

## Cultura, identidad y poder en las representaciones del pasado: El caso de los zapotecos serranos del norte de Oaxaca, México

SALVADOR AQUINO C.<sup>1</sup>

### RESUMEN

*La memoria histórica de los pueblos indígenas ha estado ligada a las instituciones políticas coloniales y a las instituciones que han sido parte de la formación del Estado. Los indígenas, sin embargo, han reformulado estas instituciones para formar memorias sociales e identidades alternativas. A través de la creación de hegemonías locales y con base en su experiencia histórica asociada a la explotación y la opresión, los indígenas han creado nuevas fórmulas culturales y políticas para construir proyectos sociales alternativos y reclamar derechos ante el Estado.*

**Palabras claves:** pueblos indígenas – memoria histórica – memoria social – identidad – hegemonía – zapotecas.

### ABSTRACT

*Indigenous peoples' historical memory has been linked to colonial political institutions and to institutions that have taken part in the construction of the contemporary State. Indigenous peoples have nonetheless reformulated these institutions to shape social memories and alternative identities. By creating local hegemonies, and on the basis of their historical experience of exploitation and oppression, they have generated new political and cultural forms in order to construct alternative social projects and claim their rights.*

**Key words:** indigenous peoples – historical memory – social memory – identity – hegemony – zapotecs.

Recibido: marzo 2004. Manuscrito revisado aceptado: junio 2004.

### Hegemonía y memoria histórica

Recientemente el estudio de la memoria social y su relación con las identidades sociales ha adquirido relevancia en la antropología.<sup>2</sup> Razones hay

varias, aunque la más evidente es que mientras las barreras nacionales –varios enfoques han asociado la formación de las identidades individuales y colectivas a la formación del Estado-nación– se han visto minadas por fenómenos transnacionales como la formación de redes globales de producción, circulación de mercancías, circulación de información y movilidad de la población, las comunidades involucradas en estas dinámicas globales han movilizado la memoria histórica para construir identidades alternativas.

Este fenómeno ha adquirido relevancia mundial, pues tanto las minorías étnicas en las sociedades occidentales como las sociedades indígenas en América Latina han encontrado en la memoria histórica fuentes alternativas para luchar contra la opresión.

Aunque los pueblos indígenas han estado involucrados en aquellas redes globales, dichas comunidades han desarrollado la creatividad y las ideologías para movilizar la memoria histórica para construir proyectos alternativos de identidad.

En este ensayo intentaré demostrar que las sociedades indígenas han reconstruido algunas de las instituciones que el colonialismo y la formación del Estado moderno utilizaron para dominar a dichas sociedades. Los espacios sociales en donde los indígenas desarrollan su vida diaria, y que son en muchos casos las instituciones que la sociedad dominante ha establecido, han llegado a ser determinantes para que las sociedades indígenas construyan contrahegemonías basadas en la memoria social y en identidades colectivas para legitimar su historicidad y su participación política en los Estados nacionales.<sup>3</sup>

La formación de la memoria histórica de los pueblos indígenas sin duda ha estado asociada a la

<sup>1</sup> CIESAS, México, y Programa de Doctorado en Antropología Social en el Departamento de Antropología de la Universidad de Arizona, Estados Unidos. Calle Federico Ortiz Armengol n° 201, Colonia Reforma, Oaxaca, Oax, México C. P. 68050, MEXICO. Email: salvador@juarez.ciesas.edu.mx

<sup>2</sup> Véanse Boyarín 1994; Climo y Cattell 2002; Connerton 1989; Florescano 1994; Gillis 1994; Lowenthal 1985; Olick y Robbins 1998; Rappaport 1990.

<sup>3</sup> Véase un amplia discusión sobre la política de la identidad y su relación con la política de la memoria histórica en Hale (1997).

formación de los Estados nacionales en América Latina. Las grandes narrativas asociadas a la formación de las sociedades nacionales se fundamentaron en la noción de crear entidades homogéneas, proceso en el que las historias locales y las luchas cotidianas de las sociedades indígenas quedaron fuera de las narrativas oficiales.

Las narrativas de los nacionalismos en América Latina dieron prioridad a los discursos homogeneizadores de una nación criolla (Stavenhagen 1984 y 1988). Estas historias oficiales olvidaron las batallas locales que las sociedades subalternas libraban por la identidad y por construir proyectos alternativos. Estas historias locales asociadas a la memoria histórica, sin embargo, han cobrado relevancia en las actuales reivindicaciones por la autonomía política y los derechos de los indígenas.

Es importante subrayar que las sociedades indígenas no han estado aisladas de procesos más amplios de cultura y poder. Estas sociedades se han reconstituido a partir de una constante relación con las instituciones dominantes, a partir de las cuales han reconstruido la identidad y reformulado el pasado. Los poderes coloniales y del Estado moderno se incorporaron a la cotidianidad de las sociedades indígenas de manera que han llegado a ser parte fundamental de la memoria y la identidad. Por ejemplo, las leyes coloniales asociadas a la regulación de la tierra y la religión católica son en la actualidad factores críticos en la memoria y la identidad. Esta relación de los indígenas con las instituciones dominantes y las características de la memoria histórica proveen nuevas posibilidades para el estudio de la formación de la memoria colectiva entre las sociedades indígenas.

