

Reclamos de las memorias y usos de los márgenes: movimientos indígenas en América Latina

*Alejandro Cerda García**

Resumen

El uso político de los pasados vivos puede pensarse como un ámbito en el que los movimientos indígenas articulan sus reclamos de modificar un sistema capitalista que los ha excluido de manera histórica, con la necesidad de cuestionar la subordinación de género y el racismo que forma parte de las versiones oficiales de la historia y los proyectos nacionales que hoy en día continúan siendo impulsados en América Latina. Esta contienda de memorias implica considerar las áreas de contacto entre luchas indígenas y usos políticos del pasado como parte de un cosmopolitismo subalterno.

Palabras clave: memoria social, multiculturalidad, movimiento indígena, cosmopolitismo, conocimiento situado.

Abstract

The politic use of the alive pasts is a field where the indigenous movements articulate their claims to change a capitalist system which had historically excluded them, with the necessity to question the gender subordination and the racism in the official versions of history and the national projects which are still promoted in Latin America. This memories conflict means to consider the contact areas between indigenous struggles and political uses of the past as part of a subaltern cosmopolitanism.

Key words: social memory, multiculturalism, indigenous movement, cosmopolitanism, situated knowledge.

Artículo recibido el 09-05-11

Artículo aceptado el 13-03-12

* Profesor-investigador del Departamento de Educación y Comunicación, División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Xochimilco, México [acerda@correo.xoc.uam.mx].

La memoria social, en tanto forma de disputar el pasado para contender por el futuro, está siendo utilizada por Movimientos Indígenas en América Latina (MIAL) como un campo estratégico de lucha para buscar su inclusión en sus respectivos Estados nacionales y en el nuevo orden global. En la disputa por los usos del pasado, los Estados nacionales dan continuidad a su herencia de relaciones de colonialidad, utilizan los márgenes de la legalidad para desestimar a las posiciones críticas y aplican una noción de multiculturalidad acorde con el modelo neoliberal. En este contexto, los MIAL articulan su memoria de la colonialidad con el recuerdo de la coerción estatal reciente, frecuentemente caracterizada por la naturalización de la violencia contra las mujeres, así como por el racismo cotidiano e institucionalizado. Sin embargo, ¿cómo caracterizar la relación actual entre el Estado y los movimientos indígenas en la región latinoamericana?, ¿cómo se hace uso de las memorias en las luchas de estos movimientos?, ¿cuáles pueden ser ámbitos de confluencia con otros actores que reivindican el uso de la memoria social?

El propósito de este artículo es discutir el contexto y los rasgos sobresalientes de los usos de la memoria que vienen haciendo los movimientos indígenas latinoamericanos con la finalidad de ofrecer algunas reflexiones genéricas sobre sus implicaciones y sus potencialidades emergentes. Para ello, en un primer inciso se señala el multiculturalismo neoliberal y la violencia estatal hacia movimientos indígenas como rasgos sobresalientes de la actual relación entre éstos y sus respectivos Estados nacionales. En un segundo inciso se discuten las implicaciones de los usos de la memoria por los movimientos indígenas, desglosando su énfasis en las lógicas de descolonización; mientras que en un tercero se analiza la manera en que estos usos políticos del pasado se constituyen en ámbitos de cuestionamiento de la violencia de género y del racismo. Finalmente, se reflexiona sobre algunos ámbitos de confluencia entre los usos de la memoria por parte de movimientos indígenas y aquellos que denuncian la violencia estatal. Se concluye señalando que estos usos de la memoria por movimientos indígenas pueden ser pensados a partir de sus rasgos emergentes como componentes de un cosmopolitismo subalterno.

ESTADO Y MOVIMIENTOS INDÍGENAS:
ENTRE EL MULTICULTURALISMO NEOLIBERAL Y LA COERCIÓN

La perspectiva neoliberal dominante en América Latina, así como sus particulares expresiones en los distintos Estados nacionales, ha impuesto nuevos rostros a la relación de éstos con los movimiento indígenas a inicios del siglo XXI. A principios de la década de 1990, y en el contexto de la conmemoración y actos de protesta por el quinto centenario de la llegada de los españoles a América Latina, diversos países comenzaron a reconocer constitucionalmente su condición pluriétnica. Con ello, se iniciaron una serie de cambios multiculturales que han incluido tanto una nueva retórica de la diversidad cultural¹ como la creación o impulso de instancias gubernamentales dedicadas a los pueblos indígenas o que utilizan el apelativo de “interculturales”.²

Sin embargo, este multiculturalismo neoliberal ha dejado de lado las demandas indígenas históricas como el derecho a la autodeterminación, la jurisdicción territorial y el uso de los recursos naturales, al tiempo que ha sido denunciada por los propios movimientos indígenas como una serie de medidas gubernamentales que han tenido la clara intención de debilitar su proyecto.³

A inicios del siglo XXI, el discurso gubernamental latinoamericano sigue permeado por la retórica desarrollista, al tiempo que retoma el discurso del combate a la pobreza,⁴ estrategia que ha ganado centralidad y que define la

¹ El surgimiento de este multiculturalismo neoliberal fue documentado inicialmente en Charles Hale, “Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala”, *Journal of Latin American Studies*, vol. 34, part. 3, agosto, 2002, pp. 485-524.

² Sobre la forma como se adoptó el discurso de la interculturalidad como parte de la política educativa mexicana, puede consultarse el trabajo de Sylvia Schmelkes, “Educación superior intercultural, el caso de México”, *Revista Mexicana de Educación*, núm. 104, “Educación 2001”, enero, México, 2004, “Educación 2001”, pp. 54-58; una revisión crítica de esta tendencia puede encontrarse en Alejandro Cerda, “Multiculturalidad y educación intercultural: entre el neoindigenismo y la autonomía”, *Andamios. Revista de Investigación Social*, México, núm. 6, vol. 3, México, UACM, pp. 97-135.

³ Véase, en este sentido, la crítica de Salomón Nahmad, “Los acuerdos y los compromisos rotos y no cumplidos con los pueblos indígenas de México”, en Rosalva Aída Hernández, María Teresa Sierra y Sarela Paz (eds.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: indigenismo, legalidad e identidad*, México, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, 2004, pp. 81-114.

⁴ Una crítica a la retórica del combate a la pobreza y del uso de la violencia hacia quienes se encuentran en dicha situación puede consultarse en Raúl Zibechi, *Contrainsurgencia y miseria. Las políticas de combate a la pobreza en América Latina*, México, Editorial Pez en el Árbol, 2010; asimismo, en Loic Wacquant, *Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social*, España, Gedisa, 2010.

relación entre los Estados nacionales y los pueblos indígenas. La carencia de una presión más contundente, tanto de las organizaciones indígenas como de las agrupaciones internacionales que han tenido un papel decisivo a partir de adoptar una postura solidaria con esta lucha, ha ampliado el margen para que la mayoría de los presidentes latinoamericanos puedan hoy en día ubicar la problemática indígena en un lugar secundario. En el mejor de los casos, los reclamos indígenas se abordan en términos que no representen mayor obstáculo para el impuso del proyecto neoliberal heredado de las administraciones anteriores.⁵ Los limitados avances del multiculturalismo neoliberal comienzan así sus pasos regresivos a partir de medidas como la reducción presupuestaria a las instancias gubernamentales dedicadas a la atención de la población indígena y evitando poner en práctica las políticas o mecanismos estatales previstos en los ordenamientos que fueron generados desde dicha perspectiva.

