

El potencial descolonizador de la memoria indígena

Elementos para su problematización

*Alejandro Cerda García**

Resumen

En el contexto latinoamericano los procesos organizativos y denuncias de los movimientos y organizaciones indígenas han tomado relevancia nacional e internacional, se busca reivindicar su pasado prehispánico como anclaje de legitimidad para 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, reflexionándola a partir de sus tensiones con la historia y desde los debates sobre los procesos de la 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, movimiento indígena, subjetividad, etnicidad.

Abstract

In a Latin-American context in which their organizational processes and denunciations have national and international relevance, movements and indigenous

* Profesor-investigador de la UAM-Xochimilco; [acerda@correo.xoc.uam.mx].

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, Mexico.

Keywords: Social memory, indigenous memory, indigenous movement, subjectivity, ethnicity.

La reflexión sobre la manera en que distintas colectividades y estratos sociales¹ recuerdan, confieren significado y hacen uso del pasado de manera diferenciada continúa siendo un aspecto nodal en los debates sobre la memoria social y colectiva (Ricoeur, 2004). En América Latina, movimientos y organizaciones indígenas reivindican su pasado prehispánico como anclaje que brinda legitimidad a sus proyectos políticos en un contexto en el que sus procesos organizativos y denuncias han tomado relevancia nacional e internacional. Los hechos históricos son interpretados de manera particular a partir de las formas específicas en las que diversas etnias los han experimentado, al tiempo que son contrastados con las historias nacionales oficiales, lo cual implica la puesta en práctica de procesos de apropiación y creación de sentidos particulares a partir de experiencias colectivas de carácter étnico o interétnico. Sin embargo, ¿qué es lo que está en

¹ Utilizo la referencia a la estratificación social de Menéndez (1981) para enfatizar que distintos conjuntos sociales, a partir de su condición de clase, conformarán distintas memorias respecto de los hechos históricos de una sociedad determinada. Los procesos de memoria no se restringen a las colectividades o grupos, sino que también son puestos en práctica tanto por las clases subordinadas como por las clases dominantes en un contexto histórico determinado, cuyos integrantes contarán con una perspectiva que es generalmente fragmentada y contradictoria, y que sólo podrá ser articulada en momentos históricos particulares.

juego cuando se alude a la memoria indígena si se toma en cuenta su doble vínculo con el pasado y el presente? ¿Cómo pensar la memoria indígena considerando que quienes la ponen en práctica son sujetos que comparten una condición étnica?

El propósito de este artículo es contribuir a problematizar los usos de la noción de memoria indígena, reflexionándola a partir de sus tensiones con la historia y desde los debates sobre los procesos de subjetivación y la etnicidad. 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 Altos² en el estado de Chiapas, México. En la primera parte se reflexiona sobre la tensión entre historia y memoria y se plantea que se trata de una fractura irresoluble y fecunda al mismo tiempo. La segunda parte trata sobre los procesos de subjetivación que atraviesan el ejercicio de la memoria indígena y se problematiza la noción del Estado como productor de subjetividad. En la tercera parte, se busca enriquecer la discusión sobre la comprensión de la memoria indígena a partir de algunos elementos sobresalientes del debate de la etnicidad. Desde la perspectiva planteada, en la última parte, se esboza una experiencia de ejercicio de la memoria que actualmente lleva a cabo el zapatismo en la región Altos en Chiapas, para concluir reflexionando sobre el potencial descolonizador de la memoria indígena.

Memoria indígena: fractura y tensión con la historia

Aunque recurrentes y múltiples, las alusiones a la memoria indígena en el contexto latinoamericano encierran cuestiones que no han sido suficientemente discutidas. Las alusiones a la memoria indígena, en sí mismas conflictivas, se refieren generalmente a los hechos históricos

² Hacemos esta referencia debido a que la sede del Caracol de Morelia se encuentra en el municipio de Altamirano, que forma parte de la región oficialmente reconocida como Altos. Sin embargo, algunos de los municipios o localidades que forman parte de dicha demarcación están ubicados en otras regiones, principalmente en las conocidas como Selva y Fronteriza. Una discusión sobre la diversidad y pertinencia de distintas formas de regionalización en el estado de Chiapas puede encontrarse en Cerda (2011).

que han marcado el pasado de estos pueblos, pero también, a la manera como éstos los recuerdan y los explican en la actualidad. 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 (Jelin, 2001).