Si definimos a la memoria histórica como una constante revisión de pasado a partir de determinadas condiciones políticas y sociales en el presente, entonces tendríamos que estudiar cómo el pasado y el presente se relacionan y afectan entre sí. El pasado y el presente tienen una relación dialéctica; pensamos “con el pasado” no pensamos “acerca del pasado”. Esta perspectiva cuestiona a quienes consideran a la memoria histórica como la posibilidad de transmitir remembranzas, y a quienes otorgan a la memoria cierta permanencia e inalterabilidad a través del tiempo. Esta inalterabilidad de la memoria ha sido parte de una antropología en donde a las sociedades indígenas

se les ha construido como parte de un pasado inmemorial y sin tiempo, conceptos que tienen relación con las nociones hegemónicas occidentales de tiempo y espacio que han predominado en la antropología.<sup>4</sup> Enfoques antropológicos recientes, sin embargo, han visto a la memoria histórica como la capacidad de individuos y colectividades de actualizar y de maniobrar con el pasado a partir de sus luchas cotidianas dentro de las instituciones que el colonialismo y el Estado han constituido en hegemónicas.

La antropología de la memoria social ha hecho importantes contribuciones para entender la formación y cambio en las identidades. Varios estudios han demostrado, por ejemplo, cómo las representaciones del pasado cambiaron con la introducción del cristianismo y la formación de las nociones hegemónicas acerca del espacio y el tiempo que introdujo la administración colonial. A partir de su contacto con las instituciones dominantes, las sociedades locales también maniobraron bajo nuevas condiciones políticas para reclamar derechos sobre el territorio y algunos derechos políticos ante la administración colonial.<sup>5</sup>

Este proceso de negociación de identidades se ha ido renovando y cambiando a través del tiempo y ha respondido a circunstancias históricas específicas para reclamar, por ejemplo, la posesión territorial y otros derechos políticos como veremos más adelante. Otros estudios han mostrado cómo la formación de la memoria histórica y de identidades en América Latina ha estado ligada a la formación homogeneizadora y totalizadora del Estado-nación, proceso que ha producido diversos niveles de estima social y poder político para las comunidades étnicas. De la misma manera se ha demostrado cómo el colonialismo y la formación del Estado moderno produjeron ideologías y memorias tanto para los grupos dominantes como para los grupos subalternos.<sup>6</sup> Considérense, por

<sup>4</sup> Boyarin (1994) y Fabian (1983) han discutido cómo las nociones de tiempo y espacio que han predominado en la antropología han sido decisivas en la definición de las sociedades no occidentales como parte de un pasado que los sitúa al margen de los alcances del colonialismo y el capitalismo.

<sup>5</sup> Miller (1991) hace un análisis de cómo lo zapotecos del norte de Oaxaca reconstruyeron la memoria y la identidad a partir de los cambios que ocasionó el uso de la escritura en español en la delimitación de los territorios comunales entre 1560 y 1700.

<sup>6</sup> Véanse Alonso 1994; Segal 1994; Smith 1987.

ejemplo, las definiciones dominantes de las identidades de los indígenas en las formaciones nacionales en América Latina. Básicamente, esta construcción social del Estado-nación ha producido ciertas nociones hegemónicas de las comunidades étnicas, las cuales están asociadas al origen nacional, costumbres, descendencia común, estilos de vida, lenguaje, religión, incluyendo características fenotípicas.

Un elemento crucial en estas definiciones es que han estado asociadas a la discriminación y el racismo, redefiniendo así la memoria histórica de estas comunidades. Estas inscripciones sociales han sido determinantes en el ejercicio de la dominación y el estatus político asignado a las comunidades étnicas, en particular a los pueblos indígenas.

Menos atención se ha destinado a investigar cómo las identidades y memorias hegemónicas fueron redefinidas por los indígenas. Esta es una cuestión de importancia en contra de las ideas de conceptualizar a los indígenas como pueblos que se han mantenido con “costumbres inmemoriales” que sólo se transmiten de una generación a otra. La antropología de la memoria social ha realizado un movimiento teórico importante recientemente, que demuestra que los indígenas se han involucrado en la reconstrucción y redefinición de las identidades hegemónicas (Nugent y Alonso 1995; Roseberry 1994).

De la consideración de que las memorias se mantenían más o menos intactas a través del tiempo, y de que las memorias e identidades acuñadas por las élites constituían grandes narrativas compartidas por los miembros de un Estado-nación (Anderson 1999; Smith 1995), hemos pasado a una perspectiva que da prioridad al poder de los grupos subalternos en la formación de memorias e identidades alternativas. Las relaciones entre los grupos dominantes y los grupos subalternos se caracterizan por la disputa, la confrontación y los argumentos (Roseberry (1993).

De acuerdo con esta perspectiva, la formación de inscripciones culturales se ha producido dentro de una relación dialéctica entre la cultura dominante y la cultura subalterna de manera que las identidades hegemónicas han sido reformuladas, contestadas y reutilizadas por los grupos subalternos. Las clases subalternas lejos de aceptar pasivamente

la dominación construyen alternativas y alianzas estratégicas. Un aspecto fundamental en esta propuesta es la participación y agencia social de los grupos subalternos en la reformulación del pasado a partir de prácticas políticas y de situaciones específicas del presente. Debemos notar que esta agencia social implica una participación activa en el uso de medios que son considerados “externos”, espurios o no “propios” de las sociedades indígenas.<sup>7</sup> Dentro de esta perspectiva, la construcción de la memoria histórica ha sido considerada como una constante revisión y recomposición del pasado mediada por las experiencias del presente, proceso en que las categorizaciones e identidades hegemónicas entran en constante revisión, recomposición y negociación.