Este multiculturalismo neoliberal regresivo ha transitado paralelamente a una política de un creciente ejercicio de la violencia estatal, tendencia que ha sido favorecida a partir de que los Estados nacionales latinoamericanos se ven forzados a realizar acciones de mayor visibilidad ante fenómenos crecientes como el narcotráfico, el crimen organizado y el terrorismo, para lo cual se intensifica la presencia de las fuerzas militares en funciones civiles. Así, el reconocimiento folklórico de la diversidad promovido desde los Estados, se acompaña de la descalificación y ataque por parte de los mismos, a los movimientos indígenas que reivindican la diversidad y que pugnan por la justicia distributiva.

Como parte de esta violencia estatal encontramos, por ejemplo, el encarcelamiento de miembros de la Coordinadora Mapuche Arauco Malleco por el Estado Chileno que utilizó la Ley Antiterrorista para fincar delitos a quienes demandaban su derecho a la autodeterminación. En el caso de Bolivia, podemos recordar la represión del gobierno de Sánchez de Lozada, en 2003, a los manifestantes, en su mayoría indígenas, quienes se oponían a las medidas neoliberales que pretendían aplicarse a los hidrocarburos. En el México de principios del siglo XXI, podemos recordar el ataque al movimiento opositor a la reubicación del aeropuerto de la Ciudad de México, que dio origen al Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra, cuyos integrantes sufrieron la represión

⁵ Algunos analistas consideran que el caso de Bolivia representa una posición distinta en esta tendencia regional. Véase, por ejemplo, el trabajo de Gonzalo Rojas Ortuste (coord.), *¿Nación o naciones boliviana(s)? Institucionalidad para nosotros mismos*, Bolivia, CIDES/UMSA/Universidad Complutense de Madrid, 2009; asimismo, el trabajo de Carlos Romero Bonifaz, *El proceso constituyente boliviano*, Bolivia, CEJIS, 2005.

estatal y el encarcelamiento; o bien, la prisión política de los impulsores de la Radio Indígena Ñomndaa y el solapamiento de un grupo paramilitar que terminó por desmantelar el naciente municipio autónomo de San Juan Copala, en Oaxaca. Asimismo, el constante hostigamiento a los Municipios y Regiones Autónomas Zapatistas en Chiapas, que desde su surgimiento han sido referente para múltiples luchas por la autonomía.

Los márgenes del Estado, entendidos como ámbitos de ambigüedad o insuficiencia de la presencia de las instituciones públicas y caracterizados por la indefinición entre lo legal y lo ilegal, pueden ser utilizados por el aparato estatal de un país determinado para justificar el ejercicio de la violencia frente a movimientos indígenas anticapitalistas.⁶ La puesta en práctica de esta coerción estatal está casi siempre motivada por conflictos relacionados con el control del territorio, esto es, por disputas en torno a quién ejerce jurisdicción o quién toma decisiones de facto sobre el mismo, incluyendo desde luego el uso de los recursos naturales. El ejercicio de la violencia estatal implica cambios en el ámbito legislativo y el uso de los procedimientos judiciales, de la misma manera que la ampliación de las atribuciones y prerrogativas de la institución castrense y el solapamiento del paramilitarismo. Asimismo, requiere de la manipulación y del racismo expresado en la promoción de ciertas imágenes públicas de los movimientos indígenas o su aislamiento mediante el control de los medios de comunicación masiva, así como de la violencia de género abierta o implícita.

Este uso de la violencia no alude a una característica que el Estado tenga de suyo, sino a la puesta en práctica, por parte del mismo aparato estatal, de estrategias como las señaladas, en contextos históricos específicos. Estas medidas se articulan con el impulso del proyecto neoliberal por una determinada clase política, a partir de lo cual se justifica las distintas formas de coerción contra movimientos que se manifiestan en contra de dicho proyecto.

En el ámbito legislativo, el ejercicio de esta coerción estatal, implica la modificación de leyes que reducen garantías individuales y conforman nuevos delitos que se aplican a movimientos sociales,⁷ mientras que se ejerce una alianza entre el Poder Ejecutivo y el Judicial que implica que este último sea propenso a secundar las disposiciones del primero. En el terreno de lo militar, implica la ampliación de funciones y recursos a la institución castrense, en

⁶ Para una discusión de la noción de Estado de excepción, véase Giorgio Agamben, *Estado de excepción. Homo sacer*, II, I, Argentina, Adriana Hidalgo (ed.), 2007.

⁷ Se trata de acusaciones tales como terrorismo, asociación delictuosa, secuestro equiparado, despojo o daño ecológico, que si bien inicialmente son incluidos en la legislación con la finalidad de castigar conductas delictivas que serían indefendibles, se convierten en una salida fácil y efectiva para acusar a miembros de movimientos sociales.

muchos casos manteniendo intocable el cuestionado fuero militar, y creando y solapando a grupos paramilitares que permiten al Estado realizar las acciones represivas desde el anonimato. Finalmente, por medio del manejo mediático se confina al aislamiento o a la invisibilidad a los movimientos sociales, o bien, se les desacredita frente a la opinión pública.⁸

Esta violencia estatal implica una forma particular de utilizar los márgenes del Estado por parte del aparato gubernamental, situación que nos remite a la discusión en torno a la noción misma de “márgenes”. De acuerdo con Das y Pool,⁹ éstos son imprescindibles para la comprensión de lo estatal y pueden ser entendidos como espacios de periferia y disciplinamiento; como ríos que fluyen no por fuera, sino al interior y a través del cuerpo estatal y que son utilizados en formas muy distintas y, en ocasiones, novedosas. Desde la perspectiva de las autoras, los márgenes pueden ser entendidos, al menos en lo que atañe directamente a nuestra temática, como espacios sin reglas, sin control, de justicia privada, como las riveras de dichos ríos que atraviesan lo estatal.

Si bien las autoras no parecen enfatizar el papel que desempeña la clase económicamente dominante en la preservación del orden social y enfocan exclusivamente su visión del Estado en el monopolio de la violencia legítima,¹⁰ exponen acertadamente la necesidad de pensar los márgenes estatales¹¹ como espacios que no son inertes, sino utilizados de manera diversa por distintos actores sociales, como lugares de creatividad y como formas locales en las que operan distintas ideas y lógicas de justicia.¹²

Se establece, así, una forma particular de relación entre los Estados nacionales y los movimientos indígenas que reivindican el reconocimiento de la diversidad, vínculo marcado por una postura estatal ambivalente que, por

⁸ Véase, al respecto, el trabajo de Kathrin Buhl y Claudia Korol (orgs.), *Criminalización de la protesta y de los movimientos sociales*, Brasil, Instituto Rosa Luxemburgo, 2008.

⁹ Una extensa discusión sobre los márgenes del Estado se encuentra en Veena y Deborah Pool (eds.), *Anthropology in the Margins of the State*, Estados Unidos, School of American Research Press, 2004.

¹⁰ Véase la reflexión sobre el Estado desde el materialismo histórico que ha sido expuesta por Jaime Osorio, “Nuevo patrón de legitimidad en América Latina: aporías y soluciones”, *Veredas. Revista del Pensamiento Sociológico*, núm. 26, Año 11, México, UAM-Xochimilco, 2010, pp. 47-72.

¹¹ En el trabajo referido se ejemplifica la noción de márgenes a partir de personas que gozan de inmunidad ante la ley, es decir, que podrían ser consideradas con prioridad o fuera de la ley tales como el policía, el jefe local, el gamonal peruano o los paramilitares colombianos, perspectiva que, sin embargo, no es retomada en el presente trabajo.

¹² En un sentido similar pueden ubicarse los planteamientos de Boaventura de Souza Santos y César Rodríguez Garavito, *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*, México, UAM-Cuajimalpa/Anthropos, 2007.

un lado, reconoce ciertos rasgos folklóricos de la diversidad, mientras que por otro niega los derechos políticos de los pueblos indígenas y ejerce distintas modalidades de violencia hacia los movimientos indígenas que asumen una posición contraria al proyecto neoliberal dominante.

