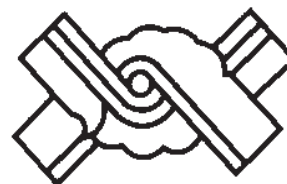


UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS



LAS MEMORIAS POLÍTICAS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO EN EL
INTERCULTURALISMO: LA ANCESTRALIDAD PRESENTISTA.

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTORA EN FILOSOFÍA

PRESENTA

MIRIAM DE GUADALUPE HERNÁNDEZ REYNA

DIRECTOR DE TESIS:

DR. RAÚL ALCALÁ CAMPOS



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

En memoria de mi tía María Elvira Hernández...

Agradecimientos

Esta investigación ha sido posible por el cruce de caminos entre varias instituciones y diversas personas pertenecientes a dos países, México y Francia. Quisiera ahora expresarles mis agradecimientos.

Agradezco:

A la Universidad Nacional Autónoma de México, por permitirme, durante todos estos años, desarrollar las ideas que hoy quedan plasmadas aquí. Por ser mi punto de referencia intelectual y filosófico. Por la inmensa calidad de las enseñanzas que he recibido en sus diversos espacios académicos.

A la Universidad Veracruzana, donde todo comenzó. Porque el largo camino que he recorrido para llegar a este momento hunde sus raíces en mi primer contacto con la Filosofía. Recuerdo siempre con profunda emoción y cariño a varios de mis profesores de licenciatura, de quienes aprendí este oficio, y quienes me animaron y confiaron en mí.

A la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, por abrirme generosamente sus puertas y acompañarme en una odisea intelectual y existencial. Por brindarme nuevos conocimientos y por darme la oportunidad de elegir otros métodos, otra lengua y otro contexto como campo de trabajo intelectual.

Al Consejo Nacional de Ciencia de Ciencia y Tecnología, particularmente al Programa Nacional de Becas para Estudios de Posgrado y al Programa de Becas Mixtas para Estancias de Investigación en el Extranjero, por ofrecerme las condiciones materiales necesarias para realizar esta investigación.

Al equipo de la Coordinación del Programa de Doctorado en Filosofía, cuyo apoyo, paciencia y atenciones han sido indispensables en cada parte de este proceso. Por su eficiencia en detalles académicos y administrativos que la realización de todo trabajo de investigación requiere.

Al Dr. Raúl Alcalá Campos, mi director de tesis. Por su paciencia, su guía y su apoyo. Por generar siempre el debate de las ideas, de los argumentos, de los detalles. Por mostrarme que hay puntos de vista diferentes, que enriquecen la experiencia de la investigación y retan nuestra capacidad para expresar clara y distintamente los conceptos a los que dedicamos nuestro trabajo.

Al Dr. José Rubén Romero Galván, co-director de esta tesis. Por ser, desde ya hace varios años, mi contacto con la Historia, disciplina que atraviesa el conjunto de mis reflexiones filosóficas. Por compartir puntos de vista, reflexiones y, en ocasiones, diversas convicciones sobre la pertinencia de seguir reflexionando en torno a la historicidad de fenómenos que en nuestra época se revisten de una pretendida naturalidad. Sus enseñanzas, consejos y sugerencias han estado muy presentes durante mis estudios.

A la Dra. Mónica Gómez Salazar, co-directora de este trabajo. Por el tiempo dedicado a comentar muy puntualmente mis reflexiones. Por sus propuestas y apoyo. Asimismo, el tema que he venido desarrollando durante estos años tiene uno de sus inicios en la “Cátedra de Multiculturalismo: el concepto de cultura y la diversidad cultural” que ella coordina.

Al Dr. Ernesto Priani Saisó, al Dr. Pedro Enrique García, quienes aceptaron amablemente ser lectores de esta investigación. Agradezco enormemente su disposición, su paciencia, sus comentarios y sus aportaciones. Porque es en la lectura en donde cobran vida los conceptos y en donde el pensamiento encuentra sus vías de comunicación.

Al Dr. François Hartog, de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, mi segundo director de tesis. Por la paciencia y el tiempo dedicado a leer mis reflexiones, mis equívocos y mis aciertos. Por la infinidad de consejos y de recomendaciones. Por su ayuda en la ardua labor de pensar dentro de otra disciplina y de otra lengua. Por hacer cercano todo lo que parecía lejano y extranjero en el horizonte de la Historia, hecha desde el otro lado del mundo. Por haberme recibido e integrado a su seminario “*Témporalisation du temps*”, en donde he conocido, comprendido y aprendido varias de las tareas historiográficas de nuestro tiempo. Je vous remercie énormément, cher professeur, et j’espère vivement que nous pourrons continuer notre dialogue intellectuel.

Al Dr. Guy Rozat Dupeyron, del Centro INAH-Veracruz, queridísimo y entrañable amigo y colega. Por animarme y acompañarme en mi viaje de vida, de aprendizaje, en

México y en Francia. Por todo su apoyo, por la confianza depositada en mí y por todas las conversaciones en los tiempos difíciles, pero también en los de éxito. Por sus recomendaciones teóricas y personales, siempre en el momento preciso. Por compartir el esfuerzo de pensar una y otra vez los misterios, los olvidos, y las reinenciones de la historia nacional de México. Por ofrecerme un espacio de reflexión y debate en el Seminario de Historiografía de Xalapa “Repensar los relatos de la Conquista de América (siglos XVI-XXI)”, que él dirige, y en donde he tenido la fortuna de conocer a diversos colegas cuyo interés por la Historia hoy nos mantiene en un estrecho vínculo.

A mis alumnos de la Maestría en Filosofía de la Universidad Veracruzana, con quienes compartí mi tema, mis reflexiones y mis lecturas durante un periodo de mi investigación dedicado a la docencia. Por cuestionarme, por aportarme nuevos elementos de discusión. Por debatir con enorme pasión sobre la Filosofía, la Historia, la memoria y nuestro presente. Por todo lo que juntos aprendimos y pensamos.

A mis colegas de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, venidos de diversas partes del mundo. Por las horas dedicadas a conversar sobre nuestras investigaciones e inquietudes teóricas. Por los buenos momentos y vivencias. En particular, a mis amigas Aline Magalhaes Pinto, de la Universidad Católica de Río de Janeiro, Carolina Martínez, de la Universidad de Buenos Aires, Mélissa Élbez, de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. También a mis compañeros del Seminario “Recherches et pratiques historiographiques” y a mis profesores del Atelier International de Recherche “Usages publics du passé”, quienes me aportaron ideas y puntos de vista críticos muy valiosos para mi trabajo.

A Vincent Naturel, por su compañía. Por ser mi guía en el maravilloso mundo de la lengua francesa. Por cada minuto dedicado a encontrar el sentido exacto de una palabra, de un pensamiento. Merci mille fois pour tous les moments passés à partager, à lire et à relire des idées qui ont finalement abouti à ce résultat.

A mis colegas filósofos y amigos de muchos años: Maricarmen Martínez, Emmanuel Álvarez, Ignacio Quepons e Ivonne V. Sánchez. Por estar siempre cerca, con su maravillosa compañía, alimentando nuestras magníficas conversaciones. Porque su pensamiento y su cariño están siempre presentes. Por la historia que nos une.

A mis amigos de toda la vida: Armando Peña, Raúl Uribe, Isabel Toledo y Diego Galindo. Por permanecer juntos a través de los años, los mutaciones y las distancias. Por estar ahí siempre, en las tristezas profundas, en las alegrías inmensas. Por ser mis “monstruos” queridos.

A mis tíos Maricela García y Saturnino Hernández, por sus consejos, su apoyo y amor incondicional, que han sido fundamentales para lograr mis metas y tener firmeza y confianza en mis objetivos. Por compartir mis éxitos y mis proyectos.

A mi hermana Verónica Hernández y a mi prima Fátima Hernández, por todo el amor, las pláticas, las aventuras y las miles de vivencias a través de muchísimos años. Por las horas y horas de complicidad, de aprendizaje de vida, de experiencias que nos han hecho más fuertes y nos han unido profundamente. Porque su presencia traspasa todas las fronteras y me acompaña siempre.

Al Dr. Marcelino Arias Sandí, por todos los años que nos permitieron forjar un diálogo existencial y filosófico que perdurará incluso cuando no estemos presentes. Porque aun cuando nuestros caminos se hayan bifurcado, la tarea del pensar nos une. Por ser mi inspiración, mi fuerza, mi luz. Porque en estas páginas está nuestra historia, entretrejida con la historia del mundo.

Índice

Introducción	1
Capítulo 1: La configuración de la memoria política: la historia de las víctimas.	10
1.1 El surgimiento de las memorias políticas.	11
1.2 Holocausto y las dictaduras en América Latina como modelos de construcción de la memoria.	13
1.2.1 El Holocausto como <i>tropos universal del trauma histórico</i> .	16
1.2.2 Dictaduras en América Latina: la expresión de la memoria como “Nunca más”	20
1.3 La politización de la memoria: de la subjetividad a la comunidad del recuerdo.	23
1.3.1 La dimensión identitaria de la memoria: sujetos testimoniales y memoria colectiva.	23
1.3.2 La dimensión reivindicatoria de la memoria: grupos de resistencia social, víctimas y deudas históricas.	29
1.4 Problemas en torno al concepto de memoria: el exceso de subjetividad y los fundamentalismos del recuerdo.	34
1.5 Usos políticos del pasado: Un nuevo concepto de análisis historiográfico.	41
Capítulo 2: La memoria ancestral de los pueblos indígenas de México: historia profunda y mundo mítico frente a la colonización.	47
2.1 El surgimiento de la memoria indígena en el marco contemporáneo de la narrativa memorial.	48

2.1.2 Los avatares de la ancestralidad: origen e identidad en los discursos interculturales.	50
2.3 Origen, identidad y transmisión: los senderos de la memoria del tiempo ancestral	56
2.3.1 La ancestralidad como profundidad histórica: la matriz cultural mesoamericana en la perspectiva de Bonfil Batalla.	57
2.3.2 La memoria ancestral de los pueblos indígenas como preservación oral del mito. En torno a <i>Memoria indígena</i> .	71
2.4 Consideraciones finales. La persistencia del pasado: ¿Artificios de ancestralistas del presente?	86
Capítulo 3: Los usos políticos del pasado en la memoria indígena: el <i>continuum</i> del genocidio.	91
3.1 El tiempo de la fractura y el trauma histórico: nuevas vistas de la Conquista y la colonización de América.	92
3.2 Lemkin y la Conquista de América: colonialismo y genocidio en la historia de la humanidad.	102
3.3 La destrucción de las indias: <i>Genocidio</i> contra los pueblos indígenas	112
3.3.1 ¿Testimonios de la destrucción de las Indias?	115
3.4 La búsqueda de la reparación de la Conquista y la colonización: <i>Justicia</i> para los pueblos indígenas.	128
3.5 Consideraciones finales. Reivindicación de identidades y restauración del pasado: ¿transformación de la relación con el tiempo?	133

Capítulo 4: Hacia una historiografía de la temporalidad memorial: el caso de la ancestralidad presentista.	141
4. 1 La irrupción del pasado-presente en el horizonte de la diversidad cultural.	143
4.2 La experiencia contemporánea del tiempo: presentismo y memorialización.	149
4.2.1 Regímenes de historicidad y presentismo: mixturas de temporalidad.	149
4.2.2 La memoria como instrumento presentista: el recuerdo provocado.	159
4. 3 Figuras presentistas de reivindicación: el testigo y la víctima.	165
4.4 La temporalidad memorial y el tiempo de la imprescriptibilidad: juridización de la historia.	168
4.4.1 El pasado imprescriptible como filtro interpretativo de la historia: de 6 años a 6 siglos de retroactividad.	173
4.5 La <i>ancestralidad presentista</i> : memoria, resistencia e identidad indígena.	179
4.5. 1 En torno a una concepción del pasado indígena como anti-presentismo: la presencia de lo no-contemporáneo.	182
4.5.2 El pasado ancestral como producción presentista: la simultaneidad entre el pasado-pretérito y el presente.	188
4.6 Consideraciones finales: superposición de regímenes de historicidad: ¿la utopía de lo arcaico en el presente?	193
Conclusiones	197
Bibliografía	

Introducción

A lo largo de varias épocas, la cuestión indígena en México ha sido delicada. Las imágenes en torno a los indígenas, del pasado o contemporáneos, aparecen regularmente bajo figuras fantásticas que casi podríamos definir como mitológicas.

La necesidad de algunos sectores políticos o sociales de ofrecerse una identidad, ha conllevado a la obsesión por encontrar una antigüedad legitimadora. El pasado indígena durante mucho tiempo ha satisfecho este deseo.

De tal modo, con la plasticidad de un camaleón, el tiempo de las grandes civilizaciones prehispánicas ha sido moldeado frente a múltiples necesidades identitarias. Desde “arriba” y desde “abajo”, emergen versiones en que el origen de la Nación se funda en un tiempo inmemorial que, paradójicamente, hay que recordar para ser lo que se pretende ser.

Este viaje al pasado de los supuestos ancestros parece, en términos históricos, el más aventurado. La búsqueda del tiempo perdido resalta como optimista a la vez que obstinada. En contraparte, no hay ninguna garantía de que, una vez encontrada, la ancestralidad sea esa fuente añorada de profundidad histórica.

Desafortunadamente, para la caza de los orígenes milenarios, el transcurrir del tiempo no hace diferencias étnicas, y el presente que se lanza hacia ese pasado inmaculado lleva en sí mismo el germen de su destrucción: la interpretación.

La interpretación es una operación en que el presente se erige como lente (la única que tenemos) que sin remedio (y para algunos hasta de mal gusto) reconfigura el pasado. Sin contar con el futuro, que amenaza.

Empero, en la batalla por las interpretaciones, se levanta un combatiente cuya pretensión parece desafiar a esta operación, y borrar la distancia entre el presente y el pasado: la memoria. Como categoría de narración histórica, impone su perspectiva sobre el tiempo.

Creando guardar la nitidez de un tiempo disipado, la memoria evoca el recuerdo. Y cuando el recuerdo parece resistirse a la transparencia que debiera caracterizarlo, siempre existe el recurso a la imaginación, en el mejor sentido y en su propiedad, casi mágica, de restauración.

Así, con la osadía de un viajero en el tiempo, la memoria se sumerge en el pasado, sea cual sea la distancia que nos separare de él.

En el caso que nos ocupa, la memoria se da la tarea de volver de ese viaje con los tesoros de una antigüedad en que el hombre y el cosmos eran uno mismo, en que los dioses regían un tiempo cuya grandeza nuestros oídos son apenas aptos para escuchar. El mundo del origen, de los tiempos primigenios parece, entonces, esperar al final del arcoíris. Un mundo antes de la caída, antes de la violencia, antes de la llegada, instalación y desarrollo del enemigo: el Occidente, cristiano, colonizador, moderno, neoliberal.

En el presente, la memoria ancestralista ha encontrado su lugar dominante en los discursos sobre la diversidad cultural, reunidos hoy en día bajo difuso concepto de “interculturalismo”. En este ámbito, la diversidad parece ser sinónimo de conceptos como “indígenas”, “pueblos ancestrales” o “pueblos originarios”, connotando más que una descripción, un valor.

La valoración de estos grupos integra una nueva perspectiva del pasado, en que la categoría de memoria aparece, a la vez, como vía de acceso y medio de conservación de los tiempos ancestrales. Una vez instalada esta operación conceptual, al presente parece imponérsele la tarea de reconocer el estatus privilegiado de los herederos de un tiempo primigenio. En el lado contrario, a los grupos reducidos a la categoría de no-indígenas u occidentales parece imponérseles el deber de reconocer sus limitaciones frente a una antigüedad inabordable e irrebasable, pero lista para incorporarse como un modelo civilizatorio a seguir.

De tal modo, con el poder lingüístico, narrativo y político que tanto la categoría de memoria, como el concepto de “pueblos originarios” otorgan al interculturalismo, asistimos a la génesis de una nueva pedagogía para el mundo occidental, hoy día declarado en decadencia.

En este horizonte, jamás exento de tensiones, de malas interpretaciones, o de exceso de buenas interpretaciones, ubicamos el terreno de esta investigación.

Su objetivo es doble. En un primer momento, mostrar cómo, en México, se constituye la categoría de *memoria indígena*, en tanto uso político del pasado prehispánico reinterpretado como “ancestral” y como patrimonio de los pueblos indígenas; posteriormente, poner en cuestión la aparente naturalidad y evidencia histórica de esa ancestralidad, abordándola como un signo y producto del *presentismo*,

entendido éste como el modo en que las sociedades contemporáneas experimentan el tiempo desde un punto de vista en que el presente es el tiempo histórico privilegiado.

Para alcanzar este objetivo, presentaremos una serie de argumentos e ideas distribuidas en cuatro partes.

En el primer capítulo, haremos un recorrido general a través del concepto de memoria. Transitaremos desde la revisión del concepto de memoria colectiva hacia la gestación de la dimensión política y la formación de discursos memoriales de victimización histórica. A partir de esta transición, incorporaremos una distinción analítica, y fundamental, entre el *registro identitario* y el *registro reivindicatorio* de la memoria.

Para el desarrollo de este marco conceptual de base, nos apoyaremos en la reflexión de algunos autores contemporáneos en torno a la categoría de memoria y su decantación en una narrativa de las víctimas, como fenómeno de las transformaciones históricas del siglo XX.

Cabe advertir que en este capítulo no abordaremos directamente el tema de la memoria indígena, pues deberemos preparar el terreno de la discusión, clarificando lo que entenderemos por memoria en un sentido amplio y en sus diversas dimensiones.

El marco de los debates contemporáneos nos permitirá saber cuáles son los conceptos y problemas centrales en torno al tema de la memoria. De igual forma, esto nos pondrá en condiciones de comprender que si bien la memoria indígena es un fenómeno particular, al mismo tiempo forma parte de un proceso mundial de transformaciones historiográficas. Asimismo, veremos cómo estas transformaciones están indisolublemente unidas a la emergencia de grupos cuya auto-descripción se funda en conceptos como invisibilidad, subalternidad y poscolonialidad, en relación con diversos procesos históricos de marginación

Partimos entonces, de una reflexión general para avanzar hacia una comprensión específica del tema que nos hemos propuesto.

En el segundo y tercer capítulos, profundizaremos en el modo de construcción y especificidad de la categoría de “memoria indígena”.

El capítulo segundo estará dedicado al análisis de la formación de esta categoría como modo de reinterpretación de una identidad afirmada como ancestral. Debido a que la idea de ancestralidad incorpora algunas variaciones, tendremos presente que en

ocasiones se refiere ya sea a la época prehispánica, o mesoamericana, o a la anterioridad de los pueblos indígenas respecto a la formación de los Estados nacionales.

Comenzaremos este análisis haciendo una revisión de algunos debates interculturalistas, en donde el concepto de “pueblos originarios”, “pueblos ancestrales” y/o “pueblos milenarios” mantiene una posición central en la comprensión, definición y defensa de la diversidad cultural en el país.

Detallaremos cómo, en el interculturalismo, se establece una prolongada continuidad histórica de los pueblos indígenas. Continuidad a partir de la cual se afirma la ancestralidad, como rasgo característico y fundamental que permite la sobrevivencia de un mundo cultural no-occidental. Teniendo como base esta convicción, la ancestralidad se erige como antigüedad fundadora.

Con la finalidad de profundizar en el vínculo que se establece entre la categoría de memoria y la idea de una antigüedad ancestral como fundamente de las identidades indígenas, analizaremos la postura de dos autores mexicanos: Guillermo Bonfil Batalla, y Enrique Florescano. Consideramos que las obras *México profundo*, y *Memoria indígena* han sido, y son, fundamentales para comprender la creencia en una existencia de los “pueblos originarios” que encuentran en la memoria el vehículo de su continuidad transhistórica.

Pensamos que adentrarnos en una parte del pensamiento de ambos autores, nos ayudará a construir un panorama sobre los presupuestos históricos y antropológicos en torno a la identidad indígena, que ahora se encuentran dispersos y con usos múltiples en el interculturalismo. Volver a la obra de Bonfil Batalla, de 1989, nos transportará a los inicios del discurso interculturalista a partir de un post-indigenismo crítico. La obra de Florescano, del año 2000, nos aportará reflexiones fundamentales sobre una concepción de la historia del mundo indígena formulada en términos de una continuidad milenaria.

Asimismo, abordar este tipo de reflexiones nos permitirá mostrar cómo se establece un vínculo esencial entre las civilizaciones prehispánicas y los indígenas contemporáneos que parece ser garantizado por el recuerdo del tiempo ancestral. En la actualidad, estas ideas encuentran su reflejo en el interculturalismo contemporáneo, por lo que creemos este enfoque es compatible y coherente con los análisis de los dos autores.

Es importante señalar, que tanto para ambos autores, como para el interculturalismo contemporáneo, el concepto de memoria será fundamental para

comprender el modo en que se concibe la identidad indígena a partir de la equivalencia entre los pueblos del pasado y el presente. La memoria de los tiempos ancestrales, a saber, del mundo prehispánico, será la categoría clave que nos permitirá desarrollar el *registro identitario* de la narrativa memorial para este caso. Por ello, al abordar estas dos perspectivas, pondremos especial énfasis en realizar una sistematización del modo en que estos sectores intelectuales manejan y se sirven del concepto de memoria.

En el tercer capítulo, pretendemos teorizar el tránsito que se da desde la categoría de memoria como clave para entender la identidad indígena, hacia su dimensión política. Esto lo llevaremos a cabo mostrando que la emergencia del tema de la identidad indígena en relación con la categoría de ancestralidad, viene acompañada por un mecanismo singular de interpretación histórica. Se trata relectura del pasado indígena en términos de crimen contra la humanidad, articulándose particularmente a partir del concepto de genocidio.

Las identidades indígenas contemporáneas, en México, comienzan a ser pensadas, y a afirmarse en términos de victimización histórica, con el objetivo de ganar legitimidad social. En esta versión de la historia, los indígenas son concebidos como víctimas de un proceso de colonización iniciado en la Conquista de América y continuado por los procesos del mundo occidental, tales como el impulso de modernización en el país, los procesos de la globalización y la extensión del neoliberalismo.

Comenzaremos, al igual que en el segundo capítulo, con un diagnóstico del debate en el interculturalismo, mostrando cómo es posible localizar múltiples referencias e indicios de una interpretativa de la Conquista y la colonización a partir del filtro interpretativo de genocidio. Sin embargo, para lograr una sistematización más puntual, seguiremos dos planteamientos en que la cuestión es ampliamente abordada: el “Spain colonial genocide” de Raphael Lemkin, y la “destrucción de las indias” de Bartolomé Clavero.

A través de la indagación acerca de esta narrativa histórica del pasado indígena, pretendemos mostrar cómo la lectura de la Conquista y la colonización en términos de genocidio, desemboca en la valoración jurídica del pasado ancestral. La complementación de esta visión de victimización histórica con la concepción de la identidad indígena en tanto ancestral, milenaria y no-occidental, pretenden dotar de una mayor gravedad a la acusación de genocidio. Tanto más ancestral es un pueblo, su

destrucción resulta un acontecimiento histórico determinante, y un hecho jurídico ineludible.

A lo anterior se añade la visión de un nuevo concepto: el *continuum del genocidio*, que designa el alcance y la actualidad (como perpetración continua del crimen) de los efectos de un genocidio colonialista sobre poblaciones nativas.

De modo que, si una vez comprendido que el genocidio es un crimen contra la humanidad, se agrega que ha sido, y sigue siendo, cometido contra pueblos cuyo rasgo fundamental es la ancestralidad, parece que no queda sino asumir una enorme deuda histórica en el pasado y en el presente. De hecho, el interculturalismo asume, en parte, la tarea revertir esta deuda desde las distintas propuestas de defensa y reconocimiento de la diversidad cultural, que desembocan en el reclamo de reparación de deudas históricas y creación de medidas legales especiales para los pueblos indígenas.

Sugeriremos, entonces, que la función de la memoria política de los pueblos indígenas toma la forma de una estrategia que busca la visibilidad de grupos históricamente marginados. Una vía de esta pretensión es, precisamente, el movimiento en que la acusación de genocidio opera como fuente de legitimidad para defensa de la diversidad cultural.

Una vez realizado este análisis, que comenzó por el horizonte general de los debates en torno al concepto de memoria, y que continuó con la especificidad de la categoría de memoria indígena, propondremos un movimiento inverso. Desde la particularidad de la memoria indígena, nos dirigiremos a una perspectiva nuevamente más amplia. Esta vez con la intención de explicar historiográficamente la puesta en marcha de las reinterpretaciones del pasado indígena a partir del filtro memorial.

Asumiendo que no tomamos como una evidencia histórica ni la ancestralidad, ni la originariedad de la identidad indígena, como tampoco la acusación de genocidio sobre la Conquista, la colonización y los procesos contemporáneos, buscaremos comprender, por qué surge esta manera de reconfigurar la historia del mundo indígena.

Advertimos, empero, que decidir o probar si hubo o no genocidio, de acuerdo a la legalidad internacional que concierne, excede los alcances de esta investigación. Como también excede al horizonte de la investigación histórica.

Para responder a nuestro cuestionamiento historiográfico del asunto, desarrollaremos la idea de que la categoría memoria política indígena forma parte de las transformaciones contemporáneas de la experiencia del tiempo. Más específicamente, a

partir de la teoría de *regímenes de historicidad* de François Hartog, mostraremos cómo este fenómeno memorial forma parte del *presentismo*. Entendiendo por presentismo una categoría historiográfica que intenta explicar la crisis de tiempo en las sociedades contemporáneas, y el asenso y omnipresencia del presente como horizonte temporal dominante.

El presentismo, en tanto dominación del presente sobre el pasado y el futuro, trae consigo la emergencia de la categoría de memoria como filtro para interpretar el pasado, a través de conceptos como identidad, conmemoración y patrimonialización.

Tal interpretación del pasado está marcada por la transformación del relato histórico a partir de la figura de la víctima y el testimonio. Ambas formas discursivas han sido puestas en circulación en el siglo XX a partir de la emergencia de la Historia del Tiempo Presente, o Historia Reciente. La narrativa de las víctimas entraña una lectura moral y afectiva del pasado, así como un movimiento de juridización de los acontecimientos históricos.

Esta juridización se traduce, al mismo tiempo, en el fenómeno de la criminalización del pasado y la extensión de la categoría de crimen contra la humanidad hacia los pasados más remotos. Veremos cómo la criminalización general del pasado representa un peligro que Pierre Nora describe como la imposición de la ley en interpretación del pasado y la exclusión paulatina del saber histórico. Tal peligro, en la actualidad, se revela en la promoción y creación de leyes memoriales y en el posicionamiento de la memoria como acceso privilegiado al pasado, en detrimento de la historia.

Consideramos que la relectura de diversos acontecimientos históricos a través de la lente de la memoria, ha sido incorporada a los discursos sobre la diversidad cultural. En la misma línea, esta relectura se entrelaza con la cuestión del reconocimiento político de los pueblos indígenas. Reconocimiento que tendrá dos variantes: hacia el pasado, se busca el reconocimiento de los pueblos indígenas como representantes del tiempo originario antes de la formación de la Nación; en sentido estricto, esta es la función del concepto “pueblos originarios”. Hacia el presente, el reconocimiento es el de las víctimas históricas que, como sobrevivientes, representan también la supervivencia de un grupo social diferente, autóctono y no-occidental. En este movimiento, tendremos un juego multidimensional entre la afirmación de un pasado ancestral y criminalización de los episodios de colonización.

Si bien sabemos que no es la única versión posible, la perspectiva historiográfica que hemos adoptado nos permitirá sostener finalmente, que la construcción de la categoría de memoria indígena es una forma de uso político del pasado que pretende legitimar demandas de reconocimiento de los pueblos indígenas del presente. La invocación del tiempo de las civilizaciones prehispánicas no representa el advenimiento de un mundo conservado transhistóricamente. Al contrario, consideramos que la fórmula de *memoria-ancestralista* es un fenómeno fundamentalmente presentista, en el presente fabrica meticulosamente el pasado del que tiene necesidad.

La semántica presentista de la ancestralidad es el recurso al que acuden algunos grupos, incorporándose en el espíritu de una época en donde el presente comienza a imponer una óptica de afectividad sobre el pasado. Un pasado que día a día pierde su justa distancia y se enmaraña con el deseo de un futuro, al mismo tiempo que ese futuro ha perdido toda certidumbre.

El oscurecimiento del porvenir, en medio de la crisis del tiempo, ha dejado el lugar al crecimiento de un nuevo horizonte de temporalidad: el de la imprescriptibilidad y de lo interminable. Este panorama deja entrever una nueva concepción de la historia y del pasado que gira en torno a las heridas históricas, y que por momentos se decanta a la vía del resentimiento.

En medio de estas consideraciones (sobre la historia y el tiempo, nuestra preocupación más fundamental) quisiéramos hacer dos observaciones finales e ineludibles.

La primera, es que somos conscientes de que el tema que hemos elegido investigar es inagotable. Tanto las representaciones del pasado indígena, como la cuestión de la memoria política y, más aún, el tema de la temporalidad, tienen múltiples matices, caminos y problemas. El universo inmenso de información, posicionamientos teóricos y políticos, así como las convicciones, se antepone y rebasa toda pretensión de una explicación universal y última.

Siendo así, esperamos simplemente que nuestros análisis y reflexiones contribuyan a enlazar la cuestión indígena contemporánea con el análisis de la categoría de la memoria y el problema de la temporalidad, de una manera que permita el diálogo y el debate. Deseamos, en la mejor de las intenciones, tanto aportar nuevos elementos al campo semántico derivado de la relación entre estos temas, como incitar otras reflexiones al respecto, de acuerdo o desacuerdo. Porque, si algo nos enseña la tarea de

pensar, es que poseemos la libertad de discrepar, a condición de argumentar cómo y por qué.

En segundo término, por una primera vez, pero no la última, queremos evitar el malentendido en torno a la cuestión indígena. Creemos firmemente que los grupos indígenas de México deben ser tomados en consideración, escuchados y apoyados, como parte de la construcción de una Nación más habitable para todos, más aún en los tiempos sombríos que vivimos. Sólo podremos vivir en la igualdad, en el respeto a la diferencia.

Sin embargo, no pensamos que la categoría de indígena sea el único sinónimo de diversidad cultural en el país, o el privilegiado, como en muchas ocasiones se deja ver. El valor de los pueblos indígenas no radica en su carácter étnico, y tampoco en su originariedad. Radica en su actualidad y en el hecho de que, como todos los mexicanos, merecen la mejor de las condiciones de vida posibles. Esto incluye la posibilidad de los grupos a vivir de acuerdo a las formas que les otorgan su lugar en el mundo y les permiten existir, en tanto esto no afecte a otros. De ahí que el derecho a su desarrollo cultural, extensivo a las infinitas culturas del mundo, sea fundamental.

Capítulo 1

La configuración de la memoria política: la historia de las víctimas.

El pasado es siempre conflictivo. A él se refieren en competencia, la memoria y la historia, porque la historia no siempre puede creerle a la memoria, y la memoria desconfía de una reconstrucción que no ponga en su centro los derechos del recuerdo (derechos de vida, de justicia, de subjetividad)

Beatriz Sarlo

El objetivo de este capítulo es llevar a cabo una revisión de la categoría de memoria. Para tal efecto, llevaremos a cabo una revisión de los conceptos de memoria colectiva y memoria política. Efectivamente, existe el riesgo de tratar lo obvio. De la memoria, tanto subjetiva como colectiva, se han escrito múltiples reflexiones. Son amplios los resultados y más aún los debates que quedan abiertos al respecto. De igual forma, las perspectivas son distintas y distantes. Sin embargo, no se puede pasar por alto la necesidad de elaborar una reflexión de carácter operativo siempre que se pretende investigar sobre una memoria política en particular, como en este caso es la de los pueblos indígenas de México. Por lo tanto, para comenzar, debemos explicitar el sentido general que tomará la categoría de “memoria” en nuestro análisis.

En lo que sigue, si bien no se encontrará ningún contenido en particular sobre los pueblos indígenas, sí se preparan los elementos teóricos que posteriormente nos permitirán abordar de mejor manera la categoría de memoria política aplicada a los pueblos indígenas. Se trata, más bien, de los antecedentes que prepararán el terreno de la discusión.

En las próximas líneas, se traza la especificidad tanto de la memoria colectiva, como de la memoria política. No se hablará de cualquier memoria colectiva, sino de aquella que se articula con la búsqueda de legitimidad de una gama de demandas de reconocimiento social y político. De igual forma, la memoria colectiva puesta al servicio de estas manifestaciones tiene una vinculación fundamental con el tema de la justicia.

Por esta última razón, será importante la distinción que haremos entre dos registros memoriales: el *registro identitario*, o la dimensión de la memoria colectiva; y el *registro reivindicatorio*, o la dimensión propiamente política de la memoria. Esta diferenciación no impide, desde luego, los entrecruzamientos entre ambas dimensiones.

1.1 El surgimiento de las memorias políticas.

Así como ha habido un crecimiento y expansión considerable del interculturalismo, de la misma forma la categoría de memoria ha despertado una oleada de interés compartida por distintos campos del saber, particularmente en las ciencias sociales. De manera notable, la historia, la antropología, la sociología, los estudios culturales, los estudios poscoloniales y de la subalternidad, se han visto movilizados en torno a la cuestión.

Al fenómeno teórico de los cambios de criterios en la escritura del pasado, se unen diversos movimientos y motivos políticos y sociales disidentes, en lo que a la interpretación del pasado respecta. La crítica y el rechazo a las “historias de los vencedores” o las “historias de Estado” se han hecho presentes. Desde diversos frentes se erigen terminologías como “memorias políticas”, “memorias colectivas” o “recuerdos grupales”, dándose un tránsito importante desde la reciente preocupación por la escritura biográfica del pasado y la microhistoria hacia la dimensión social del recuerdo, y sus repercusiones prácticas.

En este horizonte, las críticas a las historias nacionales, o a la escritura de las macro historias, como también la caída del positivismo en la investigación historiográfica, han conducido al posicionamiento de la memoria como criterio y acceso a la interpretación del pasado. Estas críticas y del giro hacia las narrativas sobre el recuerdo, constituyen también uno de los rasgos de unas de las vías del trabajo historiográfico de la actualidad entendido desde las categorías de Historia Reciente¹ o

¹ La Historia Reciente se refiere a los acontecimientos destacados del siglo XX y de las sociedades contemporáneas, sobre todo aquellos que pueden ser definidos como violentos o como puntos paradigmáticos, precisamente como el Holocausto judío. En Argentina, la Red Interdisciplinaria de Estudios Sobre la Historia Reciente afirma que “el término historia reciente refiere a un pasado cercano que, de alguna manera, no ha terminado de pasar y que por tanto interpela e involucra a los individuos en la construcción de sus identidades individuales y colectivas. Asimismo, historia reciente designa un campo de investigación de características difusas que si bien en los últimos tiempos ha experimentado un importante desarrollo, aún no está consolidado como tal y que involucra un importante conjunto de problemas éticos, políticos, metodológicos y epistemológicos que reclaman una profunda reflexión y un

Historia del Tiempo Presente. Éstas hacen referencia a los pasados de catástrofes humanas o naturales experimentadas en el siglo XX.

En la época contemporánea ascenso de la categoría de memoria está particularmente vinculado a eventos que han causado una herida en un grupo, o que han dejado al grupo o colectividad en situación de vulnerabilidad.

Diversos discursos que recurren a la memoria se desarrollan en el marco de reclamos sobre situaciones pasadas que implican eventos sociales traumáticos, de manera que *“aquello que llamamos memoria colectiva es la producción, en primera instancia, de una discursividad sostenida por las víctimas, tanto los sobrevivientes como sus herederos”* (Hernández Castellanos: 2009: 82). Yendo un poco más allá, podemos señalar que la memoria colectiva puede ser entendida de manera más amplia, y que lo que Hernández Castellanos define como una memoria colectiva es sólo posible por la inserción de ciertas narrativas en un proceso de politización del recuerdo. La memoria de las víctimas sería, entonces, un tipo de memoria colectiva y no memoria colectiva en general.

Al mismo tiempo, en torno a la memoria emergen nuevos conceptos de acceso al pasado politizado. Conceptos como víctimas históricas, trauma histórico, daño y justicia, están presentes en las reconfiguraciones del recuerdo y las acciones en torno a él.

Por otra parte, está semántica de tono político, está unida a grandes temas como lo son la identidad y la justicia. La identidad aporta una apertura al pasado, al momento que deja a determinados grupos en condición de víctimas históricas. La justicia aporta una visión a la vez que un deseo de futuro a través de la reparación.

El conjunto de estas cuestiones hacen referencia a la necesidad de nuevos mecanismos para gestionar el pasado, para abordar narrativas que se afirman como

permanente diálogo entre especialistas de diversas disciplinas abocados a su estudio” en <http://www.riehr.com.ar/riehr.php>

A su vez, el término de Historia del Tiempo Presente, remite a los acontecimientos, igualmente catastróficos, pero ocurridos en Europa en el curso del siglo XX. Esta vertiente historiográfica tomó gran importancia a partir de la fundación del Instituto de Historia del Tiempo Presente, dedicado a los principales problemas teóricos planteados por dichos acontecimientos. Esta unidad de estudios fue creada en 1978 por François Bédarida, uno de los principales historiadores en Francia. <http://www.ihtp.cnrs.fr/>

Visto, así, podríamos decir que estas denominaciones tienen un enclave geográfico. LA Historia Reciente es una denominación de América Latina, mientras que la Historia del Tiempo Presente es una categoría más utilizada en Europa.

oprimidas o amenazadas por el olvido que, en el peor de los casos, se traduce en una injusticia. En tal sentido, la categoría de memoria se presenta como un recurso privilegiado para mantener el recuerdo (y las heridas) latentes, en espera de una solución o un cambio de situación. Sin duda, esto puede ser un aspecto positivo. Empero, diferentes conflictos emergen con la pretensión de construir una narrativa de las víctimas. Diversos casos destacados han mostrado tanto la utilidad de recomponer el tejido de recuerdos generados detrás de una situación de violencia extrema, pero también han dejado ver la paulatina imposición de la memoria como filtro privilegiado para la interpretación histórica. En seguida nos abocaremos a algunas de estas cuestiones.

1.2 Holocausto y las dictaduras en América Latina como modelos de construcción de la memoria.

El recurso a la memoria colectiva y la construcción de memorias políticas han ido en ascenso en los últimos tiempos. Y si bien son múltiples los factores a los que se debe este suceso, podemos, señalar algunos vectores centrales de los cuales se desprenden los motivos de este surgimiento.

En su libro *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*, Mario Rufer, siguiendo a Andreas Huyssen, señala que hay dos vertientes formativas correspondientes al surgimiento de los estudios sobre la memoria en la segunda mitad del siglo XX:

Por un lado, la que aparece en los años 1950 y 1960 cuya génesis, *grosso modo*, debería buscarse en los procesos poscoloniales. La recuperación de las visiones subalternas y de las “memorias invisibilizadas” por los sistemas coloniales de producción del saber son elementos claves aquí. Ya sea desde la historia o desde los estudios sobre la memoria, las narraciones o testimonios invisibilizados y los pasados excluidos aparecían en aquellos momentos como claves para releer los procesos históricos, recuperar saberes sociales y episodios no narrados, o narrados desde otras perspectivas. (Rufer: 2010: 58)

Parte de lo que Rufer señala está relacionado con la preocupación contemporánea de las ciencias sociales² por las nuevas identidades que no corresponden al modelo

² Enzo Traverso, al igual que Mario Rufer, ubica la entrada de la categoría de “memoria” en las ciencias sociales durante la misma época. Con una variación de 10 años, Traverso propone que la memoria hace

moderno de sujeto. Identidades que no encuadran en las macro historias y que han sido ocultadas o simplemente ignoradas. Cuando se habla, entonces, del (re) surgimientos de nuevos sujetos, se trata de grupos subalternos que no detentaban hegemonía en la reconstrucción y la narración del pasado.

El renacimiento de narraciones soterradas, se inclinan ahora hacia historiografías alternativas y revisionistas, en el marco en que “la búsqueda de otras tradiciones y la tradición de los “otros” vinieron acompañadas por múltiples postulados sobre el fin: el fin de la historia, la muerte del sujeto, el fin de la obra de arte, el fin de los metarrelatos” (Huysen: 2002: 15), fenómenos que apunta en dirección a la recodificación del pasado.

La preocupación por la memoria proviene también de una crítica cultural y epistemológica sobre la visibilidad de ciertos grupos, de ciertos individuos y la recuperación de sus historias, de sus versiones o de la reinterpretación de su pasado. Este fenómeno favorece una vuelta a lo particular, al detalle o la investigación de las historias que por mucho tiempo quedaron socavadas, como parte del objetivo más amplio de la descolonización de los saberes (Wallerstein/1997/Traverso/2005)³ y de

aparición en el transcurso de los años 60' y 70'. (Traverso/2005).

³ La descolonización del saber implica una crítica a la concepción eurocéntrica de las ciencias (Wallerstein: 1997), en este caso las ciencias sociales. La visión eurocéntrica y estadocéntrica (finalmente etnocéntrica) de las ciencias sociales impidió generar saberes, legitimados en su estatuto científico, por comunidades humanas cuyos rasgos no se adaptaban al modelo: moderno-civilizado y al ideal de progreso (basado más bien en el darwinismo social). Tal como señala Wallerstein: “Las ciencias sociales han sido eurocéntricas a lo largo de su historia institucional, es decir, que han existido departamentos que han enseñado ciencias sociales dentro del sistema universitario. (...) Las ciencias sociales son un producto del sistema - mundo moderno y el eurocentrismo es constitutivo de la geocultura del mundo moderno. Además, como estructura institucional, las ciencias sociales se originaron básicamente en Europa. Emplearemos aquí *Europa* más como una expresión cultural que cartográfica; en este sentido, cuando hablemos sobre los dos últimos siglos nos estaremos refiriendo principal y conjuntamente a Europa occidental y Norteamérica. Al menos hasta 1945, las disciplinas de las ciencias sociales están de hecho abrumadoramente localizadas en tan sólo cinco países: Francia, Gran Bretaña, Alemania, Italia y los Estados Unidos. (...) Las ciencias sociales surgieron como respuesta a problemas europeos en un momento de la historia en el que Europa dominaba todo el sistema-mundo. Era prácticamente inevitable que la elección de su objeto, su teorización, su metodología y su epistemología reflejarán todas las fuerzas del crisol donde se forjaron. (...) En el período posterior a 1945, (...) La descolonización de Asia y África y el incremento de la conciencia política de la totalidad del mundo no europeo han afectado al mundo del conocimiento tanto como a la política del sistema mundo. Uno de los cambios fundamentales que se produjeron y que perduran hasta hoy desde al menos treinta años, es que el eurocentrismo de las ciencias, ha sido atacado, duramente atacado. (...) y no hay ninguna duda de que, si las ciencias sociales han de progresar en el siglo XXI están obligadas a superar su herencia eurocéntrica, que ha tergiversado sus análisis y su capacidad de abordar los problemas del mundo contemporáneo” (Wallerstein, Inmanuel: “El eurocentrismo y sus avatares”. *New Left Review*, N°0, pp. 97,98,99).

En tal sentido, la tarea de descolonizar el saber es un proceso de deconstrucción, reconstrucción y desenmascaramiento de las omisiones por parte de las ciencias sociales, o de los reduccionismo y parroquialismos teóricos, bajo la idea de ir conformando nuevos conceptos, nuevas categorías y teorizaciones que nos lleven a “abrir las ciencias sociales”, expresión sinónima de constituir nuevos conocimientos plurales y no universalistas en un sentido eurocéntrico, conocimientos que amplíen la objetividad de los saberes no como la adecuación entre la verdad y el objeto, sino como una expansión de

las sociedades.

Así, la emergencia de la categoría de memoria forma parte de un proceso de largo alcance, que toma la forma de una puesta en cuestión del modelo civilizatorio occidental y de la escritura de la historia, pronunciándose por la inclusión de los “otros” sujetos, sinónimos hoy día de “diferencia” y “alteridad”. Conceptos centrales en los debates contemporáneos de las ciencias sociales.

Sin embargo, no todas las memorias o las narrativas de víctimas provienen de sectores subalternos o de grupos históricamente oprimidos. Más bien, hay una operación que resulta digna de atención al respecto. La categoría de memoria ha ido adquiriendo fuerza a través de la circulación transnacional de eventos catastróficos que han sido convertidos en modelos o paradigmas de la reconstrucción de los traumas históricos. Dado poder de convocatoria social generado por la expansión mundial de estos modelos, grupos de diversa índole han hecho suya esta narrativa para formular sus reclamos particulares.

El modelo por excelencia de memoria es el Holocausto judío. Ejemplo del horror en el siglo XX, este evento ha encontrado una infinidad de mecanismos para su difusión global y su transformación en paradigma de la narrativa de las víctimas históricas. Sin alcanzar el estatus de ese acontecimiento, pero con un comienzo de resonancia internacional, las memorias políticas de las dictaduras en América Latina parecen seguirle en la escala planetaria de las deudas históricas. Al carácter paradigmático de estos sucesos, nos abocaremos en seguida.

la capacidad humana de comprenderse a sí misma de otras formas y entendiendo la temporalidad y la historicidad, tanto como la centralización de los resultados o explicaciones. Desde luego, la desconstrucción de los saberes no es un proceso fácil, pues tampoco podemos postular que todos los hilos del eurocentrismo en las ciencias sociales son evidentes y accesibles en primera instancia. Heidegger mismo ya había planteado la dificultad de acceder al contenido histórico de los conceptos y, más aun, modificarlo, pues los conceptos llevan en sí mismos su herencia metafísica, son constituidos por ella. Si lo dijéramos en términos de Wallerstein, muchos de los conceptos y teorías han tomado carta de naturalización eurocéntrica e, incluso hoy en día, siguen siendo utilizados y tomados como punto de referencia para pensar. No se trata de llevar a cabo una destrucción total de las tradiciones de los saberes, sino de estar alerta de aquellos pensamientos que han llegado a su límite explicativo por la propia dinámica y el cambio del mundo al que se refieren.

1.2.1 El Holocausto como *tropos universal del trauma histórico*.

Continuando la presentación de los motivos de la emergencia contemporánea de la memoria, Rufer transita de la cuestión de los pasados subalternos hacia los pasados que detonan la formación de la memoria a partir del acaecimiento de los genocidios del pasado reciente. Así, al lado de los grupos excluidos por el colonialismo, se da una segunda vertiente que corresponde

...a las profundas líneas de investigación producidas en Occidente desde la década de 1970, como producto del Holocausto. La relevancia que adquiere el testimonio y la figura del testigo es el nodo de estas investigaciones, y las preguntas en este caso son de otra índole: corresponden a cuestionamientos por el fracaso del proyecto moderno occidental, por *cómo fue posible* el exterminio en el seno de Europa, y *cómo fue posible* que siguiera sucediendo, también en las periferias como es el caso de los genocidios en las dictaduras militares o en Rwanda o Bangladesh...

La primera [vertiente] marcó la inclusión de nuevos sujetos y otras memorias en el conocimiento académico. La segunda intentaba responder, desde el centro de Occidente mismo, qué filosofía del sujeto había colapsado como herencia ilustrada, cómo y por qué habían ocurrido los grandes genocidios del siglo XX... (Rufer: 2010: 58-59)

La variante ocasionada por el exterminio, ya no es únicamente una búsqueda del detalle escondido, del sujeto silenciado o de las narraciones alternativas a la modernidad. La memoria del Holocausto, la del genocidio, es la que muestra el fracaso (¿o quizá éxito?) del proyecto moderno. Es una memoria que delata, que busca la reparación, que vive el duelo. Se trata de una nueva configuración del pasado, a través de una categoría que Enzo Traverso designa como una meta-historia que busca incursionar en el ámbito de lo vivido, para emerger como una historia menos árida y más humana frente al dolor (Traverso,2005).

En la constitución de la memoria colectiva de los judíos, la reconstrucción del pasado se funda en el testimonio de quienes experimentaron las persecuciones por parte de los nazis, y la vida en los campos de concentración. Sin embargo, la reconstrucción de los eventos a partir de los testigos fungía, antes que nada, un instrumento de valor jurídico y no sólo como un elemento central de la sanación social simbólica.

En la memoria del Holocausto, a la dimensión jurídica se agrega también una dimensión. La fortaleza que aporta la rememoración del evento, ha sido uno de los rasgos que la comunidad judía retoma como central para la comprensión de sí. De tal

modo, podemos hablar de un *antes* y un *después* en la manera de concebirse de ese grupo social. El después no se comprende sin la recurrencia y la salvaguarda de la memoria correspondiente a la persecución y la matanza. En el caso de los judíos existe un sin número de instrumentos de conservación de la memoria que son abundantes y recurrentes: libros, novelas, filmes, museos, documentales. Toda una gama de recursos, no sólo para la conservación sino la alimentación y la reinención de la memoria, son mundialmente contruidos y ocupados por el grupo para fortalecer el sentimiento identitario al interior y al exterior.⁴

Esto no quiere decir que los judíos sólo deban su identidad a la memoria del Holocausto, pero es un factor decisivo y fundamental de su identidad actual. Es una marca, un agregado de empatía de cada miembro del grupo, un principio general y unitario de comunidad que fue dañada, que posee un recuerdo compartido.

Por otra parte, el Holocausto ha gozado de un estatuto muy. Se ha presentado como el mayor de los horrores de la historia reciente, la máxima maldad experimentada por el género humano; la que no deberá olvidarse nunca.

A partir de la narrativa del Holocausto, el evento se presenta como único, como monstruoso e incomparable, constituyéndose como el “crimen perfecto”, en palabras irónicas de Manuel Cruz. Cruz afirma que Auschwitz comenzó por ser un suceso atribuido primero al fanático grupo de los nazis, posteriormente imputado al pueblo alemán en su conjunto para, finalmente, convertirse en una suerte de evento por el que puede ponerse a la humanidad completa bajo sospecha. Aclarando, por supuesto, que quienes quedan fuera de toda esta línea de culpabilidad son precisamente los judíos,

⁴ Existen diversos museos del Holocausto extendidos en el mundo: Museo del Holocausto en Jerusalén, Museo del Holocausto en Jad Vashem, Museo del Holocausto en Berlín, otro Museo Memorial del Holocausto en Washington, uno más en Miami, y el mismo Museo de Auschwitz, entre otros. De la misma forma abundan páginas de internet conmemorativas, junto a las cuales no debemos olvidar películas que se han venido filmando desde 1940 al menos durante cada año; uno de los primeros filmes es de Charles Chaplin, “El gran dictador”, en la que se presenta una crítica al nazismo. El “Diario de Ana Frank” también se ha adaptado cinematográficamente. Incluso el Hitchcock filmó en 1943 “Memory of the camps”. De las más recientes podemos citar “La lista de Schindler”, “La caída”, “El pianista”, “Amén”, entre varias de la amplia e internacional lista que podemos establecer. De la misma forma, podemos citar documentales como el reciente “El Cuarto Reich”, el muy extenso “Shoah”, “El asesino masivo” y “El Holocausto: crónica de un exterminio”, por mencionar sólo algunos, teniendo en cuenta el gran número de los que hay. A esto podemos añadir que en la página oficial sobre el Holocausto, está disponible un calendario de conmemoración, exhibiciones en línea, links a centros de investigación e incluso links para donaciones.