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 esta 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 similar a lo que aparece en la mente al recordar.

A esta tensión de la fidelidad de la memoria se suma la 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 tensión crítica con relación a los hechos históricos a partir de los cuales pueden ser enriquecidas y precisadas, cuestionadas o impugnadas al mismo tiempo. De manera paralela, es necesario preguntarse por los sentidos que los hechos históricos adquieren para diferentes estratos sociales o colectividades, es decir, cuestionarse sobre cómo son experimentadas 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 que una alusión al pasado que no haga referencia a los hechos históricos corre el riesgo de convertirse en un relato imaginado.³ Hay, por tanto,

³ Una reflexión más amplia sobre la memoria del holocausto judío, que analiza las razones por las que se recuerda, se escribe y se olvida, puede encontrarse en La Capra (2005).

una tensión y fractura irresoluble entre historia y memoria que abre la posibilidad de una comprensión más profunda y compleja de ambas.

La tensión entre historia y memoria, como elemento constitutivo de la memoria indígena nos remite también al problema de los *archivos vivos* (Iourno, 2010).⁴ A diferencia del uso tradicional que la historia hace de los archivos para estudiar los hechos del pasado, la memoria debe 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).

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 sobre 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 periodo y las formas de relación que les fueron impuestas durante la Colonia.⁵

Pensar la memoria y la historia como un ámbito de ejercicio de poder ha permitido considerar la posibilidad de relevar el potencial descolonizador de la memoria, es decir, la apertura a considerar perspectivas de la historia (marginadas o subalternizadas) como ejercicios que cuestionan visiones homogéneas y dominantes del pasado, o

⁴ 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) [www.riehr.com.ar].

⁵ Las lógicas de poder en la manera como se hace historia y memoria –tal vez sea éste su mayor reto y alcance– han sido analizadas ya sea desde la noción de la memoria como palimpsesto (Huysen, 2002) lo cual permite pensar en la sobreposición temporal y espacial de huellas o improntas de los actos de poder. O bien, como formas de crear comunidades imaginadas (Anderson, 2006) a través de los nacionalismos o los regionalismo, y de manera más reciente, de concepciones particulares sobre la ciudadanía o los procesos globales.

bien, que ponen en duda versiones creadas o sostenidas por élites políticas o económicas que ocupan las posiciones de poder. Potencial que se pone a prueba cuando los pueblos indígenas latinoamericanos enfrentan la imposición de proyectos económicos trasnacionales frente a los cuales desarrollan sus estrategias de defensa del territorio, incluyendo el uso de la memoria social y colectiva en tanto que lo que se pone en juego son los territorios que han utilizados históricamente.

En síntesis, la memoria indígena ser debe pensar a partir de la tensión fecunda entre memoria e historia; como 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 retomamos más adelante. Sin embargo, la memoria indígena también requiere ser entendida como proceso de subjetivación, es decir, a partir de considerar las formas diferenciadas en que distintos estratos sociales y colectividades 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 sobre 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 en la manera como los lugares y las temporalidades se cargaban de sentido (Halbwachs, 1950) y propuso que la memoria sólo es posible mediante referentes contruidos 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 durante

varios siglos y que continúa con una acción estatal indigenista, propia de los nacientes estados nacionales latinoamericanos. A partir de ese momento histórico, se transita de una intención de negar la presencia indígena al desarrollo de estrategias para integrar a esa población al conjunto de ciudadanos, bajo una perspectiva castellanizadora y homogeneizante. Desde ese recuerdo y posición —que se conforma tanto desde la historia oral⁶ como desde elementos históricos aprendidos y esa apropiados de manera posterior— los pueblos indígenas construyen su memoria, que a su vez es expresión de su sentido de la historia.

A partir de la lectura crítica de la relación de colonialidad, que continúa hasta trascender el periodo formalmente asociado a la colonia, se adopta y refuerza la posición de que los pueblos indígenas toman hoy en día frente al llamado *multiculturalismo neoliberal* (Hernández, Sierra y Paz, 2004), al neoindigenismo caracterizado por el reconocimiento folclorista de “el indio permitido” (Rivera, 2010; Hale, 2002; 2006; Jameson y Zizek, 1998).

Esta reflexión 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 a partir de las implicaciones y continuidades de la historia colonial en sus países.