El concepto de hegemonía<sup>8</sup> de Raymond Williams es útil para explicar las múltiples maneras en que el pasado es utilizado para formar hegemonías y contrahegemonías. La hegemonía según Williams es un proceso activo que constantemente incorpora prácticas, ideologías y significados que podrían parecer aún distantes y contradictorios. Las versiones dominantes acerca del pasado que han alimentado las formaciones nacionales en América Latina son un ejemplo de cómo la selección de tradiciones específicas resultan cruciales en la formación de identidades y memorias colectivas.

La formación de memorias alrededor de las ideologías del mestizaje en México es un ejemplo de cómo la selección de un pasado se convierte en hegemónico. Estas identidades hegemónicas están sujetas, sin embargo, a contestaciones, esto es, a la formación de contrahegemonías basadas también en una selección estratégica del pasado. En esta noción de hegemonía, el uso e invocación de la memoria social asociada a la “tradición selectiva” adquiere singular importancia.

Considero a la tradición en su sentido histórico, esto es, la tradición no como reminiscencia o

<sup>7</sup> Véase Warren y Jackson (2002) para una discusión más amplia acerca de cómo los indígenas han movilizado la lengua española y otros medios de comunicación creados por la sociedad dominante para construir estrategias de resistencia y fortalecimiento étnico.

<sup>8</sup> Véase Williams (1977) para una discusión más amplia sobre tres conceptos básicos en la configuración de los procesos hegemónicos, a saber, tradiciones, instituciones y formaciones.

sobrevivencia del pasado, sino como una fuerza selectiva que forma presentes significativos en la construcción de identidades:

*“Lo que tenemos que ver es no solo una tradición sino una tradición selectiva: una versión del pasado elegida intencionalmente que da forma al presente, la cual a su vez opera de manera muy poderosa en los procesos de identificación y en los procesos de definición social y cultural”* (Williams 1977: 115).

La tradición selectiva, entonces, reformula el pasado para formar presentes significativos, concepto que es útil para entender cómo los grupos dominantes y las poblaciones oprimidas reconstituyen el pasado. La consideración de la tradición como un proceso selectivo implica que la tradición está sujeta a modificaciones conforme individuos y comunidades constituyen unidades políticas en donde se producen movilizaciones para conformar ideologías que sustentan la memoria histórica y la identidad.

La selección de tradiciones implica contestación a las identidades dominantes y es crucial en la formación de contrahegemonías. La conformación de estas contrahegemonías ligadas a la memoria social da cuenta de que los pueblos indígenas y otros grupos subalternos han edificado sus identidades como parte del contacto permanente con fuerzas hegemónicas, desafiando así las versiones que han visto a las sociedades indígenas como pueblos “sin historia”. Por ejemplo, varios estudios han demostrado que las memorias se entrelazan e incorporan cambios locales y cambios registrados más allá del mundo cotidiano de las sociedades indígenas. Algunos antropólogos<sup>9</sup> han demostrado cómo las sociedades andinas han logrado utilizar tanto la memoria oral como la escrita para reclamar derechos de posesión de sus resguardos. En este caso, los indígenas han utilizado las tecnologías de poder que introdujo el colonialismo tales como la escritura y los fundamentos legales de la administración colonial en aspectos agrarios para defender la posesión comunal de su territorio. Estos usos de la memoria entre los pueblos indígenas en América Latina han variado a través del tiempo y han registrado una gran diversidad dependiendo de las particularidades históricas que los indígenas han enfrentado.

### **Memoria histórica e identidad en la sierra zapoteca del norte de Oaxaca, México**

Para mostrar cómo se reconstruye la memoria y cómo se liga a la formación de contrahegemonías me referiré a la Sierra Zapoteca de Oaxaca, México. La región zapoteca se localiza al norte del Estado de Oaxaca y se compone de dos distritos (Ixtilan y Villa Alta), los que a su vez están divididos en 51 municipalidades y 71 agencias municipales (Figura 1). Cada municipio posee sus tierras comunales y sus autoridades municipales que son elegidas localmente. En esta región, las ideologías e identidades introducidas por el Estado mexicano después de la Revolución Mexicana junto con las instituciones políticas introducidas durante la época colonial han resultado ser críticas en la formación de identidades alternativas.

Es pertinente aclarar que las instituciones coloniales y las correspondientes a la formación del Estado contemporáneo han desempeñado su papel de dominación, pero también han sido reutilizadas por las poblaciones indígenas para construir ideologías que han sustentado identidades colectivas.