Si analizamos de manera específica los casos de represión estatal en Chile, Bolivia o México a los que nos hemos referido antes, podríamos encontrar que los respectivos Estados crean las condiciones para poner en práctica ámbitos de excepcionalidad. Con tal finalidad, hacen uso del marco legal y de los procedimientos judiciales, fortalecen la institución castrense, convalidan el paramilitarismo y utilizan los medios de comunicación para llevar al aislamiento a los movimientos sociales, además de crear una opinión pública favorable a su proyecto. De esta forma se contrarresta a movimientos que reivindican la diversidad cultural desde una perspectiva anticapitalista, siendo esta estrategia estatal la que ellos han llamado y denunciado como *criminalización* de los movimientos sociales.

PALIMPSESTO DE MEMORIAS Y LÓGICAS DE DESCOLONIZACIÓN

La utilización estratégica y persuasiva de la memoria por parte de movimientos indígenas latinoamericanos remite, casi indistintamente, a la necesidad de cuestionar la continuidad de las relaciones de colonialidad. Este periodo, en el que históricamente se establece una relación que los subordina económica y culturalmente, es retomado como un anclaje ineludible para pensar su reclamo de exclusión de la historia oficial y de los proyectos nacionales. A estos reclamos de las memorias de los movimientos indígenas que evocan momentos históricos, viene a sobreponerse una memoria más reciente. Su discurso establece una suerte de *continuum* entre las memorias remotas, a veces caracterizadas como memorias largas, con las “cortas” que nos remiten a sucesos recientes del trato diferenciado o discriminatorio que reciben por parte de élites políticas o, incluso, sucesos de represión estatal.¹³ Sin embargo, ¿qué implica hacer memoria para estos movimientos?, ¿cómo o para qué lo hacen?, ¿cuáles son los campos a los que se han enfocado estos ejercicios de memoria?

El hacer memoria para un movimiento indígena significa, ante todo, ocupar un lugar y fijar su posición en la disputa por los significados. Es declarar la

¹³ Véanse Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010; y Esteban Ticona Alejo, *Memoria, política y antropología desde los Andes bolivianos. Historia oral y saberes locales*, Bolivia, Universidad de la Cordillera, Plural editorial, 2002.

vigencia de un pasado que confiere mayor legitimidad al hecho de que su existencia continúe hasta nuestros días; una forma de recurrir a un antes que confiere valor y brinda mayor contundencia a sus reclamos en términos de derechos. Al elegir esta ruta, los movimientos indígenas cuestionan discursos generados desde polos autorizados de poder que bien pueden ubicarse en el aparato estatal como en el terreno religioso o académico. Discutir el pasado deviene en ejercicio que disputa el futuro, tanto en el sentido que se le atribuye, como en las medidas concretas que se adoptan para enfrentarlo.

Al hacer memoria, apuntan a la tensión permanente entre ésta y la historia. Los hechos históricos —es decir aquellos que implican a un estrato social o a la sociedad en su conjunto y que pueden ser corroborados mediante documentos, textos, imágenes, material de archivo, entre otros— son puestos en contraste con las memorias entendidas como las formas particulares en que determinados estratos sociales o colectividades experimentan, confieren sentido y se posicionan de frente a su pasado.¹⁴ Desde esta lógica se hacen necesarios, al menos, dos ejercicios confluyentes pero diferenciados: memorizar la historia e historizar la memoria.

La necesidad de memorizar la historia podría pensarse a partir de la posibilidad de considerarla como trayectorias múltiples y polisémicas; como relatos necesariamente diversos y no acabados que han de ser enriquecidos y contrastados con las formas particulares como fueron experimentados por distintas colectividades, estratos sociales o nacionalidades. Desde esta lógica, existe un hiato, una ruptura permanente e irresoluble entre historia y memoria que nos lleva a pensar en historias en plural,¹⁵ al tiempo que hace pertinentes los cuestionamientos de la historiografía sobre cuáles son las historias que logran ser escritas; cuáles persisten en el tiempo a manera de historias oficiales y cuáles son olvidadas o acalladas deliberadamente. En sentido inverso, las memorias de las colectividades han de ser confrontadas con las fuentes históricas para que puedan contar con una mayor validez y sustento, evitando de este modo la adopción de posiciones relativistas y localistas al considerar la memoria.¹⁶

¹⁴ Esta tensión entre historia y memoria ha sido discutida por Paul Ricœur, "Histoire et mémoire: l'écriture de l'histoire et la représentation du passé", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, núm. 55-4, julio-agosto, París, 2000, pp. 731-747. Asimismo, en el texto de Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, España, Siglo XXI Editores, 2001.

¹⁵ Esta discusión también es retomada por Esteban Lythgone, en el artículo "Consideraciones sobre la relación historia-memoria en Paul Ricoeur", *Revista de Filosofía*, núm. 60, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2004, pp. 79-92.

¹⁶ Sobre la conceptualización de la relación entre historia y memoria puede consultarse el texto de Rossana Cassigoli, "Memoria, historia y praxis", *Revista Historia, Antropología y Fuentes Orales*, núm. 44, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2010, pp. 97-112.

Los recurrentes usos de la memoria por los movimientos indígenas latinoamericanos conllevan un ejercicio de creación de nuevos sentidos sobre lo que significa la presencia y accionar indígena en las historias nacionales y en los debates actuales sobre los proyectos de nación que están en juego. Al buscar dialogar, contrastar o descalificar a las memorias oficiales, los ejercicios de memoria indígena buscan también adquirir legitimidad sobre los distintos estratos sociales, mostrar que sus reclamos son válidos, propiciar su articulación con otros sectores sociales que también han ocupado un lugar subordinado en la historia nacional. En esta búsqueda de alianzas, toman cada vez más relevancia las acciones en el terreno internacional que se enfocan a propiciar la acción conjunta a partir de la globalización de la resistencia o el cosmopolitismo subalterno,¹⁷ discusión a la que volveremos más adelante.

La metáfora del palimpsesto nos remite, en este caso, a la superposición temporal de la memoria del periodo colonial, con la conformación de los proyectos nacionales y la memoria reciente, pero también a la pugna por lograr modificar el sentido de aquello que queda escrito como memoria social y, de esa forma, pensar en un futuro en el que se reviertan las relaciones de subordinación. Pensar la memoria como un campo de poder implica, asimismo, considerar la persistencia de memorias oficiales de grupos reaccionarios o conservadores que han enfocado su interés e invertido grandes esfuerzos en crear y sostener sus propias versiones de la historia, especialmente de aquellos pasajes que los legitiman o que llevan al olvido la violencia política que han ejercido.

Los momentos álgidos de las movilizaciones o levantamientos indígenas en América Latina, pueden ser pensados no sólo como guerra de memorias, sino también como guerra contra los silencios impuestos y excluyentes. Toda memoria, para constituirse como tal, requiere hacer silencios en su discurso, situación que se convierte en elemento central cuando los movimientos indígenas reclaman acabar con dichas formas de exclusión. A partir de nuevas formas de ejercicio de la memoria, los movimientos indígenas se descolocan del lugar de silenciamiento en el que son ubicados por los proyectos nacionales dominantes.¹⁸

¹⁷ Una reflexión sobre el cosmopolitismo que enfatiza la perspectiva de los sujetos excluidos en el actual orden internacional puede consultarse en el texto de Boaventura de Souza Santos y César Rodríguez Garavito, *El derecho y la globalización desde abajo...*, *op. cit.*

¹⁸ Sobre el papel de los silencios y los olvidos en las memorias pueden revisarse las reflexiones de Paul Ricœur, *La historia, la memoria, el olvido*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2002, así como el texto de Paul Connerton, "Seven types of forgetting", *Memory Studies*, núm. 1, 2008, pp. 59-71.