El fenómeno del Holocausto, a través de todos estos recursos muestra su efecto mundial y la contribución de muchísimas personas a la rememoración y el tributo al suceso. Posiblemente ningún otro suceso cause tal conmoción y tal movilización internacional, debido, entre otras cosas también, a los recursos económicos invertidos por el grupo judío a este propósito.

quienes además de colocarse en ese sitio, podrán señalar a aquellos que comentan el error (y pecado) de olvidar (Cruz, 2007)

La perfección del crimen representado por Auschwitz radica, entonces, en la posibilidad de extender la culpa a todos (en el pasado y en el porvenir). Esta culpa toma la forma de una previsión, pues el exterminio pone en cuestión al género humano y lo que éste sería capaz de cometer en el futuro.

De este modo, lo acontecido al pueblo judío ha quedado señalado como la ejemplaridad de la violencia y del horror, generalizando: de lo cometido por lo alemanes a la capacidad, incluso podríamos decir “potencial”, que todo grupo humano tiene para infligir daño a otro. Este es, también, el sentido de la afirmación de Mario Rufer sobre el cuestionamiento de *cómo fue* posible el exterminio en el seno de Europa como parte del colapso de la herencia ilustrada que derivó en genocidios.

El Holocausto se ha convertido en ejemplo de la maldad, de la crueldad humana, pero también se erige como el modo de poner en marcha en deber de recordar, de conmemorar, de mantener abierta una herida. Este evento representa una forma de memoria contemporánea que podrá ser llenada con diversos contenidos.

La reconstrucción y conmemoración del exterminio y persecución de los judíos, desemboca en una taxonomía de la maldad y el recuerdo, representando la cúspide de la escala. Pues nada más horrendo que Auschwitz y nada más digno de no ser olvidado.

A este respecto, Todorov señala que el Holocausto se ha posicionado a través de un señalamiento de sí como singular, incomparable y superlativo, presentándose como un evento de unicidad e incomparabilidad:

Defender un suceso como el genocidio de los judíos es a la vez singular e incomparable es una afirmación que probablemente esconde otra, ya que, tomada al pie de la letra, resulta demasiado banal o absurda. En efecto, cada suceso, y no sólo el más traumático de todos, es absolutamente singular. Para seguir con el registro de lo horrible, ¿no es acaso única la destrucción casi completa de la población de un continente, América, en el siglo XVI? ¿No es única la reducción masiva de la esclavitud de la población de otro continente, África? El confinamiento de quince millones de detenidos en los campos estalinistas ¿no es acaso único? Además, se podría añadir que, al ser examinados con más detalle, los acontecimientos que llena de júbilo no son menos únicos que las atrocidades. (Todorov: 2000: 34-35)

Poniendo en duda esta idea, Todorov concluye que la unicidad de un evento o su incomparabilidad son imposibles, pues algo único o singular sólo puede serlo por

comparación. En sentido sustancial, la unicidad no existe, sólo toma sentido a través de la comparación, es decir, en relación a otros eventos.

En el mismo orden de ideas, Andreas Huyssen analiza la globalización y la cobertura internacional del Holocausto, que provoca su extensión y alcance más allá de los acontecimientos históricos que le competen. Este fenómeno de la expansión mundial consiste en un uso Holocausto como *tropos universal del trauma histórico*:

Es precisamente el surgimiento del Holocausto como *tropos* universal lo que permite que la memoria del Holocausto se aboque a situaciones específicamente locales, lejanas en términos históricos y diferentes en términos políticos respecto al acontecimiento original. En el movimiento transnacional de los discursos de la memoria, el Holocausto pierde su calidad del índice de acontecimiento histórico específico y comienza a funcionar como una metáfora de otras historias traumática y de su memoria (Huyssen: 2002: 20).

El emplazamiento de este acontecimiento como horror paradigmático entraña, como *tropos* universal, la construcción de un modelo de interpretación histórica aplicado a un gran número de eventos. La categoría privilegiada al interior de este modelo de reconstrucción es la memoria en términos políticos, la de la justicia retroactiva acompañada también de la demanda de justicia prospectiva⁵.

En la actualidad, el formato: *genocidio-memoria-conmemoración-reparación*, ha cobrado un auge estruendoso una vez llevada a cabo la circulación transnacional del modelo memorial del Holocausto. Esto ha implicado la formación de nuevas cuestiones y perspectivas historiográficas que han desestabilizado la narrativa de la historia. Las dimensiones del exterminio judío, la enorme cantidad de testimonios, así como los juicios internacionales y la justicia exigida, nos ofrecen un marco de acercamiento moral al pasado.

Sin embargo, la importancia internacional que este acontecimiento ha cobrado, y las manifestaciones memoriales que ha desencadenado, muestran que la construcción de esta memoria ha adquirido una potencia sin precedentes. Hemos asistido a la transformación de Auschwitz en el sinónimo de la maldad a la vez que del recuerdo

⁵ Juan Llambías de Acevedo en su texto “Sobre la justicia prospectiva” ya señalaba que “La justicia presenta sus exigencias en dos direcciones a la vez opuestas y complementarias: la dirección retrospectiva y la prospectiva. Por un lado su “deber ser” se refiere a una situación pasada, ya como retribución (pena o premio) ya como reparación por el entuerto inferido, etc.; por otro, su deber ser apunta a situaciones futuras señalando el débito y la medida en que corresponde actuar frente a ellas. (Llambías: 1949: 1312) Precisamente, con motivo de estas justicias, los eventos reconstruidos en las memorias políticas son paradigmáticos, pues su tratamiento puede moverse en ambas direcciones.

universal. Este carácter la distingue de las memorias de grupos oprimidos. Por tanto, no puede ser conceptualizada en términos de subalternidad, pues “la mémoire de la Shoah, dont le statut est aujourd’hui si universel qu’elle fait office de religion civile du monde occidental, illustre bien le passage d’une mémoire *faible* à une mémoire *forte*” (Traverso: 2005:55) [“la memoria de la Shoah, cuyo estatus es tan universal que oficia como religión civil del mundo occidental, ilustra bien el pasaje de una memoria débil a una memoria fuerte”]

Lo que es digno de interés los grupos excluidos han comenzado a formular sus demanda de justicia histórica a partir de este modelo de memoria fuerte y de carácter universal. La función del *tropos* se transforma ahora hacia el fortalecimiento, por no decir creación, de narrativas acalladas. Memorias débiles que buscan legitimarse incorporándose al modelo de una memoria fuerte. Este es el caso de diversos pueblos indígenas, que hoy reinterpretan sus pasados coloniales en términos de genocidio, relanzando la metáfora del exterminio judío hacia la elaboración de nuevas narrativas de victimización histórica. En el transcurso de esta investigación, observaremos precisamente cómo una lectura de este tipo se aplica a la Conquista de México y la colonización subsecuente.

1.2.2 Dictaduras en América Latina: la expresión de la memoria como “Nunca más”.

Al lado del Holocausto judío, otro acontecimiento resulta potenciador de la categoría de memoria y recurso político al pasado: las dictaduras acontecidas en Latinoamérica. Si bien los estudios en torno al Holocausto han sido de mayor alcance en lo que se refiere a una revolución general de la interpretación histórica, recientemente la reconstrucción el desarrollo de la memoria sobre las dictaduras se ha visto robustecido por numerosos estudios e investigaciones teóricas. De igual forma, la centralidad de la categoría se debe a los resultados jurídicos de los procesos dictatoriales en que el testimonio jugó un papel determinante. A ello se, sin duda, las múltiples conmemoraciones y manifestaciones sociales animadas por las víctimas y quiénes les apoyan.

El problema más relevante ha sido la exigencia de la justicia, a través de la cual han emergido discursos memoriales en América Latina, en donde el debate social y

político se ha centrado en “los desaparecidos y sus hijos⁶ en las sociedades posdictatoriales... poniendo en el tapete cuestiones fundamentales sobre las violaciones de los derechos humanos, la justicia y la responsabilidad colectiva”. (Huysen: 2002: 18)

En países como Chile, Argentina, Uruguay, Paraguay, entre otros, las acciones del terrorismo de Estado que provocó la desaparición de los miembros de la oposición y la construcción de un espacio social de represión e impunidad, han ido saliendo a la luz a través de la memoria y el testimonios de lo que se vivía en el momento de la dictadura. Las madres de las víctimas, los sobrevivientes de los procesos de tortura o de los abusos del poder, comenzaron a narrar los acontecimientos para contribuir a un recuerdo que elevara una barrera de oposición al olvido, que en Argentina derivaría en el “Nunca más”⁷. Lo fundamental que aparece en las memorias políticas latinoamericanas es la construcción de un recuerdo que resguardarse la crueldad de los acontecimientos con la finalidad de que no vuelvan a repetirse y de proteger el precario presente. Es, en estricto sentido, un deber de recordar, un “deber de memoria”

El recuerdo de los acontecimientos cruentos ha tenido una función decisiva en tanto instrumentos de juicio. Juzgar a los culpables sólo ha sido posible desde las reconstrucciones memorialísticas, desde la narración de vivencias de las víctimas. La memoria no es sólo la defensa detrás del “Nunca más” sino la búsqueda de la reparación

⁶ Paradigmático es el caso de las Madres de la Plaza de mayo en Argentina, quienes constituidas como asociación por una parte reclamaron recuperar a los desaparecidos, y exigir su búsqueda bajo la suposición de que seguían con vida, y, por otra, el juicio contra los responsables. Originalmente, las Madres de la Plaza de mayo es un movimiento colectivo para pedir audiencia ante Videla en 1977. Sin embargo, el movimiento adquiere carácter mundial, pues durante la dictadura militar, diversas mujeres miembros del movimiento lograron plantear la cuestión del terrorismo de estado en Europa y Estados Unidos. Empero, una cuestión es de importancia particular: las dos vertientes del movimiento y su relación en torno a la reparación. La línea fundadora acepta la reparación económica en 1986, mientras que la otra línea no se conforma con reparaciones monetarias debido a que no se admite el estatus de desaparecidos como personas fallecidas. Por otra parte, en la actualidad, el movimiento ha derivado también en las Abuelas de la Plaza de Mayo, quienes reclaman la recuperación de niños que fueron secuestrados por el gobierno durante la dictadura militar. Como dato adicional, se trata de hijos de desaparecidos, algunos de los cuales fueron educados por los responsables de tortura y desaparición. El caso resulta singular, debido a que es también una disputa por la identidad de los niños secuestrados y por la memoria de los padres a quienes fueron arrebatados.

⁷ “Nunca más” (1984) es el informe final de la *Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas en Argentina* (CONADEP), que se conoce también con el título de “Informe Sabato”. Este informe es posible gracias a la recopilación de testimonios, denuncias de personas desaparecidas y denuncias de tortura. Todo ello permitió reconstruir, de alguna manera, varios de los sucesos de la dictadura. Sin embargo, más allá de la formalidad de la Comisión y del carácter oficial del informe, la frase “nunca más” tiene un profundo sentido en Argentina, significa tanto la convicción de que no ocurran de nuevo eventos de ese tipo, pero también la convicción de no olvidar, de guardar el recuerdo como un arma para el futuro, ante lo que no debería repetirse. Es esta una frase que el pueblo de Argentina ha hecho suya.

y el castigo. Beatriz Sarlo señala para el caso de Argentina, que la memoria es el deber que queda después de la dictadura militar, puesto que ha sido por la vía del testimonio que se ha abierto y realizado la posibilidad de condenar el terrorismo de Estado. Para Sarlo, el “Nunca más” tiene como base la convicción de que lo ocurrido no vuelva a repetirse; en ese sentido, el valor del testimonio es alto, dado que en tanto instrumento jurídico y de reconstrucción del pasado, ha sido la instancia primera, pues toda otra información fue destruida por los responsables. Así, la memoria es central en el proceso democrático que experimentan los países que sufrieron las dictaduras. (Sarlo, 2006)

El carácter de instrumento jurídico que la memoria ha portado en torno a las dictaduras, hace converger esta serie de acontecimientos con el modelo del Holocausto. Asimismo, el desarrollo de la potencia narrativa de la crueldad y la violencia a través de la memoria de las víctimas, otorgan un carácter paradigmático a estos dos eventos.

Más allá de las críticas que hay y que, sin lugar a dudas, son muy pertinentes, lo que quisiéramos retener ahora es justamente ese rasgo modélico que ha funcionado como catalizador de un nuevo campo de discusión histórica.

Hay un viraje narrativo, hacia los testigos en la reconstrucción del pasado o de los acontecimientos de las dictaduras y del Holocausto, que crea una nueva perspectiva sobre el pasado, abordado a partir de la experiencia y de la memoria que transitan desde lo personal hacia lo colectivo, incluyendo una importante y decisiva dimensión moral. En este entramado surgen nuevos sujetos de la reinterpretación del pasado: *las víctimas*, que diseminan una voz que se entrelaza a un reclamo que va más allá de la justicia inmediata, tendiendo hacia una justicia del recuerdo, una justicia retroactiva y compensatoria. El pasado y la memoria de la historia reciente mantienen en su núcleo esta exigencia.

La experiencia testimonial de la primera persona, la búsqueda de sanación identitaria, la construcción de un pasado compartido que oscila entre el contenido subjetivo y el comunitario, son la marca de estas narrativas y su ascenso descomunal.

Sin embargo, el éxito y resonancia del modelo memorial implica algunas dificultades internas. Tal como señala Beatriz Sarlo, el problema de estos nuevos pasados, nuevos sujetos y narraciones de las identidades lastimadas, no radica en el uso moral ni en su conversión en instrumentos jurídicos. El punto conflictivo es el modo en que el testimonio (y con él la construcción de la memoria) se erige como un ícono de la

Verdad o como el recurso más importante para la reconstrucción del pasado (Sarlo: 2006: 23).

Al respecto, Sarlo hace una segunda observación, concerniente sobre una concepción simplificadora y atórica de la memoria. La autora argentina pone en cuestión la inmediatez de estos discursos, de su vinculación con el daño y con la herida, lo que ha hecho difícil, aunque no imposible, su revisión teórica. Es muy delgada y delicada la línea que puede trazarse entre una crítica desapasionada y, más bien con propósitos teóricos, respecto de una crítica en tanto destrucción y descalificación de los discursos de la memoria, ya que “la cuestión del pasado puede ser pensada de muchas maneras y la simple contraposición memoria completa y olvido no es la única posible. Me parece necesario avanzar críticamente más allá de ella, desoyendo la amenaza de que, si se examinan los actuales procesos de memoria, se estaría fortaleciendo la posibilidad de un olvido indeseable. Esto no es cierto” (Sarlo: 2006: 26)

Por otra parte, la reflexión de carácter teórico en torno a las cuestiones de memoria resulta urgente debido a que a partir del ascenso de las memorias políticas y el reclamo de una justicia retroactiva, se da paralelamente un nuevo estatuto para la reconstrucción del pasado y para el uso del mismo, como también comienza a desarrollarse una nueva experiencia del tiempo. La afectividad que está entrañablemente unida a la memoria puede representar también una clase de bruma que esconde distintos problemas, tales como la invención de sucesos, la exageración, la mistificación o incluso la sacralización de la memoria, todos ellos productos del abuso del pasado y de la memoria. Haciendo caso nuevamente a Todorov: “Sacralizar la memoria es otro modo de hacerla estéril. Una vez restablecido el pasado la pregunta debe ser: ¿para qué puede servir, y con qué fin?” (Todorov: 2000:33).

1.3 La politización de la memoria: de la subjetividad a la comunidad del recuerdo.

1.3.1 La dimensión identitaria de la memoria: sujetos testimoniales y memoria colectiva.

Además de distinguir entre las vertientes o los modelos de memoria, la puesta en marcha de las narrativas memoriales contiene elementos centrales que pueden ayudar a su comprensión.

Una de las categorías asociadas directamente con la memoria es la *identidad*. Las biografías, los relatos en primera persona, así como las historias orales han abonado mucho y han sido paralelos al crecimiento de los estudios de la memoria.

Los estudios en torno a la identidad, y la ampliación de esta categoría hacia diversos campos del saber para describir diversos fenómenos, han tenido como una de sus razones el proceso de “muerte del sujeto moderno”. Ese sujeto, transparente a sí mismo y fundamento de todo conocimiento ulterior dejó de ser el axioma a partir del cual se constituía (con posterioridad ontológica) el mundo. El ente ante el que los demás serían válidamente entes, parafraseando a Heidegger en su texto “La “proposición del fundamento”, encontró un muro infranqueable en los fenómenos sociales del siglo XX, que llevaron a una reformulación y apertura del pensamiento. Esto derivó en la emergencia de “nuevas identidades”, de “sujetos” concretos, como señalábamos al inicio del capítulo, siguiendo la propuesta de Rufer.

Desde identidad abstracta y primaria, a la diversidad de identidades, se ha llevado a cabo un “giro identitario”, o “giro subjetivo” promovido, entre otras cosas, por la vuelta de la mirada de muchos historiadores y científicos sociales inspirados por el estudios etnográfico. Este movimiento ha supuesto la búsqueda de nuevos temas, como la brujería, la locura, la fiesta, la literatura popular, el campesinado, las estrategias de lo cotidiano. Estos nuevos tópicos se dirigen a una pesquisa del detalle excepcional, del “rastros de aquello que se opone a la normalización, y las subjetividades que se distinguen por una anomalía...porque presentan una refutación a las imposiciones del poder material o simbólico. Pero también se acentuó el interés por los sujetos “normales”, cuando se reconoció que no sólo seguían itinerarios sociales trazados sino que protagonizaban negociaciones, transgresiones y variantes” (Sarlo: 2006: 18).

Las nuevas identidades son, hoy día, consideradas como múltiples pero comprensibles en su particularidad. Esta reanimación de las identidades se acompaña del interés por la narrativa de sus historias singulares a través de su testimonio y de la centralidad que en él adquiere la primera persona. Surge, así, un objetivo de recopilación, de estudio y/o construcción y reconstrucción de las memorias correspondientes. De la misma forma, las historias orales y la etnografía se han encumbrado como acceso a los saberes subalternos, como fuente de “otro conocimiento”.

La caída del sujeto moderno, seguida por este surgimiento de sujetos afectivos y periféricos con sus dinámicas narrativas, dejó lugar justamente al estudio de la experiencia biográfica y vital. Es un giro que va de la trascendentalidad de la consciencia moderna a las afectividades de las nuevas identidades.

Foucault, en el siglo XX, ya había buscado comprender a esos nuevos sujetos: a los sometidos, los anormales, los individuales, aunque ya antes Bataille se había alzado en contra de toda pretensión de absoluto, anteponiendo la experiencia interior y la imposibilidad de elaborar explicación o saber sobre ella, dejando toda posibilidad de atrapar esa experiencia únicamente en su narración.⁸

Por otra parte, el conjunto de los debates, y de los acontecimientos del siglo XX y lo que va del XXI, constituyen el escenario en donde el problema de la experiencia y la narración han resultado ineludibles, debido a que el testimonio tienen un sentido particular: la voz de las víctimas. Los sujetos-víctimas son ahora poseedores de un acceso al pasado y su narración.

La narración de lo individual, del recuerdo subjetivo ha decantado en las disputas sobre la escritura del pasado y, particularmente, ha resultado en una puesta en cuestión de la historia. Al parecer la narración de la experiencia busca quedarse más bien en la validez del testimonio, en la verdad que deberá desprenderse de la enunciación de la vivencia a partir del recuerdo. Sin embargo, parece ser que el problema de la concordancia entre la vivencia del momento, su recuerdo y narración aún no encuentra salida.

La narración está mediada por la imaginación y el recuerdo no es fidedigno retrato de la experiencia. El recuerdo subjetivo es insondable pero también intransferible, incluso en la auto-narración se comunica el recuerdo, pero no se transmite la vivencia: “la narración de la experiencia está unida al cuerpo y a la voz, a una presencia real del

⁸ En su texto *La experiencia interior, Summa ateológica y Sobre Nietzsche* Bataille desarrolla una compleja argumentación sobre la experiencia interior, cuyo principal rasgo es la imposibilidad de generar saber sobre ella. La experiencia interior, a diferencia de la experiencia del saber absoluto en Hegel, y de la filosofía moderna, en general, resulta para Bataille intransferible, fugaz, infranqueable; de ella sólo es posible acceder a un no-saber o narración que en el mismo momento en que acontece, deshace el sentido real de la experiencia misma. Bataille busca así salir de la idea clásica de la experiencia aprehensible, comunicable, base de todo saber y finalmente superable por medio de la ciencia. Si la experiencia se supera en la ciencia, en la filosofía moderna, en el pensamiento de Bataille lo único que hay es experiencia sin saber.

sujeto en la escena del pasado. No hay testimonio sin experiencia, pero tampoco hay experiencia sin narración” (Sarlo: 2006: 29)

El testimonio no puede ser pensado como una identidad entre el sujeto de la experiencia, el sujeto del recuerdo y el sujeto de la narración, puesto que no se da la presencia del mismo sujeto en todos esos momentos. Quien narra una experiencia pasada, posee una tendrá serie de vivencias posteriores que modifican y determinen la reconstrucción del pasado. Este es uno de los varios problemas a los que puede enfrentarse la moda de los discursos memorialísticos biográficos: la verdad del testimonio no se deriva de la inmediatez de la experiencia.

Al respecto, Sarlo refiere puntualmente a Paul de Man, quien sin tomar en cuenta la moda de los estudios autobiográficos, elabora una crítica que va al centro mismo del argumento: la equivalencia sustancial entre el yo de un relato, su autor y la experiencia vivida. De Man niega el género autobiográfico, puesto que sólo produce un efecto de ilusión de una vida como algo unificado en el tiempo y señala que no hay sujeto exterior a la biografía que pueda sostener la ficción de esa unicidad experiencial y temporal (Sarlo, 2006)⁹.

Diversas retóricas testimoniales, profundamente vinculadas al relato memorístico, pretenden esta unidad, sugiriendo que el detalle exacto, la vivencia concreta pueden tener una vía de acceso en la narración. Sin embargo, ¿qué queda de la vivencia subjetiva, de la inmediatez de lo vivido, en la comunicación? Este es uno de los problemas centrales en la reconstrucción del pasado a través del testimonio y su recopilación narrativa.

Aunado al problema del testimonio y la recuperación de la primera persona dentro del marco de las memorias subjetivas, o de las memorias identitarias, nos enfrentamos también al tránsito desde esa dimensión subjetiva a la colectiva, al menos desde la lógica de los discursos memorialísticos. Del recuerdo personal, con el detalle y la marca de la subjetividad, se tienden un puente metafórico hacia el recuerdo social y con él, hacia la memoria colectiva.

Si narrar la experiencia personal y buscar en ella el retrato de la vivencia resulta una tarea más que complicada, la recurrencia al término memoria colectiva se suma a

⁹ El artículo de De Man se titula: “Autobiography as De-facement”, en *MNL Comparative Literature*, vol. 94, número 5, diciembre de 1979.

esta dificultad. ¿Cómo recuerda un grupo? ¿Cómo asegurarse de que el recuerdo de los miembros del grupo son los mismos que alimentan una memoria? ¿Las memorias colectivas se contradicen a causa de su heterogeneidad? ¿Cómo logra una memoria colectiva proveer de fuerza identitaria a un grupo? ¿Qué contenido se transmite en una memoria colectiva? ¿Pertenece, en origen, el recuerdo de la memoria colectiva a un sujeto determinado? ¿Se unifican las múltiples vivencias en un recuerdo más general? ¿Es la memoria colectiva esta generalidad? ¿Podemos suponer sin más la efectiva existencia de la memoria colectiva?

Desde luego no podemos plantear una dicotomía entre la memoria personal y la memoria colectiva, dado que, en el mejor de los casos, se trata de un fenómeno simultáneo. No puede existir una memoria colectiva sin una memoria subjetiva, aunque decir esto no nos exime cuestionar la existencia efectiva de memorias colectivas que parecen buscar su explicación en una analogía con los procesos subjetivos. Es decir, no podemos plantear ni axiomática ni dogmáticamente el hecho de una memoria colectiva a partir de ciertos fenómenos sociales de reconstrucción del pasado. Pero tampoco podemos dar carta de naturalización (incuestionada) a algo tal como la *memoria colectiva*.

La cuestión del estatus de la memoria colectiva y su vínculo con la memoria de los sujetos fue por primera vez sistematizada por Maurice Halbwachs, particularmente en sus obras *Los marcos sociales de la memoria (Les cadres sociaux de la mémoire, 1925)* y *La memoria colectiva (La mémoire collective, 1959)*.

La intención de Halbwachs era liberar a la memoria de un marco reduccionista al individualismo. Toda memoria es posible por la existencia de marcos sociales compartidos que permiten el recuerdo. Sin embargo, Halbwachs elabora una perspectiva (de corte más bien psicológico) sobre la sociedad a través de la descripción del proceso de constitución de la memoria colectiva. Su propuesta contenía una importante reflexión sobre el tiempo, difiriendo de la perspectiva sobre éste como algo que es individual y transcurre. Al contrario, el autor sostenía que el tiempo *subsiste* colectivamente. Inclusive, Halbwachs argumentará de cierta manera la incomunicabilidad de la experiencia del tiempo individual, la cual sólo es inteligible por la confluencia de pensamientos comunes., de memorias colectivas que no son otra cosa que el encuentro del tiempo colectivo.

Las memorias siempre están contenidas o se realizan socialmente, lo que para Halbwachs significa que “sólo podemos recordar cuando es posible recuperar la posición de acontecimientos pasados en los marcos de la memoria colectiva (Halbwachs: 1992: 172)

Por otra parte, la memoria colectiva no es algo que contenga la totalidad de los recuerdos del grupo, sino que potencialmente están ahí, en el sentido de que la memoria contiene todos los trazos o indicios (o una matriz grupal) que posibilitan el recuerdo, y es en este sentido que habla también de *marcos sociales de recuerdo*.

A partir de esta serie de ideas, constatamos cómo la categoría de memoria colectiva reenvía al debate sobre un suelo identitario de los grupos, y de los individuos de dentro de ellos. El recuerdo, afirmado desde su dimensión colectiva, se presenta como una tierra simbólica en donde los sujetos individuales (algunos marginales, la mayoría con heridas recientes o históricas) pueden sentirse como en casa. La memoria, en este sentido, pretende fundar una comunidad identitaria.

La memoria, referidas a las comunidades humanas, se convierte también en una frontera identitaria, que apela a la constitución de un grupo a partir de lo que éste ha vivido y lo que recuerda, todo ello comparado con otros grupos. Si asumimos que las sociedades tienen sus propios marcos de memoria, en cada caso las identidades derivadas serán distintas. Sin embargo, las vivencias contenidas en esa memoria de sociedad, pueden referir a eventos traumáticos. Cuando esto ocurre, la cuestión no es solamente la reproducción y transmisión colectiva de los recuerdos. La presencia de eventos de violencia extrema no se reduce a la mera formación de un “marco social”, sino que se inscribe en la provocación del recuerdo bajo la idea de un “deber de memoria”. La memoria colectiva no se rige por un deber. El deber adviene de la dimensión política en que recordar parece un acto fundamental.

Al problema de las relaciones entre la memoria subjetiva y la memoria colectiva, se añade, entonces, la formación de la memoria política. Esta dimensión significa una movilización y reconversión políticas de la memoria colectiva. En este nuevo proceso, la reconstrucción del pasado ha cruzado el puente desde la auto-biografía a la grupo-grafía, por llamarlo de algún modo. Sin embargo, no por dar ese salto los problemas de la memoria individual quedan subsanados al pasar a la colectividad, sino que...se incrementan. Este es el punto que quisiera destacar a continuación.

1.3.2 La dimensión reivindicatoria de la memoria: grupos de resistencia social, víctimas y deudas históricas.

Todorov menciona que hay tres motivos fundamentales del ascenso del culto a la memoria. Quisiera aquí recuperar el primer motivo, que está relacionado con el asunto de los grupos:

La combinación de las dos condiciones (necesidad de una identidad colectiva, destrucción de las identidades tradicionales) es responsable, en parte, del nuevo culto a la memoria: al constituir un pasado común, podemos beneficiarnos del reconocimiento debido al grupo. El recurso del pasado es especialmente útil cuando las pertenencias son reivindicadas por primera vez: “yo me declaro de la raza negra, del género femenino, de la comunidad homosexual siendo por tanto preciso que yo sepa quiénes son”. Las nuevas reivindicaciones serán tanto más vehementes cuando más se sienta que van a contracorriente. (Todorov: 2000: 52)

Esto quiere decir que la memoria no necesariamente es la consecuencia de la formación de subjetividades en un marco social de recuerdos que fundan comunidad.

En la época contemporánea, de la Historia Reciente o de la Historia del Tiempo Presente, cuando hablamos de memoria no sólo se trata de la acumulación de un capital simbólico tejido de recuerdos, sino que emerge también una estrategia memorial. El surgimiento de nuevas identidades-testimoniales, modélicas (en el caso del Holocausto) o subalternas (para grupos minoritarios) proviene de la necesidad de aportarse un sentimiento de pertenencia se entrelaza con diversas luchas reivindicativas. Luchas por derechos históricos, de reconocimiento, de reparación.

Para diversas comunidades y grupos sociales, el recurso a la memoria colectiva está directamente relacionado con la dimensión política y la posibilidad de legitimar demandas o pendientes históricos. Las memorias de grupo se presentan como un frente contra el uso de datos y de sucesos por parte de los grupos en el poder o dominantes, contra la amenaza del olvido de los eventos de violencia o los totalitarismo. En este sentido, la memoria cobra una dimensión reivindicatoria.

Hasta ahora, habíamos visto cómo la memoria es fundamental en los nuevos discursos de la subjetividad, lo que la provee de un registro identitario. El sentimiento de pertenencia, de comunidad, aún forma parte de este registro, pues ofrece un marco de desarrollo para el sujeto memorial en una comunidad de recuerdo determinada. Sin embargo, cuando el recuerdo (o lo que se pretende como tal) migra de la constitución de

las identidades hacia las reivindicaciones de las mismas, el registro de sentido sufre una modificación.

La memoria, como instrumento de reivindicación, no hace referencia a un horizonte social de recuerdos compartidos que permiten la constitución identitaria. El recuerdo, en su dimensión política, no es espontáneo, es provocado.

Sin embargo, la provocación del recuerdo se debe a un viraje en la concepción de los sujetos que recuerdan. Es precisamente el tránsito a la categoría de víctimas, en particular de víctimas históricas.

En la época contemporánea, las memorias políticas son blandidas por grupos sociales de resistencia, excluidos, diferentes o en situaciones diversas de desventaja social. A través de estos discursos que recomponen el pasado, tales grupos hacen presentes sus reclamos. Así, el objetivo de una memoria política incluye el reclamo social, la petición de justicia y la petición de reconocimiento. Como señala Todorov, el recurso al pasado es útil para la reivindicación de las pertenencias a un grupo.

Empero, cabe hacer un señalamiento. La memoria política no necesariamente inventa el pasado, en el sentido de una mera falsificación de acontecimientos. Se trata más bien de una movilización de diversos sentidos ofrecidos por un marco social de recuerdos. Ahí hay una unión entre el registro identitario y el registro político. La fuerza de una memoria política radica en poder atribuir una plasticidad política a figuras presentes en un marco social de recuerdos.

Por esta serie de razones, la memoria política no debe ser confundida con la memoria subjetiva o la memoria colectiva, en las acepciones que ya hemos mencionado.

La memoria de contenido político tiene objetivos particulares y entrañablemente complementados de los discursos de justicia social. Asimismo, se desarrolla y se ve puesta en tensión en el espacio público. A diferencia de la latencia de la memoria en su sentido identitario, la memoria reivindicativa se juega en la esfera pública, pues sus objetivos están indisolublemente ligados a ella.

En un marco de tensiones y conflictos sociales, con referencia eventos históricos traumáticos, a deudas históricas y con una visión de justicia, podemos señalar que “la relación entre la memoria y la política que caracteriza fuertemente al debate contemporáneo sobre las injusticias sociales, surge como una preocupación de todas

aquellas sociedades que precisamente, se vieron afectadas por procesos traumáticos (recientes o añejos) de su historia política” (Hernández Castellanos: 2009: 82)

Las memorias políticas corresponden a una época en particular, a un momento de reclamo en concreto y a una circunstancia específica. Lo cual puede llevar a pensar en “momentos de la memoria política” o momentos en que las memorias colectivas se vuelven un arma de lucha social. Tales memorias políticas no pueden ser algo que esté presente continuamente, sino que adquieren su visibilidad en determinadas situaciones. A este respecto, “los periodos de crisis internas de un grupo o de amenazas externas generalmente implican reinterpretar la memoria o cuestionar la propia identidad...son los momentos en que puede haber una vuelta reflexiva sobre el pasado, reinterpretaciones y revisionismos, que siempre implican también cuestionar y redefinir la propia identidad grupal” (Jelin: 2001: 8) Estos momentos de crisis generalmente van entrelazados con situaciones de desventaja social o de resistencia y militancia, en donde esta reconfiguración tanto del pasado como identitaria se vuelve central.

Ampliar, preservar y defender una comunidad a partir de ciertos de sus recuerdos, se une un proceso de politización de la memoria colectiva; es decir, la memoria colectiva puede ser ubicada como un proceso de mayor espectro frente a la memoria política, pues la memoria política es un momento en que las cuestiones como el reclamo de reconocimiento o de justicia se hacen presentes. Desde luego, tal reclamo se nutre de la vuelta a la memoria colectiva y a su puesta en marcha con determinados objetivos de parte de un grupo. Más adelante veremos que el caso que nos ocupa, el de la memoria indígena, se inscribe en el proceso de movilizaciones del pasado releído a través de la categoría de memoria colectiva, y su politización cuyo objetivo es objetivo de lograr el reconocimiento de los pueblos indígenas del presente.

Otra de las líneas importantes a destacar como tópico fundamental de la categoría de la memoria política es el reclamo del pago de deudas históricas que llevan a cabo los grupos a través de una movilización política de su pasado. Una deuda histórica normalmente se adjudica en términos de la historia del grupo en cuestión (como los judíos o los países latinoamericanos postdictatoriales, por mencionar aquellos que ya hemos señalado como grupos de memoria) y se presenta como una cuestión de justicia social en tanto justicia retroactiva. Las víctimas deben ser compensadas por el daño pasado, un daño, a todas luces, compartido a través de un recuerdo en comunidad.

La categoría de víctima aparece así en escena. Un reclamo desde los testimonios, o desde la construcción de una memoria política, proviene desde el posicionamiento grupal como víctima. No se trata sólo de haber sido víctima en un sentido lato, es decir, simplemente por haber sufrido alguna clase de violencia, de daño. El posicionamiento como víctima funciona al hacer un reclamo específico. Por ello, entre otras cosas, adquiere sentido el reclamo de visibilidad de grupos subalternos, que al poner en marcha el pasado como recurso, incorporan la dimensión de la victimización histórica.

La memoria del Holocausto, como también en el surgimiento de las memorias de grupos subalternos, conlleva una generalización de la categoría de víctima histórica. Las narrativas que emergen a partir de esta categoría, parten de un evento es definido como traumático, entendido como fundacional de nuevas formas de identidad a partir del sufrimiento.

Por otra parte, la narrativa histórica a partir de la víctima y el trauma, integra una división grupal en que una parte queda marcada como “vencido” y otro como “vencedor”, de modo que “la posición de los sujetos actuales –y actuantes- es una posición derivada, subalterna, en relación con aquel momento el pasado al que se concede una definida prioridad ontológica” (Cruz: 2007: 43). Una extraña dialéctica se instaure aquí entre quien se asume como víctima y quien queda colocado como victimario, pues se genera una retórica argumentativa que de una manera permanente pretende establecer una nítida línea entre vencedores y vencidos, “exigiéndoles a los primeros la responsabilidad por las barbaridades que protagonizaron” (*Ibidem*: 27).

En esta línea argumental, las víctimas, tanto como los victimarios, adquieren su estatuto de una forma profundamente metafísica, atribuyendo a esa condición una forma “permanente, inalterable, transhistórica” (*Ídem*). Aun cuando en muchos de los casos la dialéctica se alterara en sus condiciones reales, y los victimarios pasaran a ser víctimas, o las víctimas se conviertan en victimarios, como lo sugiere el caso de los judíos en la época contemporánea.

La deuda histórica reforzada por la memoria política, requiere de una cierta idea de historia continua, con el fin de que esa deuda sea también explotable moral, social y simbólicamente hacia el futuro. Ser víctima, extendiendo el estatuto hacia el pasado, el presente y el futuro coloca a una persona o a un grupo en un lugar que se pretende siempre automáticamente *bueno* y políticamente correcto. Se fragua aquí un modo de

configuración y resistencia identitaria especial: las víctimas, quienes ostentan el discurso de la deuda histórica, luchan también por no perder ese estatuto

Por eso, de una forma casi obvia, la deuda histórica entonces tiene dos sujetos: quien comete el daño y quien es la víctima de éste. Agregando que tal víctima puede hacer un reclamo *ad infinitum* sobre ese daño, pues “algo cierto en el caso de los individuos y más aún en el de los grupos. Si se consigue establecer de manera convincente que un grupo fue víctima de la injusticia en el pasado, esto le abre una línea de crédito inagotable”. (Todorov: 2000: 54).

De la misma forma, el daño puede pretender ser heredado, no como un sufrimiento directo, sino a través de la memoria. Por ejemplo, los judíos han ido heredando generacionalmente el sentimiento victimizador y la marca que dejó en el grupo el Holocausto.

La deuda histórica, entonces, puede convertirse en parte constitutiva del capital intangible de un grupo, un pueblo, una colectividad, y no sólo en la búsqueda de retribución o de reparación del daño. Para que tal capital pueda reproducirse, es preciso alimentar la memoria y su parte combativa. Una deuda simbólica se erige y se reconstruye en el marco de una memoria política. Es así que se refuerza el sentido de memoria como estrategia, y no sólo como un cúmulo de recuerdos suspendidos en una clase de éter o de mágica consciencia colectiva.

La dialéctica entre víctimas y victimarios, entre vencedores y vencidos, requiere una determinada narración del tiempo que permita resguardar tanto los momentos como las responsabilidades, esta narración toma la forma de la memoria política.

Recapitulando, observamos ya una serie de conceptos que debemos tener presentes para hablar de la memoria política: deuda histórica, víctimas, victimarios, memoria, justicia, reparación y extensión hereditaria de la deuda como parte de la identidad de un grupo. Tal red de conceptos nos permite pensar en un tránsito de los temas de memoria colectiva hacia un nuevo fenómeno: la memoria política, como lo hemos buscado mostrar. Y, finalmente, hemos constatado que hay una escisión del sentido de la memoria en dos dimensiones: la dimensión identitaria, de los sujetos, de las sociedades; y la dimensión de los reclamos por el pasado, por situaciones de violencia extrema.

Ahora bien, por una parte la politización de la memoria ha permitido reparaciones

históricas. Empero, hay varios riesgos tanto en la dimensión identitaria como en la dimensión reivindicatoria. En seguida trataremos de abordar algunas cuestiones al respecto.

1.4 Problemas en torno al concepto de memoria: el exceso de subjetividad y los fundamentalismos del recuerdo.

Si bien el significativo incremento de interés por la categoría de memoria como vehículo de narrativa histórica y como fuente de reclamos políticos, ha venido acompañado por un fuerte optimismo, no todas las aristas de la memoria pueden revestirse del mismo sentimiento de confianza en versiones alternativas del pasado. Que la memoria se considere como una narración subalterna, de resistencia y de justicia, no quiere decir que en todos los casos esté libre de problemas que son de diversa índole. Quisiéramos ahora mencionar algunos.

En primer lugar, encontramos un problema fundamental en el tránsito del sujeto individual al sujeto colectivo (e incluso viceversa). Consideramos que la designación de un sujeto colectivo del recuerdo, como lo son los grupos de resistencia o los grupos victimados, provienen de una metáfora subjetivista. Afirmar que una sociedad o un grupo es capaz de recordar, guardar e incluso movilizar el pasado en términos estratégicos, acarrea problemas que posiblemente serían irresolubles.

En principio, y respecto a la pura dimensión identitaria, el concepto de memoria subjetiva, y memoria colectiva, plantean aún cuestionamientos de carácter metafísico.

Desde la filosofía moderna, la cuestión del tránsito de un sujeto trascendental constituido aisladamente respecto a la comunidad, ya planteaba serios problemas. Una de las expresiones más sofisticada la representaba la fenomenología de Edmund Husserl, particularmente en lo que se refería al problema de la intersubjetividad. A la crítica sobre el solipsismo en la constitución de la consciencia trascendental, el sujeto, Husserl responde que éste es capaz de formar comunidad. Sin embargo, la solución que dará para fundamentar que es posible dicha intersubjetividad entre consciencias, sin abandonar la preminencia y trascendentalidad del sujeto, radicaría en la metáfora

“armonía fácticamente prestablecida”¹⁰. Si bien el hecho de postular la posibilidad de una comunidad de sujetos trascendentales fácticamente prestablecida, parecía salvar el problema del sujeto y la colectividad, el problema central del tránsito de yo trascendental hacia la comunicación con los otros, no dejó de guardar una serie de paradojas sólo resolubles por la vía del abandono de supuestos teóricos fundamentales de la fenomenología.

Mencionamos el caso de la intersubjetividad en Husserl debido a que nos parece que el problema del tránsito entre la formación de la memoria subjetiva y la memoria colectiva parece ser similar. ¿Cómo se comunican esos sujetos de memoria individual para formar una comunidad del recuerdo? Afirmar un tránsito de la memoria subjetiva a la colectiva sería postular una unidad individual que transmite sus atributos a una congregación de unidades constitutivas de una supuesta colectividad. Incluso, más allá de poner en la mira la congregación de unidades, debemos tener presente que de inicio hay una escisión: lo individual y lo colectivo, esta separación de ambas esferas determina toda elaboración ulterior.

Halbwachs planteaba en *Les cadres sociaux de la mémoire*, el movimiento inverso, la dependencia de los sujetos de memoria individuales de un marco de recuerdos que los sobrepasaba pero los hacía posibles. Sin embargo, una de las aporías a las que llega es si pueden darse recuerdos auténticamente subjetivos más allá de su mera subordinación al marco social que les precede y que, posiblemente les determina.

En ambos casos, la escisión primaria, y no relacional, entre el sujeto y la colectividad sigue presente.

Por otra parte, la emergencia de la categoría de memoria durante el siglo XX, se ha declarado como producto de la muerte del sujeto moderno y, sin embargo, se mantienen algunos de sus rasgos. En la actualidad, se mantienen diversos postulados sobre transparencia e inmediatez del acceso al pasado por parte de los sujetos, esta vez conceptualizados como víctimas. Al fenómeno que es a la vez crítica y herencia de la modernidad a través de la memoria, Beatriz Sarlo lo nombra “el sujeto resucitado” (Sarlo, 2006).

El hecho de declarar muerto al sujeto moderno, no entraña necesariamente la

¹⁰ Husserl, Edmund (1985) *Meditaciones cartesianas*, Fondo de cultura económica, México. Traducción de José Gaos y M. García Baró.

desaparición de sus restos. Multiplicar los sujetos y las identidades, no desemboca inmediatamente en la dilución de los atributos modernos y metafísicos. No hay pues, una garantía de una transición o ruptura total con la modernidad y sus presupuestos.

El viraje y el encumbramiento de los nuevos sujetos representan, en algunos casos, la vuelta de todo aquello que deseábamos abandonar con el slogan “pensamiento postmetafísico”. Y si han pervivido algunos de los supuestos escondidos, maquillados, entonces, es posible que muchos de los problemas y dificultades aún respiren al lado. Es por ello que recurriamos al caso de Husserl como ilustración de los problemas que pueden permearse en la categoría de memoria subjetiva y su tránsito a la colectiva. El sujeto, el que se deseaba abandonar, es posible que no esté del todo muerto y que, en nuestros días, encuentre un nuevo nicho en la expansión de los discursos de memoria que lo proveen de nuevas fuerzas, así,

El sujeto [el que se emplaza como portador de la memoria] no sólo tiene experiencias sino que puede comunicarlas, construir su sentido y, al hacerlo, afirmarse como sujeto. La memoria y los relatos de memoria serían una “cura” a la alienación y la cosificación. Si ya no es posible sostener una verdad, florecen en cambio unas verdades subjetivas que aseguran saber aquello que, hasta hace tres décadas, se consideraba oculto por la ideología o sumergido en procesos poco accesibles a la introspección simple. No hay Verdad, pero los sujetos, paradójicamente, se han vuelto cognoscibles.

A veces resulta sorprendente encontrar en este campo de ideas la convivencia de un deconstruccionismo filosófico “blando” junto con un optimismo identitario que, si bien no restaura la primacía de Aquel Sujeto anterior al siglo XX, construye Sujetos Múltiples, hábiles como Ulises en las escaramuzas para mantener lo que son y cambiarlo; recuperar el pasado y adecuarlo al presente; aceptar lo extranjero como una máscara a la que, en el momento mismo de aceptarla, se la deforma, transforma o parodiza; sostener contradicciones liberándose, al mismo tiempo del binarismo simple, etc (Sarlo: 2006: 51).

Este sujeto(s) que ha venido a ocupar una nueva posición de veracidad, de cognoscibilidad, de pluralidad, parece conservar una unidad *yoica* narrativa incuestionable. Es por ello que afirmamos la transferencia de algunas de las paradojas del solipsismo metafísicos hacia la resurrección de los Nuevos Sujetos, hoy días categorizados como “excluidos”, “subalternos”, “periféricos”, “marginales”.

Se da, entonces, la permanencia de los esencialismos en sentido metafórico y revestidos de una terminología posmoderna, postmetafísica y antiesencialista.

Otro de los problemas en torno a la memoria derivado de la recuperación

optimista de los nuevos sujetos, es un riesgo de generar fundamentalismos del recuerdo.

A la base de la reanimación de sujetos subalternos, la acompaña una valoración de las nuevas narraciones sobre los pasados antes no visibilizados. La valoración de lo local, lo particular, incluye en ciertas ocasiones que se le tome como una “opción mejor” en términos de reconstrucción del pasado. Sin embargo, esa consideración muchas veces se sostiene más en la fantasía y en la ficción de algunos usos del pasado, dándose una tensión entre lo que se creía que había ocurrido y lo que algunos sectores hoy *argumentan* que realmente ocurrió desde una suerte de retórica de la nostalgia o de la sanación del pasado, que no fácilmente admite crítica alguna. Es comprensible que una cierta necesidad atraviese los discursos de la memoria, dado que en ella se juegan temas delicados como los genocidios, las desapariciones, la limpieza étnica, los derechos de los grupos minoritarios, los discursos de la victimización, el juicio sobre los culpables, entre otros (Huysen, 2002). Empero, aunado esto a la patrimonialización del pasado, se da un fenómeno que podríamos describir como el hecho de sitiar a la memoria. Determinados grupos se enfundan en un pasado que resulta adecuado para las demandas presentes, y no admiten versión alternativa sobre él.

El terror ante el olvido o ante la repetición de sucesos (que pueden haber ocurrido y que, sin embargo, ahora se narran con un sentido totalmente distinto) hace funcionar una cerca en torno a la memoria y el pasado. Se erige una narración que reclama el reconocimiento de su verdad no sólo en términos epistemológicos (que en determinados casos podrían cuestionarse) sino fundamentalmente políticos.

A este fenómeno Enzo Traverso lo caracteriza como el tránsito “desde el derecho” a la memoria al “deber de memoria”. En el primer caso, o primera fase, la memoria puede dar lugar a una lucha contra el olvido y el silencio. En el segundo caso, o segundo momento, puede acaecer un momento de obsesión. (Traverso, 2005). A partir de la segunda fase es que pueden generarse radicalizaciones de la memoria respecto a las versiones del pasado con finalidades políticas. El deber de memoria requiere una interpretación del pasado que hable *desde la verdad* (Rufer, 2010) y no desde su cuestionamiento. Esto es fundamental para las reivindicaciones hechas a partir de la memoria.

En este sentido, las versiones del pasado en torno a la construcción de las identidades nacionales, tienen el mismo tinte, dado que remontan su pasado a etapas

históricas que ni siquiera les corresponderían. A modo de ejemplo, Hobsbawm señala su asombro por un libro titulado *Cinco mil años de Pakistán*, estudio acerca de las antiguas civilizaciones del valle del Indo, no obstante, comenta que la creación de Pakistán como concepto sólo tiene sentido hasta 1940 y como estado sólo tiene reivindicación política hasta 1947, de manera que las pruebas de que exista una relación entre la civilización de Mohenjo-Daro y los actuales gobernantes de Islamabad son escasas aunque “<<5000 años de Pakistán>> suenan mejor que <<cuarenta y seis años de Pakistán>>” (Hobsbawm: 1998: 17). Esto resulta en una reinención del pasado que integra las historias en una historia más general, coherente y continua, para dar solidez a la idea de una región, de una nación, de un movimiento político.

Por su parte, Andreas Huyssen señala que esta obsesión cultural por la memoria (y la cultura de la memoria) ha alcanzado una la difusión geográfica tan amplia como

variados son los usos políticos de la memoria, que abarcan desde la movilización de pasados míticos para dar un agresivo sustento a las políticas chauvinistas o fundamentalistas (por ejemplo, la Serbia poscomunista, el populismo hindú en la India) hasta los intentos recientes en la Argentina y Chile de crear esferas públicas para la memoria “real”, que contrarresten la política de los regímenes pos dictatoriales...Pero al mismo tiempo, claro está, no siempre resulta fácil trazar la línea que separa el pasado mítico del real, que, sea donde fuere, es una de las encrucijadas que se plantea a toda política de la memoria. (Huyssen: 2002: 19)

Un ejemplo de mitificación del pasado, en un sentido fundamentalista, Todorov lo encuentra en los serbios, a quienes imputa un “abuso mítico” de la memoria para justificar la agresión contra otros pueblos de la ex Yugoslavia, memoria que según los serbios “se basa en la Historia: los sufrimientos que ellos han causado no serían más que un desquite por lo que los serbios han sufrido en el pasado; cercano (La Segunda Guerra Mundial), o lejano (las luchas contra los musulmanes)” (Todorov: 2000: 27).