El Estado mexicano edificó varias instituciones políticas en la Sierra Norte de Oaxaca para desarrollar su proyecto de introducir memorias hegemónicas. Por ejemplo, la reglamentación de la propiedad comunal, la formación de municipalidades y la escuela rural llegaron a ser las instituciones a través de las cuales el grupo étnico dominante introdujo versiones del pasado relativas a la construcción de una cultural nacional. Las ideologías del indigenismo (Aguirre Beltrán 1958; Caso 1958) y del mestizaje, por ejemplo, llegaron a ser cruciales en la imposición de memorias hegemónicas relacionadas con la formación de la nación y el Estado.<sup>10</sup>

La idea de un pasado común basado en los mitos étnicos acerca de la fundación de Tenochtitlán y las representaciones del Imperio Azteca tanto en libros de texto como en sus representaciones museográficas, así como las ideologías del nacionalismo basado en la supuesta mezcla racial y cultural producida en 1521 han sido las principales ideologías que han alimentado las narrativas

<sup>9</sup> Véase Rappaport 1990 y 1994.

<sup>10</sup> Considérense, por ejemplo, las ideologías del mestizaje de Vasconcelos (1925).

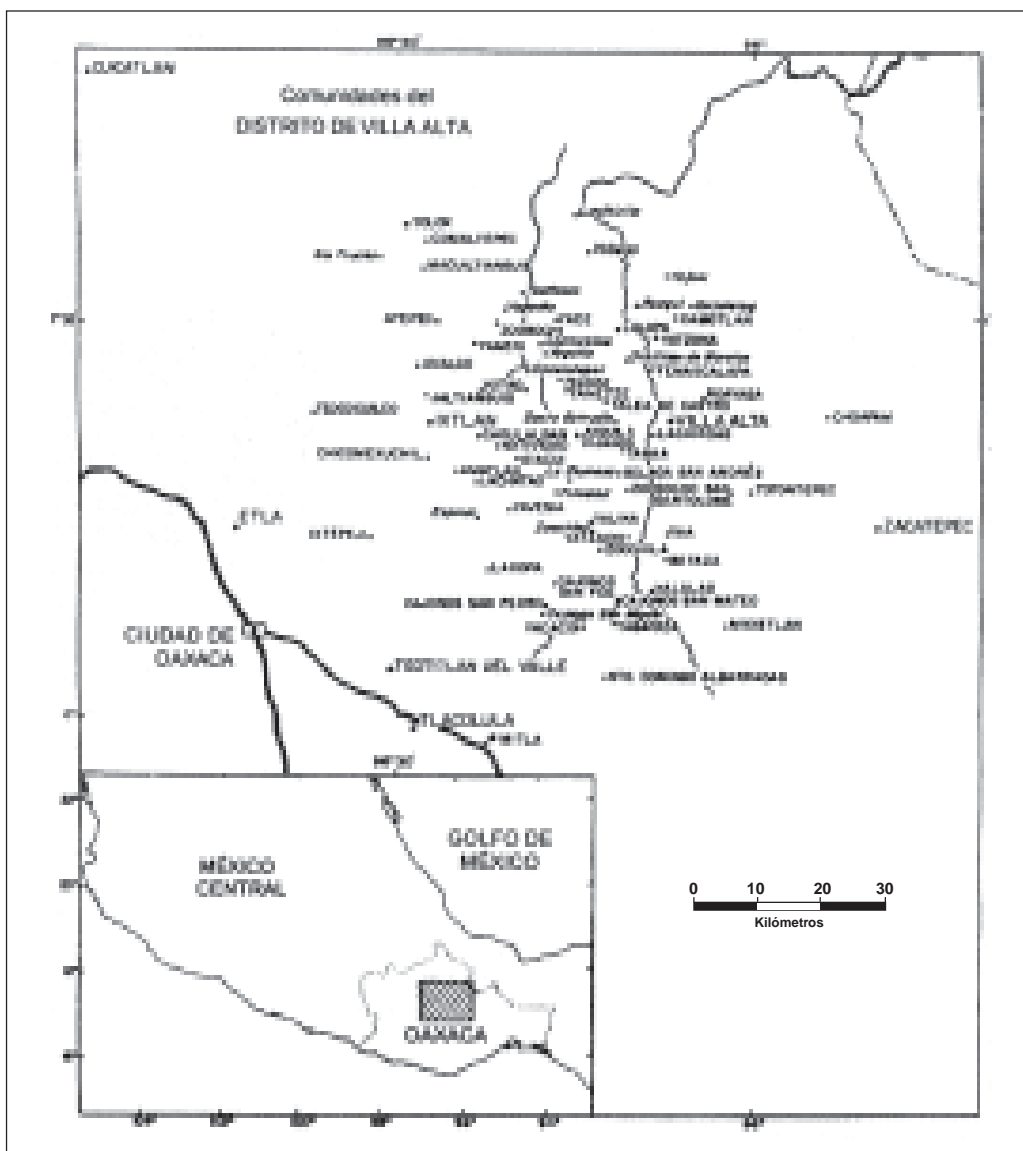


Figura 1. Ubicación de la región zapoteca, al norte del Estado de Oaxaca.

hegemónicas acerca del pasado y de la construcción de la nación mexicana (Gutiérrez 1999). En la edificación de la nación mexicana contemporánea otros iconos se incorporaron a las ideologías del nacionalismo en México y que han tenido consecuencias para los indígenas zapotecos. La imagen de Benito Juárez, un indígena zapoteco que llegó a ser Presidente de México, constituyó uno de los principales símbolos del nacionalismo del siglo XX en México, y también un símbolo de identidad de los indígenas zapotecos. De manera similar, la creación oficial de varios mitos acerca de varios dirigentes políticos relativa a su

contribución en el movimiento de Independencia de México en el siglo XIX y de algunos de los dirigentes que participaron en la Revolución Mexicana han formado las principales fuentes para la memoria colectiva en México, y en particular de la memoria social de los zapotecos serranos. Estas han sido las principales ideologías del nacionalismo que el Estado introdujo a la Sierra de Zapoteca en el siglo XX. Estas identidades hegemónicas, sin embargo, encontraron contestaciones en una sociedad fuertemente organizada en identidades étnicas, quienes reconstruyeron así la memoria histórica y la identidad.