Al ubicar el ejercicio de las memorias como un campo estratégico de lucha, los movimientos indígenas apuntan a la necesidad de pensar cuáles son esas memorias que tendrían que ser activadas, es decir, traídas al centro de la discusión y al debate público con el fin lograr una mayor articulación de los estratos subalternos. Si bien existen múltiples memorias no consignadas o acalladas deliberadamente, los movimientos indígenas latinoamericanos señalan la necesidad de ubicar aquellas “memorias que queman”,¹⁹ esto es, aquellas cuya evocación provoca dolor o malestar en la sociedad y en torno a las cuales podrían trazarse nuevas coordenadas para los cambios sociales.

Uno de los rasgos más relevantes de estos usos de la memoria por parte de movimientos indígenas latinoamericanos es su interés por avanzar en rutas o lógicas que cuestionen, reviertan y subviertan la perspectiva colonial. Estos usos de las memorias bajo lógicas de descolonización han sido propuestos y están siendo utilizados en el campo de la historiografía en relación a las formas de construcción de conocimiento y frente a la noción misma de Estado.

La primera de estas lógicas hace referencia a la forma como han sido escritas las historias oficiales de los países latinoamericanos, en las que no se da cuenta de la población indígena, sus proyectos políticos, sus culturas o su sentido de la historia. Al hacer memoria se cuestiona la historia escrita oficialmente en la que se construye el lugar del subalterno sin capacidad de agencia y sin contar con un proyecto político propio. Las insurrecciones indígenas simplemente desaparecen de la historia nacional, o se les considera como espontáneas, sin una agenda, sin posibilidades de trascender, sin considerar su inscripción en proyectos políticos de mayor alcance que son formulados por los sectores subalternos.²⁰

A partir del ejercicio de la memoria, los movimientos indígenas suman a esta lógica la necesidad de cuestionar las relaciones de poder y la continuidad de la colonialidad en el campo mismo de la producción de conocimiento y del desarrollo de las disciplinas, especialmente de aquellas que tienen que ver con las diferencias culturales.

¹⁹ Término usado por Pilar Calveiro, de quien puede consultarse *Poder y desaparición. Los campos de concentración en la Argentina*, Buenos Aires, Colihue, 2004, en el mismo sentido véase el libro de Sergio Tischler Visquerra, *Memoria, tiempo y sujeto*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005.

²⁰ Sobre la corriente de los estudios subalternos puede revisarse el trabajo pionero de Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Estados Unidos, Duke University Press, 1999. La repercusión de esta perspectiva en América Latina ha quedado plasmada en el “Manifiesto inaugural del grupo de estudios subalternos”, publicado en Santiago Castro Gómez y Eduardo Mendieta (coords.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, University de San Francisco/Miguel Ángel Porrúa, 1998, pp. 89-103.

A partir del cuestionamiento de la epistemología eurocéntrica,²¹ así como de la reflexión crítica sobre el desconocimiento o negación de distintos saberes gestados históricamente en la región latinoamericana, los usos de las memorias por parte de los movimientos indígenas remiten a la necesidad de resistir en el campo de la producción de conocimiento. Este uso de las memorias apunta a la necesidad de adoptar una resistencia epistemológica que contribuya a la construcción de una *ecología de saberes*; o bien, a la necesidad de *un giro decolonial* que posibilite el desprendimiento de las lógicas de colonialidad persistentes así como una apertura a construir un pensamiento “otro”.²²

Las memorias indígenas, además de hacer referencia a la necesidad de descolonizar la historia y la construcción de conocimiento, aluden a la descolonización del Estado.²³ Sin que este planteamiento se haya generalizado en la región latinoamericana, es cada vez es más utilizado para referir a la necesidad de cuestionar una serie de implícitos, prejuicios, eurocentrismos, racismo o perspectivas evolucionistas a partir de las cuales fueron diseñados los marcos legales, las instituciones y las prácticas gubernamentales. Es necesario, entonces, hacer un arduo y duradero proceso de descolonización de los Estados con la finalidad de que dichas instancias puedan ser rediseñadas a fin de que contribuyan efectivamente a la conformación de países plurinacionales e incluyentes. Esta perspectiva es confluyente con los planteamientos que conciben a los Estados como ámbitos de producción de subjetividad,²⁴

²¹ Sobre la crítica a los saberes coloniales y eurocéntricos pueden consultarse los distintos trabajos compilados en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso/UNESCO, 1993.

²² La idea de desarrollar un pensamiento “otro”, no exenta de cuestionamientos, ha sido propuesta por Walter Mignolo, “La opción de-colonial. Desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso”, *Tábula Rasa. Revista de Humanidades*, Colombia, núm. 8, enero-junio 2008, pp. 243-282; en una lógica similar, aunque con matices distintos, se encuentra el trabajo de Carlos Walter Porto-Goncalves, “De saberes y territorios: diversidad y emancipación de la experiencia latino-americana”, *Polis. Revista Académica*, Bolivia, Universidad Bolivariana, vol. 8, núm. 22, 2009, pp. 121-136.

²³ La noción de descolonización del Estado puede revisarse en Máximo Quisbert, “Mutación incipiente de la subjetividad política de los líderes indígenas en Bolivia”, *Qbanañchäwi, Revista de la Carrera de Sociología*, Universidad Pública de El Alto, Bolivia, año 1, núm. 1, 2009, pp. 39-72; asimismo, en el trabajo de Ayar Quispe, *Los tupakatarista revolucionarios*, Bolivia, Ediciones Pachakuti, 2009.

²⁴ Sobre el vínculo entre estructura social y subjetividad pueden revisarse los trabajos de Enrique De la Garza Toledo, “¿Hacia dónde va la teoría social?”, en De la Garza Toledo, Enrique (coord.), *Tratado latinoamericano de sociología*, México, UAM-Iztapalapa/Antrhopos, 2006, pp. 19-38; asimismo, el de Hugo Zemelman, “Alternativas en el método de investigación científica. ¿Es la prueba de hipótesis el único camino?”, en Enrique De la Garza Toledo (coord.), *Tratado latinoamericano de sociología, op. cit.*, pp. 39-44.

apropiados por medio de procesos de subjetivación, a la vez que tratan de ser modificados a partir de la creación de nuevos sentidos.

Así, el uso de la memoria por los movimientos indígenas constituye una forma de fortalecer su proyecto político que se inserta en la disputa por los significados, es decir, sobre cuál es el sentido de formar parte de un determinado país, qué significa ser indígena o cómo podría construirse una nación que reconozca plenamente su condición multicultural. Son precisamente estos cuestionamientos los que se sintetizan en el reclamo de descolonizar el conocimiento, la historia y el mismo Estado. Así, las luchas de los movimientos indígenas latinoamericanos articulan las lógicas de descolonización con un imperativo ético de justicia social que busca sustituir el proyecto neoliberal por formas de organización social que favorezcan el acceso equitativo a los bienes de consumo.

HACER MEMORIA DE LA VIOLENCIA DE GÉNERO Y DEL RACISMO

Los usos de la memoria por movimientos indígenas latinoamericanos también apuntan a la necesidad de cuestionar la violencia de género y el racismo que permean la relación entre los Estados nacionales y los movimientos indígenas latinoamericanos y, específicamente, la forma como dichos rasgos se hacen presentes en los episodios de violencia estatal. Cuestionamientos que, sin embargo, no se hacen de manera mecánica y conllevan contradicciones ya que se llevan a cabo como parte de sociedades que se enfrentan el conservadurismo y a las inercias de la subordinación de género.²⁵

El ejercicio de la memoria busca cuestionar las naturalizaciones y los esencialismos de las prácticas de subordinación desde una mirada que los considera como construcciones sociales e históricas. Asimismo, lleva a analizar la puesta en práctica de dichas relaciones de subordinación en la vida cotidiana o en las estructuras y dinámicas de trabajo que adoptan los procesos organizativos de los mismos movimientos indígenas.²⁶

²⁵ Un análisis histórico de las relaciones de género puede revisarse en Joane Scout, "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en James y Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, España, Edicions Alfons el Magnanim, 1990; asimismo, Anne Pérotin-Dumon, *El género en la historia*, Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2001.

