyo zapatistas la mejor manera de honrarlos es continuar el movimiento y seguir llevando a cabo sus proyectos de educación, salud o producción para servir a su propio pueblo. Hacer memoria significa recrear permanentemente el sentido del zapatismo, rehacer continuamente el pensamiento autónomo, mantener encendido el motor de construcción de la autonomía.

Hacer memoria de los héroes zapatistas es también una forma de descolonizar al Estado en tanto que se busca cuestionar una historia oficial que niega los hechos relevantes para el zapatismo y sólo acepta y permite a los indígenas como un pasado folklórico y lejano. El recuerdo de los héroes zapatistas muestra cómo se ha dado un lugar subordinado a los indígenas, pero también se cuestiona el trato de manipulación a partir de prebendas y programas sociales paliativos en el que el Estado mexicano pretende construir su relación con los pueblos indígenas (Zibeche, 2007). A final de cuentas, hacer memoria de los héroes zapatistas es una forma de luchar contra el olvido que disputa el proyecto neoliberal dominante al tiempo que pugna por la constitución de una nación multicultural y un proyecto económico de justicia social.

#### El potencial descolonizador de la memoria

Como parte de las rutas descolonizadoras de la memoria se plantean discursos, resignificaciones, prácticas e, incluso, posicionamientos epistemológicos que funcionan como contrapunto a las historias y memorias oficiales a través de las cuales se generan nuevas orientaciones para la acción o nuevas lecturas de lo sucedido y, con ello, nuevas orientaciones para hechos futuros (Aguirre, 2005).

Entre las distintas formas de entender y poner en práctica este proyecto descolonizador, resaltan los planteamientos de Rivera Cusicanqui (1990, 2010) sobre el potencial epistemológico de la historia oral, a partir de la cual se genera el conocimiento crítico que no están siendo capaces de producir las ciencias sociales reconocidas e institucionalizadas. Además, se ponen en práctica otras formas de generar y validar conocimientos que no son reconocidos o considerados como tales por la epistemología occidental. La memoria indígena, como parte de movimientos sociales críticos al capitalismo, es también un ámbito en el que se generan nuevos conceptos y categorías ante las carencias de lenguajes o reflexiones generadas por las ciencias sociales en un momento histórico determinado. A partir de estas insuficiencias, desfases o disonancias entre prácticas emancipadoras y conceptos que no consiguen dar cuenta cabal de dichos procesos (Haraway, 2004; Hale, 2004), se generan o toman relevancia nociones tales como autonomía radical, descolonización del poder y del saber, la crítica al estado colonial o la lucha por el buen vivir, por mencionar algunos ejemplos.

Este potencial descolonizador de la memoria indígena no es un atributo esencial o intrínseco atribuible simplemente al ejercicio de recordar por parte de los pueblos indígenas. Por el contrario, dicho potencial se pone en juego a través de procesos colectivos

de debates y de luchas históricas, se adquiere y se pone en práctica en momentos históricos o contextos particulares. La memoria indígena toma sentido cuando se articula a las reivindicaciones de autonomía indígena frente a los Estados nacionales; cuando se utiliza para reforzar la defensa de los territorios frente a los proyectos de extracción minera o petrolera en el ámbito internacional; cuando se usa como elemento que refuerza las luchas ecologistas o para reclamar derechos colectivos frente a la dominancia de la perspectiva liberal en el campo jurídico.

Así, la memoria indígena, en tensión con la historia, cruzada por procesos de subjetivación de la acción estatal y desde una mirada problematizadora de la etnicidad, puede, sin que eso sea una esencia o una garantía, fortalecer procesos de descolonización. X

#### Bibliografía

- Aceves, Jorge (1991). *Historia oral e historias de vida: teoría, métodos y técnicas: una bibliografía comentada*. México: CIESAS.
- Aceves, Jorge (2000). *Historia oral: ensayos y aportes de investigación*. México: CIESAS.
- Aguirre, Carlos (2005). *Antimanual del mal historiador o ¿Cómo hacer una buena historia crítica?* México: Editorial Contrahistorias.
- Albó, Xavier; Arratia, María Inés; Hidalgo, Jorge; Núñez, Lautaro; Llagostera, Agustín; Remy, María Isabel y Revesz, Bruno (eds.) (1996). *La integración surandina: cinco siglos después*. Cuzco: Taller de Estudios Andinos.
- Anderson, Benedict (2006). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- Baronnet, Bruno; Mora Bayo, Mariana y Stahle-Sholk, Richard (2011). *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México: UAM-CIESAS-UNACH.
- Calveiro, Pilar (2004). *Poder y desaparición. Los campos de concentración en la Argentina*. Buenos Aires: Colihue.
- Calveiro, Pilar (2006). “Los usos políticos de la memoria”. En: Caetano, Gerardo (Comp.) *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Castro Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (Coords.) (1998). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México, EE. UU.: University of San Francisco – Miguel Ángel Porrúa.
- Cerda, Alejandro (2011). *Imaginando zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas*. México: UAM-X – M.A. Porrúa.
- Cerda, Alejandro (2012). “El potencial descolonizador de la memoria indígena. Elementos para su problematización” En: Revista *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*. No. 38, diciembre: pp. 179-205.
- Cerda, Alejandro (en prensa). “Palabras vivas: los archivos orales latinoamericanos y el 68 mexicano”. En proceso de dictaminación para ser publicado en *Revista Tramas*.