⁶ Este texto se ubica en el debate sobre la memoria que tiene como antecedente, en el contexto europeo, los trabajos de Halbwachs (2002[1925]), Ricoeur (2000; 2004), La Capra (2005), (2001) y Iourno (2010) en la región latinoamericana, por citar algunos ejemplos. La reflexión respecto 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*. Es en este sentido que la reflexión que aquí se ofrece es cualitativamente distinta al debate en torno a esta última categoría, misma 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 sobre la memoria. Algunas referencias a la *historia oral* que se hacen más adelante la consideran como 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.

Asimismo, desde 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), así como por diversos intelectuales latinoamericanos como Lander (2000) o Mignolo (2008). Desde esta perspectiva se ha mostrado la continuidad de la relación de colonialidad que se mantiene vigente tanto en el poder que actualmente ejerce el Estado en relación con los pueblos indígenas, como de la continuidad de formas de subordinación que permean también los espacios de producción de conocimiento.

A este referente de indigenismo estatal, que ha marcado 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. Es también desde esta huella de asistencialismo y tutelaje —promovida por la mayoría de los nacientes estados nacionales en América Latina— que el ejercicio de la memoria indígena que se llevó a cabo a inicios del siglo XXI, elabora una lectura crítica de los programas sociales paliativos y el prebendalismo que continúan vigentes (Albó, 1996; Zibechi, 2007; Rivera Cusicanqui, 2010).

Dado que el ejercicio de la memoria requiere la enunciación de una explicación particular de los sucesos del pasado por parte de los sujetos, es necesario preguntarnos sobre la manera cómo el indigenismo o el clientelismo, así como distintos procesos nacionales, regionales o locales, son experimentados por los pueblos indígenas. Este cuestionamiento se refiere a la manera como la acción estatal es apropiada, resignificada o, en su caso, resistida a partir de los procesos de subjetivación que han tenido lugar en 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, procesos en los que se ponen en juego tanto lo que se hereda como lo que se crea. A partir de estos procesos se construyen socialmente nuevas formas de significación que posibilitan que el sujeto tome posición y actúe 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 que serían constantes e inamovibles en el tiempo.

Sin renunciar a la idea de que la memoria se hace posible a partir de referentes previos, 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 y que son construidas socialmente (Geertz, 1982); asimismo, como tramas minúsculas que dan sentido particular a problemáticas que son 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, dinamismo e historicidad.

Los análisis del Estado como productor de subjetividad han apuntado, ya sea a la conformación de sujetos que se apropian y son funcionales al sistema neoliberal dominante (Guinsberg, 1997); o bien, a colectividades que, con distintos grados de sumisión o resistencia, pueden llegar a asumir una relación con el Estado que se cifra en el intercambio de respaldo político con el fin de obtener programas sociales asistenciales (Zibechi, 2010). En un sentido similar y partir de su trabajo de campo en Perú, Veena Das y Deborah Pool (2004) han mostrado la relevancia de comprender las formas de apropiación y de conferir significados particulares a la acción estatal por parte de sujetos que la experimentan desde sus márgenes. Sus análisis toman, por ejemplo, el uso de documentos o identificaciones oficiales por parte de los sujetos para fines totalmente distintos a aquellos con los que las instituciones estatales los crearon, a partir de que dicha documentación les resulta ilegible, debido a que su finalidad inicial se vuelve incomprensible o carente de sentido.

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 dicha noción referida a la estatalidad. Esta reflexión es especialmente relevante, porque si bien el debate sobre 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 folcloristas, aún se requiere profundizar en el debate de 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 esta producción está vinculada a la noción de Estado que asumamos.

Por un lado, la memoria indígena confiere sentido a las acciones de gobierno, 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 (Díaz y Sánchez, 2002).

Para problematizar la noción de Estado como productor de subjetividad es necesario realizar algunos deslindes conceptuales, ya que a partir de la posición que se adopta frente a debates centrales sobre dicha categoría, se llega a visiones diferenciadas sobre la manera como se concibe los procesos mediante los cuales se produce subjetividad, y con ello, se abre la posibilidad de pensar en el potencial descolonizador de la memoria.