²⁶ Al respecto, véanse Mária Millán, *Participación política de mujeres indígenas en América Latina: el movimiento zapatista en México*, República Dominicana, Instraw/AECI, 2006; y sobre la Ley Revolucionaria de las Mujeres como parte del movimiento zapatista, R. Aída Hernández Castillo (coord.), *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, México, UT/CIESAS/Colem/CIAM, 1998.

De manera paralela, se cuestiona la violencia de género ejercida como uno de los componentes más significativos de las prácticas represivas estatales, ya sea como forma de reproducir –aun en este tipo de situaciones– la misma violencia que se ejerce de manera cotidiana y normalizada contra las mujeres; o bien, como un campo de hegemonía masculina en la que la agresión hacia las mujeres puede tener el sentido –y en la práctica operar– como una forma de agresión o venganza entre varones.²⁷

En los ejercicios de memoria que se ubican en el campo de la historia reciente de la represión estatal, sin negar la heterogeneidad que ésta conlleva, se cuestionan las versiones que buscan legitimar dicha violencia y que al mismo tiempo, contribuyen a naturalizar su relación con la violencia de género. Asimismo, se cuestiona públicamente la primacía que el sistema judicial otorga a ciertos tipos de agresiones físicas de tal forma que aquellas que tienen un contenido de género terminan siendo postergadas o invisibilizadas.²⁸

En contraparte, los ejercicios de la memoria desde una perspectiva de género, teniendo como punto de partida situaciones de subordinación o agresión a mujeres, también son utilizados como posibilidad de elaboración psicosocial, es decir, de reconstitución y fortalecimiento del tejido social en ámbitos en los que persisten los vínculos de colonialidad,²⁹ en situaciones de represión perpetrada por Estados latinoamericanos dictatoriales³⁰ o en sucesos de violencia estatal durante operativos policiacos.³¹

²⁷ Ejemplos de ello pueden encontrarse en Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, España, Siglo XXI Editores, 2001. Asimismo, en Alejandro Cerda, “Paradojas de la violencia estatal de género”, en R. Aída Hernández y Andrew Canessa, *Mesoamérica y los Andes: género, complementariedades y exclusiones*, Ecuador-Dinamarca, Abya Yala/IWGIA, 2012, pp. 329-241.

²⁸ Ejemplo de ello es la represión durante las dictaduras militares en Chile y Argentina. En el caso de México, puede revisarse el trabajo de Mayra Terrones Medina, y de S. Fernández de Lara, “Las mujeres al frente. La participación de las mujeres en el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra”, tesis de licenciatura, Ciudad de México, UAM-Xochimilco, 2009.

²⁹ Véase el trabajo de Mariana Mora, “Decolonizing politics: zapatista indigenous autonomy in an era of neoliberal governance and low intensity warfare”, disertación doctoral, Estados Unidos, The University of Texas at Austin, 2008.

³⁰ Al respecto puede consultarse el texto de Alejandro Cerda García y María del Consuelo Chapela, “Los sentidos de las experiencias traumáticas: testimonio, salud y resignificación”, en Carolina Martínez (comp.), *Por los caminos de la investigación cualitativa*, México, UAM-Xochimilco, 2010, pp. 101-119.

³¹ Véanse los trabajos de Mariana Robles Rendón, *Memoria colectiva y elaboración psicosocial de la violencia política. La lucha por la tierra y libertad en Atenco*, México, proyecto de investigación, UAM-Xochimilco, 2009.

Los ejercicios de memorias vinculados con las reivindicaciones de género, como reconstrucciones y elaboraciones críticas y colectivas del pasado común con una intencionalidad política, nos llevan, asimismo, a repensar los procesos identitarios.

El ejercicio de memorias muestra que las identidades políticas no son dadas, sino posibilidades que se construyen social e históricamente. El recuento y reflexión crítica de lo sucedido, como reconstrucción cargada de sentido, plantea no sólo que las identidades no pueden ser pensadas como construcción espontánea o sincrónica, sino que en gran parte, su comprensión requiere hacer su genealogía, encontrar sus anclajes en momentos históricos y discursos particulares que son fruto de su tiempo.³² Los ejercicios de las memorias expresan perspectivas de sujetos que, desde su trayectoria de vida y su manera particular de dar sentido a las problemáticas sociales, muestran la confluencia de distintas lógicas de exclusión que pueden estar marcadas por la violencia de género, reflejar la marginación económica o expresar una historia de subordinación al haber recibido un trato racista.

Desde esta perspectiva, se hace necesario situar los procesos mediante los cuales se genera un determinado conocimiento, lo cual implica ubicar a los sujetos involucrados a partir de su condición de género, estrato social, pertenencia étnica, nacionalidad o postura política, entre otros.³³ La idea de que los sujetos subalternos poseen una perspectiva privilegiada sobre las problemáticas sociales, al igual que el planteamiento de que en su discurso puede ubicarse una perspectiva epistemológica especialmente fecunda, no se refiere a una preeminencia o superioridad que de suyo tendrían, sino más bien a que se trata de miradas construidas histórica y socialmente que, al ser enunciadas, evidencian las contradicciones sociales.³⁴ Desde esta lógica se vuelve imprescindible, a la vez que útil, problematizar a partir de las miradas subalternas, al tiempo que poner en diálogo los presupuestos epistemológicos diferenciados en que se sustentan.

³² Una reflexión sobre la construcción social de las identidades puede consultarse en R. Aída Hernández, *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, 2001.

³³ Sobre la trayectoria y principales debates de la teoría feminista del conocimiento situado, véase Sandra Harding (ed.), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversias*, Estados Unidos, Routledge, 2004.

³⁴ Sobre la noción de privilegio epistemológico véanse los trabajos compilados en Nancy Harstsock, *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*, Estados Unidos, Westview press, 1998.

La reconstrucción de las memorias impugna los planteamientos que pretenden invisibilizar o reservar al ámbito privado los procesos de subordinación de género y el racismo que han de ser tratados y combatidos en el ámbito legal y público. El ejercicio de la memoria permite, por ejemplo, cuestionar la idea del mestizaje natural y no violento que está implícito en el nacionalismo mexicano de Vasconcelos,³⁵ o bien, la noción que asume que la relación de colonialidad concluyó cuando formalmente se extinguió dicho periodo, a partir de la explicitación de relaciones de subordinación que continúan vigentes.

De manera paralela al cuestionamiento de las relaciones de subordinación de género por parte de movimientos indígenas latinoamericanos, a través de las reconstrucciones políticas y colectivas del pasado se cuestionan también las relaciones de dominación que se tejen en torno al racismo. Los usos sociales de la memoria en este campo, coinciden con la crítica historiográfica a partir de la cual se reflexiona sobre cómo los discursos dominantes surgen en contextos particulares, a partir de conflictos y negociaciones históricas, lo que significa que requieren ser situados social y culturalmente.