*Subjetividad y Procesos Sociales*, no. 40. 1er. Semestre 2014.

Das, Veena y Pool, Deborah (eds.) (2004). *Anthropology in the Margins of the State*. EEUU: School of American Research Press.

Fanon, Frantz (1983). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.

García de León, Antonio (1997). *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la Provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. México: Era.

Geertz, Clifford (1982). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.

Gramsci, Antonio (1972). *Literatura y vida nacional*. Buenos Aires: Lautaro.

Guha, Ranajit (1983). *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: CUP.

Halbwachs, Maurice (1950). *La mémoire collective*. Paris: Félix Alcan.

Halbwachs, Maurice (2002) [1925]. *Le cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Félix Alcan.

Hale, Charles (2002). “Does multiculturalism menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”. En: *Journal of Latin American Studies*, Vol. 34, Parte 3, August: pp. 485-524.

Hale, Charles (2004). *Reflexiones hacia la práctica de una Investigación Descolonizada*. Documento borrador para discusión. Universidad de Texas en Austin.

Hale, Charles (2006). *Más que un indio*. EEUU: School of American Research Press.

Haraway, Donna (2004). “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”. En: Sandra Harding (ed.) *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*. Estados Unidos: Routledge.

Harstsock, Nancy (1998). *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*. Estados Unidos: Westview Press.

Hernández Castillo, Rosalva Aída (2002). “¿Guerra fratricida o estrategia etnocida? Las mujeres frente a la violencia política en Chiapas”. En: Witold Jacorzynski (ed.). *Estudios sobre la Violencia: Teoría y Práctica*, México D.F.: CIESAS-Porrúa. Pp. 97-122.

Hernández Castillo, Rosalva Aída; Paz, Sarela y Sierra Camacho, María Teresa (eds.) (2004). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: indigenismo, legalidad e identidad*. México: CIESAS-Porrúa.

Huysen, Andreas (2002). *En busca del futuro perdido: cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: Fondo de Cultura Económica.

Iuorno, Graciela (2010). “A propósito de la Historia Reciente: ¿Es la interdisciplinariedad un desafío epistémico para la Historia y las Ciencias Sociales?”. En: López, Margarita; Figueroa, Carlos y Rajland, Beatriz (eds.). *Temas y procesos de la Historia Reciente de América Latina*. Chile: ARCIS-CLACSO. Pp. 35-50.

Jameson, Frederid y Zizek, Slavoj (1998). *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Barcelona: Paidós.

Jelin, Elizabeth (2001). *Los trabajos de la memoria*. España: Siglo XXI Editores.

La Capra, Dominick (2005). *Escribir la historia, escribir el trauma*. Argentina: Nueva Visión.

Lander, Edgardo (comp.) (2000). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, UNESCO.

Memmi, Albert (1973). *Retrato del colonizado: precedido por el retrato del colonizador*. Argentina: Ed. de la Flor.

Mignolo, Walter (2002). “El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui”. En: Daniel Mato (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO-Universidad Central de Venezuela. Pp. 201-212.

Mignolo, Walter (2008). “La opción de-colonial. Desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso”. En: *Revista Tábula Rasa*. Colombia, No. 8, enero-junio: pp. 243-282.

Physicians for Human Rights (1994). *Mexico: waiting for justice*. San Francisco: Physicians for Human Rights.

Quijano, Anibal (1982). *Reencuentro y debate: Introducción al pensamiento político de José Carlos Mariátegui*. México: ERA.

Quijano, Anibal (2000). “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”. En: Lander, Edgardo (comp.) *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO. Pp. 201-246.

Reygadas, Rafael (1998). *Abriendo veredas. Iniciativas públicas y sociales de las redes de organizaciones civiles*. México: UAM/UNAM/UIA/Convergencia.

Ricoeur, Paul (2000). “Histoire et mémoire: l'écriture de l'histoire et la représentation du passé”. En: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. París: julio-agosto de 2000, N°55-4: pp. 731-747.

Ricoeur, Paul (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1990). “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”. En: *Temas sociales*, 11: pp. 49-75.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Santos, Boaventura de Sousa (1997). “Una concepción multicultural de los derechos humanos”. En: *Revista Memoria*. México: CEMOS, No. 101, julio: pp. 41-54.

Sitton, Thad; Mehaffy, George L. y Davis, Ozro Luke (1989). *Historia oral: una guía para profesores (y otras personas)*. México: FCE.

Stolkiner, Alicia (2001). “Subjetividades de época y prácticas en salud mental”. En: *Revista Actualidad Psicológica*. Buenos Aires: Año XXVI, No. 298: pp. 26-29.

Van Der Haar, Gemma y Lenkersdorf, Carlos (Comps.) (1998). *San migel ch'ib'tik ja'jastal 'atiki. San Miguel Chiptik. Testimonios de una comunidad tojolabal*. México: Siglo XXI Editores.

Zibechi, Raúl (2007). *Dispersar el poder: los movimientos sociales como poderes antiestatales*. Barcelona: Editorial Virus.