Este tipo de memorias reconfiguradoras del espacio social en una dirección social y con un sólo sentido, justificadoras también de nuevas violencias o reclamos sin sustento alguno, son de carácter fundamentalista, pues no admiten otra versión del pasado o una convivencia de versiones.

En los fundamentalismos del recuerdo, la mitificación y veneración de un pasado (posiblemente inexistente) es su centro, y las acciones que de ahí se derivan, su desarrollo. Es posible, que las reinenciones y mitificaciones tengan una fase crítica, de denuncia de algunas circunstancias (Traverso, 2005/ Cruz, 2007), pero también se puede

llegar a la fase en que el ciertas reconstrucciones del pasado reclamen para sí el estatuto de *evidente*, dirigiéndose hacia posiciones extremas.

Tales fundamentalismos resultan riesgosos, pues pretenden el lugar de la verdad, bajo consideraciones morales, políticas e incluso religiosas. Hobsbawn señala de una manera tajante y extrema la cuestión de estos usos del pasado, advirtiendo que:

...la historia es la materia prima de la que se nutren las ideologías nacionalistas, étnicas y fundamentalistas, del mismo modo que las adormideras son el elemento que sirve de base a la adicción a la heroína. El pasado es un factor esencial –quizás el factor más esencial- de dichas ideologías. Y cuando no hay uno que resulte adecuado, siempre es posible inventarlo. De hecho, lo más normal es que no exista un pasado que se adecue por completo a las necesidades de tales movimientos, ya que, desde un punto de vista histórico, el fenómeno que pretenden justificar no es antiguo ni eterno, sino totalmente nuevo...El pasado legitima. Cuando el presente tiene poco que celebrar, el pasado proporciona un trasfondo más glorioso. (Hobsbawn: 2005: 17)

Ante esto podríamos preguntarnos si el uso (y el abuso) de la memoria es legítimo en todos los casos, o si es legítimo sólo por el posicionamiento desde un lugar de la víctima sempiterna, asunto que ya señalaba en líneas anteriores. De momento concordamos con Todorov en que no se puede justificar un uso engañoso del pasado por la necesidad y la obsesión de recordar. Este es uno de los problemas más fuertes a los que se enfrenta los actuales discursos de las memorias. En ese marasmo de usos, desusos, reinenciones y justificaciones del pasado (y del presente) la verdad no resulta entonces un problema filosófico sino político (Rufer, 2010).

De la misma forma, podemos señalar que en muchas ocasiones, la cerrazón en torno al pasado fortalece el sentido de comunidad, más aún si la comunidad se considera como lastimada. La cohesión social en estos casos, requiere de esa verdad sobre lo que considera su trayectoria histórica, y esto sólo puede venir desde la instalación de una comunidad en el sentimiento de evidencia de su pasado. Aunque cabe señalar que no todas las memorias políticas provienen del mismo “origen ideológico, ni por tanto pueden ser asociadas a un mismo tipo de concepciones del mundo” (Cruz: 2007:19). El modo en que cada comunidad recuerda, reinventa o mitifica su pasado, es distinto aun cuando compartan ciertos esquemas.

La exageración de identidades, la falsificación de recuerdos y testimonios, la incondicional valoración del pasado, en fin, el exceso de memoria que hoy experimentamos corre también el riesgo de llevar la reconstrucción de la historia por la

senda contraria a la que se esperaba. De la reparación de los daños, podría llegarse a una escalada de violencia, como señala Todorov para los serbios, o como los judíos en la actualidad. No toda memoria desemboca en una apuesta por un futuro luminoso, incluso puede ser que el futuro de ciertas memorias ni siquiera esté contemplado y, más bien, el asunto se concentre en la rentabilidad del pasado en el presente.

Así, estos problemas, los de la centralidad de la subjetividad (pretendidamente post-metafísica) y el fundamentalismo, conviven en una relación de tensión y paradoja. Por un lado, la concepción de un sujeto cuyo acceso al pasado es transparente, sigue dominando gran parte de los intentos por describir el ascenso y el desarrollo de las memorias políticas, de las víctimas y de la resistencia. Por otro lado, los extremos de los fundamentalismos sobre el recuerdo y el pasado nos muestran que la renovación o resurgimiento de las explicaciones subjetuales no son suficientes para comprender un fenómeno de la circulación pública del pasado, de sus usos y de sus exageraciones.

Nuestra intención, entonces, es abandonar la subjetivización de la memoria tanto colectiva como política, avanzando hacia conceptos y categorías que nos permitan comprender y explicar el fenómeno desde otras perspectivas. De la misma forma, habrá que tener presente que cuando hablamos de memoria no todo es positivo o luminoso (como las intenciones de sanar el horror y la deuda) sino que los fundamentalismos, las falsificaciones, la pretensión de evidencia absoluta, están presentes en las tensiones y luchas por la reconstrucción de pasado.

La línea que separa un uso de la memoria de un abuso, no siempre es clara. La delicadeza del tema proviene justamente de la figura que está en su centro: la víctima. El derecho atribuido a las víctimas, y los reclamos de pago de deudas (simbólicas y materiales) es una cuestión no sólo de interpretación histórica, sino que está mezclada con una juridización del pasado y una serie de movilizaciones y usos políticos de la historia.

En lo que sigue, entonces, y para concluir esta serie de reflexiones preliminares y generales sobre la categoría de “memoria”, propondremos el concepto de “usos políticos del pasado con la finalidad de mostrar desde qué ángulo estaremos tematizando la categoría de memoria.

1.5 Usos políticos del pasado: Un nuevo concepto de análisis historiográfico.

Con el propósito de avanzar hacia una concepción que nos distancie de la subjetivización de la memoria (el exceso de concentración en el sujeto), de las paradojas del tránsito entre ésta y la memoria colectiva, propondremos un concepto operativo al que quisiéramos ceñirnos en resto de la investigación. Sin por ello dejar de lado las reflexiones anteriores. Todo lo contrario. Buscamos complementar el concepto de memoria política e inscribirlo bajo la categoría de como *usos públicos y políticos del pasado*.

Más que un recuerdo colectivo, o la presencia de una unidad de sujetos que recuerdan en un acto colectivo de pertenencia, el fenómeno de las memorias políticas parece responder a nuevos “procesos de gestión del pasado”, y en un cuadro más amplio “usos políticos del pasado”. Más allá de la cuestión de un sujeto colectivo del recuerdo, bajo la metáfora del recuerdo individual, la memoria política de las víctimas representa una recodificación de los sentidos del pasado, y se posiciona como una lucha interpretativa.

La gestión del pasado no significa o no hace referencia inmediata a la afectividad del recuerdo, a la pertenencia identitaria aunque, desde luego, incluye estos aspectos como partes del asunto. La gestión del pasado es un fenómeno multidimensional que remite a los tratos distintos con el recuerdo, a través de diversas actividades como patrimonialización, conmemoración, archivación. Este conjunto de prácticas representan el medio a través del cual una sociedad se relaciona con el pasado y lo experimenta en su aspecto no sólo personal sino cultural, incluida claro la dimensión política como una práctica específica y pública. Estas acciones nos muestran también que “la memoria colectiva sólo consiste en el conjunto de huellas dejadas por los acontecimientos que han afectado al curso de la historia de los grupos implicados que tienen la capacidad de poner en escena esos recuerdos comunes con motivo de las fiestas, los ritos y las celebraciones públicas” (Ricoeur: 1999: 19).

En torno a la gestión del pasado, volviendo a Rufer, este autor señala que se trata de un fenómeno de administración del pasado, al que describe como,

Cuando hablo de administración, utilizo el concepto con un tinte antropológico, entendiendo por ello un proceso inestable, heterogéneo pero sobre todo desigual en la lucha por la fijación y regulación sobre el pasado. Administrar

es, de alguna manera, gestionar. Y hablar de administración no implica aquí referirnos exclusivamente a procesos oficiales o institucionales de “gestión” del pasado. Al contrario, incorpora una apropiación social de las formas de ordenar, manipular y tratar de fijar, mediante recursos diferenciados, el acceso y la significación de las narraciones sobre el pasado. Esos recursos son narrativos (textuales, orales o escritos), simbólicos (a través de objetos que pueden transferir o contener conceptos o ideas precisas sobre el pasado de las sociedades), y performativos (ceremonias o actos que contienen una capacidad semiótica: ellas mismas pueden ser formas sociales de ordenar la transmisión de ideas/preceptos/huellas del pasado). (Rufer: 2010: 35)

A partir de esta idea sobre la gestión-administración del pasado, podemos señalar que el pasado al que nos referiremos, en esta investigación, tomará el sentido de: pasado público que tiene ciertos objetivos de fijación de sentidos diversos de lo vivido.

Considerando la definición de gestión del pasado, quisiéramos dejar de lado, aunque no ignorar, las disputas sobre la posibilidad de un inconsciente colectivo, sobre la estrecha relación de la memoria subjetiva con la memoria colectiva, en un sentido psicologista. Si bien reconocemos que hay una importante discusión al respecto y una problemática muy importante, misma que hemos tratado de mostrar en apartados anteriores, consideramos también la posibilidad de acceder a una nueva terminología que nos permita comprender, desde otro ángulo, las memorias políticas.

De igual forma, en los procesos de gestión del pasado, la víctima no es necesariamente un sujeto del recuerdo, es un testimonio en el espacio público. De alguna manera, pierde su estatus subjetivo, y se dejan de lado los procesos de producción de recuerdos. El punto central en las memorias políticas, como gestión del pasado, es el uso de la figura de la víctima y el testimonio como vehículos sociales de narrativa del pasado. Asimismo, esta narrativa, en la esfera pública, servirá a la reparación de la historia, antes que a su comprensión. Esto no quiere decir que el ámbito privado de la memoria no tenga importancia, sino que se inscribe en un panorama más general que la propia subjetividad.

Entonces, a partir de aquí, podemos ya enlazar los conceptos y señalar que la memoria política es un discurso elaborado principalmente por grupos que han sufrido algún daño y que tal discurso se inserta en una práctica más amplia, que es la gestión de pasado o los pasados públicos, en los que el miedo al olvido busca contrarrestarse por medio de “estrategias de supervivencia basadas en una “memorialización” consistente en erigir recordatorios públicos y privados” (Huyssen: 2002: 22).

La gestión del pasado puede entenderse también a partir de la categoría de “usos políticos del pasado”, que pone en juego la formación de interpretaciones históricas, y del saber histórico, puestos en relación con usos sociales y públicos. La legitimación de nuevos sujetos políticos encuentra una de sus vías en la apropiación del pasado histórico. Esta búsqueda de legitimidad, unida a la necesidad de reivindicaciones identitarias, supone un reto entre las relaciones entre la historia y la movilización de nuevos pasados de circulación pública.

Al respecto, François Hartog y Jacques Revel, señalan que por usos políticos del pasado hay que entender una circunstancia en que los profesionales de la historia no son los únicos usuarios del pasado, si no que instituciones y diversos grupos de interés movilizan recursos cognitivos, argumentativos y simbólicos del pasado. Igualmente afirman que si bien este fenómeno no es nuevo, en la época contemporánea adquiere nuevos sentidos y direcciones. Al respecto, permítasenos una amplia referencia en donde puntualizan la cuestión, anunciando que los nuevos usos políticos del pasado son una invitación a reflexionar sobre,

...le rapport mouvant entre le savoir historique et les diverses formes du débat public avec lesquelles il lui faut de plus en plus négocier. Car tel est le second trait qui caractérise les conditions du débat contemporain : il est, dans une très large mesure, devenu public et les historiens professionnels n'en ont plus la maîtrise. Ce n'est pas un hasard si, depuis que Jürgen Habermas l'a mise en circulation au moment de la querelle des historiens allemands (*Historikerstreit*) sur la signification du nazisme dans leur expérience nationale, la formule de l'« usage public de l'histoire » n'a pas cessé d'être répétée – et d'abord par les spécialistes qui l'ont volontiers reprise à leur compte. Mais ce qui s'est passé depuis vingt-cinq ans fait voir que l'usage public de l'histoire couvre une gamme de situations bien plus large. Sous des formes très diverses selon les pays sont apparues des tentatives de réappropriation de l'histoire « par le bas », proposant au moins à des groupes – en particulier à ceux qui sont traditionnellement dépossédés de la capacité de s'exprimer...mais aussi l'immense production de témoignages mémoriels ont ainsi entrepris de rendre la parole aux acteurs anonymes, oubliés, silencieux ou contraints au silence : ouvriers, femmes, immigrés, marginaux, groupes proscrits, etc. (Revel/Hartog: 2001: 18)

[...la relación y el movimiento entre el saber histórico y las diversas formas del debate público con las cuales hace cada vez más falta negociar. Pues tal es el segundo rasgo que caracteriza las condiciones del saber contemporáneo: este debate se ha convertido, en gran medida, público y los historiadores profesionales no lo manejan más. No es una coincidencia que si después de que Habermas lo pusiera en circulación al momento de la querrela entre los historiadores alemanes sobre la significación del nazismo en su experiencia nacional, la fórmula de “uso político de la historia” no ha dejado de ser repetida...Pero también lo que ha ocurrido

desde hace veinticinco años nos hace ver que el uso público de la historia abarca una gama de situaciones variadas. Bajo diversas formas y según el país, han aparecido tentativas de reapropiación de la historia “desde abajo” propuesta al menos a los grupos -en particular a aquellos que han sido tradicionalmente desposeídos de la capacidad de expresarse- de participar en la elaboración de su propia historia. El movimiento de los *History workshops* en Inglaterra, la *Alltagsgeschichte* en Alemania, y también una inmensa producción de testimonios memoriales se han propuesto devolver la palabra a actores anónimos, olvidados, silenciados o restringidos al silencio: obreros, mujeres, inmigrantes, marginados, grupos proscritos, etc].

Como podemos apreciar, en esta afirmación, los usos políticos del pasado traspasan el puro registro de la memoria subjetiva o colectiva, para avanzar hacia una dimensión en que la memoria se convierte en una estrategia de grupos invisibilizados. Esto ya lo señalábamos al inicio del capítulo, al matizar que precisamente uno de los motivos que contribuyen a la emergencia de la memoria, es la formación y la recuperación de nuevos sujetos (ahora llamados “actores sociales”) y la atención a sus pasados. Empero, esta atención hacia el pasado utilizado por ciertos grupos, no es una pura curiosidad histórica. Esta movilización del pasado se lleva a cabo en medio de luchas interpretativas que desestabilizan las visiones que se tenían de la historia, de las posiciones sociales de esos sujetos y de su posible futuro.

Al mismo tiempo que el concepto de “usos políticos del pasado”, nos permitirá ubicar a los usuarios, también nos permitirá constatar que el acto de “recordar” no constituye ya la única categoría de la memoria. La intención del recuerdo y el lugar estratégico de ese recuerdo orientan la rememoración.

El uso político del pasado, sugiere también el carácter instrumental de la memoria o, si se quiere, la formación de la memoria como estrategia de las luchas interpretativas y, más aún, de las luchas sociales. Como veíamos líneas más arriba, Huyssen habla de “estrategias de sobrevivencia”. Efectivamente, la memoria política entendida como la memoria de las víctimas (de varios tipos) emerge como una búsqueda de visibilidad para la sobrevivencia como continuidad.

Vemos entonces como el pasado que circula en ese uso, no es cualquier pasado, es un pasado que se ve como “omitido”, “ocultado” o “enterrado”. La politización de este uso encuentra entonces su selección sobre el tiempo. Se trata de un uso del pasado que, paradójicamente, parecía no haber sido puesto en marcha en otras épocas.

Esta lucha por la visibilidad, a través de la movilización del pasado como recurso estratégico, incorpora también un carácter político en tanto se ubica en una dimensión jurídica. La categoría de víctima no sólo se refiere al sujeto de una narrativa, al testigo de un evento. La víctima es también un sujeto que demanda reparación. Esta petición de reparación puede ser de diversos tipos, sin embargo, en la generalidad, la petición misma es del orden de la legalidad. Los juicios de Nuremberg y los procesos jurídicos postdictatoriales son, en este sentido, ejemplos claros de una de las funciones del uso del pasado y del testimonio en virtud de la búsqueda de reparación.

Al lado de estos procesos se encuentra, y crece cada vez más, la consigna del “deber de memoria”, traducida en leyes memoriales que en la actualidad se extienden hacia más y más acontecimientos del pasado. El pasado, como un producto de uso público, se desplaza entonces a ámbitos en donde la lucha por su interpretación es una lucha por repararlo, por restituirlo. Y en la intención de restitución, es la voz del testigo-víctima la que será tomada en cuenta, haciendo aún más clara la distancia entre usuarios: entre los profesionales de la historia y la multiplicidad de grupos que, en el sentido que señalamos, usan el pasado.

Si bien, el concepto de “usos políticos del pasado” nos permite acercarnos al fenómeno de las nuevas luchas interpretativas, no por ello desaparecen los problemas que ya señalábamos respecto al exceso de subjetividad o al fundamentalismo del recuerdo; más bien, se incrementan, toda vez que la dimensión jurídica está presente y constituye el dominio de acción más delicado.

Una vez que la memoria, como interpretación del pasado, entra en el terreno de la legalidad a través de la figura de la víctima, surge el peligro (siempre latente) de los abusos. Ya señalábamos siguiendo las reflexiones de Manuel Cruz y de Todorov, que el posicionamiento como “víctima histórica” puede traducirse en una línea de crédito inagotable, o transformarse en un esquema transhistórico que pretende distinguir sempiternamente a los buenos y a los malos.

El caso que analizaremos, se incluye en todas las líneas de reflexión que hemos tratado hasta el momento. En la formación de una memoria política en México, buscaremos ubicar la formación de los dos registros memoriales: tanto el colectivo, como el reivindicatorio. Sin embargo, haremos énfasis en la subordinación del primero al segundo, pues nos posicionaremos en la categoría de usos políticos del pasado.

Veremos cómo en el contexto mexicano se inserta en la globalidad de los discursos memoriales como la búsqueda de visibilidad de grupos subalternos. La concepción de la historia indígena como una historia que ha sido sometida, enterrada, masacrada, está presente en los debates contemporáneos, en las peticiones de reconocimiento de los pueblos indígenas, y también en el surgimiento de una dimensión jurídica en la interpretación del pasado.

Consideramos, por tanto, que en el país se han puesto en marcha nuevas gestiones y usos políticos en torno al pasado. Hecho que nos permite avanzar desde la imposición del modelo memorial del Holocausto, como *tropos universal*, hacia casos de interés concreto y de más reciente formación. Paradójicamente de reciente formación, pues en el caso indígena, la ambición de la memoria será remontarse a los milenios del mundo prehispánico, para convertirlos en estrategia de resistencia del presente.

Capítulo 2

La memoria ancestral de los pueblos indígenas de México: historia profunda y mundo mítico frente a la colonización.

El recorrido que hemos realizado en el primer capítulo, nos ha mostrado que existen diversas líneas temáticas y problemas en torno a la categoría de memoria. Del mismo modo, hemos mostrado la constitución de dos registros memoriales: el identitario y el reivindicatorio. Posteriormente hemos de ceñido el concepto de memoria política y avanzado en su definición en relación con las luchas interpretativas por el pasado en la esfera pública.

A la vista de los elementos anteriores, el propósito de este capítulo es desarrollar el registro identitario en la formación de una memoria indígena, a partir de la postulación de una temporalidad ancestral, continua y transhistórica. No perderemos de vista, sin embargo, que esta formación sirve, fundamentalmente, a la gestación del registro reivindicatorio.

Para llevar a buen término dicho objetivo, comenzaremos realizando un breve estado de la cuestión en los discursos de defensa de la diversidad cultural en México. Revisaremos brevemente algunas ideas de autores interculturalistas a propósito del origen y de la identidad de los pueblos indígenas de México, decantando la reflexión hacia el tratamiento del pasado prehispánico ancestral y el problema de su preservación.

Posteriormente, como núcleo de las reflexiones de este capítulo, analizaremos las posturas dos autores que han marcado de manera decisiva la visión intercultural sobre los pueblos indígenas de México: Guillermo Bonfil Batalla y Enrique Florescano. Si bien ninguno de estos autores se puede ubicar dentro del interculturalismo contemporáneo, propiamente hablando, sus trabajos representan una amplia sistematización de las ideas que han dado rumbo a los debates sobre la diversidad cultural en México. Textos como *México profundo*, de Bonfil Batalla, y *Memoria indígena*, de Florescano, han sido libros de lectura obligada para pensar el mundo indígena contemporáneo. Esto es así, porque en ambas obras se encuentran ideas clave acerca de los pueblos indígenas: su continuidad milenaria, la importancia de su mundo

mítico y la referencia a un pasado salvaguardado frente al desarrollo y expansión del Occidente moderno.

2.1 El surgimiento de la memoria indígena en el marco contemporáneo de la narrativa memorial.

La memoria indígena es un fenómeno que pertenece al marco general de emergencia de las narrativas memoriales del siglo XX. La razón de esto se encuentra en que a partir del resurgimiento de los grupos subalternos, y de la búsqueda de las ciencias sociales de visiones alternativas del mundo, claramente la población indígena queda emplazada como sujeto que reúne las características. Llevándose a cabo, así, lo que puede llamarse “la emergencia indígena” tanto en los campos del saber, como en las cuestiones sociales.¹¹

Por otra parte, la categorización como grupo étnico, marginado y colonizado, favorece la construcción de las narrativas de sujetos silenciados. Proceso que se extienden como fenómeno transnacional.

En el caso de México, es extensa ya una corriente de pensamiento intercultural que se posiciona en torno a los temas del postcolonialismo y su deriva hacia las reinterpretaciones del pasado. La revisión de la historia del mundo indígena hecha desde nuevas perspectivas teóricas, hace énfasis precisamente en el estatus del grupo indígena como sujeto desplazado y víctima de un silenciamiento histórico.

Este silenciamiento se atribuye a la colonización de diversos ámbitos, planteados dentro de un proceso que se lee como continuidad histórica. A partir de estas ideas, se posiciona al grupo indígena primero como víctimas de la Conquista de América y posteriormente de la globalización (Olivé, 2004) y la expansión del capitalismo en su fase imperialista. A esto se añade, como causa de marginación, la formación de los

¹¹ José Bengoa acuña el concepto de “emergencia indígena” para describir el proceso contemporáneo de los nuevos discursos en que se lleva a cabo una etnogénesis de lo que hoy se denomina y autodenomina “indígena”. En realidad se trata de la nueva nominación de grupos que anteriormente pudieron haberse identificado como campesinos, comunidades rurales o algunos grupos de izquierdas. Bengoa considera fundamental hablar de una etnogénesis contemporánea para no postular la existencia sustancial de una esencia indígena que ha existido a través de un esquema zooantropológico, aunque reconoce que creencia en que existen indígenas puros está ampliamente difundida y se recurre a ella con frecuencia. (Bengoa, 2007)

Estados nacionales con pretensiones de homogenización nacional, política y cultural. Así, en este marco podemos advertir que “le point de départ de la plupart des travaux sur la « renaissance autochtone » latino-américaine et sur les politiques multiculturelles est l’invisibilité à laquelle ont été soumis les peuples autochtones depuis la formation des nations indépendantes (1821), sous l’influence de l’État-nation homogénéisateur et universaliste inspiré du libéralisme du XIXe siècle.” (López Caballero: 2011: 132) [“El punto de partida de la mayoría de trabajos sobre “el renacimiento indígena” latinoamericano y sobre las políticas multiculturales es la invisibilidad a la que han sido sometidos los pueblos indígenas desde la formación de los estados independientes (1821), bajo la influencia del Estado-nación homogeneizador y universalista inspirado en el liberalismo del siglo XIX”].

La queja contra la invisibilización histórica, unida a los acontecimientos mencionados en el párrafo anterior, se reconfigura como victimización histórica, categoría que es fundamental en los nuevos discursos defensores de la diversidad cultural. La relectura de los procesos de Conquista y colonización a partir de vertientes post-indigenistas, desemboca en nuevas gestiones del pasado, puestas al servicio de pretensión de reformar las relaciones interculturales e interétnicas.

Empero, esta relectura, en diversas ocasiones, es profundamente cercana a los modelos que hemos analizado en el primer capítulo, fundamentalmente al modelo de la Shoah y la centralidad que otorga al testigo, la culpa y la justicia. Lo que viene a transformar el modo de experimentar y concebir en tiempo en el intento por escribir la historia a partir de las nuevas categorías memoriales.

En la época contemporánea, el pasado indígena ya no es pensado como un tiempo cristalizado en el olvido, sino que ocupa un nuevo lugar para la defensa cultural. En el emplazamiento contemporáneo de los pueblos indígenas, “la *referencia a un pasado lejano*, a un origen común, mitificado en muchas ocasiones, se plantea siempre como *base de la legitimidad de un grupo*, [las cursivas son nuestras]” (Salcedo Aquino: 2007: 154). Y justamente al interior de esta concepción, se genera el problema de la memoria política indígena.

Volviendo a los elementos que hemos aclarado en las páginas anteriores sobre la concepción del pasado, lo primero que debemos indagar, en esta memoria, es la conformación de los dos registros: la afirmación y construcción de un contenido

colectivo de uso público (la *referencia a un pasado lejano y origen común*), y la gestación de un uso político (la *base de legitimidad del grupo*), que nos lleva centralmente a la categoría de memoria política.

Como advertencia teórica inicial, debemos tener presente que la renegociación del pasado indígena y sus nuevos sentidos, marca un punto de distanciamiento con los modelos que hemos presentado en el capítulo precedente. El denominado pasado reciente, propio de los acontecimientos como el Holocausto y las dictaduras latinoamericanas, se ubica en una línea de contemporaneidad que no sobrepasa el siglo XX. La cercanía de los eventos pone en valor el concepto del testigo, y la frescura y permanencia de las heridas históricas. Al contrario, en el caso que veremos, el pasado no se formula únicamente en términos de su contemporaneidad, sino que la línea de temporalidad a la que se apela se extiende hasta los dominios del mito, situados en un punto de ancestralidad, de pasado milenario. De igual forma, en el interculturalismo contemporáneo está presente una reflexión muy amplia en torno a la identidad y al origen, que se postulan como constituidos a partir de la ancestralidad. A esta serie de cuestiones nos abocaremos enseguida.

2.1.2 Los avatares de la ancestralidad: origen e identidad en los discursos interculturales.

Dos temas centrales en el interculturalismo son la identidad y el origen de los pueblos indígenas de México. Ambos conceptos se encuentran estrechamente relacionados con la relectura del pasado prehispánico, entendido como patrimonio simbólico y como fuente de identidad de los pueblos indígenas.

El primer concepto, origen, remite a la puesta en marcha del concepto “pueblos originarios” dentro del debate nacional en la actualidad. La terminología antropológica que incluye conceptos como “indios”, “indígena” “grupo étnico”, ha comenzado a ser fortalecida por un macro conceptual apoyado en la idea de un origen de apariencia evidente:

Dans le Mexique contemporain, il est affirmé comme une évidence que les populations catégorisées comme « indiennes » sont définies comme telles du fait de leur lien transhistorique avec le passé précolonial, celui des grandes civilisations précolombiennes. L'altérité qu'elles représentent est reconnue, comme une valeur ou comme un poids, en tant qu'héritage vivant de ce monde perdu partout ailleurs ;

monde qui, de plus, donne sa « personnalité » à l'identité culturelle du pays. Leur légitimité réside donc dans la filiation virtuelle qu'elles maintiennent, à des degrés différents, avec ce passé, leur « origine ». (López Caballero: 2009: 1)

[En el México contemporáneo, se afirma como una evidencia que las poblaciones categorizadas como “indígenas” son definidas como tales debido a su vínculo transhistórico con el pasado precolonial, aquel de las grandes civilizaciones prehispánicas. La alteridad que ellas representan es reconocida, como un valor o como un peso, en tanto que herencia viva de aquel mundo perdido por doquier; mundo que, además, otorga su “personalidad” a la identidad cultural del país. Su legitimidad reside entonces en la filiación virtual que las poblaciones mantienen, en grados diferentes con ese pasado, su “origen”].

Sin embargo, el origen como corte histórico en el pasado requiere una ubicación en una línea de temporalidad. Es justamente donde comienzan los problemas.

Hace un par de años, analicé la cuestión en mi texto titulado “El concepto de pueblos originarios de México: el problema del origen”¹². Sostuve en aquel momento que el concepto requería la construcción de una historia de la continuidad de orden sustancialista. En la formación de esta historia, el origen se ubica en diferentes momentos. En algunas ocasiones por pueblos originarios se entiende “aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales

¹² Me refiero a mi tesis de maestría, en donde desarrollé diversos problemas en torno al concepto de “pueblos originarios” derivados de la idea de “origen” que se presupone. Si por origen comprendemos una línea de temporalidad que despliega continuidad, nos situamos dentro de lo que Michel Foucault considera la “historia metafísica del origen”, que sólo conserva las identidades abstractas, los rasgos más puros, construyendo una ilusión histórica que esconde las discontinuidades o las eventualidades. A esta metafísica del origen, Foucault contrapone la *historia efectiva*, misma que no busca el pasado luminoso o si detrás no hay grandeza alguna como la que narran las teogonías de la continuidad. Mirado desde esta idea, el concepto de “pueblos originarios” acarrea ciertos problemas, debido a que en los discursos de defensa de la diversidad cultural se plantea la continuidad entre las grandes civilizaciones prehispánicas y los pueblos indios actuales, atribuyéndoles el capital intangible formado por todos los siglos de antigüedad desde el preclásico hasta las condiciones actuales. En este sentido, varios puntos se abren a la discusión, tales como la posibilidad de establecer, en primer término, tal continuidad; posteriormente se vuelve problemática la elección de un “origen” en tanto momento de inicio o de apertura de una línea histórica, y en última instancia, y por derivación, del concepto de “pueblos originarios” se puede llegar a la oposición con la contraparte que permanece en la oscuridad de términos como “los no-indígenas”, “mestizos”, “blancos”, quienes desde luego no serían “originarios” pero cuyo estatus tampoco se explicita. Todo esto desemboca en concepciones esencialistas de la cultura y de la historia, planteando problemas tanto filosóficos como historiográficos sobre el recurso al pasado desde las disputas de la identidad y la originalidad étnica. (Tesis: “El concepto de pueblos originarios del interculturalismo en México: el problema del origen” bajo la dirección del Dr. Raúl Alcalá Campos, UNAM, agosto 2008)

y políticas, o parte de ellas”¹³

La originalidad radica en este sentido en la anterioridad a los procesos que la cita describe, y a la conservación de los modos de vida en la posterioridad. Y como también podemos constatar, la “originalidad” se define como una existencia<<anterior a la creación del Estado nacional>> (Villoro: 1998: 83)

Esta definición del origen como anterioridad a la formación de las sociedades actuales, establece de entrada un contraste entre los pueblos originarios y su entorno, lo que implica también una caracterización de las sociedades multiculturales en relación al origen, de modo que éstas pueden ser identificadas como “países donde han subsistido pueblos tradicionales junto con una sociedad que ha pugnado por modernizarse después de largos periodos coloniales” (Olivé: 2004: 21) Esta concepción deriva en una ontología que distingue y marca una frontera en entre lo occidental y lo no-occidental, (López Caballero, 2011)

Ahora bien, debe destacarse que la “anterioridad” que dota de sentido a la idea de origen en el concepto “pueblos originarios” se remonta siempre a una temporalidad que tiene por lo menos 500 años de antigüedad. Nunca menos. Vemos entonces la distancia con los procesos de la historia reciente, que si bien incluyen debates en torno a la formación identitaria, se remiten sólo a eventos y circunstancias que se ciñen a las particularidades históricas del siglo XX.

Precisemos que el corte histórico en la Conquista de América, permite el contraste entre los pueblos originarios, en tanto anteriores, y la formación de las sociedades contemporáneas, de ahí la cifra específica de los 500 años. Pero se trata sólo del momento de conflicto entre dos culturas, y no del momento de gestación identitario anterior al encuentro.

Las dificultades sociales y culturales que han acaecido a los pueblos originarios, como grupo subalterno, provendrían entonces, de esa época, pues en el interculturalismo se sostiene que “el proceso que desde hace 500 años protagonizan los grupos indígenas de México para mantener su identidad demuestra que esta pérdida ha sido relativa” (Del Val: 2004:105).

¿Por qué podría esta pérdida ser relativa o no ser en absoluto? A esta pregunta

¹³ Extraído del artículo segundo de la *Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos*. <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/>

podemos responder desde el segundo concepto que deseamos explorar: la identidad. A la luz de la categoría de identidad, el origen experimenta otro corte de temporalidad de mayor alcance, hacia el pasado que el momento del conflicto. Remontarse más allá de los 500 años de la Conquista, es entablar la búsqueda del momento que podría dar legitimar la diferencia ontológica mencionada entre originarios y no-indígenas.

En muchas variantes del interculturalismo mexicano, el concepto de identidad se pone en directa relación con la categoría de “antigüedad”. Al respecto, quisiéramos retomar las reflexiones de Héctor Díaz-Polanco a propósito de la proveniencia de los pueblos indígenas.

A la antigüedad, Díaz-Polanco agrega la tradicionalidad, pues señala que las que las comunidades tradicionales son aquellas cuya identidad no es el resultado de procesos globalizatorios. En oposición, las identidades de la globalización, las categoriza como “nuevas identidades”, orientadas por el consumo. En contraste con las “nuevas identidades” opone y desarrolla su concepto de “identidades antiguas”, como una clase de identidades no sólo diferentes sino alternativas. De este modo, el autor hace la distinción entre las identidades antiguas, que serían las identidades indígenas comunitarias, y las identidades-identificación, producto de las condiciones de los procesos globalizatorios.

Las nuevas identidades se caracterizan por ser fugaces y desarraigadas y, desde luego, por pertenecer a la cultura occidental. Al contrario de ellas, Díaz-Polanco propone que los pueblos indígenas, en su lucha de resistencia, marcan fronteras para defender sus tradiciones frente a la globalización. En tal sentido, la identidad indígena se diferencia porque goza de una continuidad que la dota de un capital de defensa y de distinción frente a las identidades fugaces. Las identidades tradicionales no son fugaces, dado que no están invadidas por la característica aceleración del mundo contemporáneo. Su procedencia hunde sus raíces en tiempos anteriores a todo proceso moderno,

Si bien Díaz Polanco también acepta que “el nuevo contexto obliga a recomponer o readecuar los pilares tradicionales de la comunidad (como los sistemas de cargo), al tiempo que la estructura comunitaria se apoya ahora en nuevas pilastras,” (Díaz Polanco: 2006: 20), sin embargo, comienza por asumir que tales identidades son un bagaje anterior a los nuevos procesos globalizatorios a los cuáles, empero, deben adecuarse. El punto central es que, la antigüedad de las identidades indígenas las dotaría

de un carácter fundamentalmente no-occidental, y si bien conviven en un mundo generalmente regido por la globalización, gozan precisamente de un estatus identitario formado en un pasado ajeno al mundo occidental. Fuera de duda, este pasado es el prehispánico, remitido y ligado en continuidad a los pueblos indígenas contemporáneos (en tanto identidades tradicionales), pues se asume que “los pobladores identifican el pasado prehispánico como espacio de origen de sus tradiciones comunitarias, lo cual queda, para ellos, sustentado en la presencia de restos arqueológicos que van desde templos ceremoniales hasta piezas de cerámica o imágenes labradas de los antiguos dioses mesoamericanos” (Romero Tovar:2009: 52)

El carácter identitario de los “pueblos originarios” toma la forma, entonces, de una “antigüedad”, que en la época contemporánea se sitúa en una relación de contraste cultural en que “los procesos de globalización someten a prueba las formas de organización social y política tradicionales y modernas y se expresan, simultáneamente, en la reafirmación de identidades primordialistas y en la emergencia de nuevas identidades globales” (Bokser Liwerant: 2006: 82). Esto representa una tensión entre el resurgimiento de la antigüedad en tanto pasado que reclama visibilidad, y la volatilidad y desarraigo de las identidades consideradas del presente, evidenciando lo que Geertz caracterizó como la tensión entre el impulso *esencialista* (“el estilo de vida indígena”) y el “empuje *epocalista* (o sea, “el espíritu de la época”), uno jalando hacia la herencia del pasado y el otro hacia “la oleada del presente” (Díaz-Polanco: 2006: 60).

Vemos de esta manera como en el interculturalismo se ponen en relación tanto el origen, referido a una temporalidad de 500 años, como el momento del conflicto entre la formación de una nueva sociedad, y la continuación de una anterior. Agregando, además, el origen como formación de una identidad antigua y precedente incluso al momento del conflicto.

En el modo de la antigüedad, y del origen como formación identitaria, lo tradicional se asocia con la proveniencia de un pasado remoto, con la posibilidad de identificar y rescatar usos y costumbres propias, y con la identificación del pasado de los “pueblos originarios” como fundamentalmente ancestral. De modo que la relevancia del complejo conjunto de elementos culturales ligados a la identidad, se traduce en un fenómeno en donde el recuerdo de los territorios del origen ha tomado cómodamente una forma patrimonial identitaria. (Rioux, 1997)

En el interculturalismo se asume que este patrimonio cultural identitario y los modos de la resistencia indígena encuentran su soporte en los elementos y la sabiduría que han acumulado durante milenios y que les ha permitido convivir. Tal concepción admite que, a su vez, los indígenas pueden utilizar los nuevos elementos que les proporcionan los procesos de globalización y modernización, sin que esto constituya un quiebre irreversible en el centro de su identidad. La garantía contra la pérdida de esta identidad, será planteada como capacidad para recordar el tiempo ancestral.

Estamos entonces en la dimensión de la memoria como afirmación identitaria, y como señala Salcedo Aquino, se trata de la construcción de una *referencia a un pasado lejano y a un origen común*. Posteriormente veremos como esta dimensión es retomada en un uso político del pasado a través de la categoría de memoria, en términos reivindicatorios y no sólo identitarios. El corte histórico ubicado en los 500 años de la Conquista, permite la formación de una memoria de víctimas y su politización, pero depende de una plataforma de reconstrucción del pasado en tanto memoria colectiva. Como hemos visto, esta plataforma pone en juego la antigüedad, la tradicionalidad y ancestralidad.

En este modo de acercamiento a la identidad indígena, el origen está vinculado al pasado, y la identidad se vincula al desarrollo, la preservación y la transmisión de ese origen. Pero, debemos destacar que es en la cuestión de la transmisión en donde se impone la problemática del carácter memorial que permitiría la herencia del pasado. Utilizamos el término problemático, debido a que se trata de un pasado de mucho más largo alcance que el de los procesos de la Historia del Tiempo Presente. La concepción de la ancestralidad de los pueblos indígenas contemporáneos depende de la narrativa de una historia que ubica los comienzos en la época prehispánica y que extiende su continuidad hasta la época actual. Si la postulación de una memoria en la actualidad conlleva ya ciertos problemas en cuanto a la transmisión del recuerdo, éstos se disminuyen por la entrada en escenario de la figura del testigo, de la voz de la primera persona y elementos que hemos analizado en el primer capítulo. En cambio, en la afirmación de una memoria indígena, la figura del testigo y el testimonio no pueden ser centrales, pues el tiempo es radicalmente comprendido a partir de cronología milenaria.

Entendemos que en las memorias contemporáneas, el testigo y testimonio no es el único elemento de valor para la reconstrucción y transmisión de la memoria, pero sí son de vital importancia con respecto a la categoría de víctima y de sobreviviente. En la

memoria indígena veremos que si bien estas dos categorías están presentes, el testimonio es de otra índole y los vehículos de la transmisión son diferentes. Prosigamos entonces con un tratamiento más amplio de esta cuestión.

2.3 Origen, identidad y transmisión: los senderos de la memoria del tiempo ancestral.

Para profundizar en la categoría de memoria vinculada a una temporalidad remota, proponemos ahora continuar con el análisis de dos obras: *México profundo*, de Guillermo Bonfil Batalla, y *Memoria indígena*, de Enrique Florescano. Veremos puntualmente como se ponen en juego las ideas que hemos desarrollado en el capítulo anterior, pero que ahora toman contenidos muy específicos en torno a la construcción de dos propuestas que han sido indudablemente centrales, en México, para la reflexión sobre los pueblos indígenas.

La obra de Bonfil Batalla nos permitirá ilustrar las relaciones del concepto de origen con una historia milenaria y ancestral, que permanece a través de los tiempos y determina el estatus identitario de los pueblos indígenas. Conceptos como “matriz cultural”, “historia profunda y real de México”, “patrimonio cultural”, “carácter imaginario del México moderno” y “memoria histórica” en la obra de Bonfil Batalla, nos mostrarán cómo se forma una concepción de la proveniencia originaria de los pueblos indígenas, y cómo ésta se enlaza con cuestiones políticas de la época contemporánea. Esto último está presente en la obra de Bonfil Batalla en el tratamiento que da a la instauración del colonialismo y sus consecuencias para los pueblos indígenas a través de la historia.

Sin embargo, advirtiendo que Bonfil Batalla no desarrolla ampliamente el tema de la memoria que en múltiples ocasiones aparece como base de su propuesta, recurriremos a libro *Memoria indígena* de Enrique Florescano. En este texto, el autor nos ofrece diversas pistas para el tratamiento de la cuestión de los vehículos de transmisión memorial. A partir de sus reflexiones en torno al mito y al canto, en la perspectiva de la historia oral, la categoría de memoria del tiempo ancestral comienza a tomar forma. Asimismo, el texto aporta elementos valiosos en la consideración de diversos lenguajes memoriales al servicio de la transmisión memorial. Veremos entonces cómo Florescano

lleva a cabo un tratamiento más amplio de la categoría de memoria referida al mundo indígena, lo que nos permite una mejor tematización de la particularidad de este fenómeno en relación de contraste frente a las memorias de la Historia del Tiempo Presente.

Cabe realizar el señalamiento de que si bien en este capítulo nos concentramos particularmente en el registro de la memoria como afirmación identitaria, las referencias a la función política del recuerdo están presentes en ambos autores. No se trata simplemente de una curiosidad puramente científica, sino que cada uno tiene muy presente, en su obra, la problemática contemporánea de los pueblos indígenas. Esta dimensión motiva en gran medida sus trabajos, sus aportaciones y sus propuestas, conduciendo la dirección de sus convicciones.

2.3.1 La ancestralidad como profundidad histórica: la matriz cultural mesoamericana en la perspectiva de Bonfil Batalla.

En el recorrido que hemos hecho hasta ahora, tratamos de reconstruir el horizonte de temporalidad que requiere la afirmación de una memoria indígena. Este horizonte de tiempo es precisamente la ancestralidad. La memoria indígena, como proceso de gestión del pasado, se dirige a los tiempos más remotos, más lejanos pero pretendidamente vivos en las culturas indígenas.

Para continuar el desarrollo del tema de la temporalidad en la memoria indígena, consideramos que es fundamental regresar a una de las obras más importantes en materia de pueblos indígenas. Se trata del conocido texto de Guillermo Bonfil Batalla: *México profundo, una civilización negada*.¹⁴

¹⁴ La primera edición del texto es del año 1987. En aquel momento, el interculturalismo mexicano no podía ubicarse aún como una corriente ampliamente desarrollada. Normalmente, cuando se habla de los inicios del interculturalismo, uno de los datos claves es el levantamiento del EZLN en Chiapas. Empero, el libro de Bonfil Batalla, como es también el caso de *Los grandes momentos del indigenismo en México* de Luis Villoro, es un texto que anticipa en mucho las concepciones y discusiones de perspectiva intercultural en el país.

Debemos reconocer, por otra parte, que la obra de Bonfil Batalla no se reduce a *México Profundo*, sino que es amplia y desarrolla de diversas maneras la cuestión indígena desde una posición crítica frente al indigenismo clásico. Sin embargo, el texto al que acá nos referimos es una de las sistematizaciones más precisas que Bonfil Batalla hace del conjunto de sus investigaciones y concepciones sobre el mundo indígena mexicano. Debe reconocerse que en este texto, el autor recurre a muchos más elementos empíricos para sustentar su propuesta, a diferencia de textos anteriores. La variada información que presenta a lo largo de esta obra ha sido de fundamental importancia para el desarrollo de las principales

Esta obra puede ser abordada, sin duda alguna, desde diversas perspectivas y ángulos muy variados. De la misma forma, la propuesta de Bonfil Batalla ha sido múltiples veces revisada, revisitada y criticada. Sin embargo, en nuestro caso, pretendemos reconstruir el argumento de Bonfil Batalla sobre la continuidad del mundo indígena garantizada por la memoria de los tiempos ancestrales. A partir de esto, seguiremos en la indagación por los esquemas de temporalidad que se ponen en juego en esta memoria.

El argumento central de la obra de Bonfil Batalla es que en México existen dos formas civilizatorias opuestas: el “México profundo” y el “México imaginario”. El primero se refiere a la existencia de pueblos indígenas de matriz cultural mesoamericana, es decir, pueblos auténticamente anteriores al proceso de Conquista y colonización en México. El segundo México es aquel derivado de la imposición de la cultura occidental a partir de la Conquista.

De esta manera, encontramos dos matrices culturales distintas, que Bonfil Batalla designa como dos proyectos civilizatorios contrapuestos. La sociedad mexicana, entonces, está conformada por un binomio cultural, una partición primera entre dos mundos. Son justamente las relaciones entre estos dos polos, lo que para el autor significa que “la historia reciente de México, la de los últimos 500 años, es la historia del enfrentamiento permanente de quienes pretenden encauzar al país en el proyecto de la civilización occidental y quienes resisten arraigados en formas de vida de estirpe mesoamericana. (Bonfil Batalla: 2006: 10).

Esta historia que describe Bonfil Batalla está marcada tajantemente por la diferencia entre el origen cultural de cada grupo y, por supuesto, el proyecto que de ello se deriva. Por lo que, de entrada, es de destacar la forma inicial en que la diversidad cultural queda marcada en forma binaria, proponiendo dos civilizaciones (Ferrer/López, 1993)

Lo primero a comprender es cómo caracteriza el autor a cada uno de esos dos polos culturales. Aunque debemos tener en cuenta que la descripción más amplia y acabada es en torno al mundo indígena, como estructura profunda de la sociedad mexicana.

Bonfil Batalla asume plenamente la idea de que la identidad indígena es esencial y

corrientes post-indigenistas en el país.

auténticamente mesoamericana, es decir, el núcleo identitario está formado de costumbres y concepciones prehispánicas que no han variado, en tanto raíz profunda, a pesar de los acontecimientos de la Conquista y la colonización.

Asume igualmente que a pesar de la evidente diversidad de los pueblos indígenas contemporáneos existe una “identidad colectiva original” compartida por los numerosos pueblos indios. Este origen común se manifiesta en una serie de rasgos provenientes de tiempos milenarios, de manera que “lo que los une y los distingue del resto de la sociedad es que son grupos portadores de maneras de entender el mundo y organizar la vida que tiene su origen en la civilización mesoamericana, forjada aquí a lo largo de un dilatado y complejo proceso histórico (*Ibidem*: 21).

Los rasgos característicos de los pueblos indígenas que el autor destaca son sobre todo: las lenguas de origen prehispánico, actividades económicas y cotidianas, la organización en torno a estructuras comunitarias, y, finalmente, el hecho de haber sido todos colonizados por una matriz cultural ajena.

Además de estos rasgos característicos del México profundo, es importante remarcar que el autor afirma la continuidad histórica de estos grupos, misma que designa mayoritariamente como “sobrevivencia” a través de los siglos, pues “los pueblos siguen existiendo con su propia identidad colectiva sustentada en la existencia de un patrimonio cultural forjado históricamente y que adquiere un sentido particular y definido porque se articula según la matriz cultural de la civilización mesoamericana” (*Ibidem*: 200)

Lo que ha permitido esta sobrevivencia es la acumulación de estrategias muy variadas desarrolladas a través de los siglos, y que son producto de una “experiencia milenaria”. Bonfil Batalla considera que este conjunto simbólico de estrategias milenarias permanece a disposición de las comunidades, y que en muchas ocasiones se nutre de elementos occidentales, resignificándolos e incorporándolos a la matriz cultural de origen. La incorporación de elementos ajenos no significa, sin embargo, un cambio sustancial en la identidad, ni siquiera una fractura. Dicho sea de paso, una de las preguntas (con respuesta ya dada) que se hace el autor es si la negación de la civilización mesoamericana, a partir de la colonización, realmente representa una ruptura histórica total e irremediable.

Debemos hacer un matiz importante. De la concepción sobre el origen cultural de

los pueblos indígenas, no debe inferirse que las formas de vida y las prácticas indígenas no puedan variar, desde luego que Bonfil Batalla está atento a ello. De ninguna manera asume una simple continuidad sin cambios entre el mundo mesoamericano y los indígenas contemporáneos. Lo que debemos entender es que lo que no cambia es precisamente la matriz de proveniencia: el origen. La base que queda asentada como "profundidad" es la que da sentido a las identidades indias. Cambio y continuidad aparentemente están asegurados en la teoría de Bonfil Batalla, y veremos que esto es así a partir de la memoria. Lo cual no exime de los problemas derivados de su propuesta, puesto "el punto es que debe demostrar que el proyecto civilizatorio mesoamericano ha sobrevivido a todas las vicisitudes y que contiene en el presente los elementos básicos para ofrecer una alternativa viable. Desde el punto de vista histórico y etnológico se trata de una demostración por lo menos complicada" (Ferrer/Lopez: 1993: 170)

Entonces, el punto central en el que deseamos poner especial atención es en el elemento que el autor retoma para sustentar la continuidad de la matriz cultural mesoamericana. Se trata, precisamente, de la categoría de memoria.

A partir de la reconstrucción de esta categoría en la propuesta de Bonfil Batalla, seguiremos rastreando el sentido de la memoria de los pueblos indígenas. De igual forma, indagaremos las relaciones de temporalidad que se establecen dentro de esta categoría una vez presupuesta sobrevivencia y transmisión de un tiempo ancestral.