Esta mirada crítica del racismo y la manera como se reproduce, legítima y continúa presente en el ámbito público, tiene como antecedente la *teoría racial crítica* que surge a partir de cuestionar no sólo la forma como socialmente se construye una supremacía de la raza blanca y las relaciones de subordinación con otras razas, sino sobre todo el uso de la ley para legitimar ese tipo de relaciones sociales.³⁶

El cuestionamiento a la manera como se ha legitimado una perspectiva racista de la historia, en las políticas públicas y en los instrumentos legislativos, implica un posicionamiento crítico frente a la lógica liberal que se sustenta en nociones legales como la imparcialidad³⁷ e igualdad ante la ley y la neutralidad de su puesta en práctica. De manera similar a la crítica hecha al derecho liberal

³⁵ Una reflexión al respecto puede revisarse en el trabajo de Mariana Mora sobre la perspectiva de la memoria de las mujeres en relación con el periodo del Baldío en Chiapas, "Decolonizing politics: zapatista indigenous autonomy in an era of neoliberal governance and low intensity warfare", disertación doctoral, Estados Unidos, The University of Texas at Austin, 2008.

³⁶ La teoría racial crítica surge como un movimiento académico y político para cuestionar el papel de la ley en mantener la dominación social y la subordinación. Es, principalmente, un movimiento de estudiantes de color, de escuelas de leyes, interesados en cambiar las formas a partir de las cuales la raza y el poder racial es construido y representado en la cultura legal y en la sociedad estadounidense. Véanse los trabajos de Richard Delgado y Jean Stefancic (eds.), *Critical race theory. The cutting edge*, Estados Unidos, Temple University Press, 2000; asimismo, Kimberlé Crenshaw, Neil Gotanda, Gary Peller y Kendall Thomas, *Critical Race Theory. The key writings that form the movement*, Estados Unidos, The New York Press, 1995.

³⁷ La perspectiva liberal sobre la justicia como imparcialidad puede revisarse en la obra de John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

desde perspectivas teóricas que se posicionan a favor del reconocimiento de la diversidad étnica y de género, desde la teoría racial crítica se enfatiza la necesidad de modificar el orden legal existente ya que tras ese discurso que considera la legalidad como ámbito neutral e imparcial, puede documentarse un trato discriminatorio, que se sustenta en perspectivas que confieren supremacía a determinadas razas, mientras que justifican la subordinación de otras. Esta relación de subordinación vigente se legitima en el discurso legal y da origen a instituciones y políticas públicas, ámbitos que debieran ser objeto de escrutinio y modificación para la consecución de formas de organización social que avancen hacia la equidad.

De manera específica, pueden ubicarse tres campos de confluencia entre los usos sociales de las memorias y la teoría racial crítica: el papel de las condiciones estructurales y de la acción estatal en este terreno, las posibilidades de utilizar los instrumentos legales como ámbito de emancipación y la necesidad de que los sujetos se involucren en acciones de transformación.

Los usos sociales de la memoria contribuyen, por un lado, a mostrar cómo el aparato legal construye lugares sociales y relaciones de subordinación en distintos ámbitos, siendo uno de los más significativos las diferencias raciales; mientras que, por otro lado, ponen en evidencia cómo las leyes, las instituciones y distintos discursos generados desde polos de poder son construidos socialmente, a la vez que conforman formas específicas de organización social. Desde esta lógica, el Estado tiene un papel imprescindible en la erradicación de prácticas que promueven la injusticia en los distintos ámbitos de la vida social.

El segundo campo se relaciona con la coincidencia en pensar el ejercicio de escritura de la historia, así como los instrumentos legales existentes, como ámbitos de disputa y de emancipación de los sujetos que vienen ocupando una posición de subalternidad. Las conceptualizaciones sobre memoria social y teoría racial crítica tienen, desde su surgimiento, un marcado interés por transformar las relaciones de inequidad que constituyen su justificación y el punto de partida de sus elaboraciones, situación que representa un tercer campo de coincidencia. Desde esta lógica, el ejercicio de la memoria y el desarrollo de perspectivas críticas sobre el racismo pueden ser pensadas como rutas de construcción de conocimiento alterno o antitético, esto es, desde la posibilidad de construir contra-reflexión que podría pensarse como un elemento de resistencia epistemológica, como campo en el que resulta pertinente realizar un ejercicio de *traducción* entre distintos movimientos sociales, aspecto que retomaremos en el siguiente inciso.

Ya sea desde el planteamiento que considera que el poder racial es producido desde y experimentado en distintos vectores de la vida social, o bien de la necesidad de considerar la confluencias de lógicas de exclusión, las perspectivas aquí revisadas apuntan a la necesidad de vincular los elementos

estructurales e históricos en una sociedad, con las formas cotidianas y particulares en que adquieren sentido y a su vez intentan ser modificados por el accionar colectivo de los sujetos que las experimentan.

MEMORIAS CONFLUYENTES: RECLAMOS INDÍGENAS Y JUSTICIA POLÍTICA

El uso de la memoria por parte de los movimientos indígenas ha estado marcado por la herencia de lucha de los movimientos latinoamericanos contra la violencia estatal. Ambas modalidades de movimientos coinciden tanto en el uso de estrategias en el ámbito de la disputa por los significados, como en la utilización de procedimientos jurídicos y en la búsqueda de que sus proyectos sean compartidos por distintos sectores de la sociedad. Estas formas organizativas y sus demandas pueden ser consideradas como parte de un cosmopolitismo subalterno³⁸ que se construye a través de localizaciones alternativas y en diálogo con luchas globales emergentes.

Al buscar poner en diálogo el creciente uso de las memorias que en América Latina hacen tanto los movimientos indígenas como aquellos que se enfocan a denunciar la violencia política, pueden ubicarse ciertas zonas de contacto en la que se hace necesario un trabajo de traducción³⁹ que, lejos de restringirse a sus aspectos técnicos, es ante todo una tarea política. Si bien dicha labor de traducción encuentra sus ámbitos nodales en la dimensión epistemológica y en la experiencia común de colonialidad, puede ser referida, en términos del enfoque de este trabajo, a las áreas de coincidencia de los usos de la memoria que llevan a cabo tanto los movimientos indígenas como aquellos enfocados a denunciar la violencia política: la disputa por los significados, las estrategias jurídicas, la búsqueda del arraigo social y la globalización de la resistencia.

³⁸ El concepto de cosmopolitismo subalterno es tomado de Boaventura de Souza Santos, *Una epistemología del sur*, México, Clacso/Siglo XXI Editores, 2009, quien lo define como una variedad oposicional al cosmopolitismo planteado desde perspectivas hegemónicas: “El cosmopolitismo oposicional, subalterno es la forma cultural y política de la globalización contrahegemónica. Este es el nombre de los proyectos emancipatorios cuyas demandas y criterios de inclusión social van más allá de los horizontes del capitalismo global”, p. 179. De manera confluyente, Walter Dignolo en *Historias locales/diseños globales*, Madrid, Akal, 2003, define el cosmopolitismo crítico como “un proyecto global, distinto y opuesto a la globalización neoliberal; que usa del capitalismo, puesto que no es posible escapar a él; y que rechaza la violencia policial y armamentista de todo tipo [...] agrupa proyectos emancipadores como aquellos que responden y responderán a la ‘transición paradigmática’ de la posmodernidad oposicional y al ‘paradigma otro’ de las descolonizaciones y los proyectos para socializar el poder”, p. 55.

³⁹ Esta idea y necesidad de “traducción” ha sido planteada por Boaventura de Souza Santos en su libro *Una epistemología del sur*, *op. cit.*

El recurso de la memoria como forma de contender en el ámbito de la disputa de los significados es un primer campo de interés de ambos géneros de movimientos. La recurrencia a la “memoria palimpsesto” a partir de la cual los movimientos indígenas articulan su memoria remota y reciente, puede ser puesta en diálogo con el uso de la memoria por parte de los movimientos que se enfocan a denunciar la violencia política.

La memoria social es utilizada para combatir la impunidad y el olvido de la represión estatal tanto a partir del uso de estrategias jurídicas y la puesta en práctica de mecanismos institucionales y políticas públicas que contribuyen a estos fines, así como por medio de la utilización de los lugares de memoria, aspectos que se ejemplifican más adelante.