En primer lugar, se requiere distinguir entre si se considera al Estado como algo dado, que trasciende toda temporalidad (por ejemplo cuando se le define simplemente como la suma de un gobierno,

un territorio y una sociedad), o si se le considera como creación histórica. A partir de considerar al Estado desde su historicidad y como construcción social, es posible y se justifica la actuación de los sujetos que cuestionan el *status quo* y que buscan modificarlo. Este cuestionamiento podría enriquecer la perspectiva planteada por Das y Poole (2004) que enfatiza la necesidad de reflexionar sobre cómo el Estado se construye desde sus márgenes y desde zonas de ilegitimidad al llevarnos a considerar que dicha construcción desde los márgenes no gira solamente sobre un programa gubernamental, sino al Estado mismo como orden social construido históricamente y socialmente.

En segundo lugar, es necesario delimitar si se concibe al Estado como poder político que monopoliza la coerción o si se asume que este poder se construye a partir de intereses de clase y si por ello se encuentra íntimamente vinculado a la forma de organización de los procesos productivos en una sociedad determinada. A partir de esta última posición, puede reconocerse un proceso de subjetivación de la acción estatal que se expresa en las demandas y estrategias de lucha de organizaciones y estratos sociales que consideran, fortaleciendo sus luchas a partir de la memoria social, que la actual forma de organización capitalista de la economía ha sido históricamente excluyente de amplios sectores y continúa alimentando la desigualdad social. Asimismo, puede entenderse por qué los pueblos indígenas vinculan su intención de modificar la relación entre pueblos indígenas y el Estado, con la adopción de proyectos políticos a favor de la justicia distributiva y contra el capitalismo.

En tercer lugar, se requiere debatir si se concibe al Estado como algo ajeno a la sociedad civil, que actúa por sí mismo, ejerce coerción y se impone a la sociedad, o si se consideran también las formas particulares en que se establece la relación entre el Estado, la sociedad política y la sociedad civil. Esta última posición sobre la relación entre Estado y sociedad civil, siguiendo el pensamiento de Gramsci (1972), posibilitaría pensar la acción política de los actores sociales —y la política misma— más allá de un paradigma procedimental-electoral, sino más bien como campo de ejercicio de poder y de procesos de construcción de hegemonía y contrahegemonía en los que los sec-

tores populares están involucrados cotidianamente y en los que se juega la posibilidad de influir en los debates sobre los contenidos de la democracia.

La memoria desde una perspectiva problematizadora de la etnicidad

Además de ser analizada desde su tensión con la historia y como proceso de subjetivación, la comprensión de la memoria indígena puede ser enriquecida a partir de los debates sobre la etnicidad. Pensar la relación entre memoria y etnicidad 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 su 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, el 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 a su vez lo incluyen y trascienden.

La memoria de una etnia y lo étnico en el ejercicio de su memoria requiere, al mismo tiempo, ser comprendidos desde una perspectiva relacional y desde su heterogeneidad (Bourdieu y Wacquant, 1995; Menéndez, 2009). La manera en que una etnia hace memoria no se agota en sí misma, sino que necesita ser reflexionada a partir de su vínculo, contrastación, contradicción o complementariedad con los ejercicios de la memoria que llevan a cabo los distintos estratos sociales y colectividades, y por supuesto, de las formas estatales u oficiales como se hace memoria en el espacio público. La memoria étnica y lo étnico en la memoria, lejos de ser un soliloquio o un ejercicio de estructuración de un discurso más o menos coherente del pasado, requieren construir un diálogo crítico con otros actores sociales y con el Estado, no sólo porque los hechos que se recuerdan y resignifican son compartidos por la sociedad, sino también porque su significado refuerza o disputa formas particulares, la mayoría de las veces

dominantes, de dar sentido al pasado. A partir de estas contiendas se confiere sentido al presente y se proyecta el futuro.

Pensar la memoria indígena implica también evitar considerarla como una herencia eterna que es necesario rescatar o ubicar en determinados sujetos que conocen la historia de un grupo étnico, para comprenderla, más bien, como proceso construido socialmente y en construcción permanente. Asimismo, se requiere asumir que los grupos étnicos no son un todo homogéneo, sino que distintas facciones en su interior tendrán perspectivas diferenciadas de lo sucedido. Sin ser unívoca, la memoria se discute y se disputa también al interior de las colectividades, organizaciones o estratos sociales dentro de los cuales se ubican posiciones progresistas, moderadas o conservadoras (Santos, 1997), o bien, cercanas a posturas políticas que muestran afinidad o lejanía con las tendencias políticas nacionales o internacionales. El reconocimiento de esta heterogeneidad al interior de los pueblos indígenas ha sido también documentada y problematizada desde el vínculo entre género y etnicidad (Jelin, 2001; Suárez y Hernández, 2008; Cerda, 2012a; 2012b).