No afirmo que Bonfil Batalla haya elaborado expresamente una discusión de la memoria indígena en tanto tema central¹⁵. La categoría de memoria es, en *México profundo*, un punto de partida teórico que sustenta la afirmación de la permanencia de la

¹⁵ El problema que interesaba a Bonfil Batalla era el de la posible construcción de una nueva nación en que convivieran dos civilizaciones con matrices culturales distintas. Para lograr este tipo de sociedad multicultural debería llevarse a cabo una reconstrucción de la civilización mesoamericana que, en breve, significa un reconocimiento del verdadero origen cultural del país. Por tanto, era necesario demostrar la profundidad histórica del mundo mesoamericano a través de su descripción, desplegada hasta la época contemporánea. Ahí la memoria juega un papel secundario en términos temáticos, pero es fundamental en términos de coherencia de la continuidad del México profundo.

En torno al proyecto de la obra de Bonfil Batalla, en el artículo "Del materialismo dialéctico al culturalismo utópico: Guillermo Bonfil Batalla y su obra antropológica", Aguirre Beltrán precisa que la propuesta de Bonfil Batalla entraña una transición desde la antropología integracionista del indigenismo, hacia una propuesta de antropología crítica. En primera instancia, la tarea de la antropología crítica es llevar a cabo la crítica general de la sociedad. Posteriormente, este ejercicio se complementa en la obra de Bonfil Batalla con un culturalismo utópico (con el que Aguirre Beltrán siempre estuvo en desacuerdo) que "postula la necesidad del rescate del mestizo, la indigenización del hombre de mezcla que constituye con el indio superviviente el México profundo, auténtico. Este rescate implica no sólo la detención del proceso de asociación-aculturación sino una marcha atrás utópica. (Aguirre Beltrán: 194: 17-18)

cultura mesoamericana.

A lo largo del texto, el autor hace muy pocas referencias a la categoría de memoria, empero, repetimos que ésta es indispensable para el conjunto de su argumento en torno al origen y la actualidad de la experiencia indígena milenaria.

En primera instancia, la memoria designa para Bonfil Batalla un conjunto de sólidos conocimientos, prácticas rituales y creencias mágicas. De la misma forma, la memoria es el elemento que permite la conservación de las tradiciones y las costumbres originales de los pueblos indígenas. En ocasiones, se refiere a un término como *historia milenaria* o, en otras, habla directamente de *memoria histórica*, pero en todo caso, podemos adelantar que se trata de un proceso de acumulación y de transmisión simultánea de formas culturales.

La memoria es también la conservación de las relaciones originarias con la naturaleza. Justamente, para el autor, estas relaciones tienen un origen ancestral, y representan uno de los puntos de radical contraste con el mundo occidental. La relación con la naturaleza se define, en los términos del autor, por el respeto y la armonía que guardan los pueblos indígenas con sus entornos. A diferencia del occidente y su depredación de la naturaleza a través del proceso de modernización.

En *México profundo*, la memoria de los pueblos indios se entretije de manera fundamental con la categoría de patrimonio histórico y milenario de los pueblos indígenas que se caracteriza como un conjunto “capacidades acumuladas y pulidas a lo largo de los siglos (Bonfil Batalla: 2006: 109)

La categoría de memoria es casi la misma que la de patrimonio cultural, sólo que la memoria renvía al transcurrir de la historia ancestral y sus manifestaciones en el presente, mientras que la categoría de patrimonio se refiere a los elementos concretos que se transmiten a lo largo de la historia. En este caso, el patrimonio sería, más bien, el contenido de la memoria.

En una primera reconstrucción de la memoria ligada a la concepción del México profundo, observamos que hay dos conceptos fundamentales: experiencia milenaria y patrimonio cultural.¹⁶

¹⁶ En la actualidad es muy común encontrar el concepto de “patrimonio intangible” o “capital simbólico” cuando se habla de pueblos indígenas. Normalmente, la idea es más o menos la misma. Por tal patrimonio se entiende un conjunto de estrategias de sobrevivencia de los pueblos indígenas. Aquí aparecen como

Ahora bien, la memoria de la que habla Bonfil Batalla, es la transmisión de una temporalidad diferente de la que transcurre en el mundo occidental. El orden del mundo indígena, en su concepción, no depende de los procesos de aceleración del mundo contemporáneo. Lo que debemos tener en claro es que la posibilidad de constitución de la memoria histórica indígena proviene, para el autor, de la distinción identitaria entre el México profundo y el México imaginario. En breve, el México profundo es un mundo cultural de origen prehispánico, y el México imaginario es la construcción de una nación criolla y desindianizada, hecha únicamente al modelo occidental. Empero, el México occidentalizado “no es imaginario porque no exista, sino porque a partir de él se ha tratado de construir un México ajeno a la realidad de México” (*Ibidem*: 227). La realidad profunda es la raíz mesoamericana. Y la memoria que se tiene, profunda también, es la de aquellos tiempos milenarios y su repercusión para la formación de la identidad.

Si volvemos a la reflexión de Héctor Díaz Polanco que presentábamos al inicio de este capítulo, notamos nuevamente cómo la memoria tiene una relación indisoluble con la identidad, y con la diferencia identitaria de los indígenas con el mundo no-indígena.

Dado que Bonfil Batalla caracteriza a la sociedad mexicana como un mundo formado por dos identidades, dos civilizaciones culturalmente diferentes, el concepto de memoria se forja justamente a partir de esta diferencia inicial. En términos sintéticos, la memoria indígena hace eco a una temporalidad profunda, originaria y de mucho más largo alcance que aquella del mundo occidental.

Dentro de la tesis sobre la escisión del país en dos proyectos civilizatorios contrapuestos, la memoria hace su aparición precisamente como un elemento de esa contraposición. En la dicotomía cultural del país, hay un México con memoria de tiempos remotos y otro México que carece completamente de profundidad histórica.

De otro lado, la cultura mestiza o desindianizada¹⁷, no tendría entonces una

elementos distintivos (y siempre suele ser así) las tradiciones orales, los mitos, las festividades, las lenguas y las formas de organización consideradas como propias de los pueblos indígenas.

¹⁷ Bonfil Batalla hace una precisión importante sobre la identidad indígena. Ésta consiste en la conciencia que se tiene de ella, no sólo en la materialidad de pertenecer simplemente a una comunidad indígena. La condición de indígena es diferente de la conciencia de esa condición. De este modo, establece que los mestizos han perdido la conciencia de su indianidad, pero no por ello abandonan su condición étnica. Hay entonces una base “profunda” cultural en las identidades mexicanas. La diferencia de adscripción o marcaje étnico radicaría en la conciencia.

Esta idea está presente también en la definición de indígena de Alfonso Caso, quien afirmaba que “es indio aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en

memoria auténtica, pues sus recuerdos no son propios, y tampoco su identidad, dado que es más bien una reproducción del occidente europeo. Si seguimos el argumento de Bonfil Batalla, una memoria ancestral, en el caso de México, sólo puede ser aquella que portan los pueblos indígenas, pues son el grupo cultural del país con un origen milenario. La formación del país en los últimos 500 años no significa más que un punto histórico en el largo proceso de formación de la identidad ancestral indígena. La ancestralidad es un atributo de pueblos milenarios. Aquí vemos como el binomio entre un “México profundo” y un “México imaginario” es de radical importancia. El “México imaginario” no puede tener una memoria ancestral, y en todo caso es un pueblo sin historia propia sino, más bien, impuesta o importada. Ante esta convicción, resulta aún pertinente realizar una pregunta ¿cuál es la importancia de la memoria para el pueblo indígena, y porqué Bonfil Batalla no destaca una memoria no-indígena? La respuesta la podemos encontrar en los siguientes elementos.

En el marco de las relaciones opuestas entre los dos Méxicos, Bonfil Batalla presenta a la memoria como un elemento fundamental para la resistencia indígena frente ese mundo occidental impuesto. En la memoria se guarda el recuerdo de épocas de grandeza convertidas, en el presente, en un capital simbólico a utilizar. La referencia temporal, en este caso, es a un pasado que no pasa. Este pasado de grandeza indígena, es para el autor, la garantía de un mejor futuro de los pueblos indios en el ámbito nacional de tensiones, porque,

La memoria histórica se convierte en un recurso fundamental que permite, por una parte, mantener vivo el recuerdo de los agravios y las desventuras y, por la otra, colocar la etapa de sometimiento como una situación transitoria, reversible, que será cancelada definitivamente con el triunfo de la sublevación. La vuelta al pasado se convierte en un proyecto de futuro. La consciencia de que existe una civilización recuperable permite articular firmemente la subversión (*Ibidem*: 189)

Si reconstruimos el marco de temporalidades a las que se refiere Bonfil Batalla en relación con esa memoria histórica, tenemos que en el presente el horizonte se figura y toma sentido únicamente como dominación cultural y el desarrollo del mundo desindianizado. Como hemos visto, la tensión entre los dos Méxicos es sobre todo la

que predominan elementos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que la hace distinguirse asimismo de los pueblos de blancos y mestizos." (Caso, 1996: 337) La memoria en todo caso derivaría también en un proceso de recuerdo consciente.

dominación del México imaginario sobre el México profundo. Esta dominación es un proceso de exclusión y marginación. Pero, más importante aún, en esta concepción dual de la sociedad mexicana, es que el presente es una construcción “no auténtica”, pero “transitoria” y “reversible”. En el caso de *México profundo*, la historia se lee desde un registro de ancestralidad, en donde las circunstancias actuales sólo representan una fractura reversible, una accidentalidad temporal frente a la profundidad de la identidad milenaria.

Cabe señalar que Bonfil Batalla diagnóstica la época actual a partir de su teoría de la dominación cultural¹⁸, en donde la marcha del tiempo presente está determinada por los procesos occidentales. Sin embargo, esta imposición y las ventajas de México imaginario sobre el profundo, son el signo de un mundo que vive en una “esquizofrenia” permanente, un universo inauténtico¹⁹. México imaginario es, drásticamente, el producto de una imitación del mundo europeo. Por lo tanto, sin personalidad histórica propia.

En el apartado “Lo indio desindianizado”, a saber, la tercera parte del capítulo “La civilización negada” y, en toda la segunda parte del libro titulada “Cómo llegamos a donde estamos”, Bonfil Batalla describe los estilos de vida criollos, y los posteriores

¹⁸ En el artículo “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos” Bonfil Batalla afirma que sólo se pueden entender las relaciones interétnicas a partir del análisis del control cultural. El control cultural hace referencia al grado de autonomía o de dominación que experimenta una cultural. La autonomía se define como la capacidad de decidir sobre elementos culturales propios o ajenos existentes en una cultural. El dominio o la imposición de una cultura ocurre cuando un grupo no puede ejercer decisiones sobre los elementos propios o ajenos. En el caso de los pueblos indígenas se dan los dos casos, en ocasiones ejercen autonomía sobre elementos propios o ajenos. Sin embargo, Bonfil Batalla señala que en general se da un proceso de imposición. (Bonfil Batalla, 1991)

El punto central es que en este texto, el autor asegura que las identidades de un grupo étnico no pueden definirse como algo estático o como algo cerrado en sí mismo. Sólo es posible comprender la formación y las relaciones entre la identidad individual, de grupo y la cultura en un marco de relaciones de control cultural. El control cultural atañe a partes significativas de la cultura, peor no a todo. Empero, cuando Bonfil Batalla habla de elementos culturales que pueden o no manejarse autónomamente, asume que hay un patrimonio preexistente (que en *México profundo* es precisamente la acumulación de prácticas milenarias), y que dicho patrimonio siempre debería estar bajo el control del grupo étnico para poder seguir reproduciéndose como entidad étnica diferenciada. (Bonfil Batalla: 1991)

Si bien en este texto, Bonfil Batalla afirma que es sobre todo la relación lo que define a cada grupo, en México profundo hace un énfasis mucho mayor en el concepto de patrimonio cultural.

Lo que habría que revisar es justamente la idea de relación, porque aunque es evidente que habla de una relación asimétrica entre “México profundo” y “México imaginario”, la preexistencia de las matrices culturales diferenciadas y autónomas no depende precisamente de la relación. Las circunstancias actuales se definen por la relación interétnica, pero la formación identitaria parece ser anterior.

¹⁹ Curiosamente en “La teoría del control cultural” Bonfil Batalla rechaza la idea de que exista una cultura auténtica, pues lo que existe es la capacidad autónoma de manejar diversos elementos culturales, cualquiera sea su origen. Sin embargo, en *México profundo*, la exaltación de la matriz mesoamericana, anterior en los milenios, a la mestiza, la preferencia moral por un mundo ancestral como más auténtico es muy clara. Habla de sustrato, de la verdadera raíz, de la fuerza espiritual de los indígenas frente a toda la historia de dominación.

modos de vida mestizos y desindianizados²⁰. Tal descripción concuerda con el diagnóstico del presente que el autor hace. Este diagnóstico es completamente compatible con la concepción en torno a la identidad indígena de Héctor Díaz Polanco, así como con la de la mayoría de los teóricos multiculturalistas o aquellos que trabajan del lado de la promoción y defensa de las comunidades indígenas.

El momento histórico del presente es un horizonte invadido por el capitalismo salvaje. Para el caso de México, Bonfil Batalla, atribuye al presente el carácter de un proyecto imaginario fracasado. La adopción de los deseos de modernización de criollos y mestizos, ha significado el hundimiento del país en la miseria y en la invisibilidad de su verdadera historia. Al proyecto de modernización desindianizada le es esencial un proceso de exclusión de las identidades indígenas²¹, puesto que éstas significan un estorbo, un obstáculo para el desarrollo de la nación en términos capitalistas. Para el autor, la concepción del desarrollo como proceso de civilización “en México ha significado siempre desindianizar, imponer occidente” (*Ibidem*: 158). Para esta esquizofrenia capitalista depredadora, lo indígena y sus tradiciones milenarias representan el enemigo al que se debe liquidar. La liquidación se lleva a cabo a través de las políticas públicas orientadas a nutrir al capitalismo, a las inversiones extranjeras, lo que favorece sin duda alguna las desposesiones territoriales, y los proyectos culturales integracionistas más que de reconocimiento de la diferencia. En este horizonte de inautenticidad del capitalismo impuesto, Bonfil Batalla asegura que los sectores del México imaginario “tampoco entienden ni piensan que valga la pena entender al México profundo: por lo pronto es una realidad equivocada que debe ser rectificad” (*Ibidem*: 183)

El presente, es entonces el producto de una imposición externa y desacorde con las verdaderas formas de “estirpe mesoamericana”. En la concepción de *México profundo*, y desde un marco de temporalidades coexistentes, el presente capitalista

²⁰ Bonfil Batalla hace varias descripciones de los criollos de la Época colonial, y de igual modo de las clases sociales en México. Habla de los modos de vida de la clase media y de la clase alta en comparación con el modo de vida de las comunidades indígenas, o los indígenas que trabajan como servidumbre de las otras clases.

²¹ Vemos en este caso cómo estas ideas son muy similares a las de Héctor Díaz-Polanco en relación a la identidad indígena. En *México profundo*, está puede alinearse a la concepción de Díaz-Polanco sobre la existencia de dos polos sociales identitarios, uno que proviene y es productor de la globalización, y otro que está determinado por su pertenencia a procesos anteriores a la globalización. Identidades antiguas *versus* nuevos modelos de identificación globalizados, es claramente el mismo modelo interpretativo sobre la conformación de los sectores nacionales en México y sus pertenencia a matrices culturales distintas, y evidentemente opuestas.

desindianizado no puede volver a sí mismo para encontrar los elementos de su reformación. La única esperanza que queda, es volver la mirada a la historia real, a las identidades originales que significan un ejemplo de sobrevivencia y de conservación de un pasado milenar. Esto significa realizar “una reconstrucción de la base cultural de la civilización mesoamericana” (Berenreuter: 2010: 103) que presupone la desconolización y la puesta en marcha de una modernidad mesoamericana.

Para Bonfil Batalla el proyecto occidental sólo lleva desarrollándose en México a lo mucho 500 años, por lo que los milenios de formación del mundo prehispánico pueden tomarse (con evidencia, para el autor) como un proyecto civilizatorio de más largo alcance. De igual modo, la larga duración de esta cultura hasta nuestros días, demuestra su éxito en comparación con el proyecto occidental, como hemos venido señalando.

El desarrollo del mundo contemporáneo culmina en la decadencia de un México occidentalizado y alejado de su mundo original. Por ello es de verdadera importancia tomar muy en serio el adjetivo de “profundo” en el título de la obra. Profundo remite a un tiempo pasado, a la memoria histórica, a la identidad milenaria. La autenticidad de México radica en un pasado ancestral, no en los procesos del presente. Aun cuando el autor señale en varias ocasiones que el punto es hacer convivir las dos matrices de civilización, todo el tiempo realiza esta clase de descripciones sobre el mundo indígena, contrastadas tajantemente con el mundo no-indígena. Lo que debieran darnos mucho que pensar sobre sus convicciones.

Así, el presente está marcado por una inautenticidad que proviene del delirio de imitación del occidente moderno. El pasado tiene una vertiente milenaria que no corresponde a las estructuras de ese presente devorador y negador de lo auténtico. La “esquizofrenia occidentalizante” nacional, para Bonfil Batalla no trae consigo un proyecto a largo plazo, y se consume en su fracaso constante. Breve, *es un presente sin futuro*.

Notemos cómo en este registro de temporalidades, la memoria viene a jugar un papel determinante en la reflexión sobre la esencia profunda de México, y particularmente, de la identidad del mundo indígena.

Si occidente ha colonizado todos los órdenes de la vida, dejando un horizonte cerrado en el presente, no queda más que afirmar una memoria, en cuya estela de

ancestralidad se diluya el dominio colonial y control sobre estos pueblos. Esta concepción de la memoria no sólo se destaca por afirmar una acumulación de informaciones milenarias sobrevivientes en procesos comunitarios. Al contrario, la memoria de la que habla Bonfil Batalla se inscribe en lo que al principio de esta investigación hemos denominado como memoria política. Si, como afirma el autor, la vuelta al pasado permitirá la apertura al futuro a partir de una sublevación, entonces cobra sentido la memoria como un elemento central de las gestiones públicas del pasado, de las luchas interpretativas por la fijación de nuevos sentidos para el tiempo pretérito.

En el caso de *México profundo*, el recuerdo y la permanencia del pasado milenario, no forma parte únicamente de una memoria colectiva. Veamos esto más puntualmente.

La conservación de una matriz cultural prehispánica, sería en el caso de Bonfil Batalla, la existencia de una memoria colectiva, como un conjunto de elementos rememorables que fundamentan la identidad mesoamericana de las comunidades. Sin embargo, toda vez que ese conjunto memorial se convierte en una estrategia de lucha, el contenido político aflora.

Como hemos visto, en el primer capítulo, la característica política de la memoria, proviene del tránsito de la simple afirmación del recuerdo como “marcos sociales de la memoria” hacia las reformulaciones del recuerdo como demanda de un determinado reconocimiento. Claramente, el reconocimiento demandado en el argumento de *México profundo*, es en torno a la autenticidad de los pueblos indígenas como portadores de la historia real del país. Y, como hemos señalado en este mismo apartado, propiamente hablando, son sólo los indígenas quienes son portadores de un pasado ancestral y, más aún, de un mejor futuro. El pasado de los pueblos no-indígenas a lo mucho se remonta a 500 años y, en todo caso, es exterior e impuesto. La reconstrucción de la ancestralidad sería entonces, co-constitutiva de la reconstrucción de la historia indígena, lo que en la óptica de Aguirre Beltrán formaba parte central del proyecto de Bonfil Batalla:

...no ha sido escrita por el indio sino por el invasor; es una historia falsa, es la historia del amo, escrita para justificar la invasión y el sojuzgamiento del indio para su dominación; pero hay otra historia basada en el mito, en la tradición oral, en la historia verdadera, la historia de la liberación. En el pasado indio hay continuidad sin interrupción: es la historia verdadera, requisito ineludible para la movilización política. (Aguirre Beltrán: 1994: 20).

Así, en México profundo el registro de la ancestralidad se liga a un horizonte político, de resistencia y de lucha. De esta manera, la memoria de los tiempos ancestrales que ahora se proclama, forma parte de la concepción de la memoria en la propuesta de Mario Rufer respecto a las formaciones y reformaciones de “pasados públicos (oficiales y subalternos) como reclamos, exigencias o advertencias *sobre la historia* (comillas en el original)” (Rufer: 2010: 32)

La demanda política plasmada en *México profundo*, es justamente una advertencia sobre la historia, sobre el valor de los milenios acumulados y vivos en el mundo indígena. Igualmente, la disputa es en torno a la imposición de un modelo cultural que ha invadido al presente nacional dejándolo sin futuro. El resultado de este diagnóstico es una exigencia de retorno a una cierta clase de sustancialidad originaria preservada memorialmente en las comunidades indígenas. No para vivir estrictamente conforme a ese mundo (cosa obviamente imposible), sino para dar su lugar al mundo indígena como un pasado legítimo que puede orientar el futuro de la sociedad.²²

De esta forma, el libro representa una clase de lucha interpretativa en torno a tres tiempos que hemos señalado: pasado, presente, futuro.

La superposición entre estas temporalidades gira en torno a la categoría de memoria, como acceso a los diferentes momentos del pasado indígena y como garantía de su continuidad transhistórica que llega hasta el presente.

El problema central es que en el texto de Bonfil Batalla, la memoria aparece como algo evidente de suyo. La existencia de un remoto al pasado indígena más originario que el presente occidental, es lanzada al tapete de la discusión como si se tratara de una precondition ontológica. La formación de la identidad nacional desindianizada aparece como la posterior deformación de un mundo primigenio y más puro. El presente entonces, es producto de esa deformación, por lo que la posibilidad del futuro está en el

²² El argumento de Bonfil Batalla es difícil a comprender en sus varias facetas. Por momentos parece asegurar una superioridad de la cultura indígena frente al mundo occidental, pero en algunas partes señala que sólo la convivencia de las dos civilizaciones puede orientar el futuro del país. Bertold Benreuter señala a este propósito que uno de los problemas en Bonfil Batalla es precisamente su tendencia armonizadora que “retoma a veces el tono del discurso colonial del “noble salvaje”; por ejemplo, caracteriza de una manera eufemística las formas de dominación en la Mesoamérica precolombina, como las de los aztecas, perdiendo de vista la realidad histórica” (Benreuter: 2010: 114) Ante esta concepción armonicista, del lado contrario se encuentra clasificado el mundo occidental como enemigo.

El problema de fondo es que desde el inicio de su reflexión, el carácter eminentemente competitivo de los dos Méxicos marca el conjunto de la propuesta. La pregunta de cómo conciliar dos realidades opuestas, no se resuelve en México profundo más que por una suerte de acto de “reconocimiento de la diversidad cultural”

pasado. Ante esto, debemos tener en mente que cuando hablamos de estas memorias, nos referimos a un fenómeno contemporáneo de rescritura de la historia. Como señala Eric Hobsbawm, no hay nunca un pasado que se adecue por completo a las necesidades de los movimientos actuales de reivindicación que comportan rescrituras de la historia, ya que, “desde un punto de vista histórico, el fenómeno que pretenden justificar no es antiguo ni eterno, sino totalmente nuevo”. (Hobsbawm: 2005: 17)

En este marco contemporáneo, el carácter temporalizante de las memorias políticas se destaca como un retorno a un pasado no-pasado, pues en el mundo contemporáneo la experiencia del futuro como el tiempo del progreso se ha ido (Prost, 2010) aunque sigamos esperando la mejora de nuestras condiciones sociales. La memoria en este sentido, es la marca de una inestabilidad en la lectura del pasado. Por otra parte, al terminarse una visión del futuro como progreso, el sentimiento de pérdida marca en gran parte el acceso al pasado (García, 2010) y su vivencia en el presente.

Aunque, agreguemos un matiz. Bonfil Batalla no argumenta una simple vuelta al pasado prehispánico, más bien, lo que pretende es un reconocimiento del pasado indígena como propio de la identidad mexicana auténtica. Al final, afirma también que el éxito de un nuevo proyecto nacional estará asegurado por la convivencia equilibrada entre los dos Méxicos. Sin duda alguna, eso es razonable, pero entraña problemas que ya hemos señalado.

El problema radica en otro aspecto, que es el punto crítico general del conjunto de las memorias políticas en relación a su referencia al tiempo. El postulado sobre el pasado está marcado por un elemento de “intemporalidad”²³. La memoria ancestral se afirma como una suerte de capital simbólico a disposición variada. La transmisión de contenidos milenarios aparece como evidente, como dada de suyo. Cuando Bonfil Batalla afirma que se preservan los modos de vida de estirpe mesoamericana y que se afianzan en la memoria histórica, ¿qué quiere decir realmente esto?

A nuestro parecer, hay un elemento de “no-paseidad” del pasado ancestral. Una concepción del pasado ancestral como esencial y como inalterable sostiene el argumento de Bonfil Batalla. El autor acepta el cambio, la agregación de nuevos elementos, las transformaciones sociales, pero, a propósito del origen no parece

²³ Más adelante abordaremos ampliamente la cuestión del tiempo intemporal e imprescriptible en los debates historiográficos de la actualidad.

admitirse variación. Dado que el presente pertenece a los procesos del mundo occidental, en su conjunto, la diferencia específica del mundo indígena radica en su pasado, en su matriz cultural mesoamericana.

El punto de conflicto es que el pasado ancestral parece transcurrir en una línea de tiempo paradójicamente atemporal, donde goza de inalterabilidad. Si los procesos de colonización, desindianización, depredación, no han modificado en modo alguno esta sustancialidad, significa que son concebidos como accidentalidad. Y si Bonfil Batalla asegura que en la vuelta al pasado está la posibilidad del futuro, es porque algo en el pasado permanece intacto y originario. Volver la mirada a una civilización milenaria es la garantía de un futuro a construir, porque parece que hemos encontrado una base firme para todo proyecto.

La ancestralidad supuesta en la memoria indígena despliega la temporalidad de un tiempo a la vez atemporal. Afirma el pasado como bloque homogéneo de sentido. La tergiversación de ese pasado no está en su constitución misma, el defecto proviene del agente externo, del mundo occidental, pues “la mirada del colonizador ignora la ancestral mirada profunda del indio para ver y entender esta tierra, como ignora su experiencia y su memoria” (Bonfil Batalla: 2006: 30).

La evidencia del pasado y de la historia milenaria es, finalmente, lo que se impone en el argumento de *México profundo*. Esto nos deja aún en la dificultad de la comprensión del tiempo, pero nos aporta una manera de explorar la construcción de la ancestralidad en la memoria indígena.

La ancestralidad forma parte de este esquema de tiempo intemporal atribuido a la experiencia indígena. A su vez, esta experiencia se califica como milenaria y auténtica. Pero las garantías de estos atributos parecen ser recursivas. Se habla de una ancestralidad y la prueba de ello es la persistencia de los pueblos indígenas. Al mismo tiempo, cuando se pretende justificar la persistencia de los pueblos indígenas, se habla de la raíz histórica profunda de su matriz cultural mesoamericana. Queda completamente cerrado el círculo.

En la propuesta de Bonfil Batalla, el tema de la temporalidad y de la construcción de la memoria indígena no incluyen un sentido evidente, ni un tratamiento explícito y puntual. La cuestión del tiempo se encuentra intrincada con diversos tópicos. Como lo hemos visto, en *México profundo*, el tema de la identidad nacional, del proyecto

civilizatorio del país y de la dominación cultural nos sugieren pistas para indagar la categoría de tiempo ancestral.

Mucha de la literatura interculturalista, de la cual hemos revisado algunas ideas en este capítulo, sugiere elementos similares para reconstrucción de la memoria indígena, por lo que debemos seguir profundizando en el tema de la ancestralidad a través de nuevas referencias. Así mismo, debemos encaminarnos hacia el modo en que se entrelaza la afirmación de un pasado ancestral con la formación de una memoria política, como estrategia en un medio de luchas interpretativas por el pasado y su función pública.

2.3.2 La memoria ancestral de los pueblos indígenas como preservación del mito.

El argumento de Bonfil Batalla pretende demostrar la existencia de una matriz mesoamericana que conforma la historia profunda y auténtica de México. Fugazmente, acude al concepto de memoria como un elemento en la permanencia de esa matriz, sin embargo, no amplía el debate ni precisa en qué sentido se sirve de este concepto.

Quisiéramos, entonces, retener de *México profundo* la idea de la permanencia de una civilización, de su continuidad milenaria, y de su estatuto como esencia de México. Pero, ahora trataremos de profundizar en la memoria como una garantía de esa continuidad.

Una obra fundamental para entender la concepción de la memoria como garante de la reproducción de la matriz cultural mesoamericana es *Memoria indígena*, de Enrique Florescano.

Bajo la misma idea de Bonfil Batalla sobre la sobrevivencia de los fundamentos de la civilización mesoamericana, Florescano recupera la categoría de memoria colectiva y la operativiza en torno a la historia prehispánica. A este respecto, cabe señalar que el punto de partida del autor es una ecuación histórica que establece una identidad entre los pobladores del mundo precolombino y los indígenas actuales. Por ello es que en su libro intenta responder a la siguiente pregunta: ¿Cuáles son los rasgos de la memoria indígena? y ¿Cómo es posible que la memoria indígena permanezca viva después de más de tres mil años? Reformulando ésta última así: ¿Cómo se explica la reiteración infatigable de este mensaje a través de más de 20 siglos?

El punto de partida para responder estas preguntas, es la concepción dada de la Conquista y la colonización como acontecimientos que no entrañaron una ruptura de los transmisores de la memoria indígena, que continúan hasta nuestros días.

La obra de Florescano se construye a partir de una amplia documentación histórica, una reconstrucción del mundo prehispánico a través de sus mitos, el uso de bibliografía contemporánea, y la búsqueda de formar una historia de México desde el mundo mesoamericano hasta nuestros días. Estos elementos, a su vez, tienen el objetivo de mostrar que la memoria es el elemento que permite y prueba la sobrevivencia milenaria de la cultura indígena.

El texto, como su argumento, es vasto y complejo, además de desarrollarse en varios niveles. En lo siguiente, reconstruiremos el modo en que Florescano parte de la memoria colectiva para su estudio de la historia prehispánica, y finalmente veremos cómo esta interpretación de la historia se enmarca en la búsqueda y defensa de un núcleo identitario indígena. Asimismo, esto nos permitirá reforzar nuestra idea de que la memoria indígena se inscribe dentro de un registro identitario propio de la categoría general de memoria, como hemos visto en el primer capítulo. Sin perder de vista, por supuesto, su entrañable vínculo con la dimensión política.

En primera instancia, Florescano parte del concepto de memoria colectiva, haciendo referencia explícita al desarrollo realizado por Halbwachs. De esta manera, asegura que cuando habla de memoria indígena, se trata de una formación colectiva que cuenta con recursos variados para su reproducción y se establece como un marco general y social dentro del cual es posible todo recuerdo.

La memoria, formada de lo vivido y lo recordado, cuenta con una variedad de lenguajes que garantizan su transmisión y que constituyen los artefactos para almacenar y difundir su contenido. De entre estos lenguajes, encontramos los de tipo escrito y los orales.

Afirmando que los pueblos indígenas, tanto del pasado como del presente, son seres humanos distintos a nosotros y con una historia propia²⁴, Florescano presenta la

²⁴ Notemos nuevamente cómo, en general, el esquema ontológico dominante radica en una escisión entre “ellos” y “nosotros”. Y, sin embargo, siempre resulta digno de atención el hecho de tener que recurrir, para explicar el “ellos” indígena, a categorías teóricas que, desde esta óptica, son completamente occidentales, tal como la memoria. Florescano, en diversos pasajes, hace referencia a los griegos y la importancia que éstos otorgaban a la memoria, como ejercicio y como receptáculo de conservación del pasado. Asimismo, como vemos, su análisis está fundado en gran parte en el horizonte teórico propuesto

hipótesis del *mito* como vehículo privilegiado de transmisión memorial en las culturas mesoamericanas.

Bajo la estructura del mito, tanto la escritura como la oralidad sirven a la función de conservar el pasado como acción indispensable para la reproducción del grupo, de manera que:

La función de estos lenguajes era recoger y ordenar los conocimientos indispensables para asegurar la supervivencia del grupo. Para cumplir ese cometido la memoria de los pueblos de Mesoamérica envolvió su mensaje en la sencillez del lenguaje oral, en la belleza del lenguaje corporal, en las luces de la escenografía y el sonido de la música, hasta componer con todo ello un canto y una escritura que invariablemente transmitían el mismo mensaje. (Florescano: 2000: 38)

Para mostrar la formación de los mitos que dan sustento a la identidad indígena, lo primero que Florescano se propone hacer es mostrar que hay una similitud en las culturas mesoamericanas respecto a la composición y transmisión del mito. El autor decide llevar a cabo un análisis de cuatro mitos cosmogónicos: el texto maya, el texto mixteco, el libro k'iche, a saber el Popol Vuh, y el mito nahua, todos referidos a la creación del cosmos y el principio de los reinos.

No nos introduciremos en la descripción puntual que Florescano hace de todos estos textos prehispánicos, pues no pretendemos hacer una reseña de su texto; y de cualquiera manera sería reducir a unas cuantas páginas la riqueza de su análisis y la inmensa información que proporciona en un juego muy complejo de fuentes e interpretaciones. Simplemente quisiéramos resaltar que el autor considera fundamentales estos mitos para reflexionar sobre la producción, la interpretación, la oficialización e inclusive la institucionalización del pasado en las culturas prehispánicas. Por lo tanto, sintéticamente recuperamos la conclusión a la que llega después del análisis de los mitos:

Esta revisión de cuatro mitos cosmogónicos surgidos en culturas y tiempos diferentes muestra la unidad de contenido y forma que habían alcanzado los pueblos mesoamericanos para transmitir sus mensajes. Como se habrá advertido, estos mitos comparten una estructura narrativa común, cuyo propósito es contar el origen de tres acontecimientos fundadores: primero la creación del cosmos, luego el origen de los seres humanos, las plantas

por la sociología, netamente por Maurice Halbwachs. Si bien es cierto que lleva a cabo una amplísima descripción de los mitos mesoamericanos, lo que debemos distinguir es el aparato teórico desde el que parte para reconstruir una “memoria colectiva”.

cultivadas y el Sol, y por último el nacimiento de los reinos. Esta fórmula es el almacén que dota de unidad a relatos nacidos en tiempos y culturas diferentes. Pero ¿Por qué los pueblos mesoamericanos se empeñaron en contar la misma historia a través de un relato uniforme que se descomponía en tres partes invariables? (*Ibidem*: 66)

Ahora bien, la razón por la que el mito se encuentra unificado en las culturas prehispánicas, Florescano la encuentra en el contenido de su mensaje del mito, que está determinado por poderosos requerimientos sociales. El mito encarna principalmente un mensaje político destinado a reiterar el poder de los dioses, además de contar la historia del pueblo y exaltar los valores que le dieron sustento. Todo ello se ordena bajo el principio de la sobrevivencia colectiva, que es la fuerza que guía los mecanismos de la memoria social y “determina lo que debe recordarse, lo que hay que almacenar y lo que es imprescindible repetir a las generaciones futuras” (*Idem*)

Por otra parte, en el mensaje mítico sobre pasado, los pueblos prehispánicos asentaron la esencia de los hombres como seres hechos con el fin expreso de alimentar a los dioses y reverenciarlos. De igual forma, la narración de acontecimientos sobrenaturales en relación a la autoridad política era fundamental, pues la autoridad encontraba legitimidad en su sustento divino.

Así, templos, monumentos, ceremonias, y textos, tenían como finalidad registrar una memoria para el grupo que sustentara, a la vez, la vida colectiva y mantuviera un determinado orden.

En los distintos pasajes del libro dedicados a la formación de los mitos, Florescano muestra el lugar que estas culturas otorgaban a los rituales, a las manifestaciones teatralizadas del pasado y de los mitos fundadores, a la creación y difusión de los calendarios.

Es muy relevante detenernos en el análisis de los calendarios que hace Florescano, pues en ello tenemos una clave fundamental para la concepción de la memoria indígena. El autor afirma que el calendario era un instrumento dedicado a grabar en la memoria colectiva los ritos indispensables para pensar la existencia del grupo. El análisis de esta manifestación cultural arroja que se trataba de un instrumento privilegiado para guardar la memoria colectiva. Por supuesto, el calendario estaba en relación indisoluble con ceremonias cuya fecha específica conmemoraba un acto mítico fundador. Pero,

Florescano va aún más lejos en su argumento al señalar que “la prueba de la trascendencia de este calendario es su permanencia milenaria en la memoria de los campesinos de Mesoamérica. Desde los remotos tiempos de su invención, hace más de tres mil años, este calendario ha regido las tareas agrícolas y los proyectos de vida de las comunidades indígenas de Mesoamérica” (*Ibidem*: 107)

En este punto, Florescano sugiere ya una continuidad de la memoria arraigada e introyectada en los pobladores mesoamericanos, mismos que después identificará con los indígenas contemporáneos.

Empero, antes de hacer puntualizaciones sobre esta identidad ancestros-contemporáneos, queremos insistir que Florescano advertirá que la formación, el registro y la transmisión del mito en Mesoamérica tienen una unidad y una raíz común. La formación de los principales difusores de la memoria (mitos, rituales, templos, imágenes, calendarios) está en directa relación con la conformación de los reinos que dieron unidad a los relatos cosmogónicos y el lugar imperante que éstos tenían en la vida colectiva. Entonces, la formación de los reinos prehispánicos es el punto de partida para afirmar el comienzo de la memoria indígena, pues “antes de ese acontecimiento no hay registro de esa narración en ninguna de sus formas” (*Ibidem*: 116). Las representaciones del mito en las formas de escritura prehispánicas datan también de la instauración de las civilizaciones bajo formas de poder político específico. Desde los olmecas, pasando por los toltecas, mayas y generalizando hasta la poderosa cultura mexicana en el posclásico, Florescano encuentra una matriz de acumulación histórica unificada. El anhelo de preservar y de conmemorar el mito fundador es una tendencia que se encuentra invariablemente en la diversidad de culturas de la región, y que busca mantener “valores establecidos desde la creación del cosmos y el principio de los reinos” (*Ibidem*: 118)

El mosaico cultural prehispánico comparte en todo tiempo y espacio una reconstrucción histórica y genealógica de las tradiciones que se refieren al origen del mundo y al comienzo de los reinos. En tan sentido, la memoria era dirigida para comunicar esta formación originaria del mundo a todos los habitantes. Es por ello que el mito resulta esencial, pues es la narración de los orígenes y la naturaleza de la identidad indígena “fundada en la organización política del reino y construida sobre el legado de los ancestros” (*Ibidem*: 128) que debe preservarse a todo precio. La preservación era fundamental pues las cualidades de los ancestros y de los primeros gobernantes de los

diferentes reinos eran el arquetipo de la civilización, por lo que “el culto a los ancestros tenía como finalidad legitimar a las élites dirigentes” (*Ibidem*: 180) que encarnaban y actualizaban esos arquetipos.

La memoria que retorna sobre el origen y los ancestros, está fuertemente marcada por un acontecimiento temporal inicial y el uso de símbolos e imágenes con función de transmisión y con fines de preservación de un estado de cosas determinado.

Encontramos entonces, un poder amplio en los pueblos mesoamericanos fundado en una construcción y legitimación del pasado. En este sentido, el autor señalará que “por razones semejantes, los pueblos mesoamericanos sintieron una atracción especial por los ritos que los acercaban al tiempo del origen. No sólo sus ceremonias eran una recordación recurrente del pasado fundador; también imaginaron numerosos artificios para revivirlo” (*Ibidem*: 169).

La atracción por el pasado se vinculaba esencialmente a las circunstancias del presente y sus necesidades políticas, de modo que la remembranza le confería fundamento y sentido a los acontecimientos no sólo del pretérito sino de la actualidad. Empero, este proceso se acompañaba de una ignorancia voluntaria de la historicidad de los eventos, debido a que,

...lo acontecido en un tiempo remoto tenía el prestigio de lo que había podido resistir sin deterioro al desgaste del tiempo. Este culto al pasado omitía el desgaste ocasionado por el fluir del tiempo, creando un nexo directo entre el pasado mítico y el presente. Mediante este artificio el pasado llegaba al presente con el lustre de las cosas que habían resistido el corrosivo transcurrir temporal y el presente se revestía del prestigio de lo inmutable” (*Ibidem*: 171)

Pero, como hemos señalado a través del análisis plasmado en *Memoria indígena*, este culto al origen, al mito, y su preservación, tenía como propósito la cohesión social y la perpetuación de una forma específica de poder.

De esta manera es que Florescano subordina en gran medida la función de los transmisores de la memoria a la formación de las élites gobernantes. Los lenguajes más sofisticados, como la escritura estaban reservados a las clases privilegiadas, quienes continuarían la tradición de los ancestros en las esferas del poder. Si la función de la clase gobernante era mantener un gobierno basado en el mito y el pasado, más la veneración de los ancestros, entonces debía manejar los lenguajes que permitieran dicha preservación, comprensión, transmisión y, más aún, dominio del pasado.

En lo que respecta al lenguaje de las élites del poder, Florescano sigue la tradición historiográfica al pie de la letra. Se refiere principalmente a la escritura, como un artefacto que “sistematizo y perpetuó el lenguaje del poder en Mesoamérica” (*Ibidem*: 197). Este lenguaje fue cultivado y preservado por el círculo de gobernantes.

A partir de la escritura, otro fenómeno es de interés para el autor: la recuperación del pasado como función del grupo gobernante. Esta función la ubica como una tendencia fuertemente marcada a fines del siglo XV, en la época de la dominación mexicana²⁵. En este contexto, los grupos dominantes eran los que tenían el acceso a la escritura, como un lenguaje cifrado capaz de transmitir el conocimiento histórico a personas pertenecientes a las élites. Figuras como el escriba, o *tlacuilo*, eran verdaderos especialistas en el desarrollo, manejo y conocimiento de la escritura, por lo que fueron centrales en la estructura de gobierno de los reinos. Empero, en la figura del *tlatoani*, gobernante supremo, radicaba la censura sobre la selección del pasado y la escritura que debía dar forma a éste.

En términos generales, el nacimiento de la escritura en Mesoamérica subordinó otros lenguajes, y marcó de manera tajante las divisiones sociales.

A este respecto Florescano señala que “los grupos sociales normales sólo conocían el registro y transmisión del pasado a través del discurso oral. Por tanto, se puede estimar que los medios de comunicación de Mesoamérica en torno al pasado eran de dos tipos: la propaganda vertical, o conocimiento del pasado por las élites, y la propaganda horizontal, dirigida a un público amplio. A esto se agrega que “la combinación de ambos medios es permanente a través de 3 mil años” (*Ibidem*: 213)

A partir de aquí entra en escena la idea de la continuidad de la memoria indígena en el argumento de Florescano. Por una parte, el autor considera que la preservación de la memoria indígena y sus transmisores se debe a que en las sociedades mesoamericanas existía una compulsión de almacenamiento del pasado, así como una fuerte referencia al grupo, como tribu, para acendrar la identidad. Y, para reforzar lo dicho, el autor pone en relación de manera muy clara el concepto de memoria con la identidad étnica. Esta

²⁵ En mi artículo “Crítica genealógica a la idea de “pueblos originarios” en México”, reviso las ideas que Florescano presentes en *Memoria mexicana* respecto de la regulación del pasado en la cultura mexicana, lo que refuerza la idea de que no es posible acceder a un origen prístino que haya sido conservado a pesar de todas las operaciones de reformulación del pasado llevadas a cabo por los pueblos prehispánicos. Ver Miriam Hernández Reyna, (2007): “Crítica genealógica a la idea de pueblos originarios de México” en *Graphen*, Revista de Historiografía. INAH-Veracruz, pp. 145-162.

identidad étnica, de grupo, colectiva y unida por sus mitos cosmogónicos, cobra vida y se preserva a través de la memoria.

Sin embargo, al utilizar el término etnia, no se refiere a formaciones sociales simples ni primitivas, Todos lo contrario, precisa el autor que la función del mito en la memoria indígena estaba en directa relación con la formación de una identidad nacional, de una unidad de región que es invariable a través de todos los tiempos y que ha quedado plasmada en los mitos a los cuáles aún hoy tenemos acceso, y que perviven en la memoria de los herederos indígenas del presente. En este sentido, vemos claramente, a nuestros propósitos, cómo el argumento de Florescano se enmarca en la búsqueda de sistematización de una identidad indígena de continuidad transhistórica que, precisamente llama “núcleo de identidad”.

Ahora bien, la continuidad que Florescano establece sólo aparece como tal al momento de incorporar un elemento comparativo y una circunstancia nueva respecto a la memoria mesoamericana. En el séptimo apartado de su obra, encontramos un título bastante indicativo de este elemento de contraste: “La memoria rota, perseguida, cambiante, renacida”. El autor se referirá, entonces, a la Conquista de México, como un acontecimiento histórico de ruptura, y las posteriores mutaciones de la memoria mesoamericana que, sin embargo, ha logrado perpetuar su esencia a través de más de 20 siglos, como la pregunta inicial del texto lo afirma.

“El desembarco inesperado de la gente blanca transformó las formas de acumular la memoria...el registro del tiempo indígena se acabó con la llegada de los españoles (*Ibidem*: 232). Con este categórico inicio, Florescano da paso a una parte que a nuestro parecer es el corazón de su argumento sobre la transhistoricidad de los pueblos indígenas, desde los orígenes míticos y milenarios, hasta la actualidad.

Lo primero que Florescano pone de relieve a este respecto, es el efecto de la Conquista como destrucción del sistema estatal que recogía y propagaba el pasado. Al erradicar a las élites, la memoria indígena pierde su receptáculo principal de manejo y transmisión del pasado, dando lugar un conflicto entre la memoria del conquistador contra la memoria indígena.

El punto central es que el autor propone que a partir de la Conquista se da un proceso de convivencia y contradicción de diversas concepciones del pasado en el territorio americano. Este fenómeno entrañó la presencia de diversas y simultáneas

interpretaciones del pasado, en contraposición a la unidad que era bastante estable en Mesoamérica y que estaba regulada por el oficio de los reinos mesoamericanos.

En esta situación de desorden en la interpretación del pasado, y la subsiguiente imposición de la visión del conquistador, la memoria indígena encuentra los vehículos de su sobrevivencia y de su continuidad milenaria. Aquí, la trayectoria del argumento de Florescano entra francamente en un pantano.

Para ejemplificar la sobrevivencia de la memoria indígena, y por tanto de un núcleo identitario, el autor abandona abruptamente la región de Mesoamérica para recurrir a la historia de la resistencia yaqui. En el caso de los Yaquis, Florescano afirma encontrar un proceso de resistencia y adaptación de los símbolos del pasado y del presente, lo que los constituye en un modelo para analizar las cambiantes identidades en la historia de México.

El proceso de renovación del mito fundador de la población yaqui comienza por una adaptación de los principios básicos del cristianismo. Florescano hace referencia a la presencia de los jesuitas en la región y la expansión del catolicismo. En ese momento, los mitos de fundación de los yaquis giraban primero en torno a una concepción cristiana. Empero, con la posterior expulsión de los jesuitas, se encuentra un movimiento de regreso a los orígenes prehispánicos y la formación de una frontera de resistencia identitaria contra los abusos de los Conquistadores. Un nuevo mito de fundación entra en vigor entre los yaquis, cuando se asegura que la fundación de los ocho pueblos en que se divide la comunidad, es anterior a la llegada de los Europeos. De esta manera, Florescano ve en los yaquis el modelo de recomposición histórica de los indígenas. Señala inclusive que la celebración de fiestas como la Semana Santa o el día de la Santa Cruz, son en realidad conmemoraciones disfrazadas que representan el pasado prehispánico.

Por otra parte, Florescano hace referencia a las recomposiciones de la memoria en el establecimiento de la República de Indios, pues esto dio lugar a la reubicación de los indígenas durante la invasión española, lo que los obligó al llevar a cabo un proceso de reformulación identitaria replegado sobre su memoria. En esta parte, Florescano insiste sobre la importancia de los *Títulos Primordiales*, en tanto relatos de fundación de los poblados indígenas, orientados a defender la pertenencia de la tierra bajo la idea de derechos ancestrales. Este tipo de documentos históricos, Florescano los considera de

suma importancia debido a que ellos integran la vieja memoria oral, las antiguas técnicas pictográficas y los procedimientos legales hispánicos que legitiman los derechos a la tierra. Es decir, la reproducción de la nueva memoria ancestral es una combinación y sincronización de elementos variados.

Sin intención de hacer un recuento exhaustivo de los fenómenos y receptáculos de transformación de la memoria, señalemos simplemente que Florescano menciona algunos más, como los Tribunales para las cuestiones indígenas, durante el Virreinato, así como la creación del Juzgado General de las Indias, en donde han quedado plasmados los conflictos en torno a la tierra entre indígenas y españoles. Asimismo, un lugar central lo ocupa la adopción de las creencias religiosas y su adaptación para formarse como vehículos transmisores de los antiguos mitos prehispánicos.

El autor agrega también ejemplos que se refieren a la representación de la Danza de Conquista y, de manera muy puntual, a la representación de la Pasión de Cristo como un vehículo para encriptar de sucesos históricos que narran el sufrimiento de los pueblos prehispánicos en el momento de la Conquista y su sobrevivencia. Florescano afirma que esta representación tiene como finalidad seguir funcionando como memoria colectiva de los rasgos esenciales de los pueblos indígenas y del conflicto que marcó su destino. En sentido estricto, se trataría de una conmemoración que va desde el recuento de los antiguos mitos cosmogónicos hasta la Conquista.

Para continuar el inventario de receptáculos de la memoria, el autor incorpora las crónicas de la nobleza indígena (vr. La recolección de documentos por Chimalpahín a fines del siglo XVI) y los relatos adaptados de los mestizos sobre el mundo indígena (Diego Muñoz Camargo, Juan Bautista Pomar y Fernando Alva Ixtlilxóchitl), como narrativas que de algún modo continuaron las tradiciones de los antepasados. Empero, reconoce Florescano que en gran parte, la continuación de esta tradición mestiza cae en un proceso de desindigenización y una pérdida de categorías autóctonas para interpretar el desarrollo de la sociedad indígena.