Aquellas narrativas del nacionalismo borraron de la memoria oficial las historias locales de los pueblos zapotecos. Estas historias se recrean en la vida diaria y están guardadas en los archivos locales y en la memoria colectiva que se ha construido a través de varias generaciones. Aunque las ideologías del nacionalismo produjeron cambios en la cultura local, al mismo tiempo los zapotecos se reinventaron a sí mismos con base en su experiencia histórica para formar proyectos comunales y supracomunales. Las alianzas sociales y políticas en el ámbito familiar, comunal y regional han sido una fuente crucial y permanente en la construcción de la memoria histórica cuyos principales objetivos han sido formar alianzas políticas y culturales regionales. Estas fuentes de la memoria se producen, por ejemplo, en las reuniones familiares, en las fiestas comunales, en las asambleas comunales para la toma de decisiones colectivas en asuntos que son determinantes para la organización política comunal y regional.

La construcción de la memoria social entre los zapotecos serranos tiene relación no solamente con las condiciones políticas del presente, sino también con las experiencias del pasado que a veces es idealizada y a veces reinventada para construir identidades colectivas. Estas memorias reflejan las variadas experiencias históricas que los zapotecos serranos han enfrentado a través de varios siglos de colonialismo, explotación y dominación. Considérese, por ejemplo, cómo los zapotecos han manejado la noción de comunidad introducida por los conquistadores. La administración colonial estableció en la Sierra Norte de Oaxaca fronteras territoriales y unidades políticas asociadas a un santo patrón y a la administración política del Estado colonial. Más tarde el Estado mexicano introdujo la noción legal de propiedad comunal y la conformación de jurisdicciones municipales. Estas identidades hegemónicas han servido para construir identidades más amplias, como veremos más adelante.

Pero la formación de la idea de comunidad ha pasado por una permanente recomposición no sólo por parte del Estado sino también por parte de los indígenas. Varias comunidades, por ejemplo, se han apropiado de algunos de los iconos que el nacionalismo mexicano del siglo XX edificó. Las representaciones oficiales de algunos intelectuales liberales del siglo XIX nacidos en la Sierra y que participaron en los movimientos liberales del

siglo XIX en el sur de México han sido incorporadas en el imaginario de algunas comunidades. Benito Juárez, quien fue Presidente de México en el siglo XIX, ha llegado a formar parte de la memoria y la identidad colectiva en esta región autodenominada Sierra de Juárez. Varios pueblos adquirieron la denominación asociada a Juárez tales como Ixtlán de Juárez, Guelatato de Juárez. “Aquí somos Juaristas” afirman varios indígenas de esta región. Pero no solamente Juárez ha sido importante en las memorias de estos pueblos. Otros intelectuales del siglo XIX que nacieron en estos pueblos y que inicialmente fueron parte de la historia oficial se convirtieron en héroes locales. Las autoridades indígenas de estos pueblos se apropiaron de estas memorias para diferenciarse de las comunidades vecinas y adquirir poder para negociar recursos ante el gobierno.

Las autoridades indígenas, en algunos casos, se movilizaron para que la Legislatura del Estado de Oaxaca hiciera oficial la identificación de sus pueblos con el nombre de aquellos personajes. En 1936, por ejemplo, las autoridades indígenas de Capulalpam se movilizaron para adquirir el nombre de Miguel Méndez quien fue un intelectual liberal del siglo XIX que nació en esta comunidad y quien participó en los movimientos políticos que llevaron a la promulgación de las Leyes de Reforma. Por un Decreto de la Legislatura del Estado de Oaxaca, en 1936 se le asignó el nombre de Capulalpam de Méndez a la comunidad indígena de Capulalpam (Cosmes 2003). Las autoridades de Capulalpam adquirieron este nombre para diferenciarse de sus vecinos de Guelatato quienes se autodenominan como Guelatato de Juárez.

De manera similar, otras comunidades zapotecas adquirieron nombres alternativos como el caso de Teococuilco de Marcos Pérez, Ixtlan de Juárez y Talea de Castro. Cada nombre expresa diferentes intereses e historias, diferentes concepciones de la comunidad y la nación. En este caso, las comunidades retomaron las denominaciones hegemónicas creadas desde el Estado y escogieron los nombres que les daban mayores posibilidades de identificarse local y regionalmente. Usando estas autodenominaciones, estos pueblos han reafirmado su pertenencia a la comunidad y adquirido poder para negociar recursos económicos y políticos ante el gobierno del Estado de Oaxaca.