Además, una mirada de fondo sobre la memoria indígena permite considerar que la etnicidad puede expresarse mediante una forma de exclusión que confluye con otras lógicas en las que se establecen relaciones de poder, tales como las diferencias raciales o de género, así como la estratificación social a partir de las formas particulares de organizar los procesos productivos y acceden a sus beneficios (Harstsock, 1998; Harding, 2004). Así, analizar la memoria desde una perspectiva problematizadora de lo étnico, posibilita comprender cómo los movimientos u organizaciones recurren a la memoria indígena para reforzar sus proyectos políticos y como campo de discusión para fortalecer sus identidades y orientar sus acciones cotidianas.

En América Latina, la memoria del pasado prehispánico es comprendida como una forma en que las organizaciones indígenas explican los antecedentes de la relación de exclusión y subordinación a la que continúan siendo sometidos hoy en día en sus respectivos países —problemática planteada inicialmente bajo la idea de *colonialidad* de Quijano (2000) y retomada por Mignolo (2008) a través de la idea del *giro decolonial*—. El hecho de que este lugar social de subordina-

ción en el que son colocados los indígenas haya permanecido durante siglos, es una forma de argumentar, que la sociedad tiene con ellos una deuda de carácter histórico que urge saldar, sino también, pero tienen derecho a participar cabalmente y con pleno reconocimiento en la vida pública nacional.

Hacer memoria del pasado de los pueblos indígenas es también una forma de impugnar nacionalismos a partir de los cuales se explica la historia común y se justifican las instituciones y las políticas gubernamentales vigentes, es rescatar, hacer vigentes y poner en acción otras versiones de hechos históricos nacionales, impugnando una historia única y validada desde las clases dominantes. Dado que la historia de los pueblos indígenas no es sólo de marginación en cuanto a su condición étnica en relación con los proyectos nacionales, sino que también está marcada por la exclusión de su inserción en las economías nacionales y, sobre todo, en el reparto de sus beneficios, la memoria indígena se ejerce también como una forma de cuestionar el proyecto capitalista que ha asumido la gran mayoría de los países latinoamericanos (Díaz y Sánchez, 2002).

Si bien la memoria indígena tiene su referente inmediato en la experiencia de cada grupo étnico, es al mismo tiempo una relación interétnica. Es decir, conlleva una perspectiva pluriétnica que es cada vez más adoptada, ya sea para la conformación de organizaciones o para estructurar la defensa del territorio o para conformar ámbitos de autogobierno autónomo. Sin embargo, esta ruta de reconocimiento de la pluriétnicidad requiere ser problematizada en tanto que hay pueblos que continúan organizando sus demandas a partir de sus identidades étnicas y porque todavía persisten protagonismos y relaciones de subordinación entre distintos grupos étnicos que requieren ser cuestionados y modificados.

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, luchas autogestivas, 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 folclorista o bajo esque-

mas culturalistas que no pongan en riesgo el proyecto económico de acumulación de capital. Por todo esto, la memoria indígena tiene un potencial descolonizador que en su condición de posibilidad aún tiene un largo camino por recorrer.

Zapatismo y memoria en la región Altos de Chiapas⁷

Para reflexionar sobre cómo 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, refiriéndonos específicamente al ejido Morelia, ubicado en una cañada que ha recibido el mismo nombre y que forma parte del municipio de Altamirano.

Los orígenes del ejido Morelia, conformado mayoritariamente por tzeltales y con una significativa influencia de tojolabales, tienen su origen en la solicitud de dotación ejidal iniciada durante la década de 1930. 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, 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 autoridades agrarias, los terratenientes y los funcionarios públicos federales y estatales (Cerdeña, 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 y la colusión entre autoridades agrarias, autoridades políticas y finqueros– Morelia viene a tomar relevancia hacia finales de la década de 1980 y principios de la década de 1990, a partir de su involucramiento con el EZLN.

⁷ Para analizar con detalle la heterogeneidad y 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 véase Baronnet, Mora y Stahler-Sholk (2011).