A pesar de la ruptura histórica que introduce la Conquista a través el cristianismo y de la sistemática destrucción de los principales puntos de identidad indígena, así como la imposición de una nueva visión del mundo que no terminó de ser asimilada, Florescano está convencido de la supervivencia de la memoria indígena:

Los pueblos que vivieron la opresión de otra cultura recurrieron a prácticas

semejantes de resistencia, adaptación y sincretismo para conservar su identidad, y cuando la fortuna les deparó tiempos de libertad, actualizaron con fervor sus tradiciones más antiguas, o formularon con nuevas razones las identidades adquiridas. La historia de México es rica en ejemplos de afirmación de una gran variedad de identidades colectivas, así como de desafortunados procesos de aplastamiento de identidades étnicas y comunitarias, perseguidas por quienes en un determinado momento usurparon la representación de la nación. (*Ibidem*: 248)

A esta historia de la continuidad, Florescano añade otro evento que resulta significativo: la entrada de las ideas ilustradas en México hacia el siglo XVIII, que arremeten fuertemente contra los pueblos indígenas. Nuestro autor explica que la tradición, entendida como un pasado arraigado, en las etnias, representó uno de los enemigos principales de las ideas revolucionarias de la ilustración. Este conflicto está representado en el conflicto entre el Estado-Nación y la memoria étnica. La Nación, bajo la idea ilustrada, debía ser una unión libre de individuos desapegados de sus condiciones étnicas, formando una entidad extra-histórica. Por lo mismo, en el siglo XVIII esta idea encuentra en México tres obstáculos: las fuerzas autóctonas, la Iglesia, los cacicazgos regionales y los pueblos o comunidades indígenas. La memoria histórica de la Nación debía sobrepasar el problema de la diversidad para engendrar una homogeneización a nivel cultural que permitiera la unidad del país. Una historia que incorporara todo el pasado. En palabras de Florescano, este es el proyecto de la Historia Patria en la que “se forjó así conciencia nacional asentada en una nueva identidad imaginada” (*Ibidem*: 280). Por supuesto que a partir de ahí se derivaría la idea de los indígenas como enemigos de la unidad nacional. Estos serían vistos, desde ese momento, como salvajes, bajo una concepción negativa de su memoria como el recuerdo de mitos y ritos que formaban parte de una tradición que obstaculizaría la formación de un ente supraétnico que es la Nación.

Sin embargo, no todo termina con el intento de fundación de una Nación supraétnica, pues en el siglo XX se llevaría a cabo el redescubrimiento de la antigua memoria indígena a través de la política indigenista de la revolución. La lista formada por autores como Gamio, Saénz, Caso y Aguirre Beltrán encabezaría la tarea de volver la mirada hacia los pueblos indígenas y sustentar otro proyecto de Nación fundado en la humanidad indígena. Durante la época de 1920 a 1960, en la historia de Florescano, la política indigenista animó el nacionalismo. De ello se desprendería un encuentro emotivo con los indígenas, una difusión de artes y costumbres, misiones arqueológicas de descubrimiento de ruinas (como el caso de Teotihuacán), y creación de instituciones

indigenistas, de las cuales destaca el Instituto Nacional Indigenista. En el corazón de este panorama, lo que surge al rescuento es precisamente el pasado prehispánico como núcleo íntimo de la nación.²⁶

A todo lo anterior vendrá a unirse la idea final de Florescano sobre la continuidad en la reproducción identitaria de los pueblos indígenas en el presente. A través de ejemplos de la continuidad de los mitos cosmogónicos prehispánicos en los pueblos actuales (como la comunidad chamula y Chicontepec), Florescano afirmará que las ideas fundamentales sobre el origen, división y composición del cosmos permanece en la actualidad. Asegurando que diversos relatos etnográficos dan prueba de ello, agrega el punto central de sus tesis sobre la continuidad de la memoria de estos grupos.

En el momento en que Florescano insiste en su tesis de la continuidad milenaria de la memoria, afirma que ella está esencialmente unida al calendario y la agricultura. Esos dos elementos han asegurado la transmisión y la perpetuación de la identidad indígena que continúa guardando la memoria de sus orígenes míticos. Así, la identidad étnica y la transmisión de la memoria colectiva parecen no haber variado, en la óptica del autor, dada la continuidad del cultivo del maíz.

²⁶ Consideramos que el panorama que Florescano presenta en torno al indigenismo es bastante somero, pues no hace hincapié en las políticas integracionistas del indigenismo y en las muy variadas concepciones que surgieron en la época. En la actualidad, desde las posturas del post-indigenismo multiculturalista, se crítica y se argumenta contra el indigenismo teniéndole como una visión paternalista que buscaba desaparecer a las culturas indígenas a través de su integración a un proyecto general de Nación. La clásica afirmación del tránsito desde el indígena como objeto, al indígena como autor, domina la perspectiva del interculturalismo mexicano, asumiendo que ese tránsito ha dado paso del indigenismo al multi e interculturalismo. Sin embargo, no todo es tan claro, pues el indigenismo contribuyó enormemente a la imagen del indio como *modelo* civilizatorio, de ciudadanía, y como fuente de identidad primera de la Nación. Para una perspectiva y análisis muy puntual sobre la variedad de conceptos y concepciones en el indigenismo véase “From Models for the Nation to Model Citizens: Indigenismo and the “Revindication” of Mexican Indian, 1920-40”, de Alexander S. Dowson. En este artículo, Dowson lleva a cabo un análisis del periodo indigenista como momento histórico en que indio emerge como una figura clave para la Nación. A partir del resurgimiento del indio, como una identidad fundadora, modélica y original, una gama de instituciones estatales cobrarán fuerza y se articularán en torno a una agenda indigenista. Cabe aquí también el matiz que hace Dowson sobre la tendencia integracionista del indigenismo. El autor asegura que detrás de la idea de integración los indígenas, estaba la idea de su aptitud para el desarrollo y el progreso. No se trataba de una concepción lineal sobre pueblos salvajes, atrasados, primitivos o incapaces. Todo lo contrario, el indigenismo incorpora una visión positiva sobre el pasado de los indígenas como un *background* que les permitiría la interacción e integración con la Nación. En este sentido, el indigenismo instituye, de manera pionera, en relación a los indígenas del pasado con los indígenas del presente. Para Dowson, es precisamente en el indigenismo que esta equivalencia se establece. Asimismo, en el indigenismo aparece ya la idea de los indígenas como actores sociales y como una parte central de la nación. Dowson asegura que los indigenistas encontraban ya atributos positivos en los indígenas que podrían ser fundamentales para la proyección de México en el futuro.

Más aún, bajo la convicción de la continuidad ancestral de los pueblos indígenas, Florescano presenta lo que considera transmisores contemporáneos de la memoria indígena: los ritos, el calendario solar y religioso, los mitos y la tradición oral. En su perspectiva, los campesinos de Mesoamérica, de ayer y de hoy, mantienen una estrecha relación memorial con la tierra, manifestada a través de esos transmisores de memoria que aseguran la continuidad y la unidad étnica del grupo. Y, al contrario de pensar que la Conquista representó una ruptura definitiva, el autor considera que “ésta vino a enriquecer el antiguo mito con metáforas y episodios bíblicos. A pesar de haberse pensado hasta en el exterminio físico” (*Ibidem*: 326), en la historia de México no ha cesado de enriquecerse el mito, en una suerte de mezcla de herencias culturales estables (modos de vida campesinos) y acontecimientos históricos coyunturales (evidente referencia a la historia post-Conquista).

Finalmente, no podemos ignorar uno de los pasajes más representativos de la obra de Florescano que parece condensar la esencia de sus ideas

Otra pregunta: ¿Cómo se explica que al cabo de 500 años de imposición de nuevos dioses, cultos y regímenes políticos, el estado español, la iglesia católica y los gobiernos nacionales no pudieran cambiar las antiguas creencias de los indígenas? Creo que la respuesta se encuentra en las estructuras internas sobre las que reposan estos pueblos. Se trata de colectividades unidas por prácticas agrícolas dedicadas a la sobrevivencia del grupo. Los antropólogos y los historiadores, al sobrevalorar las ideologías, olvidaron que las identidades son el resultado de prácticas sociales repetidas a través de los siglos. Frente a la evanescente duración de las ideologías debe recordarse que la práctica de sembrar, regar, desyerbar, proteger, cosechar y almacenar el maíz ha sido la tarea colectiva absorbente de los indígenas desde hace 5,000 años por lo menos. Esta costumbre fue la que creó el vínculo milenario entre el campesino y la tierra que lo alimenta. Esta práctica cotidiana forjó los lazos de identidad que unieron a un campesino con otro, y fue el crisol donde cristalizaron las formas de vida campesinas que perduran hasta nuestros días. Dicho con otras palabras: el cultivo del maíz es sinónimo de identidad indígena, de una forma específica de vida campesina. (*Ibidem*: 314-315)

Vemos entonces, cómo Florescano sugiere varias ideas centrales. La primera es que el vehículo de la historia de los pueblos indígenas es fundamentalmente la memoria. En sentido estricto, la memoria colectiva, aunque a veces use indiscriminadamente memoria social o memoria histórica para referirse a ella. Esta memoria preserva el mito como contenido esencial. El mito, como historia ancestral que pasa de generación en generación tiene diversas manifestaciones, como los ritos, los cantos, las imágenes y la escritura. Todo ello está encaminado a perpetuar la unidad y el sentido de una identidad

nuclear de los pueblos indígenas. Esta identidad es compartida tanto por los antiguos pueblos prehispánicos, como por los pueblos indígenas contemporáneos.

Constatamos que en el análisis de Florescano sobre la memoria indígena, subyace la idea de la continuidad que ya Bonfil Batalla sostenía en torno a la matriz mesoamericana. Consideramos que, entonces, las ideas de Florescano se alinean a la transhistoricidad presente ya en *México Profundo*. Ambas perspectivas se retroalimentan. Bonfil Batalla hace un énfasis mayor en la división (ontológica, por supuesto) entre indígenas y no-indígenas, afirmando que los primeros tienen una historia mucho más auténtica y esencial, ante lo cual toma fuerza la antítesis entre “profundo” e “imaginario”. Sin utilizar estos calificativos con el peso que despliegan en las reflexiones de Bonfil Batalla, Florescano mantiene a lo largo de su obra una diferencia fundamental entre el mundo indígena y el mundo mestizo, misma que da sentido y resalta la sobrevivencia de las identidades prehispánicas ante una circunstancia invasora.

El origen, la milenariedad y la ancestralidad se encuentran, en ambas perspectivas, arraigadas a la identidad del mundo precolombino. Y su garante es la memoria.

En Florescano, como en Bonfil Batalla, las preguntas de la indagación, tienen de antemano su respuesta. La pregunta por lo que permitió la sobrevivencia milenaria de las culturas prehispánicas, conlleva ya una preconcepción de tales culturas como ancestrales. Simplemente se trata de describir, y en todo caso demostrar, cómo la génesis, el desarrollo y el estado actual de la extensión de los milenios originarios.

En *Memoria indígena*, entonces, la temporalidad milenaria es presentada como el fundamento de la identidad indígena. Lo cual se entrelaza con el vehículo principal de la continuidad de dicha ancestralidad: la relación memorial con la tierra.

El ser indígena es sinónimo de identidad transhistórica y ancestral. A través de la categoría de memoria, Florescano intenta reconstruir la historia mítica de los pueblos ancestrales como base de las identidades contemporáneas..

En este registro, varios tiempos juegan simultáneamente en torno a las categorías de memoria y ancestralidad. Si hacemos un recuento del carácter expansivo de la identidad indígena, Florescano deja ver varios relieves temporales: tres mil años, veinte siglos o quinientos años. Estas referencias temporales forman un conjunto que toma

sentido a partir del carácter milenario de la memoria. Este carácter, en sentido estricto, es colocado en un ámbito memoria fuera de la historia, para asegurar su continuidad.

La memoria de la identidad ancestral es totalizante, unitaria, continúa y transparente. Garante de identidad y de continuidad, la memoria renvía al núcleo más profundo del mundo indígena.

Además, la ancestralidad, como también vimos en el caso de Bonfil Batalla, es una categoría que está ligada a la repetición de costumbres fundadas en la relación con la tierra. El núcleo de identidad podría reproducirse mientras exista cualquier vínculo con la tierra, considerada como sustento de la existencia. Tierra e identidad, en el caso de *Memoria indígena*, forman el fundamento último de la esencia de los indígenas en México, expresada una y otra vez en el mito, que escapa a la escritura, y por tanto (y seguramente) a la historia.

Sin embargo, Florescano parece dar giros y torceduras a la historia del mundo prehispánico para subsumirlo en la categoría de memoria colectiva como un garante de la identidad de los pueblos indígenas de ayer y de hoy. Como bien lo muestra su libro, el surgimiento del mito como vehículo privilegiado de la memoria, está en directa relación con la formación de los reinos y con la preservación del poder político. Las ciudades, su disposición arquitectónica, su iconografía y las conmemoraciones de los orígenes del mundo, son instrumentos que sirven a la legitimidad de las élites y a la cohesión de la sociedad desarrollada alrededor de ellas.

En última instancia, si esto era así, Florescano no responde ni precisa cómo los mitos siguen funcionando aún sin el mundo social y político que les daba sentido. Inesperadamente, traslada el arraigo de los mitos desde el orden de los reinos, y la reproducción de su poder en todas las escalas, hacia la tierra del campesino. La ancestralidad supuesta, sufre entonces un corte. En la actualidad, o época post-conquista, la ancestralidad sería la que pertenece a los sectores de la sociedad que (si aceptamos el argumento) siempre han estado ligados al campo. En otras palabras, la memoria de los milenios sería la de los grupos que no pertenecían a las élites, antaño llamados *macehuales*.

Esto plantea otro problema, ¿cómo el grupo menos privilegiado de la organización social mesoamericana conserva el mito en su integridad si nunca tuvo acceso al manejo de todos los medios de transmisión de la memoria? Si Florescano describe en toda la

primera parte de su libro, que el mito funcionaba para mantener el orden político de las civilizaciones prehispánicas, ¿Cómo, una vez impuesto el orden colonial, el antiguo mito sobrevive? El autor, a su vez, afirma que la memoria mítica se conserva hasta nuestros días. Pero, si los sobrevivientes que resguardan los recuerdos fundamentales no formaban parte de las élites gobernantes (desaparecidas por los colonizadores) ¿Cómo logran transmitir una memoria en cuya formación no participaron directamente? Por último, de asumir que en las culturas sobrevivientes permaneció esta memoria mítica, debemos preguntarnos ¿Cómo una cultura de élites, bastante hermética, se transforma en una cultura popular?

En sentido estricto, estas cuestiones plantean un serio problema para la continuidad de la unidad que, según el autor, caracteriza del mito mesoamericano. Esto deja entrever la acrobacia histórica del argumento de *Memoria indígena* en torno a la conservación de la identidad ancestral. En nuestra perspectiva, no se trata de una identidad nuclear y transhistóricamente prehispánica. En todo caso, lo que se tendría en la actualidad son fragmentos de información reconfigurada a través de varios procesos de continuidad, pero también de ruptura histórica.

Además, cómo hemos visto, la memoria es una categoría contemporánea que busca recomponer y ensamblar nuevamente las identidades invisibilizadas. El texto de *Memoria indígena* no es la excepción a este fenómeno memorializador, postcolonialista y eminentemente contemporáneo.

2.4 Consideraciones finales. La persistencia del pasado: ¿artificios ancestralistas del presente?

En este capítulo hemos desarrollado el registro identitario de la memoria indígena mexicana, postulada desde diversas vertientes de pensamiento. Estas vertientes convergen actualmente en la construcción de un discurso de defensa de la diversidad cultural.

Mostramos, en primera instancia, como la cuestión de la temporalidad ancestral está presente en las reflexiones contemporáneas en torno a la identidad de los pueblos indígenas, considerados como “originarios”. Este origen se ubica fundamentalmente en un tiempo que esencialmente deberá ser distinto al del mundo occidental. En este

sentido, el tiempo al que se apela es al del mundo prehispánico, pues es justamente en él que se encuentra la legitimidad de la milenariedad. A partir de la apertura de una línea de tiempo de estas características, la diferencia cultural, y por tanto identitaria, de los indígenas mexicanos, viene a asegurarse en la lógica de estos discursos. Términos como “origen”, “antigüedad”, “anterioridad”, “tradicionalidad” toman sentido y forman sistema en torno a la ancestralidad, de la cual dependen, pero a la cual también dan sentido.

Posteriormente, vemos como esta temporalidad del origen, milenaria y ancestral, está presente en el argumento de Bonfil Batalla acerca de la matriz cultural mesoamericana. A partir de la postulación de esta matriz, la diferencia cultural toma la forma del *México profundo* que plantea el autor. Pero esta profundidad tiene diversos sentidos: adquiere la forma de la “historia real”, “la historia milenaria” que pertenece a los portadores de la memoria de esos tiempos. Sin duda alguna, los portadores y los reproductores de esa historia profunda, son los pueblos indígenas, caracterizados como milenarios, frente a la imposición de un mundo inauténtico y decadente, el México imaginario.

La ancestralidad está, entonces, en el núcleo del concepto de *México profundo*, dando sentido a la supervivencia de las prácticas contemporáneas de los pueblos indígenas.

Sin duda alguna, hemos visto cómo para postular la ancestralidad a partir de la profundidad histórica, es necesario construir una historia de la continuidad.

Sin embargo, un problema se derivó de la formación de este argumento en torno a la ancestralidad: la transmisión de los contenidos que garantizan la reproducción y actualización del tiempo milenario y ancestral.

Para ampliar esta perspectiva hemos recurrido a la obra de Enrique Florescano, quien, como vimos, reflexiona en torno a los transmisores de la memoria de los pueblos indígenas. Mito, rito, cantos, imágenes, vienen a jugar un papel fundamental, pensados desde la ancestralidad atribuida a la historia de los pueblos indígenas. A esto se agrega la pertenencia ancestral a la tierra y su intrínseca y milenaria relación con la agricultura. Florescano, propone entonces, que en la continuidad de esta pertenencia, y de esta actividad, se asegura también la continuidad del tiempo ancestral. Resultando entonces que la memoria se funda en una transmisión mítica de los tiempos antiguos.

A la luz de estas flexiones tenemos ya en vista la postulación general (y apelación) a una temporalidad ancestral a partir de la cual se concibe el mundo indígena y sus dinámicas culturales. Dicho de otra manera, la ancestralidad es una especie de plataforma que da sentido y forma a la concepción y definición de los pueblos indígenas de México.

El otro punto de importancia, es que a partir de esta temporalidad ancestral se construye también la idea de una memoria indígena, pues ésta es la garantía de la presencia contemporánea de un tiempo de tan largo alcance. La memoria, como operación que trae el pasado al presente, es la vía de surgimiento de un tiempo que parecía haberse ido para siempre. O al menos es lo que puede derivarse de las convicciones y propuestas post-indigenistas que hemos revisado.

Por tanto, estamos ya en condiciones de hablar de una *memoria ancestralista*, y de tomar distancia de las memorias de la Historia del Tiempo Presente. Pero esta distancia sólo está dada respecto, y precisamente, a la temporalidad que se pone en juego.

La categoría de memoria ancestralista designa la afirmación de la identidad indígena a partir de un tiempo remoto. Sin embargo, si bien ese tiempo se considera ancestral y milenario, sólo toma sentido en la época contemporánea.

En esta perspectiva que hemos analizado, los pueblos indígenas no se colocan en el lugar de simples restos arqueológicos, sino que se trata de comunidades contemporáneas que se cree representan la oportunidad de acceder a experiencias no modernas ni occidentales del mundo. Esta última creencia se basa justamente en la postulación de una temporalidad ancestral que forma una clase de historia paralela la historia occidental.

Pero hagamos una precisión. La memoria del tiempo ancestral no sólo es un concepto que haga referencia al mero acto de rememorar míticamente. Como señalamos al principio, se une a la transformación del recuerdo *de un pasado lejano y origen común en una base de legitimidad del grupo*. A lo largo de este capítulo, hemos visto como las reflexiones, los análisis y propuestas en torno a la milenariedad del mundo indígena incluyen una dimensión conflictual en referencia a las condiciones contemporáneas de los pueblos indígenas, y en contraste con las dinámicas del Occidente contemporáneo.

Esto es el puente de unión entre el registro identitario, en el que se forma la

memoria ancestral, y el registro reivindicatorio. Es entonces cuando la memoria toma la forma de un lamento y un reclamo.

Fundada en la temporalidad ancestral, la memoria indígena busca un sitio en la contemporaneidad. Si tomamos la línea de posturas que hemos revisado, en el interculturalismo encontramos todo el tiempo la denuncia de las situaciones actuales de desventaja social de los pueblos indígenas. Es la denuncia también de las dinámicas excluyentes de los procesos globalizatorios occidentales. Frente a esto, la memoria de un tiempo ancestral se erige como el recuerdo de un tiempo anterior de libertad, como señalaba Bonfil Batalla en la perspectiva del culturalismo utópico. Este tiempo anterior tiene también la función de dibujar un futuro en que el pasado se instale como el origen lustroso, como la época de grandeza perdida.

En estos términos, vemos cómo la memoria no es una continuidad sosegada de la ancestralidad. La ancestralidad acude al llamado de una época de fricciones. La memoria, entonces, es un “asalto al pasado”, como bien dice Beatriz Sarlo, una provocación para que el pasado resurja o se reconstruya desde donde sea posible.

La vuelta al pasado prehispánico, a la matriz mesoamericana, a los modos de vida míticos y en armonía de la naturaleza, se da a partir de que se ubica una fractura histórica. La fractura, veremos en el próximo capítulo, es precisamente la Conquista y la prolongación de sus efectos para la posteridad. La aparición de la temporalidad ancestral, su reconstrucción contemporánea y sus usos identitarios, son una provocación más que una evidencia histórica, aunque quiera aparentarse lo contrario.

Si volvemos a los señalamientos iniciales de este capítulo acerca del surgimiento de la memoria indígena en la época contemporánea, esta provocación del recuerdo está dada por el emplazamiento de los indígenas como grupos subalternos. Empero, la variante memorial de la subalternidad incorpora en nuestros días, de manera imponente, la figura de la víctima histórica. Y es a partir de esta figura que se lleva a cabo parte de la transformación y la referencia al tiempo.

Lo que hoy hace aparición como el pasado prehispánico y ancestral de los pueblos indígenas y su rememoración, pertenece fundamentalmente a la expansión de los discursos de victimización histórica, y a las reconfiguraciones y luchas por la fijación del sentido del pasado.

A la luz de esto, cabe señalar que la postulación de la existencia de un tiempo

ancestral no puede ser tomada como algo cuya evidencia venga impuesta por el hecho de una “profundidad histórica”. La ancestralidad no es un tiempo luminoso que nos llegue como voz remota, como un transcurrir intacto de los tiempos del origen. La ancestralidad es una figura constituida en determinadas condiciones de producción. Estas condiciones de producción incluyen de manera fundamental el movimiento de reconfiguración general de la narrativa histórica generado por el Holocausto.

El ascenso de lo que Huyssen llama el “tropos universal” del Holocausto, expande una onda de revisión del pasado que ha alcanzado hasta los tiempos más remotos. Y, de la misma forma, une de manera inédita la dimensión identitaria de la memoria colectiva con la dimensión reivindicatoria de toda memoria política. La memoria ancestral no queda fuera de este fenómeno. Entonces, el México profundo-prehispánico se posiciona en la expansión global de las reinterpretaciones del pasado a la luz de la narrativa de las víctimas históricas. ¿Qué tipo de reinterpretación atañe exactamente al mundo indígena? Lo veremos en seguida.

Capítulo 3

Los usos políticos del pasado en la memoria indígena: el *continuum* del genocidio.

*La interpretación del pasado no tiene, no puede tener,
como las leyes justas, efectos retroactivos*

Edmundo O'Gorman

La invención de América

En el capítulo anterior hemos desarrollado el registro identitario de la memoria indígena a partir de la temporalidad ancestral. Hemos analizado la forma en que en los discursos post-indigenistas, la postulación de un pasado ancestral da sentido a un nuevo acercamiento al pasado prehispánico, como fuente de conformación identitaria y como operación de diferenciación de los pueblos originarios. A este fenómeno lo llamamos entonces *memoria ancestralista*.

Sin embargo, en el trayecto de las reflexiones sobre esta categoría, surge y se impone el problema de la emergencia y transmisión del contenido memorial. Siguiendo siempre de cerca la propuesta de Mario Rufer, Jacques Revel y François Hartog sobre los usos públicos y políticos del pasado, afirmábamos que la idea de la ancestralidad no puede ser tomada como la imposición de un tiempo que es sustancialmente evidente. Es decir, la constitución de la memoria del tiempo ancestral no radica en la simple afirmación y aceptación de la existencia de un tiempo remoto. Al contrario, hemos desembocado en el problema de la emergencia contemporánea de esta memoria, lo que designa un fenómeno totalmente nuevo, antes que al transparente transcurrir de una milenariedad metafísica.

Sugeríamos entonces, que el punto a investigar son las condiciones contemporáneas que favorecen la constitución y expansión de un nuevo modo de concebir el pasado indígena a partir de la narrativa memorial. Vislumbrábamos también algunos indicios de estas condiciones, principalmente, el carácter reivindicatorio de la memoria.

Este carácter reivindicatorio proviene de la transformación y emplazamiento contemporáneos de los pueblos indígenas como víctimas históricas del proceso de modernización occidental. Asimismo, la Conquista aparece como el momento de fractura del transcurrir de las civilizaciones prehispánicas. Bonfil Batalla y Florescano lo dejan ver en sus respectivas argumentaciones. De manera que la construcción de la categoría de memoria y de la historia de la continuidad de los pueblos prehispánicos conlleva una interpretación de la Conquista.

El objetivo del siguiente capítulo es analizar las reinterpretaciones de la Conquista en los términos de fractura histórica. En una primera parte, precisaremos la relación de esta relectura con el postulado de la memoria ancestral y la categoría de pueblos originarios. En un segundo momento, analizaremos dos de las más amplias propuestas en torno a la Conquista de América en términos de genocidio, a saber, la teoría de Raphael Lemkin sobre el “genocidio español” y la perspectiva jurídica de la *Destrucción de las Indias* de Bartolomé Clavero. Finalmente, llevaremos a cabo una serie de consideraciones alrededor a la memoria ancestralista, como fenómeno político, y el carácter contemporáneo que le otorgan las reformulaciones de la historia.

3.1 El tiempo de la fractura y el trauma histórico: nuevas vistas de la Conquista y la colonización de América.

En el proceso de configuración de los discursos de defensa y promoción de los pueblos indígenas de México, la reconfiguración del pasado resulta fundamental. Esto se debe a que, en gran parte, estos discursos se inscriben en el marco de las nuevas reivindicaciones de los grupos subalternos, movimientos que recusan y revisan la historia, entendida como una producción básicamente occidental y hecha a medida de los criterios del saber moderno.

En el siglo XX, los estudios poscoloniales y subalternos han postulado una relectura de la historia que destaque el proceso de colonización y la imposición de la cultura occidental. Haciendo emerger el valor de los grupos marginados, sobreviene la acusación de la hegemonía de occidente como la imposición de una visión restringida de la historia y de la sociedad. Visión que, sin embargo, ha buscado un lugar dominante a través de un proceso histórico de violencia y de opresión.

La acusación trae consigo, en muchas de las ocasiones, una revisión de la historia de la expansión colonial de la Europa occidental desde la época de los viajes de descubrimiento de nuevos continentes. Sin embargo, en el siglo XX, asistimos a la conjugación de esta revisión con el surgimiento de la categoría de “memoria” como núcleo y punto de partida desde el que se emprende no sólo la vuelta a la historia sino su rescritura, a partir de múltiples voces (no por ello todas en acuerdo).

Pero, la emergencia de los grupos marginados y colonizados, incorpora fundamentalmente un carácter político, pues la posición de sujeto subalterno incluye también la categoría de víctima, más precisamente, víctima del proceso de colonización llevado a cabo por Occidente.

La unión del carácter político de los grupos subalternos con la categoría de memoria, a la vista de una revisión general de la historia, no podía sino desembocar convenientemente en el la recuperación del modelo memorial del Holocausto. Esto se debe a que el proceso de colonización que han sufrido los grupos subalternos es reinterpretado, en una de sus variantes, como genocidio.

La imposición sistemática de un universalismo cultural occidental es leído como la historia de un dramático pasado victimizador, opresor, reductor y continuado a través de diversas condiciones actuales.

Esta visión ha sido fuertemente incorporada en los discursos post-indigenistas, pues los pueblos indígenas forman parte de la categoría de subalternidad y, por supuesto, son el más claro ejemplo de víctimas históricas de la colonización material y espiritual impuesta por Occidente. En este terreno surge la reinterpretación de la Conquista de América como genocidio, configurando una nueva historia-memorial que desplaza la idea del “encuentro entre dos mundos” hacia una visión que pone énfasis en la violencia, el exterminio, la esclavitud y la aculturación de los pueblos indígenas. En palabras de Félix Reichlen, la historia de los indígenas es la de su desaparición, de las condiciones mortíferas a las que han sido sometidos a partir del descubrimiento y Conquista de América; la masacre, la expoliación, la tortura, el exilio, la desaparición, los asesinatos y la aculturación han sido el signo de diferentes intenciones de exterminio por parte de Europa.²⁷

²⁷ En Félix Reichlen, (1988): *Les Amérindiens et leur extermination délibérée*; Favre, Paris. El autor utiliza expresamente el término de *Holocausto* en su introducción, para describir el proceso de

Al poner énfasis en una línea de lectura de este tipo, el modelo del Holocausto, como *tropos universal* viene a ocupar un sitio central que determina las nuevas vistas sobre la Conquista. El fenómeno de esta reinterpretación histórica, lo describe muy puntualmente Frédéric Dorel afirmando que:

Depuis les années 1960 et plus encore depuis les commémorations du 5e centenaire de la découverte de l'Amérique, les médias se font régulièrement écho de la disparition tragique des peuples amérindiens. Les témoignages et les revendications évoquent les guerres, les violations et les pillages, les déplacements de populations, leur paupérisation, leur réductions en esclavage et leur embrigadement culturel. L'ensemble des exactions est occasionnellement résumé par l'expression, devenue courante avec la Shoah puis plus récemment avec la guerre en ex-Yougoslavie et la tragédie du Rwanda, de génocide -en occurrence génocide indien. (Dorel: 2006:1).²⁸

[Desde 1960 y, más aún, desde las conmemoraciones del 5to centenario del descubrimiento de América, los medios hacen regularmente alusión a la desaparición trágica de los pueblos amerindianos. Los testimonios y reivindicaciones evocan las guerras, las violaciones y los pillajes, los desplazamientos de los pobladores, su pauperización, su cometimiento a la esclavitud y su reducción cultural. El conjunto de abusos es a veces resumido por la expresión, que se ha convertido en común con la Shoah y más recientemente con la guerra en la ex-Yugoslavia y la tragedia de Rwanda, de genocidio. En este caso, genocidio indígena].

Vemos entonces cómo una ola memorial toca a los acontecimientos de la Conquista de América y nos transporta a una nueva visión, profundamente. Tal visión incorpora fundamentalmente la acusación de genocidio para describir el proceso de colonialización.

En el caso del interculturalismo post-indigenista en México, encontramos ya la marca de esta expansión en la defensa de los grupos étnicos de la nación. La llegada de los españoles a las tierras prehispánicas se erige como el momento en que la identidad ancestral sufre un trauma histórico, una corrosión de sus bases y principios culturales armónicos. La fractura del mundo del mito que describe Florescano, y la opresión del

colonización de América. Asimismo, no hace diferencias entre las regiones americanas (del norte, del centro y el sur), pues toda guerra y colonización contra cualquier grupo indígena en el continente, supuso un proceso de exterminio.

²⁸En el artículo “La thèse du génocide indien”: guerre de position entre science et mémoire”, de Frédéric Dorel, en “@mnis, revista de civilización contemporánea de la Universidad de Bretaña Occidental, 2006, pp. 1-12.

México profundo de Bonfil Batalla, se ubica justamente en el año de 1492. De la concepción de la Conquista como el encuentro entre dos mundos, poco queda en la militancia contemporánea a favor de la diversidad cultural.

El sentido que comienza a imponerse es el de la Conquista como derrumbe del mundo físico y cultural del antiguo mundo prehispánico. Interpretación que permite colocar a los indígenas como víctimas de un evento de consecuencias únicas, respecto a su carácter cuantitativo (la desaparición de, 80 por ciento, 90 por ciento de la población, según las interpretaciones) como a su carácter cualitativo (la imposición de la cultura occidental).

Viene entonces a ganar terreno esta visión contemporánea de la Conquista de América, en la que se presenta (o se pretende) la evidencia del carácter de exterminio, instalándose ya la interpretación que señala que “es innegable que la conquista ibérica derramó mucha sangre indígena y que adquiere matizaciones de crueldad que hablan de un verdadero holocausto, muy superior al vivido por el pueblo judío en la segunda guerra mundial (siglo XX)” (Rionda Ramírez: 2001:4).

En consonancia y coherencia, si se asume que este holocausto sucedido al mundo prehispánico se vio seguido de la expansión del colonialismo europeo y por lo tanto de la imposición de una visión occidental de la historia, no queda sino el recurso a la memoria para contar “la otra historia”, la de los vencidos. La historia, entonces, será vista como la implantadora de la visión del “encuentro entre dos mundos”, como el ocultamiento del *modus operandi* exterminador de la colonización. Al contrario, la categoría de memoria será recuperada como el acceso a la voz, al testimonio de los tiempos ancestrales, los tiempos antes de la caída, y como crónica del trauma histórico. En ese doble movimiento, realiza cabalmente el tránsito y la unión entre el registro identitario y el registro reivindicador.

Esto lo podemos observar en Florescano, quien se inscribe en esta nueva línea de interpretación memorial, señalando que:

Desde la implantación del dominio español la memoria indígena se convirtió en una memoria marginada, perseguida y contingente. La Conquista española quebrantó el canon indígena que hasta entonces había servido para relatar el nacimiento maravilloso del cosmos, el origen de los seres humanos y la fundación de los reinos. En lugar de esa concepción del pasado, la Conquista impuso la interpretación cristiana de la historia y la idea de un desarrollo lineal del devenir humano. Este fue el nuevo canon que por tres siglos dominó el discurso de la historia instaurado por el conquistador. (Florescano: 2000: 45)

Florescano nos muestra cómo la memoria se coloca del lado de los sujetos oprimidos, víctimas del proceso de dominio español que impone no sólo la fuerza y la violencia, sino una visión de la historia ajena a la memoria indígena. Como vimos en el apartado correspondiente a su obra Memoria indígena, el autor ya señalaba un fenómeno de superposición de visiones sobre el pasado a partir de la Conquista, lo que fracturó la unidad del canon memorial prehispánico.

Volviendo a nuestros autores, Bonfil Batalla es más radical al respecto, pues al referirse a la Conquista y a la posterior instauración del sistema colonial utiliza el término genocidio²⁹. Veamos la amplia descripción que hace Bonfil para justificar el término:

La Conquista fue una invasión violenta. La violencia (la violencia física, sangrienta, brutal, no fue un episodio inicial: ha sido un signo permanente de la relación con los pueblos indígenas desde el siglo VI hasta nuestros días...La mortandad de la población india durante el primer siglo de la Colonia provocó la catástrofe demográfica más brutal que se conoce en la historia...*A la violencia guerrera se suman otras causas, otras formas de violencia que permiten entender un genocidio* (las cursivas son nuestras) que parece inconcebible. Las epidemias provocadas por enfermedades traídas por los invasores, que eran desconocidas en el mundo precolonial y frente a las cuales los indios carecían de resistencias, se desatan en el momento mismo de la Conquista y continúan recurrentes durante todo el periodo colonial causando terrible mortandad entre la población india...Las nuevas condiciones de vida y de trabajo que imponen los colonizadores también llevan a la muerte. La esclavitud inicial se mantiene como práctica legal con los indios “rebeldes” del norte, y el trabajo forzado en las encomiendas y después en los repartimientos, somete a los indios a un desgaste agotador e implacable. Las reducciones, las congregaciones, los traslados masivos de la población colonizada alteran profundamente los hábitos de vida y trastocan el universo indio en forma muchas veces intolerable...La violencia en todas sus formas estaba presente en la vida de la colonia...Violencia omnipresente y total, como la propia situación colonial. Violencia persistente y arraigada que tiñe la vida del México independiente y contemporáneo³⁰. Violencia y colonización son inseparables y se refuerzan mutuamente. (Bonfil Batalla: 130)

²⁹ Bonfil Batalla utiliza indistintamente el término etnocidio y genocidio al referirse a la imposición colonial.

³⁰ Una ilustración de esta interpretación de la Conquista y colonia como procesos de destrucción, la tenemos precisamente en un comunicado del EZLN para apoyar a Atenco, en donde se afirma que “la agresión a San Salvador Atenco es parte de la guerra contra los de abajo, incluidos nosotros, los pueblos originarios de estos suelos. A todo lo largo de nuestro país, en las montañas y valles, en ríos, lagunas y mares, donde nacimos como pueblos indios que somos, la misma historia se repite; una nueva guerra de conquista que se traduce en despojos de tierras comunales y ejidales, en destrucción de nuestra madre naturaleza, en desprecio y humillación para quienes somos el color de la tierra que somos”. En <http://unionrebelde.blogspot.com/2006/05/comunicado-del-ezln-sobre-atenco.html>

La descripción de Bonfil Batalla resume de una manera muy precisa las reinterpretaciones contemporáneas de la Conquista a través del filtro de la categoría de genocidio. Si ponemos especial atención, el autor hace énfasis en una especie de carácter continuo y sistemático.

De igual forma, y en consonancia con las posiciones de Florescano y Bonfil Batalla en torno a la Conquista y la colonización, muchos autores se alimentan en esta perspectiva interpretativa. No se trata de un fenómeno que atañe únicamente a la revisión del pasado prehispánico mexicano, sino que la expansión de la categoría de genocidio permea distintas latitudes de América Latina donde estuvo presente el mismo proceso histórico. El tiempo de la ruptura, de la violencia instaurada, es un signo que une a las reivindicaciones indígenas en la región. José Bengoa sintetiza muy bien esta expansión del modelo de la fractura del universo indígena, señalando que,

En la filosofía indígena aparece el discurso del orden, del equilibrio, quebrado por la intromisión de agentes externos. Primero los conquistadores, luego la colonización y finalmente el capitalismo depredador. Lo que organiza el discurso indígena es la idea de un orden quebrado, tanto al interior de la comunidad esto es, entre las personas, como también entre éstas y la naturaleza. Ese discurso como veremos a lo largo de este libro es constante y abarca a todos los indígenas de Lati-noamérica (sic) cualquiera que sea el país donde estén ubicados (Bengoa: 2007: 84)

A partir de la reflexión de Bengoa, podemos continuar profundizando la emergencia de la categoría de genocidio en relación un elemento que viene a añadirse. Existe una particularidad en el uso post-indigenista de la categoría de genocidio: al hablar de la imposición de un régimen colonial y su continuación en la época contemporánea, el concepto de genocidio se extiende desde un suceso pasado hasta el presente más inmediato. En el caso del Holocausto judío el evento tiene una duración determinada en la historia, así como un desenlace. Con la liberación de los campos de concentración y los juicios internacionales, se da por terminado (en sentido histórico) el funcionamiento de la industria del exterminio. Por supuesto quedan sus consecuencias históricas, pero el periodo de la brutalidad tiene una duración específica. La memoria del Holocausto en la actualidad tiene por función expandir el conocimiento y la comprensión de lo vivido por el pueblo judío en aquella época, tiene por objetivo perpetuar para no olvidar, y no olvidar para no repetir. Al menos, en el discurso oficial, esa es la intención.

En contraparte, la memoria indígena unida a la interpretación de la Conquista como genocidio tiene la función de delatar las condiciones actuales de los pueblos indígenas como la continuación de un proceso genocida instaurado a la par que el régimen colonial. En sentido estricto, en esta interpretación, el genocidio no ha terminado, y si se lanza la pregunta por las condiciones actuales que permitirían un proceso de exterminación, la respuesta siempre está lista: “hoy, bajo la bandera de la globalización, vivimos un fenómeno de colonización tan brutal en sus consecuencias culturales destructivas como la conquista española, e infinitamente más devastadora como sistema de devastación ecocida y como genocidio mediáticamente camuflado”³¹

A la luz de esta nueva interpretación de la Conquista y la colonización tenemos, entonces, el elemento de la continuidad.

En este tono de genocidio y continuidad histórica de sus características, Mónica Espinosa Arango afirma en su artículo “Memoria cultural y el continuo del genocidio: lo indígena en Colombia” que los reclamos actuales de los pueblos indígenas de la región de América Latina, se inscriben dentro de la presencia de prácticas genocidas (del pasado y de la actualidad) lo que constituye un *continuo del genocidio*, suceso que si bien es imprescriptible hacia el pasado, aún no termina en el la actualidad, por lo que los indígenas piensan y recuerdan su historia como un proceso de sufrimiento y dominación (Espinosa, 2007).

De la misma forma, la autora señala que hay un carácter unificador para los pueblos indígenas en la memoria de este continuo del genocidio, dado que “la herida histórica de la conquista europea de las Américas se convierte en el vínculo moral entre el pasado y el presente. El problema del sufrimiento –expresado en las narrativas de desposesión territorial, pérdida de autonomía, lucha por la tierra y resistencia- adquiere un matiz identitario y un significado político y ético que es urgente reconocer (Espinosa: 2007: 55).

Diversos autores comparten la perspectiva en torno al genocidio y el valor de la memoria frente a él, en la lucha indígena. Espinosa Arango da un paso adelante al plantear el concepto de *continuum*, pues extiende los actos y consecuencias del genocidio

³¹ En la entrevista realizada a Eduardo Subirats con motivo de la publicación de su libro *Viaje al fin del paraíso. Ensayos sobre América Latina y las culturas ibéricas*. El título de la entrevista es *La globalización, fenómeno tan brutal como la Conquista*, realizada por Mónica Mateos-Vega, en diario *La Jornada*, noviembre de 2005.

hasta nuestros días. De este modo, las condiciones actuales de los pueblos indígenas se presentan como mucho más precarias, y la memoria como mucho más urgente.

Tenemos entonces, y de manera general, una reformulación de la interpretación de la Conquista de América y del proceso de colonización como la continuidad de un genocidio perpetrado contra los pueblos originarios del continente. Este discurso cruza las ramificaciones más importantes de los discursos de defensa de la diversidad cultural. Esta defensa se sostiene sobre la plataforma de un reclamo de reparación de la deuda histórica inaugurada por la Conquista, y continuada hasta nuestros días por la fase imperialista del capitalismo (en la concepción de Bonfil Batalla y otros).

Al mismo tiempo, la defensa de la “diferencia indígena” se sostiene en la recuperación de la memoria ancestral, planteándose como objetivo la escritura de “otra historia” (Ferrero/Wright/Contreras, 2011), que pondrá en marcha dos cuestiones fundamentales: el *continuum* del genocidio, y el valor de los pueblos indígenas como poblaciones preexistentes a la catástrofe, cultural y étnicamente. De la aceptación de esta preexistencia (y de ahí la importancia del concepto “pueblos originarios”) se reforzará tanto la demanda de penalización de la Conquista, como el reclamo de reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derechos especiales. Este reconocimiento es pensado también como una exigencia de solidaridad ante las condiciones de las que, durante siglos, han sido víctimas los indígenas (Reichlen, 1988) y que fueron provocadas por el “genocidio”.

Así, la interpretación de la Conquista como genocidio, incorpora a su vez la concepción de la diversidad cultural. Al momento, lo uno no parece ir sin lo otro. Uno de los argumentos más comunes que se esgrimen al respecto señala que los intentos coloniales y neocoloniales de exterminar a los pueblos indígenas son el motivo de su marginación cultural. Por ello, reconocer el carácter genocida de la Conquista y subsecuentes acontecimientos, es reconocer que los indígenas son un grupo subalterno, estigmatizado e infravalorizado a través de la historia. Pero, al reconocer la continuidad de un “pueblo originario” se relativiza el éxito del exterminio, debido a que los pueblos indígenas surgen entonces como portadores de una historia de continuidad en la que la “supervivencia hasta nuestros días de sus formas de vida colectivas sólo puede ser entendida como una historia de resistencia, siempre a contracorriente” (Urbina: 2011: 147)

El argumento es doble: por una parte se categoriza a la Conquista de América como un proceso genocida, y por otra se exalta la capacidad de sobrevivencia y resistencia de los pueblos indígenas. En términos estrictos, la interpretación de la Conquista en la lente del genocidio, incluye la pretensión de poner en valor la sobrevivencia, ya que

Jouets de l'imaginaire blanc, objets d'une histoire qui s'est déroulée sans elles ou contre elles, les nations indiennes sont restées exemplaires dans leur opposition constante et farouche aux violations de leurs terres et de leur société. Elles s'entêtent à survivre. Leur force, c'est l'intégration indestructible des individus au groupe et du groupe dans une relation globale à l'univers. Leur force, c'est leur identité raciale, culturelle, éthique sur laquelle elles s'appuient pour prendre leur destin en main... Leur lutte actuelle réunit en un faisceau toutes les résistances et les révoltes du passé. Il peut que le monde découvre la puissance neuve de leurs revendications. Et leur voix qui commence à se faire entendre est l'écho, le prolongement de ces révoltes jamais vraiment étouffées. (Reichlen: 1988: 15)

[Juguetes del imaginario blanco, objetos de una historia que se desarrolla sin ellas o contra ellas, las naciones indígenas se han conservado ejemplares en su oposición constante y empeñada a las violaciones de sus tierras y de sus sociedades. Se han empeñado en sobrevivir. Su fuerza es la integración indestructible de los individuos al grupo, y del grupo en una relación global con el universo. Su fuerza es su identidad racial, cultural y ética en la que se apoyan para tomar el destino en sus manos. Puede que el mundo descubra la nueva fuerza de sus reivindicaciones. Su voz que comienza a hacerse entender es el eco, la prolongación de las rebeliones jamás acalladas].

Vemos entonces, que la acusación de exterminio atribuida a la Conquista y la colonización, no terminan por declarar una desaparición absoluta de las comunidades indígenas. Al contrario, el emplazamiento como víctimas históricas parece proveerles una renovada fuerza y una mayor visibilidad.

A grandes rasgos, esta parece ser uno de los puntos ideológicos más fuertes, en relación a la relectura de la Conquista y la colonización en términos de genocidio, en su acepción clásica respecto al Holocausto, y en su apropiación multicultural, a través de la idea del “*continuum* del genocidio”. Que el genocidio sea un *continuum*, significa también que quienes lo sufren o han sufrido, han permanecido. Es justo en ese enclave donde encontramos un nicho para el interculturalismo contemporáneo, como un modo de

tratamiento particular para las víctimas históricas cuya sobrevivencia garantiza la diversidad cultural de un país.

Observamos cómo el concepto de “pueblos originarios” toma el sentido base de una nación multicultural, porque de entrada se asume una sobrevivencia a todo proceso o cambio históricos. Origen y ancestralidad parecen quedar intactos en la acusación de genocidio, porque la acusación misma cobra la función de realzar el valor de los indígenas contemporáneos, como grupos que han resistido hasta la peor de las masacres del hombre contra el hombre.

La puesta en marcha del concepto de genocidio, acompañado de todos sus tintes, matices y sentidos, es una estrategia de visibilidad bastante exitosa. Apareciendo todo el tiempo en los discursos de la diversidad cultural, la carga histórica e ideológica de un término como “genocidio” renvía inmediatamente a la sombría imagen de Auschwitz, al horror de la Shoah. He aquí finalmente su utilidad en un marco interculturalista: evocar un sentimiento de horror que cree solidaridad y empatía con las víctimas históricas, para favorecer el reconocimiento.

Empero, si bien podemos dar por sentado que este es el rumbo que adquiere la interpretación de la Conquista y la colonización en el interculturalismo, los actuales defensores del mundo indígena, incluidos la militancia y los diversos desarrollos en la filosofía y las ciencias sociales, no han sido los pioneros de la interpretación de la Conquista y colonización como genocidio.

La demanda de reconocimiento de los pueblos indígenas, los estudios del carácter multicultural de las sociedades en donde existen pueblos considerados como “originarios”, las propuestas éticas y políticas para la convivencia intercultural son los principales objetivos de los discursos post-indigenistas. El argumento del genocidio forma parte de los medios para lograr estos objetivos. Sin embargo, su sentido no siempre es desarrollado con suficiencia, y más bien juega un carácter operativo aunque profundamente central.

Dado que la acusación de un genocidio contra la población indígena forma parte indispensable de estos discursos, es necesario profundizar en elaboraciones más complejas de la aplicación del concepto a la Conquista y la colonización. Por este motivo pasaremos en seguida a la revisión de la primera versión y aplicación del concepto de genocidio para el caso de los pueblos indígenas de América,

particularmente para los de México. Esta perspectiva elaboración resultará de mayor interés para nuestro trabajo, debido a que fue realizada por Raphael Lemkin, primero también en acuñar el término “genocidio” para calificar al Holocausto judío. Su concepto fue posteriormente retomado por la ONU como definición oficial, aunque se incluyeron algunas modificaciones.

Muchos de los discursos interculturalistas retoman el concepto de genocidio incluso sin conocer su proveniencia u omitiendo la referencia explícita a Lemkin. En todo caso, el uso del concepto en los términos planeados por Lemkin, sigue vigente, confirmando la extrapolación del neologismo forjado por el jurista judío, en particular en su capítulo 9 (*Axis rule in occupied Europe*) de su estudio sobre la Alemania nazi (Marienstras, 2005). Por ello, nos proponemos incorporar ahora un panorama de lo que significó para Lemkin la acepción, precisamente, para el caso judío, pero también su desarrollo retrospectivo hacia América Latina.

Por otra parte, con la intención de abordar un uso mucho más reciente del concepto de genocidio para los pueblos indígenas como parte principal de una teoría, revisaremos el trabajo de Bartolomé Clavero, jurista e historiador del derecho. El orden que hemos escogido: Lemkin, Clavero, encuentra su razón en que en nuestros días, Clavero sigue trabajando su propuesta de una historia jurídica de la Conquista de América a través del concepto de genocidio. En este sentido, el autor continúa parte de la línea teórica de Lemkin, pero posicionándose en una perspectiva de acontecimientos muy actuales. Del mismo modo, pone especial atención al caso mexicano considerando que de éste se pueden extraer testimonios que prueban, en su perspectiva, la existencia de un genocidio.

3.2 Lemkin y la Conquista de América: colonialismo y genocidio en la historia de la humanidad.

Revisaremos ahora la teoría de Raphael Lemkin sobre el genocidio contra los indígenas de América, para comprender en qué consiste esta versión de la historia indígena y cómo es posible justificar tal acusación.

En su texto “Religión, violencia y memoria: algunos apuntes para repensar la conquista espiritual de México”³², Pablo García Loaeza señala que la concepción de genocidio de Raphael Lemkin no se limita al siglo XX, y que, más bien, incluía la época de la expansión europea de principios del siglo XVI, considerando que el colonialismo tiende a desembocar en el genocidio, y es por ello que, más bien, Lemkin consideraba al Holocausto nazi como una consecuencia de un proceso más amplio, como lo es el colonialismo y no el genocidio en sí mismo.