En las memorias colectivas de estos pueblos se entrelazan las reconstrucciones del período precolonial, la época de la Independencia y la formación del Estado mexicano que ha tenido lugar después de la Revolución de 1910. El pasado colonial, por ejemplo, es invocado en el presente para probar la propiedad de las tierras comunales. San Juan Chicomezuchitl posee un lienzo de 1560 que representa los nuevos límites territoriales que le asignó la administración colonial en el siglo XVI. El lienzo también ilustra la conquista en donde varios indígenas son decapitados por los conquistadores.

Irónicamente, este lienzo es ahora utilizado por los indígenas de San Juan para legitimar la posesión de sus tierras comunales y para establecer sus límites territoriales con comunidades vecinas. Este lienzo junto con otros documentos legales de los siglos XVII y XIX han sido utilizados contra la privatización de sus tierras comunales. “Hemos usado varios documentos para demostrar que somos los legítimos propietarios de estas tierras” dice un comunero de San Juan. Para las comunidades fundadas en el período precolonial, como es el caso de la mayoría de las comunidades de la Sierra, el pasado precolonial es crucial para demostrar la previa posesión-ocupación de sus territorios, y les permite demostrar la propiedad territorial.

Otras reconstrucciones del pasado han sido importantes en las identidades de estas comunidades. Los indígenas de Natividad, por ejemplo, establecieron un museo en el 2001 para “dar a conocer la historia del pueblo” según los responsables de la administración del museo. Contraria a las versiones hegemónicas que aparecen en museos del Estado en donde generalmente se describe a los pueblos indígenas como entidades homogéneas y como parte de un pasado inmemorial, en el museo de Natividad los comuneros construyeron un espacio para reconstruir el origen de la comunidad y su historia local ligada a la explotación minera. El museo describe el origen y fundación de la comunidad. Los jóvenes pintaron un mural en donde representan a los fundadores de la comunidad ayudando a los propietarios de la mina a empujar una enorme bomba de agua hacia las montañas de la Sierra en el siglo XIX. Este mural también representa el origen de la comunidad fundada por hombres y mujeres que vinieron de varias partes de la sierra y otros lugares

del país. El museo también ilustra la forma en que la gente de Natividad se involucró en la producción minera por casi dos siglos. Este espacio presenta fotografías de varias generaciones de obreros trabajando en la extracción de minerales y las diferentes tecnologías y procesos para la obtención de oro y plata que se utilizaron por más de un siglo.

Podría parecer obvio que los pobladores locales representen el pasado de esta manera; sin embargo, es importante mirar esta representación en un contexto histórico para ver cómo este pasado adquiere relevancia en un momento en el que la explotación minera está llegando a su fin debido a la disminución de los yacimientos minerales. Además, la emigración ha aumentado de manera dramática. La gente de Natividad ha emigrado a varias ciudades de México y California. Los indígenas de Natividad están reconstruyendo su pasado justo ahora que la minería está desapareciendo, y tienen el propósito de:

*“no pasar por desapercibidos. Queríamos tener un espacio para que los niños y las nuevas generaciones se den cuenta de dónde venimos y queremos también que nuestros paisanos que se fueron del pueblo conozcan sus raíces y que no se olviden de nuestro pueblo”,*

como dice orgullosamente Rosa María, quien está a cargo de la administración del museo. No quieren pasar inadvertidos después de haber sufrido un siglo y medio de explotación. En otras palabras, el establecimiento de su museo y la forma en que lo definen es un llamado en contra del olvido, y un llamado a no desaparecer su historia local de opresión junto con el cierre de la empresa minera.

Estas representaciones muestran que los grupos subalternos han creado sus propias versiones del pasado para construir identidades alternativas a las ideologías de mestizaje y de una nacionalidad homogénea como la que han imaginado las élites mexicanas. Las memorias e identidades locales contestaron las inscripciones hegemónicas introducidas por el Estado y fraguaron lo que Foucault llamaba contramemorias (Hutton 1993). Las memorias asociadas a la explotación minera, a las diversas formas que ha adoptado la formación del Estado y la nación en la Sierra zapoteca dan cuenta de las variadas formas en que los indígenas han

transitado por las luchas por la identidad. Pero las memorias comunales como las que he mencionado han permitido a los serranos formar alianzas regionales para formular proyectos de largo plazo fundadas en las memorias colectivas.

A mediados de 1996 se desarrollaron varias reuniones de autoridades e intelectuales indígenas en esta región de México. Discutimos un proyecto de autonomía regional en donde definimos nuevas perspectivas políticas. ¿Era posible formular un proyecto de autonomía política sin la memoria histórica? ¿Era posible recurrir a la amnesia colectiva y resolver el tema de la autorrepresentación política y social?

En estas reuniones la memoria se reconstruía de diversas formas y variaba de acuerdo a circunstancias específicas en que estos pueblos habían sido oprimidos en el pasado. La evocación del pasado no era simplemente remembranzas, sino construcciones políticas a partir de un presente específico: el de construir un Estado-nación más incluyente en donde se incorporaran las múltiples voces e historias de las comunidades a través de una propuesta de autonomía regional.