El arraigo que alcanzó el zapatismo en esta región, al igual que la profundización en la participación y organización comunitaria, misma que se refleja en la creación del Caracol IV “Torbellino de nuestras palabras”⁸ 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:

<p>Ja 'ateli ne'ub'al 'oj ak'uluk ja yalaj ja 'ajwalali. B'isub'alni wa x'a'tijiye'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 'atel 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.</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 patronos. Ahora ya no queremos que regrese el tiempo de los mozos.</p>
---	---

⁸ En el año 2003, el EZLN ubicó cinco sedes de igual número de Juntas de Buen Gobierno, mismas que son las instancias de autogobierno que corresponden a una región conformada por distintos municipios autónomos zapatistas llamadas “Caracoles” en alusión a un proceso organizativo creciente en espiral.

<p>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 wajuke'man mejiko B'a 'oj sk'an'e' ja lu'um b'a junxta b'a kulane'i.</p>	<p>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 (Van der Haar y Lenkersdorf, 1998:53-65)</p>
--	--

A la memoria de los zapatistas sobre su pasado en las fincas, se agrega el recuerdo de la represión estatal de la que han sido objeto desde 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 recordándose como un motor autogestivo para fortalecer la autonomía desde las comunidades y desde lo cotidiano.

Tras bombardear los alrededores de la localidad, el 7 de enero de 1994 llegó a Morelia un convoy militar, cuyos integrantes sacaron a los hombres de sus casas y los hicieron acostarse 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 trescientos metros de un cuartel militar.⁹ 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

⁹ La denuncia de estos hechos quedó consignada en la demanda Ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) 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 pertenecía a los tres indígenas desaparecidos, esto no fue reconocido como parte de las investigaciones oficiales.

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.

A pesar de que la CIDH 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 continúan siendo representados en las oficinas de la Junta de Buen Gobierno, en las escuelas, en las clínicas o en otros lugares públicos. Las imágenes de los héroes de Morelia se intercalan con los dibujos de la educación autónoma, las comisiones de producción, las alusiones a los orígenes mayas de los indígenas que se han adherido al zapatismo y el recuerdo de los principales episodios y personajes del movimiento. 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 de 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.

Tan sólo unos meses después de la desaparición de los tres zapatistas de Morelia, en junio de 1994, tuvo lugar la violación sexual de las tres hermanas tzeltales Méndez Sántiz por parte de militares en un retén a la entrada de la cabecera municipal de Altamirano. Aunque la agresión fue denunciada por las jóvenes, no existe ninguna resolución judicial al respecto. El caso fue turnado a un tribunal militar para luego ser archivado, mientras que la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), a pesar de haber recibido la queja por las irregularidades en el proceso jurídico, no emitió recomendación alguna. A partir de este y otros casos de agresiones contra mujeres en Chiapas después de 1994, entre los que destaca la masacre de Acteal, Aída Hernández ha planteado la necesidad de historizar y contextualizar la violencia como ruta para desnaturalizarla y para mostrar que la par-

ticipación política de las mujeres indígenas “se ha convertido en una amenaza, tanto para las estructuras de poder comunitario como para el proyecto hegemónico de nación que se ha construido de espaldas a la población indígena” (2002:99).

Pero ¿qué significa hacer memoria para el zapatismo? Para el zapatismo, recordar a los mártires de Morelia, es hacer memoria de la manera como 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 se articula 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. Los agentes del Estado, al igual que las instancias militares y de procuración de justicia, sostienen 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, los 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 ya sea 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 tiene referentes que incluyen su participación en un movimiento político como es el zapatismo y ponen en juego su valoración acerca de una acción estatal, misma 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, la memoria es

leída desde 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 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: lógicas de exclusión étnica y de discriminación a un estrato social que permanece subordinado en el marco de la economía nacional.

El caso de la violación de las hermanas Méndez Sántiz remite a otros análisis en los que se han señalado las dificultades y resistencias que se desencadenan al recordar y buscar dar tratamiento público a situaciones especialmente dolorosas para las colectividades o sociedades (LaCapra, 2005; Huffschmid, 2011). La memoria está cruzada por el género, no sólo porque las agresiones a hombres y mujeres se practican de manera distinta al reproducir el machismo y otras formas de subordinación en el campo de las relaciones entre hombres y mujeres, sino también porque dichas problemáticas también permean la manera como se lleva a cabo el trabajo de hacer memoria y resignificar los hechos traumáticos (Jelin, 2001).