García Loaeza señala también que Lemkin contemplaba la destrucción cultural como parte del concepto de genocidio, y en tal sentido es que ha sido utilizado el concepto para “describir los resultados de la colonización occidental del nuevo mundo. La evidencia que se suele presentar es el diezmo de la población indígena, literalmente nueve de cada diez individuos. En realidad el cargo sigue de cerca a las conquistas españolas. A mediados del siglo XVI, Bartolomé de las Casas empleaba el término Holocausto para referirse a la destrucción de las Indias –iniciando así una larga tradición crítica que a mediados del siglo XX desemboca en Rafael Lemkin”.³³

A partir de la obra de Lemkin³⁴, principalmente, un nuevo discurso sobre el genocidio de los indios de América ha venido cobrado importancia y su uso ha ido en ascenso para muchos historiadores, científicos sociales e incluso para un gran número

³² Agradezco al autor el haberme proporcionado el manuscrito de este texto, mismo que se encuentra en prensa en la colección de libros electrónicos de la Universidad Veracruzana, dentro de la compilación “Repensar los relatos de la Conquista Americana: siglos XVI-XXI: memorias del 53 ICA”.

³³ *Op. Cit.*

³⁴ Retomo el argumento de Lemkin sobre el genocidio en América debido a que es la argumentación más amplia al respecto. Generalmente, se suele dar por entendido el término genocidio para hablar de la Conquista, haciendo únicamente una analogía con el Holocausto. Sin embargo, considero que la elaboración de Lemkin no responde a esa analogía sino a un desarrollo de contenido que ofrece diversas razones para hablar de genocidio en América. Del mismo modo, Cabe señalar que es importante volver sobre la idea de Lemkin debido a que él mismo es quien introdujo el concepto de “genocidio” incluso para los acontecimientos europeos. Desde luego, no dejo de lado el hecho de que existen un sin número de textos que hablan sobre el genocidio de los indígenas de américas, aunque normalmente esas ideas están sostenidas en una concepción más bien abstracta y general del concepto. Estas aplicaciones del concepto elaborado por Lemkin, sin embargo, más que investigar la complejidad que proponía el autor al hablar de genocidio, malentienden o llevan a cabo comparaciones entre los asesinatos en masa del siglo XX respecto de cualquier otro evento, tomando a Lemkin como una clase de autoridad legitimadora. (McDonell y Moses: 2005). Y no se trata de un fenómeno aislado o escaso, estos paralelismos que se hacen son abundantes, así como la recurrencia a la obra de Lemkin. Para ejemplo, el texto que ya citaba en apartados anteriores, de Mónica Espinosa Arango, recurre Lemkin para mostrar como el colonialismo moderno descansa en lo que el autor llamaba valores genocidas. A partir de los cuales Espinosa afirma que “la deshumanización del Otro-indígena adquirió un sentido global” (Espinosa: 2007: 68). Del mismo modo, muchos textos sobre violencia en América Latina y sobre la Conquista, retoman a Lemkin para seguir esa línea argumental. Uno de los trabajos que más nos han sorprendido al respecto, es el ya citado texto de *La memoria histórica de los pueblos subordinados*.

de activistas indígenas y quienes escriben en nombre de ellos³⁵ (McDonnell y Moses: 2005). Esto, sin embargo, es posible debido a que Lemkin contempló un alcance del concepto de genocidio para los hechos históricos de la colonización del Nuevo Mundo.³⁶ Como parte de su proyecto de construir una historia del genocidio desde la antigüedad hasta el presente, Lemkin incluyó el genocidio de los indígenas americanos, y fijó particularmente su atención en las culturas Azteca e Inca. De este modo, el concepto de genocidio que había elaborado en su célebre obra *Axis Rule in Occupied Europe*, fue parte de un trabajo histórico, retrospectivo y contemporáneo, sobre el genocidio. En esa obra, Lemkin, encontramos una caracterización del genocidio:

Genocide has two phases: one, destruction of the national pattern of the oppressed group; the other, the imposition of the national pattern of oppressor. This imposition, in turn, may be made upon the oppressed population which is allowed to remain or upon the territory alone, after removal of the population and the colonization of the area by the oppressor's own nationals. (Lemkin: 1944: 79)

[El genocidio consta de dos fases: la primera es la destrucción del modelo nacional del grupo oprimido; la segunda, la imposición del modelo nacional del opresor. Esta imposición, a su vez, puede realizarse sobre la población oprimida, a la que se permite permanecer en el lugar, o sólo sobre el territorio, después de retirar a la población y colonizar la zona con miembros del grupo opresor].

Este es el inicio del capítulo noveno de *Axis Rule in Occupied Europe*, y principalmente se referirá al genocidio en Europa, sin embargo, en obras posteriores, como *Totally Unofficial Man*, la autobiografía de Lemkin, afirmará que aun cuando se ha interesado por eventos contemporáneos, su definición de genocidio puede ser

³⁵ En su texto “Le présent de l' historien” François Hartog señala que el concepto de genocidio se ha convertido en una especie de “joker”, al servicio de la calificación de múltiples eventos como crímenes. Al mismo tiempo, a partir de este joker, observamos el ascenso de múltiples reivindicaciones sociales. (Hartog, 2010)

³⁶ Dirk Moses afirma que “while Lemkin's linking of genocide and colonialism may surprise those who think his neologism was modeled after the Holocaust of European Jewry, an investigation of his intellectual development reveals that the concept is the culmination of a long tradition of European legal and political critique of colonization and empire” (Moses: 2008: 9) [“Mientras el vínculo que Lemkin establece entre el colonialismo y el genocidio sorprenda a aquellos que piensan que su neologismo fue creado después del Holocausto de los judíos europeos, es necesaria una investigación sobre su desarrollo intelectual, lo que revela que este concepto es la culminación de una larga tradición europea sobre una crítica legal y política de la colonización y el imperio”].

aplicada a eventos del pasado. En general, sus trabajos posteriores siguen esta definición presentada en el capítulo noveno de la mencionada obra.

En los textos no publicados de Lemkin³⁷, es que el autor elabora de una manera más amplia el alcance de su concepto de genocidio hacia acontecimiento del proceso de colonización en América. Consultando crónicas y fuentes historiográficas sobre ese periodo (en este caso nos centraremos en la colonización española) Lemkin elabora notas al respecto que posteriormente le permitieron hablar de un “Spain colonial genocide”, que consiste en diversas modalidades, que van desde la esclavitud genocida hasta la imposición de una cultura sobre otra. Para sustentar esto, Lemkin vuelve a *Axis Rule in Occupied Europe* en donde señalaba que:

By “genocide” we mean the destruction of a nation or of an ethnic group...Generally speaking, genocide does not necessarily mean the immediate destruction of a nation, except when accomplished by mass killings of all members of a nation. It is intended rather to signify a coordinated plan of different actions aiming at the destruction of essential foundations of the life of national groups, with the aim of annihilating the groups themselves...The confiscation of property of nationals...may be considered simply as a deprivation of their individual property rights. However, if the confiscations are ordered against individuals solely because they are Poles, Jews, or Czechs, then the same confiscations tend in effect to weaken the national entities of which those persons are members (Lemkin: 1944: 79)

[Por “genocidio” entendemos la destrucción de una nación o de grupos étnicos...Generalmente hablando, el genocidio no necesariamente refiere la inmediata destrucción de una nación, excepto cuando es consumado a través del crimen masivo de todos los miembros de la nación. Es un intento que significa, más bien, un plan coordinado de diferentes acciones que apuntan a la destrucción de los fundamentos esenciales de la vida de grupos nacionales, con el objetivo de aniquilarlos...La cosificación de la propiedad de esos grupos...puede ser considerada simplemente como la privación de sus derechos individuales a la propiedad. Sin embargo, si la cosificación es ordenada contra algunos individuos por el hecho

³⁷ John Docker ha realizado un importante trabajo de sistematización sobre los textos no publicados de Lemkin, mismos que se encuentran en la Biblioteca Pública de Nueva York, en la *Colección Lemkin*. Esta sistematización ha sido presentada de una forma muy completa en el texto de Docker titulado: “Raphael Lemkin’s History of Genocide and Colonialism”, publicado en el sitio del *United States Holocaust Memorial Museum*. De igual forma, en otro artículo titulado “Are settler-colonies inherently genocidal? Re-reading Lemkin”, Docker presenta una recolección de datos que hizo Lemkin, en donde enumera una serie de genocidios históricos. En el número 4to de la lista aparece: “The indians in Latin America”. Es notable que decida un número independiente para el caso de los indígenas de Norteamérica.

Adicionalmente, Docker presenta unos borradores de Lemkin pertenecientes al archivo de la caja 8, en el folder 11, que incorporan una tipología del genocidio. Esta tipología lleva por título “Revised outline for genocide cases” (Docker: 2008: 89)

de ser polacos, judíos o checos, entonces ella buscan debilitar a las entidades nacionales de las cuáles estos grupos son parte].

Es por una serie de afirmaciones similares que McDonell y Moses llegan a concluir que Lemkin “identified six forms of cultural genocide: destruction of leadership, forced conversion, prohibition of cultural activities, destruction of religious and cultural symbols, destruction of cultural centers, and looting”. (McDonell y Moses: 2005: 507) [Lemkin...”identificó seis formas de genocidio cultural: destrucción del liderazgo, conversión forzada, prohibición de actividades culturales, destrucción de símbolos religiosos y culturales, destrucción de centros culturales, y saqueo”.]

En esta clasificación es que Lemkin incluye la colonización de América, aunque realiza precisiones respecto del Holocausto judío, tales como que el genocidio en América no disponía de instancia controladas centralmente ni enfocadas al exterminio intencional y dirigido. El autor considera que aun cuando no haya habido una intención al modo del nazismo, la destrucción física y cultural alcanza las mismas dimensiones genocidas. Considera también que las tendencias genocidas de los conquistadores encontraban el modo de justificarse a sí mismas aludiendo y atribuyendo un carácter de bárbaros y salvajes a los nativos por motivo de sus prácticas de canibalismo, sacrificio humano, las técnicas sangrientas de guerra, y el predominio de la superstición, entre otras.

La fuente a la que recurre Lemkin, en primera instancia, son las crónicas de Las Casas, a partir de cual evoca una serie de condiciones físicas genocidas, descritas como

...massacre, slavery, and deprivation of livelihood; family life was disregarded, bread made of root-meal was often the only food; when the slaves felt sick, they were left to die or at best send home. The treatment of Indian women constituted an aspect of biological genocide, the “death of the race”. Slave mothers exhausted with hunger and fatigue could not nurse their babies. Children were not infrequently carried off by the Spanish; some Indian women were not only violated indiscriminately but also taken to “fill the Harems of the Spanish colonist”. (Docker: 2008: 90)

[... matanza, esclavitud, y privación de sustento; la vida en familia fue desatendida, el pan hecho de raíces era a menudo el único alimento; cuando los esclavos se sentían enfermos, eran abandonados para morir o en lo mejor de los casos se les enviaba a casa. El tratamiento de las

mujeres indias constituyó un aspecto del genocidio biológico, "la muerte de la raza". Las madres esclavas exhaustas y hambrientas no podían ocuparse de sus hijos. No pocas veces, los niños fueron llevados por la fuerza por los españoles. Algunas mujeres no sólo fueron violadas indiscriminadamente sino también tomadas para "llenar los harenes de los colonos españoles.]

Esta descripción, desde luego, será nutrida por la perspectiva del genocidio como imposición de una cultura dominante sobre otra.

En estos términos, conviene hacer una precisión en torno a la relación que Lemkin establecía entre el colonialismo y el genocidio. Docker señala la posibilidad de que Lemkin entendiera el colonialismo como un proceso más amplio, con episodios genocidas (Docker, 2008). De manera que el genocidio si bien no resulta intencional en la colonización, sí puede ser entendido como instrumental. La historia global del genocidio que en sus últimos días Lemkin elaboraba, toma sentido, entonces, en la perspectiva más amplia del estudio de los procesos colonialistas.

Para Dirk Moses, sin embargo, las relaciones entre el colonialismo y el genocidio no son tan claras y, más bien, representan un conjunto problemático al interior de la interpretación de la historia mundial. Conceptos como imperio, colonialismo y genocidio guardan diversos sentidos, usos, y sus relaciones llevan a plantearse preguntas delicadas sobre la colonización occidental. Eventualmente, un análisis de la colonización no necesariamente admite la posibilidad del genocidio.

A este respecto, y dado que en la obra de Lemkin los tres conceptos son fundamentales, a la categoría y la tipología del genocidio les es paralela la de cultural. La descripción del exterminio físico no es la única faceta que Lemkin atribuye al genocidio, y esto es fundamental para comprender por qué incorpora el caso de América Latina en su perspectiva.

La categoría de cultura juega un rol fundamental para Lemkin puesto que sólo a partir de ella se explican los procesos de asimilación e integración de los indígenas a nuevos patrones sociales y culturales. El colonialismo es una imposición de modos de vida y no sólo un proceso de exterminio. Por ello señalábamos, siguiendo a Docker, que el colonialismo puede tener episodios genocidas, pero que encarna un proceso más amplio.

En cuanto a la imposición cultural, Lemkin hace una distinción entre las necesidades básicas, de orden físico, y las llamadas necesidades derivadas, de las cuales forma parte la cultura y son indispensables para la vida de un grupo:

These needs find expression in social institutions or, to use an anthropological term, the culture ethos. If the culture of a group is violently undermined, the group itself disintegrates and its members must either become absorbed in the other cultures which is a wasteful and painful process or succumb to personal dis-organization and, perhaps, physical destruction³⁸ (Moses: 2010: 12)

[Estas necesidades encontraron expresión en las instituciones sociales o, para usar un término antropológico, en el ethos cultural. Si la cultura de un grupo es mermada violentamente, el grupo en sí mismo se desintegra y sus miembros deberán, o incorporarse a otras culturas, lo que constituye un proceso desgastante y doloroso, o sucumbir a la desorganización personal y, quizás, la destrucción física]

Esta precisión nos hace regresar justamente sobre la idea ya presentada en *Axis rule*, en donde el concepto de genocidio incluía una segunda fase, como la imposición de patrones por parte del grupo genocida. La destrucción de la cultura entraña la desaparición de las condiciones que permiten existir a un determinado grupo. Tanto el exterminio físico como la imposición cultural, en la óptica amplia del colonialismo, son dos fases presentes en el caso americano, y justifican la incorporación de los indígenas a los estudios del genocidio a través de la historia.

Sin embargo, queda una idea a revisar, y que es fundamental para el desarrollo del “Spain colonial genocide” de Lemkin: la intención genocida. Moses asegura que Lemkin nunca habló propiamente de intención, o de una planificación del exterminio de los nativos. Pero sí trató de identificar los motivos dentro de los procesos de colonización. Las intenciones de apropiación del territorio por parte de los colonizadores, y la intención de convertir a los nativos a la fe verdadera, pueden ser admitidas como razones en virtud de las cuales se justifica la reducción física. De igual forma, la idea de incorporar a los nativos a una nueva estructura social, y de ofrecerles una forma de vida civilizada, fue motivo de genocidio.³⁹

³⁸ Citado por Moses, extraído del texto original de Lemkin “The Concept of Genocide in Anthropology”.

³⁹ Dirk Moses desarrolla en el mismo texto la idea del “genocidio subalterno”, es decir, el genocidio

Asimismo, la auto-adscrición de soberanía de los españoles en tierra americana y frente a los nativos, parecía proporcionarles el derecho sobre ellos al tiempo que les ofrecía la capacidad de infligir violencia frente a actos de desobediencia. Lemkin no reducía el genocidio a una política de Estado ni a una política oficial, como la atribuye para el caso de los nazis. En su perspectiva, una política extra oficial fue suficiente para exterminar a los aborígenes de América. Esta es, a grandes rasgos, la idea que desarrolla el jurista polaco en torno al genocidio de los indígenas en América Latina.

Ante la idea del genocidio de los indios americanos elaborada por Lemkin, McDonnell y Moses señalan que esta concepción conlleva algunos problemas. De entrada señalan que uno de los puntos más débiles de esta conceptualización del genocidio en América de Lemkin es producto de una lectura poco crítica de Las Casas, con quien Lemkin normalmente está de acuerdo en tanto lo retoma como testigo del acontecimiento y narrador de múltiples atrocidades, así, “Lemkin’s work was part of a more general post-Second World War historiographic turn away from apologetic and pragmatic interpretations of colonialism and empire, and back towards a more explicit critique of Spanish policy and a more favorable orientation toward Las Casas in particular. Such a movement was evident in the rapid rehabilitation of Las Casas and his reputation” (McDonnell y Moses: 2005: 517). [“El trabajo de Lemkin forma parte de un generalizado giro historiográfico post Segunda Guerra Mundial, que va desde interpretaciones apologéticas y pragmáticas del colonialismo y el imperio, hasta una más explícita crítica de las políticas españolas y, en particular, una orientación más favorable hacia Las Casas. Tal movimiento fue evidente a través de una rápida rehabilitación de Las Casas y su reputación”.]

Las Casas funge, en el trabajo de Lemkin, como una clase de fuente irrefutable. En palabras de Moses, Las Casas es una especie de héroe (Moses, 2008). Lemkin se apropia de su perspectiva de manera explícita para el estudio del genocidio en las Américas, con la intención de colocarse al lado de él como un crítico de la brutalidad de las conquistas en el Nuevo Mundo.

Otro de los problemas que señalan estos autores, es la equiparación entre la muerte de los indígenas por causa de las enfermedades europeas y el exterminio

cometido por los colonizados contra los colonizadores. Muchos de los acontecimientos en América Latina no sólo deben ser leídos como un genocidio cometido por los conquistadores. Lejos de ser tan simple, el asunto es multidimensional, debido a que las sociedades indígenas eran de carácter muy variado, y no todas reaccionaron de la misma forma al orden colonial.

genocida. Esto es así debido a que Lemkin consideró que las condiciones en las que quedaron los indígenas bajo el dominio español favorecieron aún más la propagación de las enfermedades y la inevitable muerte, de modo que las epidemias y la gran merma de la población no son independientes del proceso genocida.

García Loaeza, revisando el asunto de la mortalidad por epidemias, afirma que ese sentido atribuido a la Conquista ha sido ampliamente criticado por el anacronismo en retrospectiva que significaría aplicar un concepto de genocidio post-nazismo a los procesos de colonización, mediante el argumento de la alta mortandad indígena. La mortalidad de los nativos en todo caso no fue intencional⁴⁰. Posiblemente diversas decisiones de los Conquistadores llevaron a la muerte a un gran número de indígenas, pero la mortandad causada por las enfermedades sobrepasa por mucho una intención.

De la misma forma, es dudoso que los contingentes de conquistadores hubiesen tenido la intención de erradicar a los nativos, intención que sí estaba presente tanto en los acontecimientos del nazismo y de las dictaduras. La asimilación, la aculturación y la evangelización pueden ser más elocuentemente consideradas acciones intencionales pero no necesariamente prácticas de exterminio. Parte de la violencia con que se llevaron a cabo estos procesos, puede explicarse más bien como lucha contra creencias paganas y contra posibles levantamientos indígenas, pero estamos lejos de poder establecer una correcta analogía que permita leer a la Conquista como genocidio en un sentido unilateral.

Frente a la generalización de la concepción de Lemkin sobre el genocidio americano, McDonnell y Moses cuestionan esta lectura de los acontecimientos históricos del Nuevo Mundo, lanzando la cuestión de la viabilidad de esa relación entre el deceso por causas incontrolables, como lo fueron las epidemias, y el sentido general de un exterminio genocida. Del mismo modo, hacen una consideración general sobre el argumento de Lemkin, señalando que tanto él como otros académicos del periodo posterior a la segunda guerra mundial, en realidad tendieron a desarrollar una historia de víctimas que enfatiza la muerte de las culturas originarias, aludiendo, según el caso, a la destrucción física o a la aculturación. Sin embargo, esa visión del exterminio americano

⁴⁰ En sus reflexiones sobre el tema, Patrick Wolf sugiere el concepto de “genocidio” se vuelve inadecuado para describir lo que ocurrió en la colonia en la Nueva España, debido a la administración colonial no estaba interesada en exterminar a los indígenas tanto como en asimilarlos y ponerlos bajo el mando de la Corona, aunque Wolf reconoce que esa asimilación puede resultar tan efectiva como la muerte para eliminar la cultura. (Wolf, 2008).

entraña una concepción simple de la Conquista, puesto que sólo dejaría ver una relación de víctimas pasivas frente a los conquistadores-exterminadores. Ante esto, los autores argumentan que el proceso de Conquista fue y es más complejo, y más allá de un exterminio equiparable al Holocausto, se dio una relación de continuas negociaciones, entre diversos grupos culturales, que no pueden generalizarse en el “genocidio de la cultura mexicana”.

Moses, en el mismo tono, señala que el concepto de cultura que maneja Lemkin también entraña serios problemas. La ceguera (sic Moses) de Lemkin, respecto a la capacidad de sobrevivencia y adaptación, estaba enraizada en su concepto de cultura. Este concepto mantiene un sentido general que parece no hace muchas distinciones al interior de un universo en que conviven diferentes grupos. Es posible, además, que Lemkin haya considerado que la cultura cobraba sólo el sentido de cultura nacional o de cultura de las élites.

En el caso del genocidio en América, pareciera que en el argumento de Lemkin basta con señalar la destrucción de la cultura de los grupos dominantes. Al respecto, Moses insiste en que nuestro autor “recall that the social technique of genocide usually targeted cultural bearers, such as the intelligentsia and priestly class. Genocide could occur when they were exterminated, and when libraries, houses of religious worship, and other elite institutions of cultural transmissions were destroyed, even if the mass of population survived and continued some hybrid popular culture” (Moses: 2008: 17). [“recuerda que la técnica social del genocidio generalmente apuntada hacia los principales portadores de la cultura, tales como los intelectuales y la clase sacerdotal. El genocidio podía ocurrir una vez que ellos hubieran sido exterminados, y cuando las bibliotecas y los templos de adoración religiosa hubieran sido destruidos, incluso si la masa de la población sobrevivía y seguía alguna cultura popular híbrida”] Esto nos lleva precisamente al último punto.

En continuidad con el señalamiento sobre el carácter estrecho del concepto de cultura en Lemkin, McDonnell y Moses señalan que de no haber sido la Conquista un proceso de continuas negociaciones, no se podría explicar cómo una minoría europea fue capaz de dominar a un contingente tan numeroso de personas como lo era el México antiguo. Una visión que permita explicar tales negociaciones sin polarizar la historia entre conquistadores y víctimas, eventualmente podrá explicar las complejas relaciones del proceso de colonización sin apelar al genocidio en los términos de Lemkin.

Finalmente, recuperar el argumento de Lemkin nos permite un acceso a una teorización compleja del concepto de genocidio, en su relación con el estudio de la colonización y de la expansión cultural de Occidente en el momento de las conquistas en América. Lo que en última instancia hay que tener presente, es que el estudio de Lemkin se pretendía historiográfico, antes que de convocatoria social. Desde luego hay una dimensión de militancia de parte del autor, pero para Lemkin era fundamental el estudio histórico de los procesos genocidas, de lo que se derivaría un aumento de la conciencia del presente (Moses, 2008). En su óptica, a esto sólo tendríamos acceso mediante el estudio del genocidio en términos científicos. En consecuencia, es muy probable que para Lemkin, la militancia o la recuperación del concepto de genocidio de manera simple, no contribuyera en gran medida a evitar que en el futuro se repitieran los mismos eventos.

3.3 La destrucción de las Indias: *Genocidio* contra los pueblos indígenas.

Para complementar el panorama que nos ofrece la concepción de Raphael Lemkin sobre el caso de América Latina, y con la intención de acercarnos a un trabajo más contemporáneo, nos proponemos analizar la obra de Bartolomé Clavero. Autor que dedica gran parte de sus investigaciones en llevar a cabo una reinterpretación de los procesos de Conquista y colonización de las Américas a partir del concepto de genocidio. Su trabajo es fundamental para nuestro propósito pues vincula el momento de la Conquista de América con los procesos actuales, formulando la hipótesis de un continuo del genocidio contra los pueblos indígenas. De igual forma, pone de relieve la temática de los derechos de los indígenas en la actualidad, a propósito de los eventos genocidas y el colonialismo perpetuado a través de los siglos.

Advirtamos que no se trata, de momento, de estar en acuerdo o desacuerdo con la concepción del autor. Nuestro propósito, una vez analizada su propuesta, es comprender las condiciones que permiten este tipo de reconstrucciones retrospectivas, retomando nuestra vía temática de la construcción memorial y los problemas de temporalidad que esto representa.

El texto principal donde Bartolomé Clavero desarrolla su reinterpretación de la Conquista es *Genocidio y justicia: la destrucción de las indias ayer y hoy* de Bartolomé Clavero⁴¹

Bartolomé parte de un supuesto de carácter histórico: en América se perpetuó un genocidio contra los nativos, cuyas consecuencias se extienden hasta la época actual. Asimismo, aplica esta criba interpretativa a todas las latitudes de la región, poniendo particular interés en México y Guatemala.

Partiendo de este supuesto, la pregunta que elabora es ¿por qué este genocidio ha escapado a la justicia? En sus palabras, el autor señala que,

No es hoy quizás necesaria la indagación sobre el hecho del genocidio como sobre el derecho que evade, sobre un orden que ciega. He aquí, y no en los datos nada escondidos, el problema. ¿Cómo ha escapado y escapa el genocidio de América? Con el genocidio y de sus agentes no se hacen, sino se exigen cuentas. Han de rendirse. (Clavero: 2002: 13)

Ante este cuestionamiento fundamentalmente jurídico antes que histórico, continúa señalando que en la época colonial se disputaba el derecho al establecimiento legítimo de las potencias europeas sobre el territorio Americano. Sin embargo, lo realmente grave es que no se formulaba ninguna defensa para los derechos de la humanidad indígena americana. Por esto, asegura que la invisibilidad de las violencias contra la población indígena tiene su origen en condiciones coloniales que perpetúan una clase de inferioridad que justificaba el exterminio. El hecho de que no se pensara una justicia para la población indígena, delata que no eran considerados mínimamente como sujetos de derecho.

Para el autor, la situación colonial del indígena americano, se combina estrechamente con el exterminio y con la precariedad de los medios de justicia. Agregado claro, el asunto de la invisibilidad del evento, en la época misma, y en la época contemporánea, como veremos más adelante.

⁴¹ Bartolomé Clavero es actualmente profesor de derecho de la Universidad de Sevilla. Como parte de su proyecto de desarrollar una historia del derecho, incorpora una perspectiva de comparación cultural entre diferentes tradiciones normativas. Dentro de este marco, lleva a cabo su relectura de la historia de la Conquista de América a través de la lente jurídica. Es interesante también su blog principal, en donde incorpora diversos elementos de la actualidad indígena en torno al debate político sobre legislaciones particulares e internacional sobre derechos indígenas: <http://clavero.derechosindigenas.org/>

Sin embargo, Clavero no es ingenuo. Como jurista, sabe que la acusación de genocidio y sus implicaciones, requieren de recursos probatorios. En breve, testimonios y pruebas.

Evidentemente, el acceso a testimonios y pruebas sobre el genocidio de América, si no es imposible, si es difícil de lograr, por razones que después de 500 años son algo comprensibles.

Clavero recurre a tres ejemplos que considera como recursos testimoniales: La *Brevissima relación de la destrucción de las Indias*, de Bartolomé de las Casas, el caso de Francisco Tenamaztle (derivado del análisis de la *Brevissima*), y la *Brevísima relación testimonial de la continua destrucción del Mayab* de Víctor Montejo. Estos tres elementos son analizados por Bartolomé Clavero a fin de mostrar cómo sí es posible recuperar testimonios que ponen de manifiesto el carácter genocida de los procesos de colonización europea en las Américas.

Como vimos en el primer capítulo, el reclamo de justicia intrínseco a la construcción de las memorias políticas, pone de relieve la figura del testimonio. En el segundo capítulo hemos indagado cómo la cuestión de la transmisión de información histórico-memorial es resuelta a través del postulado del carácter mítico, oral y costumbrista de la memoria misma. Empero, este elemento mítico no hace las veces de testimonio. El carácter mítico y milenario atribuido a los indígenas da valor al sujeto del testimonio, pero no es el contenido. Contar con milenios de precedentes históricos, es la primera parte de la estrategia de una política memorial, la segunda parte, es la identificación de recursos testimoniales. En este sentido, el trabajo de Clavero es central, pues incide directamente en la dimensión del reclamo de justicia para los eventos producidos por la colonización de los pueblos milenarios de América. Del mismo modo, construye una serie de elementos probatorios a la luz de la contemporaneización de los sucesos de la Conquista.

3.3.1 ¿Testimonios de la destrucción de las Indias?

Como en el caso de Lemkin, Clavero recurre en primera instancia a Bartolomé de las Casas como una fuente indispensable, aunque problemática, para la reconstrucción de los eventos de la Conquista y de las crueldades perpetuadas contra los indígenas.

Por supuesto que debemos de tomar en cuenta que mucho se ha dicho a propósito de la obra de Bartolomé de las Casas, sobre todo en materia de la disputa por los derechos indígenas. En este caso, lo que nos interesa particularmente es cómo Clavero va construyendo su argumento sobre el genocidio en América a partir de diversas fuentes documentales y testimoniales.

Esta fuente⁴², para Clavero, representa ya un tipo de demanda de justicia, de alguna clase. Pero su función es doble y contradictoria. La *Brevissima relación de Destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas, es el principal testimonio (europeo) sobre las atrocidades cometidas en el Nuevo Mundo. Por un lado puede resultar confiado, e incluso ingenuo, pues en muchas ocasiones el fraile debió documentarse e informarse a partir de crónicas y testimonios orales o escritos, posiblemente discordantes, lo cual muestra también la diversidad de recursos de los que Las Casas echó mano en la época. Sobre el manejo del contenido de la *Brevissima*, Clavero señala que Las Casas “extremó el cuidado en la supresión completa de identidades junto a la sustitución sistemática, con algún descuido, de “cristianos” por “españoles” como identificación de los agentes de la destrucción” (Clavero: 2002: 28).

La *Brevissima* constituye un documento de valor indispensable como testimonio de los acontecimientos en la Conquista de América. El relato de los estragos, atrocidades y los efectos de la colonización española, y sus repercusión en las condiciones de vida de los indígenas en el Nuevo Mundo, forman un conjunto testimonial que no debe ser pasado por alto en relación con la justicia pendiente que el argumento de Clavero reclama, pues “más allá de su intención, pues no fue esta desde luego, Las Casas, mediante la *Brevissima*, puso y dejó en entredicho a una tal justicia de base europea cara a América” (*Ibidem*: 52).

⁴² Las Casas representa la clave de lectura fundamental para Clavero. Si bien veremos cómo presenta otros dos ejemplos, estos siguen estando en relación con el testimonio del fraile, ya sea como derivados o como contrarios.

A pesar de que para Clavero los relatos del fraile dominico constituyen un documento esencial respecto al tema de justicia para los pueblos indígenas, señala que hay muchas interpretaciones al respecto, y diversos “Bartolomé de las Casas”, sirvientes a múltiples objetivos y pertenecientes a varias épocas. Una gran diversidad de interpretaciones y usos de Las Casas están presentes, y van desde la figura de las Casas como defensor de los derechos humanos y los derechos indígenas, hasta un Las Casas como fuente justificadora del criollismo. A esta multiplicidad Clavero la llama una “clonación” de la figura de Las Casas, ante la que debe tenerse precaución al momento de examinarle como un recurso en la revisión de los procesos de genocidio en América Latina.

Otro de los problemas es que se trata de un testimonio no indígena. Aunque Las Casas relata acontecimientos genocidas, es una fuente que suplanta la voz de la verdadera víctima⁴³. Tal suplantación delata una de las formas más eficaces del colonialismo europeo, es decir, retirar incluso el derecho de expresión a los indígenas. La bipolaridad del testimonio de Las Casas a propósito de la destrucción de las Indias, plantea problemas interpretativos, pero también problemas respecto al dominio ejercido sobre los indígenas de la época. Clavero recuerda que a este propósito, hay que recordar a quién se dirigía el testimonio de Las Casas: Felipe II, por lo que, en primera instancia, no se trataba de un documento simplemente defensor de los derechos indígenas. Más bien, es un programa informativo sobre la situación en América, y la información sobre la situación, que no fue hecho por indígenas. Además, el asunto en la época era la discusión entre los poderes europeos y la cuestión de la legitimidad de la ocupación del territorio americano, no sobre la humanidad indígena.

Incluso, Clavero llega a afirmar dramáticamente que los relatos de Las Casas constituyen más bien una narración para los europeos mismos y no para la humanidad que fue atropellada y colonizada, de manera que “lo que ahora nos importa es que la interposición del espejo colocando la imagen propia y cegando la ajena puede ella misma resultar cifra de genocidio, su base y su posibilidad” (*Ibidem*: 69)

⁴³ Esto, a todas luces es criticable. Si volvemos al texto de Beatriz Sarlo al que recurrimos en el primer capítulo (*Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*), la autora señala que en estricto sentido, la víctima real de un proceso de exterminio no puede testificar, pues la finalidad genocida tuvo éxito sobre ella. En este caso, el testimonio sobre los campos de exterminio, por ejemplos, son discursos vicarios, pues aquel que puede hablar sobre el evento es el sobreviviente y no propiamente la víctima. Esto lo señala únicamente por que en el argumento de Clavero, hay de algún modo el deseo de poder contar con testimonios de primera mano sobre la destrucción de las Indias, y no solamente la recopilación realizada desde una tercera persona no concernida directamente por los eventos.

Por lo mismo, debemos hacer hincapié en este doble manejo de Las Casas por parte de Clavero. Como vemos, por una parte lo toma como hilo conductor de la base testimonial en la acusación de genocidio, pero por otra, lo considera uno de los posibilitadores del proceso. Las Casas aparece, entonces, como una figura que contribuyó a silenciar la voz de las víctimas, a suplantar el lugar simbólico que están tienen en la narrativa testimonial. Y si, en sentido estricto, el testimonio es la viva voz de la víctima, la obra de Las Casas no es más que una imitación, un recurso oblicuo para la persecución formal de un exterminio, pero no un testimonio en sentido estricto.

Sin embargo, si bien el testimonio de Las Casas entraña estos problemas interpretativos, constituye uno de los pocos recursos de la época (si no es que el único) del que puede disponerse para la *reconstrucción* de la historia indígena a partir del concepto de genocidio. Las Casas relata y denuncia diversas atrocidades, y clama por una justicia para los nativos, en la mejor de las interpretaciones, según Clavero. De modo que “si tal *Destrucción de las Indias* fue efectiva, si algo de tal envergadura realmente aconteció, están entonces presentes sus efectos y secuelas, tal vez incluso su explotación y prosecución” (*Ibidem*: 29) De alguna manera, Clavero refuerza, así, el propósito que guía su obra *Genocidio y justicia* que, al final, está en búsqueda de una justicia contemporánea para un continuo de acontecimientos que hunden sus raíces en otros tiempos.

En su argumento, Bartolomé Clavero va más lejos, señalando que existen otras fuentes testimoniales adicionales a la *Destrucción de las Indias*, y que nos aportan elementos valiosos y puntuales para encaminarse hacia una *reconstrucción judicial*⁴⁴ de los procesos históricos en América.

⁴⁴ Es importante remarcar que Bartolomé Clavero no lleva a cabo una reconstrucción histórica del genocidio en las Américas, o lo que él considera como tal. El punto central es que se trata de una reconstrucción jurídica, y en tal caso los elementos históricos pasan por el tamiz analítico de la justicia. A este respecto, podemos decir que en su obra hay una posición sumamente crítica sobre la historiografía. Incluso contra la historiografía crítica, en sus propias palabras. Considera también que la investigación histórica, y la antropológica, “anda carente de una ética profesional o adolescente de una inconsciencia constitutiva” (Clavero: 2002: 68) Posiblemente el autor se hace una imagen de la historiografía, y de la historia, como un estudio del pasado, sin un lazo con las cuestiones del presente. Sin embargo, justo como veremos en esta investigación, la historiografía puede llevar a cabo una auto-reflexión acerca de su contemporaneidad y de los retos y problemas fundamentales de su tiempo. El hecho de que la historia y la historiografía no declaren una postura a favor de una justicia contemporánea para los acontecimientos del pasado, no quiere decir que no atiendan su actualidad.

El segundo recurso testimonial al que acude es al caso de Francisco de Tenamaztle⁴⁵, gobernador indígena de Nochistlán. Tenamaztle pertenecía a la encomienda del capitán español Miguel de Ibarra. Como respuesta a abusos y atrocidades de los encomenderos contra los indígenas, considerados bajo el término general de chichimecas. Estos levantamientos conocidos como la Guerra del Mixtón, incluían a varios jefes indígenas, según la zona. En el caso de Tenamaztle, éste dirige a los caxcanes de Nochistlán. La guerra dura aproximadamente unos 9 años. En 1551, a causa de las alianzas entre los españoles y otros pueblos indígenas, los chichimecas de la zona se vieron reducidos, y Tenamaztle es convencido por el obispo Pedro Gómez Malaver para rendirse. Empero, éste último muere, y Tenamaztle queda a disposición de las autoridades coloniales. El 12 de agosto de 1552 se determina que Tenamaztle debe ser deportado a España en calidad de principal jefe y culpable de las rebeliones indígenas de la zona. Una vez en España, es conducido a Valladolid para ser juzgado por el Consejo de Indias en el año de 1555. Durante el proceso, Tenamaztle denunciará los abusos cometidos contra su pueblo.

Durante el proceso legal, el gobernador indígena, conoce a Bartolomé de Las Casas, quien inmediatamente toma el trabajo de traducir y representar a Tenamaztle y sus demandas de justicia ante el reino de España. Así, “Las Casas se encuentra con el privilegio y el compromiso de dicho testigo presencial e incluso protagonista, Tenamaztle, al parecer resuelto a defender su caso en la misma Corte de Valladolid donde se halla preso” (Clavero: 2002: 34) Clavero afirma que el caso de Tenamaztle y de su disputa por la justicia ante las atrocidades cometidas en América, representa para Las Casas (y para la época contemporánea) una de las formas de probar lo que ya había sido relatado en la *Brevissima destuycion de las Indias*. El relato del caso afirma el derecho de Tenamaztle y también el de su gente. Además, Clavero considera que pone de relieve la cuestión de la justicia para América. En este sentido, es uno de los testimonios más relevantes para la juridización del genocidio americano.

⁴⁵ Clavero asegura que Tenamaztle fue un gobernador indígena. Otras fuentes aseguran que pudo haberse tratado de uno de los principales capitanes de guerra del Mixtón, y de la Guerra de Guerrillas. Empero, la cuestión de la posición social de Tenamaztle es fundamental, pues de tratarse de un gobernante, este debía jurar obediencia a la corona española, y sólo en caso de desobediencia podría emprenderse una guerra en su contra. Uno de los textos principales sobre el caso de Tenamaztle es el libro de León portilla titulado precisamente *Francisco Tenamaztle*.

Veamos puntualmente algunos de los extractos que Clavero retoma de Tenamaztle, presentes ya en la *Brevissima*, comenzando por afirmar que el conquistador:

[El conquistador] comenco a hazer crueldades y maldades que solía: e que todos alla tienen de costumbre e muchas mas: por conseguir el fin que tienen por dos ques el oro. Quemava los pueblos, prendía los caciques, davales tormento, hazía quantos tomava de esclavos. Llevava infinitos atados delos malos christianos llevavan: no pudiendo llevar las criaturas por el trabajo e flaqueza de hambre: arrojavan las pos los caminos: donde infinitas perecieron” (Clavero adjunta que: Entre estas y otras atrocidades que se van registrando: “hizo herrar por esclavos injustamente siendo libres (como todos lo son) quatro mil e quinientos hombres e mugeres y niños..puso toda aquella tierra en laordinaria pestilencial servidumbre tiranica: que todos chistianos delas yndias suelen pretender poner a aquellas gentes...mato muchos yndios ahorcandolos y quemandolos bivos y echandolos a perros bravos, acortandoles pies y manos y cabeças y lenguas, estando los yndios en paz...Con las ynjusticias y agravios de otros modernos tyranos qye por allí passaron, para destruyr otras provincias: que ellos llaman descubrir: se juntaron muchos yndios haziendose fuertes en ciertos peñones, enlos quales agora de nuevo han hecho enellos tan grandes crueldades: que quasi han acabado de despoblar e assolar toda aquella gran tierra matando infinitas gentes” (*Ibidem*: 34)⁴⁶

Esta parte, Clavero la retoma como una narrativa testimonial de las atrocidades cometidas contra la población indígena. Pero, posteriormente agrega que Tenamaztle tenía una petición de justicia que no necesariamente se refería a la reparación de los daños, pues consideraba que,

Porque si me querello yo criminalmente de los que tantas muertes y captiverios, injurias y agravios, y de los males y daños contra justicia natural y derecho de las gentes me han hecho, por ser muchos, no los ha, Vuestra Alteza, de mandar matar, y si hago o los acuso civilmente a que paguen y satisfagan los dichos males y daños, no bastarán ellos ni todos sus linajes, aunque tuviesen grandes rentas y grandes estados, a los que satisfacer a mí y a los otros caciques y señores y a todo aquel reino y vecinos de él que son los damnificados y agraviados” (*Ibidem*: 39)

A partir de esta selección testimonial, Clavero enfatiza el carácter irreparable de algunos daños cometidos durante el proceso de colonización. Asimismo, precisa que en el caso de Tenamaztle, su reclamo se restringía a la devolución de su libertad, pues consideraba que la justicia compensatoria no era imposible. Así, Clavero reitera que:

⁴⁶ Tomado del apartado “De la nueva España, Pánuco y Xalisco” de *De la Brevissima relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas.

Tenamaztle dice en fin contentarse con la recuperación de libertad suya y de los suyos. A esto se reduce su reclamación. Para fundarla a su vez, ya no alega su título de derecho como señor que no conoce superior, sino que, muy al contrario, promete paz bajo la monarquía católica y con la religión cristiana. En este cuadro de orden castellano reclama su libertad y la de su gente. No se pide propiamente y en rigor siquiera la restitución política. Como forma de amnistía concebida por la víctima, la renuncia a querrela y demanda se sitúa entonces en una misma dirección (*Idem*).

Esto quiere decir que, finalmente, hubo un sometimiento y acontecimientos una irreparables, de modo que el reclamo de Tenamaztle no se extiende “a la condena de la injuria ajena ni al remedio de sus secuelas” (Clavero: 2002: 40).

Clavero también considera que hay dos dimensiones en el reclamo de Tenamaztle, por una parte recurre al argumento de una justicia natural, a partir de la cual pretende que se reconozca que por un orden natural que da el derecho tanto a las gentes como a todas las demás cosas en el universo. En ello funda su reclamo de libertad para él y para sus gentes. Sin embargo, no entra en el orden jurídico del reclamo y termina así reconociendo la autoridad colonial.

Esto, sin lugar a dudas, asombra a Clavero, pues en la disputa de Tenamaztle parecen convivir algunos elementos contradictorios, y algunas vías de solución que parecen insuficientes ante la catástrofe. Admite por un lado este derecho natural en el universo, concedido a las personas y a todos los seres, y por otro lado no puede dar el tránsito a un reclamo concreto. Clavero entonces se pregunta por el motivo de esta situación del reclamo a la vez que aceptación de una autoridad monárquica y colonial. Para nuestro autor, y en sus palabras, el discurso y las conclusiones de la disputa de Tenamaztle no parecen guardar una lógica. Ante esto busca algunas explicaciones.

Para aclarar las inconsistencias del caso de Tenamaztle, Clavero retoma la participación de Las Casas en el caso. El testimonio de Tenamaztle deja ver la petición de una justicia en términos de su liberación y la de su pueblo pero no alcanza a formular un reclamo jurídico y una reparación de los daños. Ante esto, Clavero, en una primera versión, en una primera versión, quizá Tenamaztle mismo pensara en la imposibilidad de hacer justicia a sus condiciones y las de su gente, como ya lo hemos mostrado.

En la segunda versión que da Clavero, que parece ser más importante y de mayor peso para nuestro autor, la participación de Las Casas en el caso de Tenamaztle, estaba supeditada a los propios intereses del fraile. Del mismo modo, Clavero acusa esta

intervención como un silenciamiento de la voz de Tenamaztle. Así, el reconocimiento de la autoridad monárquica por parte de Tenamaztle, más bien puede ser producto de la participación de Las Casas en la disputa. Un juego pues, entre un reconocimiento a medias de las atrocidades ya declaradas en la *Destrucción de las indias*, y entre el posicionamiento y la legitimidad de la autoridad colonial.

El caso de Tenamaztle es importante en la medida en que narra varios de los daños que se cometieron durante el proceso de colonización, y ejemplifica muy bien los tipos de reclamos que podían tenerse en la época. Pero como vemos, también resulta central por la participación de Las Casas y el modo en que la disputa de Tenamaztle figura como prueba de la Destrucción de las Indias. Sin embargo, Clavero también nos advierte que es prueba del silenciamiento de los indígenas por parte de los occidentales.

Las dificultades de interpretación que Clavero deja ver nos conducen, de algún modo, a la dificultad de retomar testimonios en calidad de pruebas de lo que él considera el genocidio en las Indias. Esta dificultad radica en la mezcla de diversos intereses en las disputas, de las cuales retoma ejemplarmente la de Tenamaztle.

No nos hemos detenido a profundizar en el relato histórico tanto de Las Casas como el de Tenamaztle, pues lo que nos interesa es el uso de estos recursos, considerados como testimoniales, para la reconstrucción del pasado indígena en términos de genocidio, fenómeno que forma parte de la interpretación memorial del pasado.

Volviendo propiamente al tema de los testimonios en la propuesta de Clavero, el autor incorpora el tercer elemento, considerado como prueba de la acusación de genocidio. Propone entonces recuperar un testimonio verdaderamente indígena en sentido estricto. Recurre entonces a un caso de la época reciente, como él le llama. Se trata de la *Brevísima relación testimonial de la continua destrucción del Mayab* de Víctor Montejo⁴⁷

El testimonio narra los acontecimientos sucedidos durante los conflictos armados de Guatemala que comenzaron en los años setentas, y cuyo periodo más álgido se

⁴⁷ Víctor Montejo y Q'anil Akab', (1992), *Brevísima relación testimonial de la continua destrucción del Mayab' (Guatemala)*. Guatemala Scholars Network. Es interesante cómo el libro está ordenando. En la tabla de materias, cada sección está intitulada como "Lamento". Así, tenemos Lamento I, Lamento II y sucesivamente hasta el 6. Los diversos Lamentos constituyen la descripción ya sea de las circunstancias, o la recolección de testimonios.

localiza entre los años 1982 y 1983. Si bien las causas de los levantamientos fueron la rebeldía y los conflictos principalmente militares, el movimiento denunciaba también las pobres condiciones socio económicas del país. Y aunque el conjunto de disturbios políticos de la época atañe a varios sectores, las comunidades indígenas y campesinas fueron de las más afectadas.

El relato de la *Brevísima* de Montejo, imitando el de su predecesor por título, narra la destrucción humana de los territorios del Mayab, es decir, de la población maya de la península de Yucatán, de Chiapas, de Belice, de Honduras y de Guatemala. Sin embargo, pone especial interés y atención en los acontecimientos de Guatemala, para dar testimonio de “la mortandad, el expolio y la expulsión que ha padecido la humanidad indígena entre la guerrilla y el ejército guatemalteco” (Clavero: 2002: 55) El relato condensa las condiciones del momento, en las que se lleva a cabo también una importante migración indígena fuera de Guatemala, causada por la violencia y la desposesión.

Clavero señala la importancia de que sea precisamente Montejo quien lleve a cabo el informe de la las víctimas de los conflictos en Guatemala, pues se trata ya de un indígena, y no de un suplantador de la auténtica voz. Imitando el inicio de la *Brevísima* de Las Casas, Montejo dirige su obra al rey Juan Carlos de España, en una suerte de reclamo no sólo basado en el momento de los acontecimientos, sino que pone en juego la historia de la colonización europea como condición de posibilidad de sucesos posteriores sufridos por los pueblos indígenas⁴⁸. Se trata entonces para Clavero, de un testimonio que recurre a la continuidad histórica del expolio indígena. El extracto que Clavero presenta introductoriamente es el siguiente

Fray Bartolomé de las Casas describió las crueldades de los españoles en contra de los indígenas de estas tierras para que la Corona española extirpara tales maldades en su reino. Por desgracia, esa relación de despojo y desigualdad social, establecida desde los primeros días de la conquista, persisten hasta nuestros días... los tres siglos de colonialismo español han persistido y rigen las relaciones sociales...Aquí presentamos a Vuestra Alteza [se refiere al rey Carlos] un conjunto de testimonios que son las voces de los sobrevivientes del genocidio...Nuestro deseo es que los pueblos del mundo reconozcan los valores culturales que por los siglos han negado a nuestros pueblos...Es muy necesario que hablemos de justicia y de igualdad...Con esta intención presento a Vuestra Alteza estos relatos

⁴⁸ Es curiosa la tendencia en los reclamos que normalmente se llevan a cabo contra el proceso de colonización y los acontecimientos tratados como “genocidios”. En el caso de Tenamaztle, Clavero no hace mención de las alianzas entre los españoles y algunos grupos indígenas, tales como los tlaxcaltecas, huejotzincas, cuauhquechultecas, mexicas, xilotepecas, acolhuas, chalcas y purépechas. En este caso, ¿debe culparse también a los indígenas aliados de genocidio?

testimoniales, no porque estemos todavía bajo sus dominios, sino porque nuestra situación de pobreza y despojo es producto y consecuencia del imperio español que reinó en nuestros suelos” (*Ibidem*: 56)

Para Clavero hay dos puntos fundamentales en el testimonio de Montejo. El primero es, como hemos ya dicho, la condición de indígena del autor del testimonio. Agregado a ello, su formación profesional a la vez como indígena, como pensador versado en castellano, en inglés, y en el dominio de la investigación científica⁴⁹. La importancia de la formación de Montejo es que comprende tanto su propia cultura como las condiciones y la formación del colonialismo que ha silenciado esa cultura. Por ello mismo, su testimonio sobrepasa el valor del testimonio de Las Casas y el caso de Tenamaztle, pues se trata para Clavero ya no de una suplantación, sino de la voz de los sobrevivientes, en quienes viene a radicar la autoridad del testimonio. La obra de Montejo, a este respecto, presenta por una parte, un importante trabajo de campo en los campamentos de refugiados en Chiapas, con lo cual Clavero asume que la procedencia de los testimonios es auténtica y directa, además de ser trabajada por Montejo a través de su formación multicultural. Montejo cede la palabra al testimonio indígena, sin que su formación y su perspectiva alteren el contenido, pues él mismo es sujeto además de objeto, agente y materia de estudio a un tiempo.