Las formas específicas de ejercicio de memoria por ambos actores sociales, pueden ser motivo de traducción a partir de lo cual se posibilita la articulación de luchas que tienen en común el haber sido ubicadas históricamente en una condición de subordinación. El énfasis de los movimientos indígenas en torno al cuestionamiento de la colonialidad y la necesidad de desarrollar una lucha en el terreno epistemológico, está siendo o podría ser articulada con las estrategias de conformación de lugares de memoria y de lucha contra la impunidad, campos en los que los movimientos contra la violencia estatal en América Latina cuentan ya con significativos aprendizajes, sobre todo a partir de las dictaduras militares iniciadas durante la década de 1970.⁴⁰

A esta disputa por la significación en el terreno público, puede articularse otra zona de contacto entre ambos géneros de movimientos: el vínculo entre memoria y estrategia jurídica. En este campo, la lucha de los pueblos indígenas se ha centrado en la recurrencia a la Organización Internacional del Trabajo, así como a la Corte Interamericana de Derechos Humanos, con el fin de reclamar el uso de determinados territorios y sus recursos, combatir o prevenir los daños de las compañías mineras internacionales o denunciar abiertamente la violencia estatal de que han sido objeto.⁴¹ De manera confluyente, las organizaciones contra la tortura y la desaparición forzada, vienen utilizando

⁴⁰ Véanse, por ejemplo, los casos de las dictaduras militares de Banzer en Bolivia (1971-1978), de Pinochet en Chile (1973-1990), de distintos civiles que sirvieron de “fachada” al poder militar en Uruguay (1973-1984) y de Videla y otros militares en Argentina (1976-1983).

⁴¹ Pueden consultarse los trabajos de Ester Melba McLean Cornelio, “El caso Awas Tigni v. Nicaragua: hacia el reconocimiento de los derechos de propiedad comunal indígena en la Costa Atlántica” [www.escri-net.org], fecha de consulta: 2011; asimismo, el trabajo de Rodrigo Gutiérrez y Aline Rivera, “El caso Mininuma: un litigio estratégico para la justiciabilidad de los derechos sociales y la no discriminación en México”, Sentencia de la CIDH 1157/2007-II. De igual forma, puede consultarse la sentencia del caso de Valentina Rosendo Cantú y de Inés Fernández Ortega contra México, 2010 [www.corteidh.or.cr].

hoy en día la vía legal para que los perpetradores de la violencia estatal, ya sean miembros de las fuerzas castrenses o funcionarios públicos, puedan ser juzgados de acuerdo con los procedimientos establecidos. Se trata, entonces, de un segundo ámbito en el que se vuelve pertinente un trabajo de traducción a partir del cual ambos usos de lo jurídico, fuertemente vinculados a los usos de la memoria, pueden ser enriquecidos entre sí.

Si bien tanto las reivindicaciones de los movimientos indígenas, como de los movimientos contra la violencia estatal buscan desarrollar estrategias para sensibilizar a la sociedad sobre sus demandas y dar mayor legitimidad a sus luchas, la manera de hacerlo encuentra ciertas diferencias, terreno en el que puede ubicarse una tercer área de contacto.

Mientras que muchas de las reivindicaciones indígenas buscan encontrar legitimidad en el argumento de que los miembros de estos grupos son pobladores originarios y que la población latinoamericana es en gran parte indígena o mestiza, razón por la cual estaría involucrada en sus luchas; por otro lado, los mensajes y cuestionamientos de los movimientos contra la violencia estatal recurren de manera más frecuente a la denuncia del uso de la coerción por parte del Estado para imponer un determinado proyecto político, a partir de lo cual enfatizan la necesidad de construir democracia participativa y de contenido. Sin embargo, ambas perspectivas parecen encontrar áreas de coincidencia, ya sea porque muchos de los desaparecidos y torturados son también indígenas, con lo cual ambas causas se hacen confluyentes, o bien, porque muchas de las estrategias de confrontación directa que se originaron para denunciar violencia política posdictatorial, son hoy en día utilizadas por los movimientos indígenas. A pesar de ser un ámbito en el que pueden percibirse los intereses coincidentes mencionados, la articulación concreta entre actores sociales que avanza en cada una de estas reivindicaciones es una tarea compleja que aún está por desarrollarse o consolidarse.

Las disputas por los significados, las luchas jurídicas y la búsqueda de arraigo social a través de los usos de las memorias, no podrían ser comprendidas sin remitirnos a la manera como éstas son influidas y a la vez pretender ganar presencia en el ámbito internacional, como una cuarta área de contacto. Ambos géneros de movimientos a los que nos venimos refiriendo podrían inscribirse en proyectos alternativos a la globalización dominante, o a un cosmopolitismo subalterno, en tanto que en la mayoría de sus expresiones han establecido alianzas internacionales, frentes de lucha global o foros de discusión regionales/globales. Si bien el terreno de la globalización de la resistencia aún tiene mucho camino por recorrer y por momentos parece sumamente endeble frente a la perspectiva de una globalización neoliberal dominante, la dificultad para ubicar los aportes

diferenciados de los movimientos indígenas y contra la violencia política, es ya en sí misma una muestra de esta zona de contacto.

Entre los distintos ámbitos y modalidades en las que hoy en día los movimientos sociales latinoamericanos hacen uso de la memoria, destacan los ejercicios colectivos que la reflexionan y actualizan mediante la creación de murales; los usos de las radios comunitarias como espacios de comunicación alternativa; y la instalación de memoriales en lugares en los que se llevó a cabo la represión estatal.

El ejercicio de memoria colectiva plasmado en murales ha sido documentado, en el caso de los Nasa o paeces de Tierradentro en el Cauca, Colombia, por Joanne Rappaport,⁴² o bien, por Lindsay DuBois⁴³ en los barrios de trabajadores en Argentina. En México, la memoria de los procesos organizativos de indígenas de Chiapas, y específicamente su vinculación con el movimiento zapatista, ha generado la realización de un sinnúmero de murales que han sido pintados sobre todo en casas de salud, escuelas, casas municipales y juntas de Buen Gobierno.⁴⁴

En esta forma de “pintar la memoria” encontramos alusiones a demandas populares históricas, a las formas como las reivindicaciones indígenas han sido excluidas de los proyectos nacionales y a los reclamos de justicia y redistribución de la riqueza que continúan vigentes.

De manera simultánea a esas expresiones gráficas, se desarrollan también iniciativas de comunicación alternativa. La puesta en marcha de radios comunitarias, en ocasiones prohibidas, perseguidas o directamente atacadas por las autoridades gubernamentales, hoy en día ha echado raíces en muchos países, tal como lo demuestra la conformación y periódicos encuentros de la Asociación Mundial de Radios Comunitarias.⁴⁵ En México, la Radio Indígena de San Juan Copala, Radio Ñomda en estado de Guerrero, o las Radios Insurgentes Zapatistas que, aun siendo objeto de la agresión por parte del mismo Estado mexicano o por grupos paramilitares, continúan realizando un trabajo de reivindicación popular en el que se articulan formas alternativas de comunicar las memorias locales y regionales, con estrategias para “no olvidar” ni las recientes experiencias de represión estatal, ni a los comunicadores y luchadores sociales que han sido reprimidos.

⁴² Joanne Rappaport, *Intercultural utopias. Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*, Estados Unidos, Duke University Press, 2005.

⁴³ Lindsay DuBois, *The Politics of the Past in an Argentine Working-Class Neighbourhood*, Canadá, University of Toronto Press, 2008.

⁴⁴ Véase el trabajo de Alejandro Cerda García, *Imaginado zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*, México, UAM-Xochimilco, Miguel Ángel Porrúa, 2011.