A casi dos décadas de lo sucedido, la localidad de Morelia cuenta con 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 (PRI) y reciben los beneficios de programas gubernamentales como Oportunidades o Piso Firme, o se benefician de las obras municipales, por citar algunos ejemplos. Esta heterogeneidad de posiciones políticas, sin tomar en cuenta otras formas de diferenciación dentro de los grupos étnicos como las filiaciones religiosas o las posición de disputa 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 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 dieron origen 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 el Estado en tanto que se busca cuestionar una historia oficial que niega los hechos relevantes para el zapatismo, una historia oficial que sólo acepta y permite a los indígenas como un pasado folclórico y lejano. Recordando a los héroes zapatistas se muestra cómo la historia oficial ha dado un lugar subordinado a los indígenas, pero también se cuestiona el trato de manipulación a partir de prebendas y programas sociales paliativos con los que el Estado mexicano pretende construir su relación con los pueblos indígenas (Zibechi, 2007). A final de cuentas, hacer memoria de los héroes zapatistas es una forma de luchar contra el olvido que disputa el pro-

yecto neoliberal dominante al tiempo que pugna por la constitución de una nación multicultural que imprescindiblemente requiere 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 mediante 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 sobre el potencial epistemológico de la historia oral (1990; 2010), como generadora de conocimiento crítico que las ciencias sociales reconocidas e institucionalizadas no son capaces de producir, además de que 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 al ejercicio de recordar por parte de los pueblos indígenas. Por el contrario, dicho potencial se pone en juego en los procesos colectivos de debate y en las mismas luchas de los movimientos y organizaciones, 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. 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.

Bibliografía

- Aceves, J. (1991), *Historia oral e historias de vida: teoría, métodos y técnicas: una bibliografía comentada*, CIESAS, México.
- ____ (2000), *Historia oral: ensayos y aportes de investigación*, CIESAS, México.
- Aguirre, C. (2005), *Antimanual del mal historiador o ¿cómo hacer una buena historia crítica?*, Editorial Contrahistorias, México.
- Albó, X. et al. (eds.) (1996), *La integración surandina: cinco siglos después*, Taller de Estudios Andinos, Cuzco.
- Anderson, Benedict (2006), *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Baronnet, B., M. Mora y R. Stahler-Sholk (2011), *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, UAM-CIESAS-UNACH, México.
- Bourdieu, P. y L. Wacquant (1995), *Respuestas. Para una antropología reflexiva*, Grijalbo, México.
- Calveiro, P. (2004), *Poder y desaparición. Los campos de concentración en la Argentina*, Colihue, Buenos Aires.
- ____ (2006), “Los usos políticos de la memoria”, en G. Caetano (comp.), *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*, CLACSO, Buenos Aires.

- Castro Gómez, S. y Eduardo Mendieta (coords.) (1998), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, University of San Francisco / Porrúa, San Francisco / México.
- Cerda, Alejandro (2011), *Imaginando zapatista. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas*, UAM-Xochimilco / Porrúa, México.
- _____ (2012a), “Los reclamos de la memoria y los usos de los márgenes: movimientos indígenas en América Latina”, *Política y Cultura*, núm. 37, mayo, UAM-Xochimilco, México.
- _____ (2012b), “Paradojas de la violencia estatal de género. Mujeres zapatistas en los espacios autónomos”, en A. Hernández *et al.*, *Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, Abya-Yala / British Academy / IWGIA, Ecuador / Reino Unido / Dinamarca, pp. 329-341.
- Das, Veena y Deborah Pool (eds.) (2004), *Anthropology in the Margins of the State*, School of American Research Press, Santa Fe.
- Díaz Polanco, Héctor y Consuelo Sánchez (2002), *México diverso. El debate por la autonomía*, Siglo XXI, México.
- Fanon, Frantz (1983), *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México.
- García de León, A. (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*, Era, México.
- Geertz, Clifford (1982), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México.
- Gramsci, Antonio (1972), *Literatura y vida nacional*, Lautaro, Buenos Aires.
- Guha, R. (1983), *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, CUP, Delhi.
- Guinsberg, E. (1997), “Subjetividad y política en América Latina”, *Política y Cultura*, núm. 8, primavera, UAM-Xochimilco, México.
- Halbwachs, Maurice (1950), *La mémoire collective*, Félix Alcan, París.
- _____ (2002 [1925]), *Le cadres sociaux de la mémoire*, Félix Alcan, París.
- Hale, Charles (2002), “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”, *Journal of Latin American Studies*, vol. 34, parte 3, agosto, pp. 485-524.
- _____ (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*, School of American Research Press, Santa Fe.
- 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*, Roudlege, Abingdon.
- Harding, S. (ed.) (2004), *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*, Roudlege, Nueva York.
- Harstsock, N. (1998), *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*, Westview Press, Boulder.
- 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*, CIESAS / Porrúa, México, pp. 97-122.
- Hernández, R. A., M. T. Sierra y Sarela Paz (eds.) (2004), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: indigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS / Porrúa, México.
- Huffschmid, A. (2011), “Memorias incómodas, espacios extrañados. Trauma, movilización y género en la ciudad de México y en Buenos Aires”, en A. Cerda, I. Azuara, A. Huffschmid y S. Rinke (eds.), *Metrópolis desbordadas. Poder, culturas y memoria en el espacio urbano*, UACM / Universidad Libre de Berlín, México.
- Huyssen, Andreas (2002), *En busca del futuro perdido: cultura y memoria en tiempos de globalización*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Iuorno, Graciela (2010), “A propósito de la historia reciente: ¿Es la interdisciplinariedad un desafío epistémico para la historia y las ciencias sociales?”, en López, Figueroa y Rajland, *Temas y procesos de la historia reciente de América Latina*, Editorial Arcis / CLACSO, Chile.
- Jameson, Frederid y Slavoj Zizek (1998), *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Barcelona.
- Jelin, Elizabeth (2001), *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI, España.
- La Capra, D. (2005), *Escribir la historia, escribir el trauma*, Nueva Visión, Argentina.
- Lander, Edgardo (comp.) (2000), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO / UNESCO, Buenos Aires.