Una vez asumido que se trata de un testimonio estrictamente indígena como cesión de voz testimonial, Clavero hace una remarca al respecto. La *Brevísima* de Montejo cuenta con elementos de confirmación del relato, es decir, con pruebas. En el relato de Bartolomé de las Casas, como vimos, el caso de Tenamaztle pudo haber funcionado como una prueba, como una muestra real de los acontecimientos narrados en la *Brevísima*. Sin embargo, como hemos visto, Clavero asume que los diversos problemas interpretativos no permiten necesariamente hablar de una prueba. La *Brevísima* de Montejo constituye un caso distinto, pues “ha podido contar con un escrutinio sustancialmente confirmatorio que la *Brevísima*, la histórica, no tuvo al

⁴⁹ Clavero señala que Montejo es un caso de auto-antropología. Por auto-antropología, Clavero entiende una mirada científica de la propia cultura, pero desde una perspectiva poscolonial. La antropología, para el autor, tiene una herencia colonial, y ha hecho de los pueblos indígenas un objeto de estudio, suplantando su voz y derecho como sujetos. La auto-antropología, es el reclamo de estatus científico de los conocimientos indígenas sobre su propio mundo. Pero es también una interlocución con otras perspectivas. Una vez comprendida la perspectiva colonial, desde la propia identidad indígena pueden generarse conocimientos y diálogos con los conocimientos clásicos. El indígena, en su propia antropología, deviene sujeto y objeto de sí mismo.

alcance en su tiempo ni pudo tenerlo, el de una Comisión de la Verdad tras el genocidio último en Guatemala” (Clavero: 2002: 62)

A partir de esto podemos afirmar que Bartolomé Clavero, en el conjunto de su análisis, que hemos venido reseñando, acude al texto de Montejo como tercera prueba testimonial. Considerándolo un recurso más auténtico, a partir de él teje su argumento en torno a la reconstrucción histórico-jurídica de la conquista y la colonización como procesos genocidas.

Pensar en los recursos probatorios del testimonio de Montejo, se vincula directamente con la cuestión de una justicia pendiente para las Indias. Justamente de ahí el título de *Genocidio y justicia*, de su libro. El camino recorrido de la *Brevissima* de Las Casas a la *Brevísima* de Montejo, tiene la finalidad de hilar la continuidad histórica de lo que Clavero afirma como el proceso de genocidio contra los indígenas de América, que requiere alguna clase de justicia. Aunque en términos de esta justicia, el autor realiza un matiz importante al señalar que “la cuestión de justicia puede ser una misma, pero sus términos difieren desde luego, comenzándose por los jurídicos. No es una misma la exigencia ni incluso uno mismo el baremo para la justicia actual como para la histórica”. (*Ibidem*: 63). Y sin embargo, para Clavero, esta cuestión, la de la justicia, es impostergable, dado que las condiciones siguen siendo espinosas pues en nuestros días aún hay un “colonialismo aún hoy no revertido ni cancelado en terrenos no sólo sociales o políticos, sino tampoco académicos o científicos” (*Ibidem*: 64). Colonialismo que el autor describe como un fenómeno desnudo y bruto, dependiente sólo del interés y la fuerza.

Frente a la imposición de un colonialismo, a todas luces salvaje para nuestro autor, en *Genocidio y justicia*, la puesta en relación, la comparación y hasta la confrontación de los tres recursos testimoniales tiene como justificación el replanteamiento de una justicia pendiente. Para explicar esta relación, finalmente Clavero afirma que “Si hay algo serio en común entre los momentos tan alejados de nuestro contraste... es la evidencia que ofrecen de plantearse uno y otro como caso de fondo judicial, como asunto de justicia, y de una justicia que afecta a la humanidad indígena...porque sigue sufriendo presencias todavía extrañas e incluso lesivas; porque así aún padecen serias secuelas coloniales, cuando no el mismo colonialismo más solapado y menos distante a esta alturas” (*Ibidem*: 72)

Por supuesto, el autor reconoce que puede tratarse de un anacronismo, y posiblemente hasta de una injusticia historiográfica, juzgar los acontecimientos y agravios en la destrucción de las Indias, desde el punto de vista historiográfico actual. Sin embargo, se trata sobre todo de una justicia pendiente, por el alcance de la imposición y la violencia coloniales. Clavero asume que hay una continuidad entre el presente con su pasado, aunque las circunstancias y los agentes no sean los mismos. Por el lado de la historiografía, está la cuestión del reconocimiento del carácter pasado de los acontecimientos, y de la ubicación de nuestro presente en lo que tiene de propio. Pero del lado de la justicia, para el autor, está también la injusticia y su continuidad, así “la injusticia actual también es historia por sí misma, sólo que aún no pasada, lo cual claramente resalta en el caso [la destrucción de las Indias, por supuesto]. Como tal, como pretérito y presente, como ayer y hoy, como pasado que aún no pasa, hay que tratarla” (*Ibidem*: 83) He ahí justo el modo en que Clavero cree resolver la paradoja del anacronismo historiográfico en la argumentación del genocidio en las Indias.

El registro de la historiografía, pertenece al esclarecimiento de nuestro tiempo, pero el registro del derecho va más lejos, al menos en sus pretensiones, pues “tras el presente está la historia y tras la historia puede estar el derecho” (*Ibidem*: 82) La proyección en el tiempo, la ubicación en el presente y el análisis de las narrativas históricas, lo reserva Clavero a la historiografía, ya que “la historia y sus resultados testimonian pero no determinan el derecho. No es la historiografía, como tampoco la antropología, quienes deban traer a la luz un derecho indígena ni pasado ni presente (*Ibidem*: 84). Asimismo, el autor está convencido de que “una cosa es la historia y otra es el derecho (*Ibidem*: 87). La justicia pendiente en el caso de las Indias, sobrepasa el registro del análisis historiográfico, pues sólo la justicia puede hacer que el pasado pase, en la perspectiva del autor. Veremos más adelante que justamente este tipo de concepciones son las que, pese a todo, formulan problemas historiográficos urgentes en el presente.

En esta necesidad de justicia histórica para los pueblos indígenas, Clavero señala que no serán nunca las ciencias quienes puedan construirla, pues ellas ya son una suplantación de la voz del que fue silenciado. De manera muy particular, el autor propone que lo que debe realizarse es una transformación cultural, antes que política. Esta transformación la describe en términos de la recuperación de la Matriz nutricia, de la revaloración del concepto *kuna* de *Abya Yala*. Esto resulta fundamental para la

investigación que aquí realizamos, pues vemos cómo Clavero en este punto se acerca completamente a la concepción de Bonfil Batalla en *México Profundo*.

Lo que nos parece digno de atención es que toda vez que se afirma el genocidio perpetrado durante la Conquista y colonización, cuando se delata la presencia del colonialismo de la época presente y sus peores consecuencias, el movimiento temporalizador inmediato es una vuelta al pasado, a un tipo de origen. En el caso de Bonfil Batalla, veíamos cómo la recuperación de la historia profunda, y el reconocimiento del carácter milenarista de los pueblos, era la condición necesaria para sobrepasar el presente y acceder al futuro. Bartolomé Clavero no está lejos de esta idea, más bien permanece en paralelo.

Pero lo que nos interesa remarcar, por ahora, es que Bartolomé Clavero, a través del análisis y uso de los tres recursos testimoniales que presenta, afirma categóricamente la existencia del genocidio en las Indias:

¿Y qué significa la *destrucción* de las indias sino genocidio? Trata de humanidad y no de naturaleza, aunque Las Casas y su medio tampoco distinguen bien lo uno de lo otro, como ya también vimos. Entendemos mal o no entendemos en absoluto aquella realidad pretérita si nos empeñamos en proyectar anacrónicamente categorías actuales, pero comprendemos peor la prosecución histórica y pésimamente ya nuestra propia responsabilidad si no establecemos conexión sobre la discontinuidad. Ya estamos sobre aviso y en antecedentes. Aunque haya de pluralizarse y modularse, de la destrucción de las Indias puede hablarse como genocidio incluso en singular por recurrencia y continuidad. La justicia ha de mirar a la historia o hasta a partir de ella. Son los hechos, que, de haberlos, haylos. En el caso judicial de hoy se acumula y potencia el caso judicial de ayer. Lo es al fin de genocidio en tiempos de derechos humanos, de la humanidad sola y toda, y no de derecho de gentes común con la naturaleza, con la sensible y la insensible, y así entre distingos y grados humanos y no humanos” (Clavero: 2002: 93)

Su reinterpretación jurídica de la historia de la Conquista y la colonización desembocan efectivamente en la puesta en marcha del concepto de genocidio para tales eventos pretéritos. A todas luces, se trata de un uso político del pasado. Si bien afirma la preeminencia del derecho sobre la historia, como parte integrante de una reforma cultural (que no política), su petición de mediadas políticas especiales lo colocan en el marco de las luchas interpretativas por el pasado, que veíamos al inicio a través de la propuesta de Mario Rufer. (Rufer, 2010)

La interpretación del pasado indígena a través de esta óptica, justifica, para el autor, el carácter internacional e imprescriptible del genocidio y, más importante, su

carácter retroactivo. Con esto deja claro que en nuestros días hay requisitos para la persecución y castigo del genocidio. Inclusive, Clavero llega a afirmar que las potencias europeas tienen una deuda con los pueblos americanos.

En esta parte, Clavero entra en un terreno peligroso, pues extiende a diversas materias la categoría de genocidio cometido que pudiese cometerse hoy día contra la humanidad indígena.

Después de lanzar abiertamente la categoría de genocidio para calificar el proceso de Conquista y colonización, Clavero aplica el término para el trabajo de las ciencias sociales, dado que “la ciencia social de matriz europea, casi toda ella, contribuye por su parte al genocidio manteniendo el paradigma teórico de cancelación de la humanidad indígena a efectos como los de historia y derecho. Hasta el empleo usual de meros términos como indio o incluso indígena puede abrigar genocidio cuando encubre ignorancia y desentendimiento de la pluralidad notable de pueblos comprendidos (*Ibidem*: 95).

Vemos cómo entonces su concepción de genocidio es largamente extendida, desde el evento inicial de la Conquista, las atrocidades narradas por Las Casas, el caso Tenamaztle, llegando finalmente a Montejo. Incluyendo en este marco la ciencia moderna, y dando (dificultosamente) un carácter *virtual* al genocidio. De hecho, este es uno de los problemas de la concepción de Clavero, pues admite como genocidio lo ya realizado, el continuo de lo realizado y lo posiblemente porvenir. Esto sale totalmente del marco legal internacional que penaliza los genocidios, pues las medidas tomadas se basan justamente en los testimonios y en un proceso legal de acontecimientos muy precisos.

Por otra parte, vemos cómo Clavero extiende el concepto de genocidio a las áreas del conocimiento científico, que forman parte de un colonialismo intelectual, posibilitador del genocidio de los indígenas. Extremando la definición, en su perspectiva, incluso el uso del término indio o indígena puede abrigar genocidio, lo que introduce la idea de que el genocidio puede continuar en el futuro. Esto puede quedar reforzado en su obra cuando finalmente afirma que “los genocidios son virtuales antes que reales” (*Ibidem*: 96), pues existe la posibilidad de la su repetición. La repetición, para el autor, podría ser alimentada por la presencia del colonialismo, que promueve la invisibilidad de los grupos afectados y que puede perpetuar una continuidad genocida,

de manera que “el genocidio que no se ve guarda así continuidad con el que no se ha visto; el actual, con el histórico en América, ese al transcurso de los siglos” (*Ibidem*: 97)

Ante este pasado no consumado, a causa de la ausencia de justicia, el autor considera que hay créditos tanto políticos como económicos, créditos [créditos indígenas, por supuesto] de rectificación, de desagravio, de resarcimiento y de devolución. En diversos niveles del reclamo histórico puede hacerse, yendo desde los eventos de la destrucción de las Indias, hasta la acumulación de los acontecimientos actuales a lo largo del mundo. Y si ponemos especial atención a la argumentación, en el momento del reclamo o de la exigencia de pruebas, Clavero traería a cuentas los tres casos testimoniales que hemos analizado en su obra, más seguramente los que, en su opinión, se acumulan en la actualidad.

Por otra parte, Clavero supone que hay un carácter memorial en los efectos del genocidio. Al afirmar que la memoria de los hechos persiste, se inscribe también en la perspectiva de las memorias que nos interesa. Al respecto, no desarrolla ampliamente esta temática, como tampoco Bonfil Batalla lo hacía en *México Profundo*. Sin embargo, los dos autores recurren a la idea de la memoria como la preservación del pasado y de su presencia en el presente. Un presente invadido por un pasado que no pasa. La historia para Clavero es aquello ya consumado. El continuo del genocidio, lo perteneciente al ámbito del pasado presente tiene que ver con la memoria y con el derecho pendiente. Con la deuda histórica, en breve.

La deuda no es “tan sólo de desagravio moral y reparación económica por motivo pretérito. Puede sumarse todavía derecho, siempre lo principal” (*Ibidem*: 100) Y a este respecto Clavero se aboca en uno de sus trabajos más destacados, que analizaremos para finalizar con su concepción del genocidio en las Américas.

3.4 La búsqueda de la reparación de la Conquista y la colonización: *Justicia* para los pueblos indígenas.

En *Genocidio y justicia*, Bartolomé Clavero cierra su capítulo titulado “La destrucción de las indias hoy” con la exhortación a la creación de un derecho de múltiples niveles, tanto estatal como internacional, pues los pueblos indígenas son comunidades con existencia viva, con culturas y territorios propios. Ante esto, los agravios históricos

cometidos y continuados requieren nuevos instrumentos de reparación. La reparación histórica y la descolonización pendiente deberán, entonces, requieren contar con un vehículo de importancia mayor.

En el texto “Delito de genocidio y pueblos indígenas en el Derecho Internacional”⁵⁰ Clavero precisa algunas ideas clave para la creación de mecanismos posibles frente al genocidio. Principalmente, su argumentación se dirige a demostrar que hay acontecimientos en el pasado y en el presente que han vuelto a los pueblos indígenas víctimas de genocidios, lo cual es un debate permanente para las distintas legislaciones internacionales. En este caso no lleva a cabo un análisis comparativo de recursos testimoniales, pues el texto es de corto alcance y supone ya el trabajo realizado anteriormente. La perspectiva histórica había quedado abierta en *Genocidio y Justicia*.

En el caso del artículo que mencionamos, más bien trata de concentrarse en el estado contemporáneo del problema. En lo que toca al ámbito de la legislación, Clavero se refiere fundamentalmente al *Estatuto de la Corte Penal Internacional* en donde el primer puesto de los delitos es ocupado por los crímenes contra la humanidad (1998) y a la *Convención para la prevención y sanación del delito de genocidio* (1948) en que el concepto se amplía para incorporar crímenes que, sin embargo, respetan la vida de los individuos, tales como la desaparición de un grupo religioso o una lesión a la integridad mental.

Para el caso, indígena propiamente hablando, Clavero incorpora una pequeña taxonomía del genocidio: asimilación cultural, destrucción de lenguas, traslado forzado de niños de un grupo a otro, reubicación de grupos indígenas; formas que son derivadas del proceso de colonización. Es lo que ya estaba presente precisamente en la concepción de Raphael Lemkin, con el análisis de la historia del genocidio aplicada al caso de la Conquista de América.

Además, señala que se ha venido dando una desactivación para aplicar el concepto de genocidio a acontecimientos relacionados con los pueblos indígenas. El problema radica en que paralelamente al concepto de genocidio, se ha creado otro término para el genocidio de grupos indígenas: *etnocidio*. Este concepto posteriormente fue reduciendo

⁵⁰ Clavero, Bartolomé, (2008): “Delito de genocidio y pueblos indígenas en el derecho internacional”, publicado en la página de Bartolomé Clavero: <http://clavero.derechosindigenas.org/?p=109> (sin paginación).

su sentido hacia la acotación del etnocidio como algo diferente del genocidio, en tanto éste último sí toma el sentido de crimen de importancia internacional. De este modo, Clavero señala que se ha posicionado al etnocidio como “el genocidio de los pobres, el genocidio que se niegan a ver las potencias internacionales e incluso las mismas Naciones Unidas”⁵¹. De la misma forma asevera que las políticas coloniales que hicieron (y hacen) desaparecer pueblos enteros han sido calificadas de etnocidio y “entonces no es genocidio, lo que significa que no es delito y que no tiene que perseguirse y penalizarse; podría discutírsele en términos políticos, pero no tratársele en términos criminales. Repárese, por ejemplo, la historiografía sobre la presencia europea en las Américas y en África y se encontrará fácilmente este argumento de exculpación retrospectiva”⁵². Ante esto, el autor delata que en el derecho internacional, el Holocausto judío ha venido a colocarse como sinónimo de genocidio, como un caso excepcional que deja fuera muchos crímenes históricos contra la humanidad. De alguna manera, en concordancia con lo que señalábamos en el capítulo 1 a propósito de las reflexiones de Andreas Huyssen. La Shoah, en tanto “tropos universal” y a partir de su expansión mundial como enfoque de lectura del pasado, ha determinado la dirección general de la interpretación de cualquier otro acontecimiento. Si no es que ha promovido la reinterpretación de acontecimiento a través de esa lente. En el lado más problemático, la hiper centralización del discurso en la presunta singularidad⁵³ de la Shoah, ha fomentado las condiciones de invisibilidad de otros acontecimientos genocidas. Lo cual, sin embargo, no quiere decir que toda calificación de genocidio, sea correcta.

Clavero argumenta que los conceptos de etnocidio y de limpieza étnica, constituyen eufemismos para ocultar los genocidios perpetrados contra muchos grupos humanos, entre ellos los indígenas americanos; estos eventos han quedado impunes a lo largo de la historia y *debieran incorporarse seriamente a la legislación internacional para llevar a cabo las reparaciones correspondientes, puesto que el genocidio tiene la cualidad de ser un delito imprescriptible*, lo que ya afirmaba en *Genocidio y justicia*. Si bien reconoce que sólo se persiguen delitos de genocidio cometidos tras la entrada en vigor del Estatuto, sostiene que no quiere decir que no puedan sustanciarse reclamaciones sobre genocidios del pasado ante instancias distintas a la Corte Penal

⁵¹ *Op. Cit.*

⁵² *Op. cit.*

⁵³ El problema de la singularización del Holocausto como evento único e irrepetible, incomparable también, lo trata, como ya hemos visto, Todorov en su libro *Los abusos de la memoria*.

Internacional. Y es justamente hacia ahí a donde se dirige su argumento. No perdamos de vista que su uso y recurso al pasado está intermediado por su concepción de una reconstrucción jurídica de la historia. Sin embargo, en algún momento, a partir de esta reconstrucción deberá desembocarse en medidas concretas. De este modo, deja abierta la cuestión de la penalización, mostrando el carácter y la importancia internacional de los eventos durante el periodo de la Conquista y la colonización⁵⁴. Y, en última instancia, puntualicemos que Clavero sostiene su propuesta de penalización⁵⁵ en lo que considera el carácter hereditario de la deuda histórica. De manera tajante afirma que,

El derecho fundamental es la reparación. No se olvide nunca el propio contexto normativo. Estamos ante delitos imprescriptibles. Quienes descienden de las víctimas pueden seguir siendo víctimas. La responsabilidad penal⁵⁶ no se hereda de una generación a otra, pues es individual, pero las responsabilidades políticas y económicas se transmiten entre generaciones. Quienes descienden de las víctimas tienen derechos pendientes frente a las gentes herederas de quienes acometieron políticas y acciones genocidas y se benefician de ellas y transmitirían el beneficio a la descendencia.⁵⁷

⁵⁴ No nos detendremos en las medidas especiales que Clavero propone o analiza, debido a que esto nos alejaría del tema que estamos tratando de esclarecer. Pero debemos mencionar que a este respecto Clavero considera fundamental el libro titulado *Pueblos indígenas y derechos humanos*, coordinado principalmente por Mikel Berraondo, y donde el mismo participa. De especial interés es, en este texto, el artículo de Rodolfo Stavenhagen “Los derechos de los pueblos indígenas: esperanzas, logros y reclamos”, el de Julián Burger y David Martín Castro titulado “Pueblos indígenas en Naciones Unidas. Mecanismos de protección, agencias e instancia” y, por supuesto el texto de Clavero titulado “Derechos Indígenas y Constituciones Latinoamericana”. Ver Mikel Berraondo (coord), 2006, *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Universidad de Deusto, España.

⁵⁵ En su texto “La lucha memorial indígena en el Salvador y el Uruguay: El uso político de las masacres genocidas para demandar reconocimiento y derechos como pueblos originarios”, Natividad Gutiérrez Chong sigue una argumentación que, si bien en menos elaborada, es muy similar a la de Bartolomé Clavero. La autora deja ver su posición a favor de la tipificación del delito de genocidio de diversos acontecimientos que considera como intento de exterminio de los pueblos indígenas. Se refiere, evidentemente al caso de El Salvador, a las 200 mil víctimas del genocidio maya en Guatemala y a las masacres de Oaxaca, Chiapas y el Matto Grosso (Gutiérrez Chong: 2011:187). Esto relanza la perspectiva desde la Conquista a acontecimientos contemporáneos, reforzando el concepto de *continuum* del genocidio, y englobando (abstractamente) muchos acontecimientos de violencia contra los pueblos indígena bajo el concepto de genocidio. En términos generales, la autora hace referencia al artículo II de la Convención para la Prevención y la Sanación del Delito de Genocidio (ONU).

⁵⁶ La petición legal implícita en el argumento de Clavero es problemática. Por un lado apela al estatuto de la Corte Penal Internacional, y por momentos sugiere una penalización de los eventos de la Conquista. Empero, dadas las distancias temporales del evento, y la evidente desaparición de los culpables, pareciera muy difícil la penalización. Antoine Garapon señala al respecto que en esta clase de movilizaciones del pasado, lo más común es que se apele al derecho civil y no al derecho penal. (Garapon, 2008). Por su parte, Antoine de Baets afirma que en el caso de la imprescriptibilidad histórica no es posible apelar a los organismos internacionales en la materia. Precisamente porque es delicado (si no imposible) el establecimiento de los culpables en procesos de largo alcance histórico, lo más que se puede otorgar es un derecho a la memoria, y a reconocimiento público, pero no a la penalización. (De Baets, 2011). En el siguiente capítulo desarrollaremos más puntualmente estas cuestiones.

⁵⁷ Clavero, Bartolomé, (2008): “Delito de genocidio y pueblos indígenas en el derecho internacional”, publicado en la página de Bartolomé Clavero: <http://clavero.derechosindigenas.org/?p=109> (sin paginación).

Cierra así el círculo de su propuesta jurídica del caso de la *Destrucción de las Indias*, extendiendo una línea de continuidad histórica entre los victimarios y las víctimas hasta la época contemporánea, aún después de 500 años del evento.

Para terminar con este análisis de la reconstrucción jurídica de la Conquista y el proceso de colonización de Bartolomé Clavero, quisiéramos señalar algunas ideas.

La propuesta de Clavero es una de las más elaboradas en lo que respecta a la concepción de la Conquista en términos de genocidio. Como hemos visto, construye un aparato teórico que incorpora incluso recursos testimoniales, o lo que él considera que puede ser tomado en dichos términos. De este modo, se inscribe dentro de las nuevas narrativas memoriales que retoman al testimonio como un recurso central para eventos que han dejado tras de sí víctimas.

Por otra parte, la concepción de una deuda histórica con los indígenas, y la afirmación de un continuo del genocidio, nos dan pistas importantes para ir bosquejando el problema historiográfico que se presenta en torno a la experiencia del tiempo y la concepción del mismo en las interpretaciones del pasado. De la misma manera, las ideas de Clavero sobre este tópico nos demuestran una vez más cómo el “tropos universal” de la Shoah, como ola memorialística mundial, configura un marco de luchas interpretativas que recuperan eventos incluso alejados de nuestro presente por un lapso de 500 años.

Una de las claves para comenzar a pensar las transformaciones en la narrativa histórica y en la concepción tanto del presente como del pasado, nos la da Clavero al introducir precisamente la idea de la continuidad. A esta idea, la acompaña el tono de evidencia. Para Clavero, como para muchos autores defensores de los pueblos indígenas y de la diversidad cultural, la evidencia del genocidio en América está presente. El pasado de crueldad, expolio, marginación y destrucción parece ser simplemente algo que se impone. Sin embargo, ¿se impone también la idea de que esto sea un genocidio, tal cual lo fue el Holocausto? La concepción de la evidencia se extiende, pero no sabemos hasta qué punto entonces.

Clavero pone en relación varias temporalidades: comienza por la época de Las Casas, incluyendo el caso de Tenamaztle, y regresa a nuestros días, con las reclamaciones de Montejo. Queda entonces unido el pasado con el presente a través de la continuidad de un mismo proceso, a saber, el genocidio. Desde luego hace

advertencias ante el anacronismo de tal interpretación, pero cree librarse del problema al anteponer el derecho a la historia, la justicia ante el paso del tiempo. Expulsa del algún modo a la historia frente al genocidio. Y, sin embargo, sólo con el recurso a la historia, a las crónicas (pues no es otra cosa la *Brevissima* de Las Casas), puede fundamentar la acusación de genocidio. De la misma forma, tiene que recurrir a la información histórica, pues a diferencia de Auschwitz, los testigos de hace 500 años están desaparecidos.

Vemos entonces la complejidad de la relectura del pasado indígena en términos de genocidio. Por una parte, no hay testimonios de un *genocidio*, tal como conocemos el concepto en la época actual, peor por otra, tampoco es posible negar el carácter violento de la Conquista. He ahí la ventaja y la fragilidad del argumento de Clavero.

3.5 Consideraciones finales. Reivindicación de identidades y restauración del pasado: ¿transformación de la relación con el tiempo?

Cómo hemos visto todo a lo largo de este capítulo, el registro reivindicatorio de la memoria indígena forma parte de una relectura de la Conquista y de la colonización. La búsqueda de reparación de la deuda histórica es lo que otorga el sentido de memoria política a este registro. Del mismo modo, la actualidad del debate sobre la memoria política de los pueblos indígena proviene del establecimiento de una continuidad histórica, que anuda las circunstancias actuales con el genocidio inicial, convirtiendo a la categoría de genocidio en un *continuum* de temporalidad.

Vimos el recurso al término de genocidio en varios autores vinculados al estudio y defensa del mundo indígena en México, como en algunas otras partes de América Latina. Vinculamos al tema algunas de las afirmaciones de Bonfil Batalla y Florescano, pues en ambos autores también está presente la idea de que los eventos de 1492 y épocas posteriores muestran un proceso genocida, de destrucción y persecución de los indígenas.

Por otra parte, con el análisis de las propuestas de Lemkin y Clavero, observamos que la cuestión ha sido abordada desde varios ángulos que alimentan en gran medida el debate intercultural acerca de las condiciones actuales de los pueblos indígenas. El hecho de que ya Lemkin aplicara el concepto de genocidio a la Conquista y al fenómeno

general de la colonización nos habla de la puesta en marcha de un nuevo discurso histórico. Pero, también nos muestra cómo el modelo interpretativo del Holocausto está presente en la extensión del concepto hacia la cuestión indígena. El proyecto de Lemkin de reconstruir una historia del genocidio desde la antigüedad a la actualidad, parte retrospectivamente desde el exterminio de los judíos, y no a la inversa. Lo cuál es lógico dada la entrada en vigor del concepto como elemento jurídico para penalizar los actos del nazismo. La operatividad real del concepto, entonces, pertenece al siglo XX y hacia el pasado funciona como modelo, toda vez que no aún no hay medidas concretas de penalización.

Con Clavero tenemos ya una demanda de penalización. Si volvemos a su frase en que afirma que los genocidios *debieran incorporarse seriamente a la legislación internacional para llevar a cabo las reparaciones correspondientes, puesto que el genocidio tiene la cualidad de ser un delito imprescriptible*, vemos claramente esta petición, y es a esto a lo que se orienta su reconstrucción jurídica de la historia indígena, considerando que en el ámbito de la reparación no puede intervenir la historia, en sentido estricto.

Por otra parte, notamos que el uso del pasado en esta reconstrucción tiene una función pública y política, pues no se pretende comprender lo que ha acontecido, sino construir una solución para las consecuencias derivadas. Este matiz fundamental nos permite acercarnos a uno de los conflictos entre la memoria y la historia en términos del acceso al pasado.

Del mismo modo, un elemento resulta central en el argumento de Clavero, y nos permitirá abordar la cuestión de la memoria indígena en el cuarto capítulo: *la imprescriptibilidad*. La Conquista y la colonización son, pues, eventos imprescriptibles dadas sus acciones en el momento y sus consecuencias para el futuro.

La relectura de las fuentes de la Conquista, como la obra de Las Casas y el caso de Tenamaztle, se realizan, a este respecto, bajo la categoría de testimonios de un evento genocida. En conjunción, por supuesto, con el uso que el autor hace de la *Brevísima* de Montejó. Encontramos aquí la reformación de la narrativa histórica proveniente de la emergencia de la categoría de memoria como filtro hacia el pasado. El testimonio y el testigo son la voz que condensa el horror. Al testigo le es posible recordar, el testimonio preserva el recuerdo, y ambos sirven para la reparación.

Esta perspectiva de Clavero, nos ayuda a ver claramente cómo la cuestión de la justicia está imbricada profundamente en el concepto de memoria política, del modo en que lo abordábamos en el marco general del primer capítulo. El recuerdo es un lamento que pide justicia, porque es el recuerdo de las víctimas. Por lo mismo, el abordaje del argumento de Clavero nos permite poner en perspectiva la función de la categoría de deuda y de víctima histórica en una propuesta muy puntual sobre el caso de los indígenas.

Todos estos elementos a los que nos hemos dedicada en esta parte de la investigación nos ofrecen precisamente el contenido de la memoria en su registro político. Ya no se trata de una relación bilateral con la identidad, ni simplemente de un marco colectivo del recuerdo que permite la cohesión social. La memoria política recupera la plataforma de afirmaciones identitarias y se relanza hacia el debate de acusación y la reparación de los daños, reinterpretando la historia desde una narrativa contemporánea del sufrimiento.

Debemos señalar que la reconfiguración del sentido histórico de la Conquista y la colonización forman parte fundamental de los motivos del surgimiento de una memoria ancestralista. Como afirmábamos al final del capítulo dedicado a esta categoría, el advenimiento de un tiempo ancestral y milenario en el presente, no es la imposición substancial y natural de un tiempo que se creía perdido; es una circunstancia presente la que lo llama. Tal circunstancia hace referencia directa a la condición colonizada de un pueblo que antaño fuese grande. Y he ahí la función estratégica del pasado ancestral: mostrar el decline, la desgracia, la fractura de un mundo que, en la interpretación ancestralista, funcionaba en una base de armonía y sabiduría mítica.

En este punto, especialmente, la categoría de memoria política indígena adquiere su diferencia específica, que viene dada por el carácter del pasado que se pone de relieve. En la formación de las memorias políticas del siglo XX, se busca sacar a la luz el horror del pasado reciente, el pasado del que somos contemporáneos, y mostrar cómo en una época en donde se suponía que el progreso alcanzaría la cumbre de su desarrollo, tuvo lugar el exterminio. Si bien la memoria política indígena es una voz en contra de esa misma aspiración de progreso, no se detiene únicamente en el pasado reciente sino que extiende su cronología hasta los orígenes más remotos, para mostrar no sólo la desgracia sino la grandeza que le precede.

Así, la puesta en valor del pasado ancestral es la expresión de un reclamo de reparación histórica, pues la destrucción de un mundo milenario (en la lógica de este discurso post-indigenista), y la colonización de todos los órdenes de la vida de ese mundo, sólo puede ser pensada como genocidio, como una catástrofe de una magnitud idéntica a los horrores de nuestro pasado reciente. De este modo se unen el registro indentitario milenarizante con el registro reivindicatorio reconfigurador de la Conquista y la colonización. Ambos se dan encuentro en una narrativa que moraliza la obligación íntima de reencontrar las raíces ante un mundo resquebrajado (Rioux, 1997).

Asimismo, el surgimiento de una memoria ancestralista provee a este discurso de la categoría de sobreviviente. La afirmación de la existencia de un recuerdo contemporáneo de los días de los orígenes pretende, a la vez, afirmar el genocidio pero también la permanencia de lo que quiso exterminarse. Esto lo encontramos una y otra vez en el argumento de Bonfil Batalla acerca de la matriz cultural mesoamericana como garante de la identidad contemporánea de los pueblos indígenas. La idea es que si bien hubo genocidio, no todo está perdido, pues aquel pasado milenario vive, pese a todas las intenciones y acciones recurrentes para exterminarlo. Al menos esa es una de las ideas que podemos derivar de la vertiente post-indigenista que analizamos, alrededor del eje de memoria.

Por otra parte, la función del pasado ancestral en este discurso juega como proyector de un futuro que se espera a la altura de aquel tiempo ancestral, y que permite pensar que las condiciones actuales son pasajeras. Esto lo sintetiza muy bien uno de los principales pensadores interculturalistas de México, al señalar que:

...en la condición de dominados [actual], la conciencia de una época anterior de libertad asigna a la dominación un carácter necesariamente transitorio. De esta manera, la continuidad del grupo étnico resulta en una lenta pero incesante acumulación de “capital intangible”: conocimientos tradicionales, estrategias de lucha y resistencia, experiencias, actitudes probadas; todo un arsenal difícilmente expropiable, una base creciente de elementos distintivos que posibilitan y fundamentan la identidad (Salcedo Aquino: 2006: 154)

En esta vertiente de pensamiento, la ancestralidad es la marca de ese capital intangible y la promesa de un futuro. La función operativa de esta “época anterior de libertad”, por supuesto ubicada en la condición ancestral, es contar con un punto de

restauración que debe situarse en un “antes” del violento “después”⁵⁸. El rescate de la matriz milenaria indígena era algo que Bonfil Batalla ya sugería en la propuesta de *México profundo*, y en muchas ocasiones, este es el sentido de la reparación de la deuda histórica con los pueblos indígenas.

Sin embargo, estas posturas post-indigenista presentan varios problemas que conviene precisar antes de cerrar el orden de ideas de este capítulo.

Si bien en el discurso-raíz de esta interpretación está el modelo del Holocausto, muchos elementos son de orden novedoso en la memoria política indígena. La reparación de los daños del genocidio a los pueblos originarios parece quedar sin culpable. O el culpable alcanza el estatus abstracto del Occidente moderno y cristiano, del pasado y el presente. Desde los conquistadores hasta la globalización y las naciones contemporáneas, tenemos un gran número de posibles deudores, pero ningún rostro para un tribunal. El conjunto del México imaginario y la opresión impuesta al México profundo, no parece alcanzar para señalar individuos o grupos con acciones precisas.

El objeto de la memoria política parece más bien colocarse del lado de una sanación identitaria a través de la emergencia de una temporalidad que en el peor de los casos se presenta como un fenómeno en que “la résurrection des spiritualités ancestrales est aujourd' hui l' apanage des mouvements pan-indiens, version très globalisante et parfois pittoresque de l' indianité (Dorel: 2006: 9) [“la resurrección de espiritualidades ancestrales es hoy la exclusividad de los movimientos pan-indígenas, una versión muy globalizada y a veces pintoresca de la indianidad”], y tan exotizada puede resultar la imagen del mundo ancestral, como abstracta la de un Occidente moderno.

A este carácter abstracto se une una sustancialidad de las identidades tanto de la víctima como del victimario. Precisamente es la crítica que recuperábamos de Manuel Cruz al inicio de esta investigación, en la que señala que al identificarse un trauma histórico se inaugura una clase de inalterabilidad en las categorías de víctima y victimario, formándose un esquema que atribuye una prioridad ontológica y una condición transhistórica. Finalmente, frente a este esquema, es posible que ni aún la reparación del daño mitigue la fuerza de un discurso sobre heridas históricas y su

⁵⁸ Permítaseme usar como metáfora el término de “punto de restauración”, proveniente de la informática; con él se designa la creación de un punto anterior al momento en que un sistema operativo sufre un daño que resulta irreparable por otras vías. Una vez que el sistema operativo vuelve al punto de restauración, el daño queda subsanado.

despliegue hacia el futuro. La preservación del estatuto de víctima de una deuda histórica también tiene sus beneficios, pues como nos hacía ver Todorov, esta posición ofrece una línea de crédito inagotable.

Para mirar desde una perspectiva crítica el modo en que este esquema se presenta en el caso de los indígenas mexicanos, conviene recuperar un señalamiento que Arturo Warman hacía en su libro *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*.

Warman critica el hecho de que en los últimos años el gobierno mexicano legitimó al EZLN como la representación indígena oficial de las demandas indígenas del país. Asevera que a partir de ese momento se realizó un corte en la diversidad de México, una partición arbitraria entre dos categorías más bien ideológicas: los indios⁵⁹ minoritarios y la mayoría de los demás, ignorando 500 años de intercambio cultural, excluyendo sectores campesinos, a los indígenas urbanos y promulgando una bipolaridad que termina por “introducir todos los prejuicios acumulados: casta, raza, cultura primitiva o poco evolucionada, resistencia al progreso” (Warman: 2003: 278). Todo eso encuentra un nicho para manifestar esa partición simplificadora, que abona el terreno en que comienza a prosperar “el dudoso concepto de deuda histórica” (*Idem*), al lado del cual surgen una serie de iniciativas políticas para tratar de manera excepcional la cuestión indígena a través de programas compensatorios, derechos especiales, discursos de pendientes históricos, recuperación de tradiciones vencidas. La denuncia de Warman se dirige contra un ámbito discursivo en donde la cuestión indígena se plantea como “el tema de los otros, los menos, las víctimas y su compensación. Ese planteamiento desemboca en propuestas de privilegios particulares, en lugar de derechos universales suficientes para practicar y expresar libremente todas las diferencias en una sociedad plural...la cuestión indígena se aisló de la agenda de la transformación nacional para

⁵⁹ Warman critica incluso el concepto de indígena en el artículo 169 de la OIT, que define lo que será reconocido como “pueblos originarios”, afirmando que esa definición es “general, imprecisa y ambigua. Considera como pueblos indígenas a los descendientes de los pobladores anteriores a la Conquista o colonización que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas, así como tengan consciencia de su identidad indígena. En esa definición caben casi todos los mexicanos y muchos que no lo son, ya que no especifica de cuál conquista o colonización se trata, por lo que resulta del todo insuficiente para otorgar derechos o negarlos. Se trata de una declaración general bien intencionada pero inútil como definición jurídica, sobre todo en las condiciones mexicanas de la convivencia y mezcla, imbricación y préstamo cultural interétnico. (Warman: 2003: 279). A esto podemos agregar que esa definición ha pasado casi intacta a la Constitución Política de México, en la reforma del artículo segundo llevada a cabo en el 2001.

buscar soluciones particulares, fueros imposibles, derechos privativos que mantienen la segregación con la justificación de ofrecer compensación” (Warman: 2003: 279).

Sin embargo, la fuerza de este nuevo discurso victimizatorio proviene en gran parte de la sustancialización de las identidades a partir de perspectivas como la de Bonfil Batalla, que de hecho influye en nuestros gran parte de los discursos interculturalistas. La partición simplificadora de que la habla Warman es ilustrada perfectamente por el binomio México profundo-México imaginario. Esquema que encuadra muy bien en el la crítica de Manuel Cruz al esquema ontológico y transhistórico que divide víctimas de victimarios.

La sustancialidad de este esquema bipolar es fundamental al momento de exigir una reparación, pues si las identidades no cambian, tampoco tendrían por qué cambiar las víctimas y victimarios, al menos cuando tales conceptos se acomodan del lado de cada polo abstracto. Del mismo modo, se deriva la transmisión de la desgracia y la deuda entre generaciones, como lo hace Clavero. Esta sustancialidad identitaria es núcleo de la memoria política indígena, pues no sólo suspende las identidades como formas abstractas y bipolares⁶⁰, también suspende el tiempo en un pasado que no pasa. Este es el último punto problemático que deseamos remarcar.

Hay una cuestión que atañe no sólo a la reconfiguración de la narrativa histórica a través de la memoria de víctimas, sino que toca más profundamente a la renegociación de la experiencia del tiempo en la época contemporánea. Esto se muestra en la memoria indígena en un punto bastante cuestionable pero difícil de comprender a primera vista. Y tiene que ver justamente con el carácter atribuido al pasado.

Por una parte, la temporalidad ancestral es un pasado continuo, que no expira y que está presente en la inmediatez del recuerdo memorial. Por otra parte, la afirmación del genocidio trae consigo la entrada de un pasado imprescriptible. En este sentido, de la existencia de un pasado ancestral que no expira, y de un pasado del horror que no prescribe, se deriva la entrada de un *pasado que no pasa*, y de su instrumento, la memoria, a la que le es dada la tarea de perpetuar ese carácter de pasado-presente.

⁶⁰ Vuelvo a hacer el señalamiento. No quiero que se entienda este análisis como una postura anti-indígena. Al contrario, concordamos con la crítica de Warman y creemos que las particiones binarias y abstractas contribuyen más a la exclusión de los pueblos indígenas. Esto sin duda es un tema interesante a indagar, aunque en este trabajo sólo lo tocamos de manera oblicua, ya que nuestro interés radica más centralmente en los problemas historiográficos de una postura que es política. No hacemos, entonces, un análisis ni sociológico ni político de la memoria política. Es, más bien, nuestro objeto de análisis historiográfico.

Este carácter de no-paseidad del pasado, entonces, lo podemos observar en los dos registros de la memoria indígena.

En esta investigación, nos alejamos de las convicciones de los discursos post-indigenistas en torno a la ancestralidad y a la victimización, como si de tratara de dos cuestiones evidentes de suyo. Ninguna de las dos condiciones es una naturalidad histórica que venga a imponerse al presente como una voz que resurge desde los tiempos más remotos. Ambos, ancestralidad y victimización son signos que nos llevan a lo que consideramos una parte central del problema: la transformación de la relación que las sociedades contemporáneas establecen con el tiempo.

¿Por qué un grupo, un pueblo o nación se siente impulsado a hurgar en lo que cree son sus orígenes ancestrales? ¿Qué permite, del mismo modo, reformular intempestivamente la historia de lo acontecido a ese grupo, pueblo o Nación, en términos de genocidio, cuando el sentido del pasado parecía ya fijo, ya establecido y no necesariamente catastrófico?

Consideramos que el surgimiento de la categoría de memoria ancestral y su formulación política en el caso de los pueblos indígenas de México, forma parte de un fenómeno de carácter general que atañe a la experiencia contemporánea del tiempo y a la desestabilización de lo que hasta antes del Holocausto se consideraba la narrativa de la historia. Este fenómeno se genera en las transformaciones de nuestro tiempo, que es siempre el tiempo presente.

A esta mutación histórica de la experiencia y de la narración que caracterizan el presente, dedicaremos el último capítulo de esta investigación. Siempre con la intención de comprender la emergencia y la urgencia de la memoria indígena como un fenómeno contemporáneo, más que como un anacronismo o una folklorización unida a una moda victimizadora.

Capítulo 4

Hacia una historiografía de la temporalidad memorial: el caso de la ancestralidad presentista.

“La pesadilla del historiador es la de una memoria a la vez mercantil y consagrada, en fragmentos aunque con formato, dispersa y exhaustiva, que escapa a los historiadores para circular on-line, resultando ser la historia verdadera de nuestra época”

François Hartog
El testigo y el historiador

A lo largo de los capítulos precedentes hemos indagado el modo en que se constituye la memoria política indígena. Comenzando por un marco general del concepto de memoria política, avanzamos hacia una particularización del caso de los indígenas en México, ciñendo nuestra operación explicativa a una problemática singular.

Veámos, entonces, la formación de los dos registros memoriales, el identitario y el reivindicativo, poniendo un especial énfasis en la transformación de la memoria ancestral como instrumento y estrategia de reclamo en términos políticos. Nos referimos puntualmente a la emergencia de una valoración del pasado prehispánico desde las circunstancias contemporáneas, marcadas por una reinterpretación de la historia.

Las nuevas versiones de la Conquista de América realizadas a partir del concepto de genocidio, nos permiten constatar que la narrativa histórica en torno a los pueblos indígenas forma parte de un fenómeno de luchas por el sentido del pasado, y la manera en que éste juega un rol fundamental en el presente.

Analizamos cómo desde las condiciones de marginación y empobrecimiento de los pueblos indígenas, y desde las nuevas perspectivas de las ciencias sociales, surgen

sentidos del pasado reformados a partir de la categoría de víctima histórica. El pasado-presente se impone entonces a través de la dinámica de los usos públicos y políticos del pasado que sirven y se entrecruzan con los discursos que reclaman la defensa y el reconocimiento cultural de los pueblos indígenas.

Así, llegamos a una conclusión provisional de que el recurso al pasado prehispánico, como fuente ancestral y milenaria de identidad, es el núcleo fundamental de un propósito político de carácter amplio. Una de las vertientes de este propósito es el pago de deudas históricas, la legislación en torno a las atrocidades cometidas durante la Conquista y la colonización, si se asume la interpretación de la Conquista en el sentido de Lemkin, de Clavero y de los varios autores interculturalistas que hemos revisado.

Pero, ¿de dónde parte esta interpretación victimizadora que pone de relieve un pasado de grandeza fracturado por la entrada del agente Occidental? La pregunta no es ingenua. La Conquista no fue siempre leída en términos de genocidio, y la historia del mundo prehispánico no fue siempre el pasado de unos pueblos considerados como “originarios”. ¿Qué condiciones permiten una relectura de la magnitud que hemos señalado?

Son las circunstancias actuales las que buscan desesperadamente la fabricación de un pasado del cuál experimentan una necesidad. Las urgencias del presente, la inestabilidad y la precariedad de un futuro cada vez más incierto, provocan la sublevación y la invocación de pasados que vienen a transformar la relación con el tiempo. En el caso que analizamos, asistimos al surgimiento de una memoria ancestral propia de las necesidades y reclamos de su tiempo.

En virtud de lo dicho anteriormente, el objetivo de este capítulo es construir un posicionamiento de carácter teórico e historiográfico amplios, que nos permita poner en perspectiva la particularidad de la memoria indígena, en su carácter general, pero también en su especificidad. Para lograr tal propósito nos apoyaremos en la propuesta sobre los *regímenes de historicidad* de François Hartog, quien lleva a cabo un análisis de la crisis del modo de experimentar el tiempo en las sociedades contemporáneas. Crisis marcada por el ascenso de la categoría de memoria y por la puesta en marcha de una nueva temporalidad: *la imprescriptibilidad*. De manera paralela, para complementar la teorización sobre esta nueva temporalidad, nos apoyaremos en un texto central de Pierre Nora, derivado de la creación de la *Asociación de Libertad para la Historia*,

como también en las reflexiones de otros autores en materia del concepto de memoria.

Finalmente, a partir de este marco historiográfico, propondremos la categoría de memoria *ancestral-presentista* para explicar la transformación de temporalidad que caracteriza a la memoria indígena, desmarcándola de la Historia del Tiempo Presente a la vez que incluyéndola.

Asumimos que esta última parte de la investigación no busca agotar el tema de la memoria indígena, en absoluto. De igual forma, reconocemos que hay múltiples polos de discusión que quedarán abiertos y pendientes, como lo será una discusión sobre las consecuencias políticas de nuestra reflexión. Sin embargo, nuestro trabajo se limita a buscar una serie de respuestas que atañen directamente a la dimensión historiográfica, cuya tarea hoy día está puesta de frente, más abruptamente que nunca, a circunstancias políticamente muy delicadas. Lo cual no significa que la reflexión sobre esas circunstancias, y a pesar de ellas, sea banal.

4. 1 La irrupción del pasado-presente en el horizonte de la diversidad cultural.

En la emergencia del interculturalismo post-indigenista asistimos a nuevas luchas en torno a la interpretación del pasado precolombino.

Es conveniente señalar que esta reconversión del pasado del mundo indígena se lleva a cabo desde diferentes ángulos. Desde el ámbito de los movimientos indígenas, que cobran gran visibilidad social a partir del movimiento zapatista, hasta los debates en el mundo académico, se erige la idea de un pasado colonial victimizador.

La discusión sobre las consecuencias de ese pasado colonial, genera una nueva mirada sobre el mundo prehispánico. Una mirada que antepone la lente de las condiciones de la actualidad. Los problemas de corte sociológico, cultural, político y económico se ponen en la perspectiva de una historia que hunde sus raíces hasta la explotación de los indígenas por parte de los españoles. Historia que se ve continuada, en esta óptica, por los procesos del capitalismo contemporáneo y la subsecuente globalización. Dando sentido, como hemos visto, al concepto del *continuum del genocidio*.

Con el surgimiento del movimiento zapatista de los años noventa, se pone en

marcha también un conjunto conceptual que se establecerá para la posteridad, y que tiene que ver con una recuperación de la historia como fuente de legitimidad. La denuncia de las condiciones de expolio, de marginación ancestral, de robo, de esclavitud, de discriminación, se ponen en la mira de un proceso que se considera inicia con la Conquista de América, como saqueo de la tierra ancestral por parte del hombre blanco. Gran parte de la fuerza del discurso zapatista radica en la afirmación precisamente de una identidad antigua, que se subleva y reclama su lugar, su voz y sus rostro después de cientos de años de opresión. Derivado de ello, se convoca al reconocimiento de la diferencia. Pero esa diferencia proviene, desde el inicio, de una concepción de los hombres ligados a su mundo primordial y a su continuidad en los asentamientos donde una vez estuvieron los ancestros. Asentamientos dañados por la entrada de los intrusos occidentales.

Del mismo modo, esta reformulación de la historia del mundo indígena, surge de la incertidumbre del futuro de tales pueblos, de lo que podría ser su lugar dentro de las formaciones nacionales del presente. De ahí también una de las razones de los levantamientos indígenas contemporáneos, cuya marca es un regreso a la historia.

En México, la función estratégica de la historia y de la identidad ancestral refuerza el discurso del movimiento indígena de los años noventa, y en función inversa, la expansión de este discurso abre camino a la emergencia de una identidad ancestral frente a la incertidumbre del avenir.