Las autoridades indígenas de Capulalpam, por ejemplo, proponían que el aprovechamiento de los recursos mineros debería quedar en manos de los pueblos indígenas de la región, y en particular exigían que la exploración y explotación de los recursos del subsuelo fueran manejadas por los pueblos y comunidades. “El aprovechamiento de los recursos naturales del subsuelo debe estar bajo la responsabilidad de nuestros pueblos” para disponer de ellos “de acuerdo a nuestras necesidades”.<sup>11</sup> En su discurso las autoridades mencionaban que las minas de la región habían sido explotadas por los españoles en tiempos de la Colonia y por empresas privadas a partir de 1775. “Sabemos que la riqueza que se ha extraído asciende a elevadas sumas y que nuestra comunidad no ha recibido ningún beneficio social”.<sup>12</sup>

Otros pueblos zapotecos como el de Solaga, en su reclamo de autonomía regional invocaban el pasado colonial y exigían la construcción de una nación multiétnica:

*“Exigimos que se nos reconozca como auténticos mexicanos. Nosotros a la llegada de los españoles teníamos nuestro sistema de gobierno. Somos anteriores al gobierno y a los españoles por eso nos deben reconocer como territorio no como tierras, esto abarca desde el subsuelo y los recursos naturales. Exigimos respeto a nuestras costumbres que hemos conservado a base de sacrificios”*.<sup>13</sup>

Otras comunidades mencionaban que:

*“nuestra identidad es producto de una gran diversidad cultural, nuestras raíces son milenarias, tenemos cultura, somos una cultura que durante el proceso histórico ha sufrido los embates del colonialismo y capitalismo, por como somos nos han marginado, pero vivimos y tenemos muchas necesidades, no somos ignorantes como lo piensan muchos”*.<sup>14</sup>

Las ideologías asociadas al “somos” pasan necesariamente por las instituciones dominantes como las reglamentaciones que el Estado introdujo para regular la tenencia comunal de la tierra y las municipalidades introducidas por el Estado mexicano en el siglo XIX, pero los indígenas han utilizado estas instancias para formar hegemonías locales y regionales.

Varias organizaciones supracomunales han surgido de la conciencia histórica para buscar alternativas a los proyectos de las clases dominantes. En los años ‘90, por ejemplo, nace UNOSJO (Unión de Organizaciones de la Sierra Juárez), una organización que aglutinaba a varias municipalidades, a uniones de comunidades y a una variedad de organizaciones de base de la Sierra. UNOSJO se propuso tomar en sus manos el desarrollo regional basado en las experiencias de cada pueblo y organización de la región. UNOSJO tomó en sus manos los manejos de una parte de los recursos que el gobierno federal destinaba a las comunidades indígenas.

Otra experiencia asociada a la memoria y a la identidad ha sido la formación de organizaciones indígenas no gubernamentales por parte de intelectuales indígenas. Establecimos varios proyectos de video en donde se recuperaba gran parte

<sup>11</sup> Titza’ Keriu; Nuestra Palabra, 1996, p. 13.

<sup>12</sup> Titza’ Keriu; Nuestra Palabra, 1996, p. 14.

<sup>13</sup> Titza’ Keriu; Nuestra Palabra, 1996, p. 10.

<sup>14</sup> Titza’ Keriu; Nuestra Palabra, 1996, p. 19.



del trabajo de las organizaciones locales y regionales en varios ámbitos del trabajo productivo y cultural. Empezamos a publicar una Revista Zapoteca en donde publicamos varios artículos haciendo referencia a la historia de opresión en estos pueblos. De la misma manera fundamos una radio comunal en donde se transmiten programas radiales hechos por y para los indígenas discutiendo programas de interés regional. La memoria histórica la hemos reconstruido para formular proyectos alternativos, lo que significa al mismo tiempo una batalla en contra del olvido y una batalla para ser parte de la modernidad.

### Conclusiones

Un enfoque que aborda las diversas maneras en que los grupos subalternos han reconstruido las tecnologías de poder introducidas por el colonialismo y la formación del Estado moderno en América Latina ofrece varias posibilidades en el estudio de los usos de la memoria entre los pueblos indígenas de las Américas. Por ejemplo, podemos analizar cómo el poder está sujeto a negociaciones y modificaciones y cómo es utilizado por los grupos subalternos para negociar identidades. La formulación de contrahegemonías es uno de los usos de la memoria más efectivos que los indígenas han desarrollado para reclamar sus derechos. Las representaciones del pasado han sido utilizadas para formar identidades colectivas y alianzas más allá del ámbito de la comunidad local. La formación de lo que Raymond Williams llamaba “estructuras de experiencias”, esto es, la

clara conciencia de un pasado común en términos de opresión y dominación, han resultado ser cruciales en la construcción de la identidad étnica y en la formación de proyectos políticos como la autonomía.

Es importante definir a las sociedades indígenas como parte activa del cambio social y, en consecuencia, como parte activa en la definición de las identidades y de proyectos locales basados en reinterpretaciones de las identidades hegemónicas, en particular de las identidades dominantes del colonialismo y de nacionalismo de los siglos XIX y XX. Comprendiendo a las sociedades indígenas como nuestras contemporáneas nos ofrecen la posibilidad de observar cómo estas sociedades han utilizado las ideologías dominantes en la definición de sus memorias e identidades. Debemos investigar cómo las sociedades subalternas han creado nociones alternativas de espacio y tiempo para formular proyectos políticos incluyentes en las sociedades multiétnicas de las Américas.