⁴⁵ Véase Asociación Mundial de Radios Comunitarias (Amarc): [www.amarc.org].

Las formas alternativas de hacer memoria encuentran otra de sus expresiones más elocuentes en los “memoriales” o “lugares de memoria” que se conforman a partir de que las antiguas construcciones, casonas rurales o fincas que fueron utilizados como centros clandestinos de detención y tortura. Estos “lugares de terror” son ahora utilizados como espacios de memoria, encuentro y diálogo para la denuncia y la lucha contra la impunidad, tal como hoy en día se hace en Villa Grimaldi,⁴⁶ en Chile o en la Escuela Superior de Mecánica de la Armada en Argentina,⁴⁷ por citar algunos de los ejemplos más conocidos. De igual forma, la vía pública y los edificios de las instituciones gubernamentales que hoy en día se encuentran en funciones, son “escrachadas”, clausuradas simbólicamente o utilizadas como escenario de las siluetas de los desaparecidos políticos, tal como se manifiesta sistemáticamente la organización HIJOS en la Suprema Corte de Justicia de México.

Prácticas como la presión social para conformar “comisiones de la verdad”,⁴⁸ el uso de radios alternativas, el *escrache*, los cacerolazos, los murales de denuncia, los *performance* políticos, los cambios simbólicos de nombres y usos de lugares públicos, la clausura simbólica de instituciones, entre muchos otros, constituyen hoy en día prácticas cargadas de contenido político que son utilizadas en lugares sumamente disímiles, así como en contextos y con formas de apropiación sumamente diferenciadas en los que, de facto, se prefigura dicha “globalización por lo bajo”. Al considerar la globalización a partir de formas alternativas a la dominante, también puede pensarse que muchos de los planteamientos que hoy se reconocen como discursos globales, entre los que destacan los “derechos humanos”, constituyen localismos que han sido globalizados; al mismo tiempo, son apropiados de manera particular en distintos contextos locales, lo cual implica indagar las localizaciones alternativas, esto es, las maneras particulares –y potencialmente contrahegemónicas– de apropiarse y utilizar políticamente los discursos globales en contextos locales y por parte de ciertos actores sociales que se posicionan críticamente frente al proyecto neoliberal.⁴⁹

⁴⁶ Véanse los casos de Villa Grimaldi en Chile y otros en países sudamericanos en la obra de Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, *op. cit.*

⁴⁷ Véase al respecto el trabajo de Esteban Campos, “Memorias incompletas: la política del olvido y el recuerdo en la historiografía conservadora de los 70”, ponencia presentada en el Congreso LASA 2010, Toronto, Canadá.

⁴⁸ Este tipo de comisiones se instalaron inicialmente en Chile, Argentina, Perú, Guatemala, entre otros. Para una información más completa al respecto puede consultarse el libro de Anne Pérotin-Dumon (dir.), *Historizar el pasado vivo en América Latina*, Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2010.

⁴⁹ Véase al respecto la obra de Andreas Huyssen, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2002, así como *Present pasts: urban palimpsest and the politics of memory*, Stanford University Press, 2003.

Sin embargo, se hace necesario recordar que para pensar los procesos de construcción de contrahegemonía no sólo es necesario considerar la manera como éstos toman distancia de los proyectos dominantes, sino también discutir cuál es el sentido o la dirección que orienta estos proyectos alternativos. Desde una perspectiva anticapitalista, la posibilidad de avanzar en un sentido contrahegemónico remite a la necesidad de desarrollar proyectos y prácticas que combatan las relaciones de explotación, dominación y despojo que sustentan y dar continuidad a un sistema económico que considera el libre mercado como la ley suprema y única para organizar las relaciones sociales.⁵⁰

Considerando estas reservas, conceptos como altermundialización o cosmopolitismo subalterno pueden ser utilizados como forma de enfatizar que la globalización implica también relaciones sociales múltiples y que las relaciones internacionales son construidas histórica y socialmente; para señalar que actores sociales excluidos o en una posición de subalternidad hacen uso de discursos globales para impulsar sus proyectos y globalizan sus aprendizajes sobre cómo resistir a formas impuestas y excluyentes de considerar las relaciones internacionales.

EL USO POLÍTICO DE LOS PASADOS VIVOS

Un multiculturalismo neoliberal en retroceso y una creciente violencia estatal dirigida hacia movimientos indígenas anticapitalistas pueden ser considerados, a inicios del siglo XXI, como características fundamentales para comprender su relación con los Estados nacionales latinoamericanos. En este contexto, puede identificarse también un uso cada vez más frecuente de la memoria social por parte de movimientos indígenas latinoamericanos, que se expresa a través de lógicas de descolonización que se refieren tanto a las historias oficiales y los procesos de construcción de conocimiento, como a las mismas leyes, instituciones y políticas gubernamentales vigentes.

El uso político de los pasados vivos puede pensarse como un ámbito en el que los movimientos indígenas articulan sus reclamos de modificar un sistema capitalista que los ha excluido de manera histórica, con la necesidad de cuestionar la subordinación de género y el racismo que forma parte de las versiones oficiales de la historia y los proyectos nacionales que hoy en día continúan siendo impulsados en la región. La comprensión de esta contienda en el terreno de las memorias implica también considerar las herencias y las

⁵⁰ Véase Beatriz Stolowicz, "América Latina hoy: la estrategia conservadora posneoliberal para la estabilización capitalista", *Revista Aquelarre*, núm. 19, 2º Sem. Universidad de Tolima, Colombia, 2010, pp. 75-82.

áreas de contacto entre las luchas indígenas y los usos políticos del pasado que hacen las organizaciones y movimientos contra la violencia estatal ejercida durante las dictaduras latinoamericanas y en la actual tendencia a la criminalización de los movimientos sociales.

Si bien el propósito de este artículo no ha sido mostrar algún estudio de caso en que se hayan verificado las tendencias aquí esbozadas, ni dar cuenta de la manera como ésta habría sucedido en distintos países latinoamericanos, se ha tratado de esbozar una reflexión genérica sobre algunos rasgos emergentes y potenciales de los usos de la memoria social por parte de los movimientos indígenas latinoamericanos que se posicionan contra la actual tendencia dominante de propiciar que la región se rija por los principios capitalistas. Esta lógica de considerar lo emergente requiere, por un lado, asumir la permanente imposibilidad⁵¹ de lo social, así como las disonancias⁵² que sistemáticamente se generan entre los procesos organizativos de los movimientos sociales a partir de los cuales se crean nuevos conceptos para referirse a problemáticas o formas de lucha, para las cuales las categorías disponibles en la sociología resultan insuficientes o inexactas.

La memoria social de los movimientos indígenas remite a las ausencias no narradas, a la expresión pública de lo olvidado o acallado para buscar dar fundamento a lo que puede ser y se desea en términos de sus reivindicaciones y proyectos políticos. Lo emergente puede pensarse no sólo como las nuevas orientaciones y los retos a la comprensión que emanan de las contingencias sociales, sino también como aquello que los procesos organizativos de los movimientos sociales comienzan a prefigurar, como algo que aunque aún no exista hoy en día, no por ello deja de ser posible. Es precisamente esta condición de posibilidad la que le confiere su vigencia, al tiempo que su puesta en práctica implicaría una serie de transformaciones sociales que podrían surgir a partir de la acción organizada de distintos estratos sociales y movimientos que consideran que los reclamos indígenas por la diversidad serían una causa justa que debiera ser incluida en los proyectos nacionales latinoamericanos.

⁵¹ Planteamientos desarrollados por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia la radicalización de la democracia*, México, Siglo XXI Editores, 1989.

⁵² Concepto planteado por Donna Haraway, "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, Roudlege, 2004, pp. 81-102.