- Memmi, Albert (1973), *Retrato del colonizado: precedido por El retrato del colonizador*, Ediciones de la Flor, Argentina.
- Menéndez, E. (1981), *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*, CIESAS, México.
- ____ (2009), *De sujetos, saberes y estructuras: introducción al enfoque relacional en el estudio de la salud colectiva*, Lugar Editorial, Argentina.
- Mignolo, Walter (2008), “La opción de-colonial. Desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso”, *Tábula Rasa*, núm. 8, enero-junio, Colombia, pp. 243-282.
- ____ (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*, CLACSO / Universidad Central de Venezuela, Caracas, pp. 201-212.
- Physicians for Human Rights (1994), *Mexico: Waiting for Justice*, Physicians for Human Rights, San Francisco.
- Quijano, Aníbal (1982), *Reencuentro y debate: Introducción al pensamiento político de José Carlos Mariátegui*, Era, México.
- ____ (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.), *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, CLACSO / UNESCO, Buenos Aires, pp. 201-246.
- Reygadas, R. (1998), *Abriendo veredas. Iniciativas públicas y sociales de las redes de organizaciones civiles*, UAM / UNAM / UIA / Convergencia, México.
- Ricoeur, Paul (2000), “Histoire et mémoire: l’écriture de l’histoire et la représentation du passé”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, núms. 55-4, julio-agosto, París, pp. 731-747.
- ____ (2004), *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de Cultura Económica, Argentina.
- Rivera Cusicanqui, S. (1990), “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”, *Temas sociales*, núm. 11, pp. 49-75.
- ____ (2010), *Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Santos, B. de S. (1997), “Una concepción multicultural de los derechos humanos”, *Memoria*, núm. 101, julio, CEMOS, México.
- Sitton, T., G. Mehaffy y O. Davis (1989), *Historia oral: una guía para profesores (y otras personas)*, Fondo de Cultura Económica, México.

- Stolkiner, A. (2001), "Subjetividades de época y prácticas en salud mental", *Revista Actualidad Psicológica*, año xxvi, núm. 298, Buenos Aires.
- Suárez N., L. y A. Hernández (eds.) (2008), *Descolonizando el feminismo*, Ediciones Cátedra / Universidad de Valencia, Valencia.
- Van Der Haar, Gemma y Carlos Lenkersdorf (comps.) (1998), *San Miguel Chiptik. Testimonios de una comunidad tojolabal*, edición bilingüe, Siglo XXI, México.
- Zibechi, R. (2007), *Dispersar el poder: los movimientos sociales como poderes antiestatales*, Editorial Virus, Barcelona.
- _____ (2010), *América Latina: Contrainsurgencia y pobreza*, Pez en el Árbol, México.

Recibido el 2 de abril de 2012.
Aprobado el 18 de agosto de 2012.