**Agradecimientos** Agradezco a Viviana Manríquez y a Sandra Sánchez (q.e.p.d.) la aceptación de este escrito en el simposio: “Los usos de la memoria entre los pueblos indígenas de las Américas”, 51º Congreso Internacional de Americanistas, Santiago, Chile, 14-18 de julio de 2003 “Repensando las Américas en los Umbrales del Siglo XXI”. Agradezco también al Departamento de Antropología de la Universidad de Arizona y al CIESAS por los recursos y facilidades otorgados para asistir a dicho Congreso.

### REFERENCIAS CITADAS

- AGUIRRE BELTRAN, G., 1958. *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*. INI, Ciudad de México.
- ALONSO, A. M., 1994. The politics of space, time, and substance: State formation, nationalism, and ethnicity. *Annual Review of Anthropology* 23: 379-405.
- ANDERSON, B., 1999. *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso, Londres y Nueva York.
- BOYARIN, J., 1994. Space, time and the politics of memory. En *Remapping memories: The politics of time-space*, J. Boyarin (Ed.), pp. 1-37. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- CASO, A., 1958. *Indigenismo*. INI, Ciudad de México.
- CLIMO, J. y M. CATTELL, 2002. *Social memory and history: Anthropological perspectives*. Altamira Press, Londres y Nueva York.
- CONNERTON, P., 1989. *How societies remember*. Cambridge University Press, Cambridge.
- COSMES, M., 2003. *Monografía de Capulalpam de Méndez*. Ayuntamiento Municipal de Capulalpam, Ciudad de Oaxaca.
- FABIAN, J., 1983. *Time and the other: how anthropology makes its subjects*. Columbia University Press, Nueva York.

- FLORESCANO, E., 1994. *Memory, myth, and time in Mexico: From the Aztecs to Independence*. University of Texas Press, Austin.
- GILLIS, J., 1994. Memory and identity: The history of a relationship. En *Commemorations: The politics of national identity*, J. Gillis (Ed.), pp. 3-24. Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey.
- GUTIERREZ, N., 1999. *Nationalist myths and ethnic identities. Indigenous intellectuals and the Mexican State*. University of Nebraska Press, Lincoln y Londres.
- HALE, C., 1997. Cultural politics of identity in Latin America. *Annual Review of Anthropology* 26: 567-590.
- HUTTON, P., 1993. *History as an art of memory*. University Press of New England, Hanover.
- LOWENTHAL, D., 1985. *The past is a foreign country*. Cambridge University Press, Cambridge.
- MILLER, A., 1991. Transformations of time and space, Oaxaca, Mexico circa 1500-1700. En *Images of memory: On remembering and representation*, S. Kuchler y W. Melion (Eds.), pp. 141-175. Smithsonian Institution Press, Washington, D. C.
- NUGENT, D. y A. M. ALONSO, 1995. Multiple selective traditions in agrarian reform and agrarian struggle: Popular culture and State formation in the Ejido of Namiquipa, Chihuahua, Mexico. En *Everyday forms of State formation. Revolution and the negotiation of rule in modern Mexico*, G. Joseph y D. Nugent (Eds.), 209-246. Duke University Press, Durham.
- OLICK, J. y J. ROBBINS, 1998. Social memory studies: From "collective memory" to the historical sociology of mnemonic practices. *Annual Review of Sociology* 24: 105-140.
- RAPPAPORT, J., 1990. *The politics of memory: Native historical interpretation in the Columbian Andes*. Cambridge University Press, Cambridge.
- 1994. *Cumbe reborn: An Andean ethnography of history*. University of Chicago Press, Chicago.
- ROSEBERRY, W., 1993. Hegemony and the language of contention. En *Everyday forms of State formation*, G. Joseph y D. Nugent (Eds.), pp. 355-356. Duke University Press, Durham.
- 1994. *Anthropologies and histories. Essays in culture, history and political economy*. Rutgers University Press, Nueva Brunswick y Londres.
- SEGAL, D., 1994. Living ancestors. Nationalism and the past in Postcolonial Trinidad and Tobago. En *Remapping memory*, J. Boyarin (Ed.), pp. 221-256. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- SMITH, A., 1987. *The ethnic origins of nations*. Blackwell, Oxford.
- 1995. *Nations and nationalism in a global era*. Polity Press, Cambridge.
- STAVENHAGEN, R., 1984. Los movimientos étnicos indígenas y el Estado nacional en América Latina. *Revista Paraguaya Sociológica* 59: 7-22.
- 1988. *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. El Colegio de México. Instituto Interamericano de Derechos Humanos, Ciudad de México.
- TITZA KERIU' NUESTRA PALABRA. Revista Zapoteca-Chinanteca, 1996. Trimestre Enero-Marzo. Guelatato de Juárez, Oaxaca.
- VASCONCELOS, J., 1925. *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana, notas de viajes a la América del Sur*. Agencia mundial de librería, Paris, Madrid, Lisboa.
- WARREN, K. y J. E. JACKSON, 2002. *Indigenous movements, self-representation, and the State in Latin America*. University of Texas Press, Austin.
- WILLIAMS, R., 1997. *Marxism and literature*. Oxford University Press, Oxford, Nueva York.