Empero, con anterioridad al movimiento de los años noventa, la idea de mirar al México antiguo, ya estaba presente en Bonfil Batalla, quien a fin de cuentas elabora su reflexión con la intención de clamar por un reconocimiento de la población indígena como verdadera base del México contemporáneo. Si bien el EZLN varía en su concepción al reclamar “un mundo donde quepan todos los mundos”, y un “mirar hacia atrás para avanzar hacia adelante”, la versión de la identidad indígena no está muy alejada de las ideas de Bonfil Batalla. La indianidad ligada al asentamiento ancestral, al tiempo inmemorial, está a la base del nuevo movimiento que ha dado visibilidad a la diferencia indígena nunca antes planteada en esos términos. Y, si bien ya no estamos en los álgidos momentos del levantamiento de Chiapas, éste continúa bajo otras modalidades y ha heredado una concepción de la historia indígena.

El horizonte abierto por el movimiento zapatista, nos muestra justamente la

función de la ancestralidad en la época contemporánea: la retroalimentación de la defensa de la diversidad cultural como programa político, ante todo.

La necesidad de creación de nuevas medidas políticas para los pueblos indígenas, está al centro de la recuperación y la convocación del pasado ancestral. Esta necesidad transforma a la operación de reinterpretación del pasado en un argumento del origen. En el origen, la tierra, el mito y el canto pertenecieron a los pueblos indios, posteriormente se lleva a cabo la Conquista y la desposesión. Es deber del presente reivindicar y retribuir el alto costo de la deuda histórica. La memoria del tiempo ancestral es, entonces, el vehículo para recordar el tiempo en que los indígenas habitaban las tierras antes de la Conquista, antes de la dominación. Una suerte de argumento en torno a la preexistencia cultural.

Por otra parte, en esta línea argumentativa, autores como Bartolomé Clavero no dudan en acudir al concepto de genocidio para describir el proceso de esa desposesión acaecida en la Conquista. Sin embargo, al tiempo que se asume la fractura y trauma históricos impuestos por la Conquista, se afirma una memoria que es capaz de remontarse a los orígenes de su identidad, establecidos en una cronología milenaria. La Conquista no acabó con todo, la memoria es la prueba. Acá hay una extrapolación de la figura del testigo en los discursos memoriales. Así como el testigo en tanto víctima y sobreviviente de los campos de concentración da noticia de lo que allí ocurría, se pretende que el indígena, como portador de una memoria milenaria, de noticia de las crueldades ocurridas en la Conquista. Remontándose más en el tiempo, en contraste con las víctimas del Holocausto, se erige como un testigo del tiempo de “antes”, de los tiempos antiguos de libertad, como señalábamos siguiendo a Salcedo Aquino.

A partir de este “patrimonio memorial” se elaboran un conjunto de peticiones en torno al lugar de los pueblos indígenas en el marco de una sociedad multicultural, marcada por la existencia de grupos que se identifican como no-occidentales. Por decirlo de alguna manera, estos grupos se asumen como los sobrevivientes al proceso de colonización, y reclaman para sí un lugar en el espacio social.

En el presente, entonces, no sólo tenemos el reclamo de una incorporación de los pueblos indígenas al proyecto de una Nación pluriétnica, sino que el reconocimiento de la pluralidad se postula como reconocimiento de la existencia de un pueblo milenario auto-resguardado en su memoria. Para postular esa milenariedad, insistimos, se requiere

de una operación histórica que vuelve desde los conflictos del presente hasta los tiempos más remotos.

Por otra parte, es conveniente remarcar que la urgencia de leyes que regulen la Nación pluriétnica y que aseguren el efectivo reconocimiento de la diversidad, en la actualidad gira en torno a un discurso orientado hacia el polo indígena. Es decir, en primera instancia los pueblos indígenas se presentan como el baluarte de la diversidad cultural, o al menos como el grupo social que dota de sentido a la categoría.

Adicionalmente a las reformas constitucionales del año 2001 en materia de pueblos indígenas, se ha implementado paralelamente la creación de universidades interculturales, en cuyo seno crece la tarea de valorizar el pasado prehispánico como patrimonio de los pueblos indígenas⁶¹. Vemos entonces un tránsito desde la historia nacionalista, que se apropiaba de la grandeza prehispánica como patrimonio de una nación mestiza, hacia una historia en que se pone al centro a los nuevos sujetos indígenas como verdaderos protagonistas. El proyecto político da un giro hacia el reto de lograr las relaciones culturales armónicas entre un mundo indígena ancestral y el resto de una nación mestiza⁶². La balanza del pasado prehispánico se inclina, entonces, del lado indígena. Porque el discurso de la diversidad cultural se funda en México sobre la idea de que existe una matriz identitaria no-occidental. Herencia, que ya apuntamos, proviene (entre otros motivos) del éxito de los estudios poscoloniales y subalternos durante el siglo XX, y la recuperación de la voz de los grupos marginados, no occidentales, y todo aquel contingente formado al margen de los estándares eurocéntricos.

Así, surge la narrativa contemporánea sobre el mundo prehispánico, sobre la transmisión mítica y sobre la formación de las sociedades hoy consideradas no-occidentales. Como podemos constatar, es fundamentalmente una circunstancia del

⁶¹ No es casual que en los planes de estudios de algunas universidades interculturales se incorporen materias con nombres como “Cosmovisiones”. Eso puede observarse de manera puntual en el plan de estudios de la Licenciatura en Gestión y Desarrollo Intercultural de la Universidad Veracruzana Intercultural: <http://www.uv.mx/uvi/programas/LGID/documents/ProgramaEducativo.pdf>. Al mismo tiempo, como oferta educativa externa, la UVI ofrece semestralmente un curso electivo titulado “Diversidad Cultural” en donde el objetivo se plantea como dar a conocer y hacer valorar a los pueblos indígenas de la nación. Esta materia puede ser tomada por alumnos matriculados en diversas licenciaturas. Esa es justamente la intención de impartir esa materia, extender la difusión de la UVI hacia otros programas educativos de la Universidad Veracruzana. Se trata entonces de un proyecto bilateral, valorización de los pueblos indígenas por sí mismos, como matriculados de la UVI, y valorización y promoción hacia otros sectores de la universidad.

⁶² Siempre es interesante a este respecto el capítulo “Relaciones interculturales simétricas” de León Olivé, en el libro al que varias veces hemos hecho referencia: *Interculturalismo y justicia social*

presente lo que trae el pasado a la vista, un pasado de largo alcance que comienza algunas veces con el preclásico temprano, otras, con la Conquista de México.

La vinculación de una serie de batallas políticas sobre la identidad indígena en el presente, viajan hasta el pasado más remoto y transforman la visión general sobre la historia precolombina de México. Esta visión se convierte muchas veces en la imagen oficial del pasado en los discursos de la diversidad cultural unidos a la tarea de la desconolonización de los pueblos, del pensamiento y del saber.

El poder político de la memoria radica entonces, en la puesta en marcha de la transformación del pasado en un pasado no-pasado, presente en la reproducción de la identidad contemporánea, y presente como estrategia política de reconocimiento y la reparación. Las identidades antiguas, como las llama Héctor Díaz-Polanco, cobran visibilidad, en el interculturalismo contemporáneo, ante la llamada de un presente necesitado de profundidad histórica. De modo que la identidad originaria, primordial y milenaria, tomando la forma del *México profundo*, parece ser despertada para acudir al cuidado de los que se promulgan portadores de los tiempos remotos: los indígenas.

Tenemos entonces una memoria identitaria convocada desde una circunstancia política bien precisa: la precariedad del reconocimiento de la diversidad cultural y la continuación de las circunstancias no favorables de los pueblos indígenas a lo largo del país. Todo esto, leído como consecuencias de la Conquista y la colonización entendidas como procesos genocidas en un *continuum histórico* que parece perpetuarse hasta nuestros días, según deja entrever el argumento. Concepción que otorga, por otra parte, el estatuto de víctima histórica y su prolongación generacional.

Hasta ahí, el conjunto del discurso parece ser claro, pertinente e incluso necesario en la lente de la defensa de la diversidad cultural, y bajo la lente de las condiciones en que viven muchos de los pueblos indígenas mexicanos.

Sin embargo, todo lo anterior formula un problema derivado de la urgencia política de la que proviene esta relectura del tiempo prehispánico. El problema es que al reinterpretar el pasado prehispánico en los términos de genocidio, y al servicio de una actualidad de debates interculturales, se transforma también la relación con el tiempo y con nuestra manera de narrar la historia. ¿Qué nos permite asegurar la continuidad entre unos milenios que con dificultad podríamos asegurar cronológicamente? ¿Qué operación histórica forma una versión del pasado prehispánico como algo permanente a

través de una memoria mítica? ¿Por qué la memoria se erige como lente substitutoria de las interpretaciones anteriores o alternativas sobre el mundo indígena? ¿Qué significa el recurso preferencial al pasado prehispánico, cuando las condiciones del presente se muestran cada vez más áridas? La respuesta puede comenzar a vislumbrarse partiendo de la siguiente reflexión.

La transformación del sentido de un evento o de un periodo histórico no significa sólo el cambio de perspectiva en la interpretación de acontecimientos ubicados dentro del tiempo. Significa también la transformación de la relación de los intérpretes respecto al tiempo. La lectura del pasado a través de un registro memorial, afectivo y victimizador, proviene de un nuevo modo de experimentar la temporalidad.

Las crónicas del mundo indígena, y los pueblos indígenas en general, ahora tomados como testigos, no forman parte de una interpretación histórica que siempre haya sido así. La convocación del pasado ancestral no significa la evidencia o la sustancialidad de ese pasado.

Le evocación de una memoria del tiempo inmemorial parece sugerir una nueva forma de experimentar el tiempo, que permite dinamitar un permanente entrecruzamiento entre el pasado y el presente. El extremo de este entrecruzamiento radica justamente en la interpretación de la Conquista, la colonización y la época contemporánea como *continuum del genocidio*. Esto nos muestra como nuestro presente-contemporáneo marcado por la historia de los crímenes contra la humanidad, extiende su filtro para entender el pasado hacia épocas con siglos de antigüedad.

Ante estos cuestionamientos consideramos que el acercamiento al pasado a través de la memoria como categoría contemporánea, es el síntoma de la reconfiguración del sentido del tiempo en las sociedades contemporáneas, y es marca del ascenso de una nueva época para la interpretación histórica y la experiencia del tiempo: *el presentismo*. Nuestra propuesta es que la memoria indígena forma parte de este fenómeno que, a continuación, trataremos de comprender abordándolo desde la teorización historiográfica para, al final, retomar nuevamente la categoría de la memoria ancestralista desde esta perspectiva. Esperando, siempre, ampliar y enriquecer nuestro modo de desarrollar el tema que en esta investigación nos hemos propuesto.

4.2 La experiencia contemporánea del tiempo: presentismo y memorialización.

4.2.1 Regímenes de historicidad y presentismo: mixturas de temporalidad.

Ante el ascenso de la categoría de la memoria como filtro interpretativo del pasado en la época contemporánea, François Hartog antepone la pregunta por la experiencia del tiempo.

Antes de tomar a la memoria simplemente bajo el sentido de un vehículo transmisor de contenidos al servicio de la visibilidad de las víctimas, Hartog busca realizar un diagnóstico del presente, marcado precisamente por los fenómenos de la memorialización, conmemoración y patrimonialización del pasado, emergidos en la posterioridad de la segunda mitad del siglo XX, y que tienen como fondo la expansión del modelo de la Shoah.

Las preguntas que se hace el historiador francés son, entre otras: ¿Cuál es la particularidad de este presente respecto a los presentes de otras épocas? ¿Qué relación entabla nuestro presente con su(s) pasado(s)? ¿Asistimos a la instauración de un nuevo orden de tiempo en las sociedades contemporáneas? Si es que puede hablarse de un verdadero cambio en la relación con el tiempo ¿cuáles serían entonces las marcas o huellas que debiéramos seguir para desentrañarlo?

A estas preguntas busca responder a través de la elaboración de la teoría de *regímenes de historicidad*, que explicaremos en seguida para tratar de abordar el fenómeno de la memoria en su dimensión de discurso victimizador y conmemorador del pasado público.

En principio, es conveniente esclarecer que Hartog asume la tarea del historiador como una indagación en torno al tiempo, entendido este como una dimensión fundamental de la experiencia del mundo y de sí.⁶³

⁶³ Esto lo encuadra dentro de las filosofías del siglo XX que pusieron en el centro de sus investigaciones el carácter móvil de la experiencia humana inscrita y desarrollada en la temporalidad. Netamente, en este aspecto se acerca a la filosofía de Martin Heidegger, cuyo problema sobre el sentido de ser en general decanta, al mismo tiempo, en una reflexión sobre la historicidad y la temporalidad. En *Sein und Zeit*, Heidegger atribuye al Dasein el carácter de ente fundamentalmente histórico

Del mismo modo, en *Sein und Zeit* Heidegger ya adelantaba que el carácter fundamentalmente histórico del Dasein abría la posibilidad de la investigación histórica. Sólo es posible la historia por la movilidad temporaria que funda la ex-sistencia. Así, la *Geschichtlichkeit* (historicidad), se mantiene como uno de los existenciales del Dasein. En cambio, la temporalidad, *Zeitlichkeit*, designa los horizontes en

Dado por supuesto fundamental este horizonte de temporalidad que abarca la experiencia del mundo y de sí, Hartog comienza por indicar que cada época constituye para sí misma un *orden de tiempo*, lo que deriva en un conjunto de relaciones que una sociedad mantiene con el tiempo, el modo en que éste se experimenta y la dirección que toma la interpretación histórica a partir de esa experiencia. Es decir, la experiencia del mundo y de sí, tiene un sentido diferente según el determinado momento histórico en que se forme.

La categoría de *regímenes de historicidad* tiene como objetivo interrogar esas diversas experiencias, lo que da como resultado la elucidación de varios órdenes de tiempo.

No es la finalidad de este texto presentar a profundidad los diferentes regímenes de historicidad⁶⁴ que Hartog ha determinado, pues en este caso nos concentraremos de manera muy puntual en el tercer régimen de historicidad que desarrolla: *el presentismo*. Realizamos esta selección debido a que, como veremos más adelante, la emergencia del presentismo viene a la par con el surgimiento de la memoria en su acepción y funciones contemporáneas. Este ascenso de la narrativa memorial será precisamente una de las

los que se gesta la existencia histórica. Es decir, lo sido, lo siendo y lo porvenir, como temporizaciones del Dasein. Pero es el carácter móvil del Dasein en el proyecto y la cura, que se configura una extensión de tiempo dada desde el acontecimiento. No se trata de formas de pasado-presente-futuro, que Heidegger califica como el tiempo en su acepción vulgar. La temporalidad, o temporalidad originaria, se refiere a la extensión de la historicidad en sus temporizaciones.

En el artículo *Zeit und Sein*, Heidegger deja ver otro concepto, a saber, la temporalidad en el sentido de *Temporalität*. Este concepto está ligado a otro, el de *Ereignis*, en que el ser y el tiempo muestran su unidad interna. Empero, en el orden del Ereignis, la temporalidad es la del ser y no únicamente del Dasein. Heidegger considera que ésta es la temporalidad originaria, la apertura del tiempo que permite la historicidad del Dasein.

El pasaje de la historicidad del Dasein, a la acontecimiento (Ereignis) en el ámbito del ser, marcan el camino que sigue Heidegger desde una analítica de la existencia hacia el pensar ontohistórico. El viraje hacia el pensar ontohistórico sobrepasa la reflexión de la fenomenología existencial y avanza precisamente a una comprensión del ser. La comprensión del ser en general debía incluir la reflexión sobre las epocalidades del ser, es decir, sobre el modo en que el ser acontece según la época. Esta parte, Heidegger no alcanza a desarrollarla, pero lo que se ve claramente su avance desde la pregunta por el Dasein hacia un horizonte amplio de reflexión sobre el ser.

En sentido estricto, Heidegger no habla de formas de temporalidad, como en el caso de la historiografía de Hartog. Tanto la *Geschichtlichkeit*, como la *Zeitlichkeit* y la *Temporalität* no designan en ningún momento formas universales ni sucesivas del tiempo, sino el carácter fundamental tanto de la existencia como el acontecimiento originario del ser. No hay una dominancia de un tiempo sobre el otro, como en el caso de Hartog, pues el ser y el tiempo en su unidad interna, acontecen, no transcurren (Heidegger, 2002, 2007, 2009)

⁶⁴ En el libro *Regímenes de historicidad* las dos primeras partes están dedicadas a la descripción de los dos regímenes de historicidad anteriores al presentismo. Los capítulos « De las islas de la historia », « Ulises y Agustín: de las lágrimas a la meditación » y « Chateaubriand: entre el antiguo y el nuevo régimen » están dedicados justamente a la descripción de los dos órdenes de tiempo que preceden al presentismo.

marcas del presentismo en relación con la evocación del pasado en nuestros días.

Así, señalemos primeramente, que el régimen de historicidad no designa una forma de tiempo existente. Las formas del tiempo, a saber son: presente, pasado y futuro⁶⁵. A estas formas, Hartog las considera universales en toda experiencia de tiempo, sin embargo, la mixtura entre ellas y la dominación de una forma sobre otra, es lo que determinará un orden de tiempo.

Para establecer el modo en que se relacionan estas tres formas universales, Hartog constituye una vía de interpretación a partir de la categoría formal de *régimen de historicidad* y no designa por tanto una entidad metafísica supratemporal. Es el historiador quien emplea el concepto, como un instrumento para comprender las transformaciones de temporalidad y realizar el diagnóstico de una época. En palabras de Hartog,

El historiador que me esfuerzo por ser parte entonces de un diagnóstico (compartido) – el de la fuerza y la imposición de la categoría del presente- , formulo una hipótesis –la del presentismo- para nombrar esta experiencia contemporánea del tiempo, y propongo, para llevar a cabo la investigación, un instrumento heurístico: la noción de régimen de historicidad. ¿Con qué objetivo? Interrogar las diversas experiencias del tiempo, mejor aún, las crisis de tiempo, es decir, esos momentos llamados “brechas” por Hannah Arendt, en donde la evidencia del curso del tiempo viene a confundirse: cuando justamente la manera como se articulan pasado, presente y futuro viene a perder su evidencia... Solidarias, la hipótesis (el presentismo) y el instrumento (el régimen de historicidad) se complementan mutuamente. El régimen de historicidad permite formular la hipótesis y ésta obliga a elaborar el concepto. Al principio, al menos el uno no va sin el otro. (Hartog: 2007: 15)

Las “brechas” o “fallas” del presente a las que se refiere marcan una inestabilidad entre las relaciones del pasado, presente y futuro. Esto decanta la crisis del tiempo que no es otra cosa que la desactivación de un régimen de historicidad o el surgimiento de un régimen paralelo.

Por otra parte, aun cuando la relación entre el pasado, el presente y el futuro pierde su evidencia en la época contemporánea, el tiempo dado como “contemporáneo” o presente viene a imponerse como si fuese evidente. En tal sentido, volviendo sobre la tarea del historiador, Hartog señala que “una de las maneras para que el historiador se

⁶⁵ Hartog precisa que la descripción fenomenológica del tiempo agustiniano de los tres tiempos, presente, pasado y futuro, sigue siendo un punto de referencia esencial en la construcción de su teoría historiográfica.

vuelva contemporáneo de lo contemporáneo es comenzar por cuestionar la masiva evidencia de este contemporáneo, ese que es todo lo contrario que correr detrás de la actualidad o que ceder al aire del tiempo (*Ibidem*: 15)

Sólo cuestionando la evidencia del tiempo imperante es que la categoría de regímenes de historicidad puede entrar en función para realizar el diagnóstico de una época, en que la relación con el tiempo se encuentra desestabilizada, o en que la movilidad entre el pasado, presente y futuro comienza a presentar tendencias hacia una nueva mixtura entre las formas de temporalidad.

El régimen de historicidad sólo es una manera de engranar pasado, presente y futuro o de componer una mixtura entre las tres categorías. De ahí su no-existencia, en sentido estricto.

Un régimen no viene a suceder a otro. Es decir, no hay una cronología o un orden preestablecido entre el surgimiento, la crisis y la desaparición de un régimen. En realidad, en una época se pueden establecer varios regímenes de historicidad, según las relaciones entre las formas del tiempo. Varios órdenes de tiempo pueden convivir en una época en particular, formando una diversidad de modos de tiempo, « car s'il n'y a pas un temps unique, si divers ont été et sont les expériences du temps, il y a partout des façons homologues de fabriquer du temps humain ou social dans un monde qui n'a jamais ignoré à plus ou moins grande échelle des échanges et des interactions. » (Hartog: 2008: 173). [“debido a que no hay un tiempo único, han sido y son diversas las experiencias del tiempo, habiendo, por tanto, maneras homólogas de fabricar el tiempo humano o social en un mundo que jamás ha ignorado, a mayor o menos escala, grandes intercambios e interacciones”].

Pese a esta diversidad y convergencia de órdenes de tiempo, una época normalmente está marcada por la dominación de un régimen en particular, aunque resten modelos, narrativas e imágenes del tiempo correspondientes a un régimen anterior. Posiblemente esto explique los periodos de “brechas” en el establecimiento o el ascenso de un nuevo régimen de historicidad. Respecto a este ascenso de un nuevo régimen de historicidad, debe precisarse que no se trata de un surgimiento subrepticio. Al contrario, un régimen de historicidad se instala y dura por un largo periodo.

A partir de la formación de este instrumento historiográfico, Hartog propone tres regímenes de historicidad: el antiguo o el régimen de la *historia magistra*, el moderno o

futurista, y el presentismo. El presentismo será precisamente el término con el que designará la conformación de la experiencia contemporánea del tiempo.

Sin adentrarnos en los detalles de los dos regímenes que anteceden al presentismo, presentaremos brevemente sus puntos centrales.

En el artículo, “La autoridad del tiempo”, Hartog señala que se da una relación entre las formas de la temporalidad y la autoridad del tiempo. Un régimen de historicidad se constituye por la autoridad de una forma de temporalidad sobre las otras.

El régimen antiguo la autoridad del pasado orienta la experiencia del tiempo. De modo que “Autoridad y pasado: es la asociación más famosa, más antigua, más obvia. El pasado se percibe como sustrato de la tradición y como recurso para una historia basada en ejemplos y en la imitación, una historia que obedece al modelo de la historia *magistra vitae*” (Hartog: 2009: 1421). El pasado ilumina entonces el presente y el futuro, es ejemplo y dirección. Pero el pasado representa una dimensión de exterioridad, el ejemplo de las figuras de los grandes hombres de la antigüedad si bien ilumina el presente, no lo invade. La historia Romana, el cristianismo y el humanismo, comparten una visión de una historia antigua como ejemplo de vida, como cúmulo de acontecimientos que proveen inteligibilidad al presente. Este pasado se actualiza en la forma del ejemplo de un tiempo diferente al propio tiempo. El ejemplo no es contemporáneo de su propio presente, aun cuando su función sea darle orientación.

En cambio, en el régimen de historicidad moderno, la autoridad del tiempo da un giro desde el momento en que se coloca al hombre, al sujeto, como creador de su historia. En el régimen antiguo, la historia provee la autoridad de los eventos que deberán quedar como ejemplos para la posteridad. En términos estrictos, se sigue el ejemplo de la tradición. En la modernidad, el modelo varía desde el ejemplo, y la acción de acudir al pasado como orientación, hacia la voluntad de ruptura y el relanzamiento hacia el futuro.

Para Hartog, el pensamiento de Bacon marca un nuevo paradigma. Bacon planteaba a la ruptura con los Antiguos, y la inauguración de la ciencia como una empresa que se aventura hacia lo desconocido. La ruptura con los antiguos es la marca de la modernidad.

Se transforma, entonces, la idea de porvenir, y una vez aminorada la autoridad de la antigüedad, la inteligibilidad del presente viene de su inscripción en el futuro, de su

dirección hacia él. La figura de los grandes hombres de la antigüedad, ejemplo de vida, es sustituida por los hombres del porvenir: “Al lado de los hombres ilustres al estilo Plutarco, aparece una nueva raza de grandes hombres, la de los precursores, los visionarios, los genios solitarios. Adelantado a su tiempo, el gran hombre (en traje romántico) se vuelve un engendrador de porvenir que la historia reconocerá algún día. (Hartog: 2008b:1434)

De igual modo, el tema de la utopía y del descubrimiento del Nuevo Mundo nutren la imposición de la nueva autoridad: la del futuro. El tiempo de la apertura, de la novedad y del porvenir iluminan las acciones del hoy, de la ciencia y del progreso, al extremo que “la perfección ya no es la de los modernos, ni tampoco la de los iluminados; aún está por venir.” (*Ibidem*: 1436). Si la antigüedad, como lo que fue y que queda, representaba ese topos al cuál recurrir, en el régimen moderno lo por-venir representa un nuevo horizonte. Se instaura así, el *futurismo*.

El régimen moderno de historicidad es el de la Revolución, el de la historia que marcha hacia adelante, con optimismo de lo que vendrá, porque se apuesta una positividad en el futuro y se actúa a partir de él. Si queremos expresarlo en los términos que ahora nos son familiares, el régimen moderno o futurista es la época que dio origen a los grandes relatos, a la confianza en la historia y en el futuro que, en nuestra época, se verán fracturadas.

El presentismo surge justamente en la coyuntura y crisis del régimen moderno de historicidad caracterizado por la orientación de la historia y de la experiencia del mundo hacia el futuro. El progreso, la esperanza depositada en la ciencia como fuente de bienestar, la historia teleológica, se fragmentan en el siglo XX, dando lugar a una época de incertidumbre sobre el porvenir. El hundimiento del futuro de la modernidad, el de la promesa y del progreso, y del desarrollo de las sociedades post-industriales, dan lugar a una experiencia contemporánea definida por Hartog precisamente como *presentismo*. Lo que significa la omnipresencia del presente, en tanto forma de temporalidad, que domina el pasado y el futuro.

La formación de la mixtura en que el presente parece invadirlo todo en la época contemporánea se experimenta también como la aceleración del tiempo en tanto consumo inmediato de hombres y objetos. Es el momento del instante que extiende su alcance al conjunto de la experiencia del tiempo. Este fenómeno es descrito por Hartog

de la siguiente manera:

En esta progresiva invasión del horizonte por un presente cada vez más inflado, hipertrofiado, es muy claro que el papel impulsor fue asumido por la súbita extensión y las exigencias cada vez más grandes de una sociedad de consumo, en la que las innovaciones tecnológicas y la búsqueda de beneficios cada vez más vertiginosos vuelven obsoletos a los hombres y a las cosas cada vez con mayor rapidez. Productividad, flexibilidad y movilidad se convierten en las palabras claves de los nuevos empresarios. Si el tiempo desde hace ya mucho es una mercancía, el consumo actual valora lo efímero. Los medios de comunicación, cuyo extraordinario desarrollo acompañó ese movimiento que es verdaderamente su razón de ser, proceden igual. En la carrera cada vez más acelerada a lo directo, producen, consumen y reciclan siempre cada vez más rápido más palabras e imágenes, y comprimen el tiempo: cualquier tema, cosa de un minuto y medio por treinta años de historia. (*Ibidem*: 140).

Ante esta afirmación, cabe hacer dos señalamientos en carácter de advertencia. En primera instancia, el presente no es lo mismo que el presentismo, aunque están en estrecha relación. Si volvemos al carácter heurístico del “régimen de historicidad”, tenemos que el presentismo es precisamente el concepto de un nuevo orden de tiempo en la época contemporánea. El presente, es la forma de temporalidad que impera en este régimen presentista.

La segunda remarca se refiere al posible sentido adjetivador del presentismo. Si bien Hartog define a este presente como hipertrofiado, como omnipresente y abarcador, no por ello lanza el juicio inmediato que otorgue una positividad o negatividad inmediatas al presentismo. De modo que “Proponer la hipótesis del presentismo no es ipso facto nombrar a un enemigo o a un calculador del presente. No se coloca ni en el registro de la nostalgia (de otro régimen mejor) ni en el de la denuncia. Tampoco en el de una simple aceptación del orden presente del tiempo. Hablar de un presente omnipresente no dispensa, al contrario, de interrogarse sobre las salidas posibles del presentismo” (*Idem*)

El régimen de historicidad como instrumento historiográfico no pretende de primera instancia imponerse como una opción mejor o, destacar un régimen determinado y particular en tanto solución a la crisis de la evidencia del tiempo. Pero, el hecho de no prescribir un régimen no demerita el carácter propositivo del análisis, puesto que “La notion de régime d’historicité ne prétend évidemment pas être la solution mais il me semble que cette attention portée aux façons différents dont ont été articulées et s’articulent les catégories du passé, du présent et du futur, pourrait aider à

sortir de la simple considération d'une dispersion sans pour autant rétablir immédiatement une hiérarchisation" (Hartog : 2008 :173) [La noción de régimen de historicidad no pretende, evidentemente, ser la solución, pero me parece que esta atención prestada a las diferentes maneras en que han sido articuladas y se articulan las categorías de pasado, presente y futuro, podría ayudar a salir de la simple consideración de una dispersión de tiempos sin, por lo tanto, restablecer de inmediato una jerarquización].

Por tanto, el análisis historiográfico es, antes que una jerarquización, una interrogación sobre las condiciones, las marcas, los indicios del surgimiento o la decadencia de un régimen de historicidad. Sin olvidar que busca aportar claridad sobre el modo en que se articula la experiencia del tiempo, como vivencia de nuestra propia historia y la manera en que construimos la imagen de sí a través de la narrativa del pasado.

Ahora bien, el ascenso del presente en la época contemporánea no es la simple y natural consecuencia del transcurrir del tiempo y de una silenciosa transformación. Al contrario, eventos bien concretos están en el núcleo de los cambios en la relación que atañe a las formas de temporalidad.

Hartog pone en la mira una serie de acontecimientos de la época contemporánea que han favorecido una crisis del tiempo, de manera que "el curso de la historia reciente, marcado por la caída del Muro de Berlín en 1989, por el desvanecimiento de la idea comunista basada en el porvenir de la Revolución y por el ascenso de múltiples fundamentalismos, ha trastocado, perturbado de manera brutal y duradera nuestra relación con el tiempo. Aquí y allá, el orden del tiempo se ha puesto en tela de juicio. (Hartog: 2007: 21)

El telón de fondo formado por los acontecimientos de la historia reciente, es la plataforma o el caldo de cultivo donde comienzan a trazarse aquí y allá los rasgos de un presentismo en que el presente comienza por canibalizar el pasado y el futuro. El presente se impone como el tiempo directriz, como la dimensión de la que proviene la inteligibilidad de la historia. El pasado no puede ser más un ejemplo, pero el futuro tampoco es la promesa del progreso. Por ello, ni del pasado ni del futuro proviene ya la inteligibilidad de la historia. El presente se instala entonces entre ambos.

Descrito de esta manera, el presentismo, como un dominio del presente

hipertrofiado, la pregunta que debe lanzarse en términos de la temporalidad es ¿cómo se lleva a cabo tal canibalización de las otras dos formas de tiempo?

Hartog da una respuesta precisa a esta pregunta. El presentismo se extiende hacia el pasado y el futuro en dos direcciones complementarias pero con operaciones distintas. Hacia el futuro, “el presentismo se impone a través de dispositivos de precaución y de responsabilidad, a través de la consideración de lo irreparable, por el recurso a la idea de patrimonio y a la de deuda, que reúne y da sentido al conjunto” (*Ibidem*:234). La precaución y la responsabilidad⁶⁶ son dos respuestas del mundo contemporáneo ante la emergencia de la incertidumbre heredada del derrumbamiento del ideal moderno de progreso. Prever y hacerse responsable, son dos directivas que, sin embargo, no pueden sino basarse en el presente de una mirada incierta y ciega hacia el futuro.

Dentro de la precaución y la responsabilidad, surge la idea contemporánea de la preservación del patrimonio (en sus diversas definiciones) para las generaciones venideras. Sin embargo, esta preservación toma sentido en la degradación que el patrimonio ha sufrido en el pasado, notablemente el patrimonio natural frente a los excesos de la producción industrial y postindustrial. Agregando, la conciencia de que la humanidad ha ejercido esta producción hasta sus consecuencias autodevastadoras. Lo anterior desemboca en una crisis del porvenir que se vislumbra inciertamente desde un

⁶⁶ Hartog se refiere brevemente a la obra de Hans Jonas. Jonas desarrolló ampliamente el “principio de responsabilidad” en su texto que lleva por título el mismo nombre. El contenido de la obra hace referencia a los problemas desencadenados por la tecnología en las sociedades contemporáneas. Las circunstancias actuales nos muestran que ha habido un abuso del dominio de la naturaleza por parte del hombre. Este abuso significa también que el hombre se pone en peligro a sí mismo. De esta manera, frente a la provocación de una vulnerabilidad en la naturaleza, y a la auto-amenaza del hombre a sí, la humanidad adquiere una nueva relación de responsabilidad con la naturaleza.

Para plantear una moralidad de la acción humana frente a los avances y excesos de la ciencia, Jonas elabora un principio a manera de imperativo: "Actuar de forma que los efectos de tu acto sean compatibles con la permanencia de una vida humana genuina". La línea teórica de Jonas propone una perspectiva ética, que incursiona en la bioética. Cabe señalar también, que el filósofo recibió una importante influencia heideggeriana, en torno a sus conceptos sobre la técnica y la puesta en peligro del hombre por sí mismo. Jonas no adopta, sin embargo, una perspectiva apocalíptica al respecto, si no la búsqueda de un modo de actuar bajo una nueva consciencia ética. Convencido de que todo lo que puede ser hecho, deberá hacerse, Jonas toca varios aspectos fundamentales de la expansión global de la técnica, como la cuestión la relación de la investigación científica con los sectores empresariales, las catástrofes producidas por el abuso y la corrupción de la ciencia y, más aún, las amenazas ante las que están puestos los seres humanos y la naturaleza misma. Amenazas como los accidentes nucleares, la expansión de nuevas enfermedades o la creación de nuevas armas de destrucción masiva, entre otros.

Al lado de la preocupación ética, Jonas creía que la amenaza que se cierne sobre la humanidad, es una cuestión ontológica. El abuso de lo extra-humano, a saber, la naturaleza, amenaza la esencia del hombre, lo que es éste y la posibilidad de seguirlo siendo. Su filosofía deriva entonces, en una reflexión que enlaza varios dominios del saber, volviendo a un plano general del ser del hombre. (Jonas, 1966,1985)

presente del miedo, el riesgo y la catástrofe latente. El porvenir, entonces, se vive desde ya en el presente como amenaza, a la que pretende salirse por medios que conviven paralelamente con la reproducción imparabla e instantánea de riesgos.⁶⁷

En lo que respecta a la canibalización del pasado por el presente-presentista, Hartog señala que ésta se lleva a cabo a través de dispositivos análogos a los de canibalización del futuro, pero formulados como “responsabilidad y deber de memoria, la patrimonialización de lo imprescriptible, en tanto deuda”. Rasgos que describiremos más ampliamente en el próximo y subsiguiente apartados, pues nuestro punto de interés radica fundamentalmente en la operación por medio de la cual el presente devora al pasado.

Cabe únicamente señalar que Hartog designa a este doble movimiento de canibalización temporaria como un endeudamiento con el pasado y el futuro, del que afirma: “formulado a partir del presente y gravitando sobre él, este doble endeudamiento, tanto en dirección del pasado como del futuro marca la experiencia

⁶⁷ Esta parte del presentismo como canibalización del futuro está en estrecha relación con la sociología del riesgo, particularmente la elaborada por Ulrich Beck en su texto *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. En la introducción a su obra, Beck lanza una afirmación desesperanzadora: “¡ojalá fuera la prognosis de un futuro que habría que evitar!”, refiriéndose a que su descripción se concentrará en los efectos producidos por una sociedad tecnificada, y por el abuso de los avances científicos. Vemos cómo se aproxima a las reflexiones de Jonas. El punto de distancia es que Beck no pretende elaborar una moralidad frente a las circunstancias del presente. Pocas son las referencias que hace sobre la posibilidad de una acción respecto a los riesgos.

Su propuesta, más bien, muestra el modo en que la ciencia sufre una modificación al perder el dominio sobre sí misma y sobre sus decisiones. Las decisiones sobre la aplicación científica recaen en los patrocinadores que hacen posible el trabajo y que, normalmente, son instituciones empresariales. La epistemología de las ciencias debe entonces mirar el desprendimiento que las ciencias han sufrido sobre su dominio de acción y el uso de sus productos.

Asimismo, Beck realiza una amplia taxonomía de los riesgos producidos por la era post-industrial, o modernidad en su fase tardía. Para describir lo que significa una “sociedad del riesgo”, Beck afirma que el gran cambio operado en las sociedades contemporáneas es el tránsito del reparto de la riqueza (en la modernidad) al reparto de riesgos (en la actualidad). Del mismo modo, asegura que el carácter global de los riesgos (como la amenaza nuclear o el cambio climático) introducen la disolución de la categoría de clase, pues los riesgos son una amenaza transnacional y no discriminan la situación social de los individuos. La amenaza, entonces, adquiere un carácter general y determina el comportamiento de las sociedades posindustriales.

Por otra parte, realiza una distinción entre los riesgos sobre lo que ya ocurrió (dando como ejemplo Chernóbil) y los riesgos en calidad de latencia, refiriéndose a todos los peligros que no hemos vivido pero que acechan. Esto otorga a la categoría de riesgo un doble sentido, como retrospectiva y como peligro. El peligro se prefigura para Beck como una clase de destino para las sociedades.

Al lado de su análisis sobre los riesgos que podríamos catalogar como catastróficos, la tipología de Beck incluye muchos más. Riesgos de la vida social, como las transformaciones de las estructuras estatales y del orden de lo político a partir de las decisiones empresariales: el desempleo o la enfermedad, las modificaciones en las posiciones de género o de división del trabajo. Diversas categorías en torno a los riesgos, están presentes a lo largo de su obra, así como un importante apartado sobre la individualización que dará lugar a muchas de sus reflexiones posteriores a la sociedad del riesgo. (Beck, 1992, 2002, 2006)

contemporánea del presente. Por la deuda se pasa de las víctimas del genocidio a las amenazas sobre la especie humana, del deber de memoria al principio de responsabilidad. Para que las generaciones futuras tengan todavía una vida humana y puedan acordarse también de la inhumanidad del hombre” (*Ibidem*: 234). Frente a esta duplicación en la omnipresencia del presentismo, el autor vuelve a precisar que se trata de una extensión más de las dimensiones del presente, aun cuando los términos “pasado y futuro” pretendan sugerir algo más, dado que “se “parte” del presente y no se sale de él. La luz viene de él. En un sentido, no hay más que presente: no infinito, sino indefinido” (*Ibidem*: 235).

4.2.2 La memoria como instrumento presentista: el recuerdo provocado.

A pesar que en el presentismo se desarrolla el imperio del presente, esto no significa que desaparezcan absolutamente el pasado y el futuro. Desparecen como formas privilegiadas que orientan la experiencia del tiempo, pero no como dimensiones de la experiencia misma.

Para Hartog, la forma de temporalidad que marca la experiencia contemporánea del tiempo es, como hemos visto, el presente, en el modo de la imposición del régimen presentista. Sin embargo, intrínsecamente desarrollado en el presentismo, se da un movimiento paradójico: la preocupación por la conservación, de monumentos, del patrimonio, de huellas, de restos, unidos todos a un tiempo pasado que desea perpetuarse. El presentismo, como imperio del presente, busca desesperadamente atar un pasado para sí, “como si quisiera preservar, de hecho reconstituir un pasado ya desaparecido o a punto de perderse para siempre”. (*Ibidem*: 143) El presentismo encuentra en sí sus propias obligaciones con el pasado, su deber de rememoración y de preservación. Esto no significa que dentro del régimen de historicidad, el pasado vuelva a colocarse dominante, más bien, este deseo de preservación del pasado, de conservación, es el modo en que el presente engulle el pasado y constituye un modo de acercarse a él. Es precisamente en este movimiento en donde se configura la oleada de la memoria como parte del deseo presentista de conservación.

Antes de retomar puntualmente la memoria, veamos el entramado conceptual al que pertenece dentro de la teoría de regímenes de historicidad.

La invasión del ámbito de la experiencia del tiempo por la forma del presente, se constituye también bajo la categoría de la contemporaneidad y de los rasgos que le son propios. La contemporaneidad se refiere en este caso nuevamente a la Historia del Tiempo Presente, a la historia de nuestra época, con sus diversas formas, desde la narrativa, hasta la historia en directo⁶⁸.

La contemporaneidad, en lo que se refiere a la comprensión de sí como histórica, está marcada y se expresa a través de un conjunto de términos que son puestos en marcha como signos de la época. Estos términos son: la memoria, la conmemoración, el patrimonio y la identidad, acompañados también por el concepto de crimen contra la humanidad, la víctima, el testigo. Al respecto del surgimiento de estos términos, Hartog señala que “formant plus ou moins système, ces mots, qui n’ont ni la même histoire ni la même portée, renvoient les uns aux autres et sont devenus des repères tout à la fois puissants et vagues, des supports pour l’action, des slogans pour faire valoir des revendications, demandes des réparations”. (Hartog: 2010: 21) [“formando, más o menos, un sistema, estos términos, que no tienen ni la misma historia ni el mismo alcance, renvían los unos a los otros y se han convertido en marcas a la vez poderosas y vagas, soportes para la acción y slogans para hacer valer reivindicaciones y demandas de reparaciones”.]

Asimismo, vemos cómo el presentismo se impone en la formación de este campo semántico de la contemporaneidad, pues la función de las nuevas palabras clave del tiempo presente es acudir ahí donde las circunstancias urgentes las convocan. Reivindicaciones, peticiones de reparación, como bien señala Hartog, son fortalecidas por las categorías de la contemporaneidad que circulan masivamente, atravesando fronteras, condiciones y discursos.

El sistema semántico de este presente-inmediato-urgente, emerge de la caída y las ruinas del proyecto de una historia moderna, universal y orientada hacia el progreso.

⁶⁸ Hartog pone en relación esta idea de historia en directo con la categoría de “evento presentista” se refiere principalmente al ejemplo del atentado del 9/11 en Nueva York. Sobre el carácter del atentado, señala que parece tratarse de un evento que comporta en sí su propia historización y su conmemoración, pues la transmisión en directo del atentado le otorga un nuevo estatuto: una catástrofe en tiempo real y en dimensión mundial. En su perspectiva, el atentado contra la primera torre aún pertenece al orden de lo local, y a un formato clásico de atentado. Pero con la destrucción de la segunda torre, se muestra un nuevo tipo de evento, debido que entre el momento de la destrucción de la primera torre y la segunda, se montó la tecnología de cámaras necesarias para filmar en directo los acontecimientos. Esto puso en marcha una inmediatez abordable desde el mundo entero. Prueba de la instantaneidad de lo contemporáneo, marca del presentismo (Hartog, 2008)

Como expresión de esta caída, y como búsqueda de alternativas, la nueva terminología está dispersa en múltiples fenómenos de reconfiguración de la experiencia del tiempo. Transnacionalmente circulan nuevos discursos elaborados en estos términos y siendo portadores de un contenido político en torno a la historia, de modo que “S’il n’y a plus de grands récits, circulent en revanche des maîtres mots, qui fonctionnent comme supports de toutes sortes de récits fragmentaires qu’ils permettent de mettre en forme ; ils autorisent des prises de parole ; grâce à eux des torts peuvent être articulés, des crimes dénoncés, des silences nommés, des absences évoquées”. (*Ibidem*: 21) [“Si bien ya no hay más meta relatos, circulan, en cambio, palabras maestras que funcionan como soporte de toda clase de relatos fragmentarios a los que ellas dan forma.; ellas autorizan la toma de la palabra. Gracias a ellas los errores pueden ser articulados, los crímenes denunciados, los silencios nombrados y las ausencias evocadas”].

Dentro del conjunto semántico de la contemporaneidad, Hartog destacará a la memoria como un vehículo de acercamiento al pasado que es propio al presente-presentista. En *Regímenes de historicidad*, Hartog ya relaciona la memoria con otras categorías del presente, señalando:

memoria, que se trata de un hecho de memoria voluntaria, provocada (la de la historia oral), reconstruida (por tanto de la historia, para poder contarse su historia); *patrimonio*: 1980 fue decretado el año del patrimonio – el éxito de la palabra y del tema (la defensa, la valoración, la promoción del patrimonio) va a la par misma de una crisis de la noción misma de “patrimonio nacional”; *conmemoración*: de una conmemoración a otra podría ser el título de una crónica de los últimos veinte años. Cada uno de estos términos apunta hacia los otros dos, lo que constituye como el hogar: la identidad. (Hartog: 2007: 147)

Dentro del conjunto, la memoria es precisamente el modo del pasado en el presente-presentista, pues a partir de ella el recuerdo emerge, como vivencia que permanece, que es evocada en la inmediatez de la reminiscencia. A través de esta evocación del pasado que se trae al presente, el presentismo hace del pasado un contemporáneo de sí, borrando las distancias.

Pero el carácter presentista de la memoria de la época contemporánea no radica únicamente en la simple operación de recordar. Hartog la señala y desarrolla como una *memoria provocada*, que en el curso de nuestra investigación hemos abordado como memoria política. Justamente por ello recurrimos al esquema teórico de regímenes de historicidad. La memoria provocada es precisamente la demanda algo más que el simple

recuerdo, es la búsqueda de visibilidad social a través de él, que en el caso de los grupos marginados es muy claro.

En tal sentido, podemos adelantar que las memorias que hoy emergen con urgencia en la escena de los movimientos y estudios contemporáneos, forman parte de este régimen de historicidad. A pesar de presentarse como alternativas que ofrecen pasados a preservar, y lanzadas como alternativas a la vorágine del mundo globalizado, más bien parecen formar parte integral del presente que busca desesperadamente conservar el pasado. Así, la furtividad de las memorias del tiempo presente, de las memorias provocadas, no parece ser la salida o algo que pueda sobrepasar al presentismo, o a la aceleración de los procesos contemporáneos. Antes bien, la memoria es un movimiento del presentismo, la memoria es uno de los vehículos en que el pasado se conserva en el presente, como pasado perpetuamente presente. Recordar es siempre traer al presente, “tal como se define hoy día, la memoria ya no es la necesidad de retener el pasado para preparar el porvenir que se desea: es ella lo que da al presente el presente en sí mismo. La memoria es un instrumento presentista.”(*Ibidem*: 153)

Emerger como instrumento presentista la coloca en una doble posición. Por una parte, el surgimiento de la memoria es la marca de la instalación de un pasado-presente; por otra, es la marca y la crítica a una visión de la historia que no es ya viable. La historia del progreso, del futuro luminoso, no es posible después de las atrocidades del pasado reciente. La narrativa memorial busca también ser una nueva instancia para narrar el pasado. Se encuentra, entonces, en su paradójico lugar presentista: como expresión de la invasión del presente, pero como búsqueda de salidas.

Empero, en una de sus acepciones, y a nuestro parecer la más fuerte, la extrema convocación del pasado memorial es la marca de un presente hipertrofiado y encerrado en sí mismo. A esto se añadirá la dimensión de juridización del pasado a partir de las memorias políticas contemporáneas. Y será en la dimensión política de la memoria, que encontraremos su expresión presentista más clara.

Como señalábamos en esta investigación, las memorias políticas se fundan en un registro reivindicatorio, y surgen como un fenómeno en que fabrican, hacen emerger o recuperan un pasado del que tienen necesidad. Y no se trata, como hemos visto, de una necesidad de simple reproducción identitaria, se trata de una necesidad de reparación y reconocimiento que busca su soporte en la recodificación del pasado dentro de esferas

públicas.⁶⁹

El surgimiento del presentismo acarrea consigo, la formación de esta memoria provocada. Pero, así como hemos mencionado los eventos de la Historia del Tiempo Presente que alimentan el surgimiento del presentismo (netamente la caída del muro de Berlín) es importante señalar que Hartog considera que los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial han sido definitivos para el crecimiento de los discursos memoriales. Abundaremos en esto un poco más adelante, al momento de hablar de la memoria y la victimización.

Ahora bien, el alcance de la memoria como memoria provocada, y como instrumento presentista, no se restringe a un área geográfica, a un evento en particular. La expansión tanto de este presentismo, como de la memoria, comienza a dar indicios de manera mundial, pues:

Aquí o allá, antes o después, la marejada alcanzó casi todas las orillas del mundo -quizá, incluso, todos los medios- : la vieja Europa, para empezar, pero también y de manera muy amplia Estados Unidos: América del sur después de las dictaduras; la Rusia del a Glasnost y los antiguos países del Este; África del Sur al término del apartheid; un poco menos el resto de África al igual que Asia y Medio Oriente (con la notable excepción de la sociedad israelí). El fenómeno evolucionó de maneras diversas, en función de contextos diferentes y alcanzó su punto culminante a mediados de los años noventa. Empero, no cabe duda de que los crímenes del siglo XX, con sus asesinatos masivos y su monstruosa industria de la muerte, fueron las tempestades que dieron origen a esas oleadas de la memoria que alcanzaron y afectaron a nuestras sociedades contemporáneas. Otras olas más “recientes”, por ejemplo la de las memorias comunistas, seguirán avanzando por largo tiempo todavía. (*Ibidem*: 26)

En esta investigaciones trataremos de mostrar cómo la memoria indígena forma parte de esta expansión del instrumento memorial, como memoria provocada. La construcción de una memoria política en el caso de los pueblos indígenas de México, forma parte de una oleada mundial de reconstrucción de los pasados a la lente heredada de las atrocidades del siglo XX. Las relecturas de la Conquista, y la función del pasado ancestral como un argumento para las reparaciones históricas, contribuyen en gran medida a explicitar el modo en que la memoria indígena viene también a inscribirse en la mutación histórica propia del régimen presentista. Esta oleada de la memoria sólo es

⁶⁹ Seguimos permanentemente la propuesta de Mario Rufer, y las reflexiones de Revel y Hartog al respecto, que hemos incluido en el primer capítulo de esta investigación.

posible por el ascenso de un presente que busca desesperadamente el pasado, una vez que el futuro aparece más imprevisible que nunca. Futuro del que también dependerían los esfuerzos por establecer nuevas bases para las relaciones interculturales, como señala León Olivé.

Por otra parte, esta desestabilización del futuro como forma de temporalidad que predominaba en el régimen moderno de historicidad, se debe también a la gestación de una nueva forma de concebir la historia como narrativa testimonial-victimizante. Tal concepción se formula particularmente a partir de los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial, y en especial con la cuestión del Holocausto.

En el texto “El testigo y el historiador”, François Hartog precisa que a partir de la Shoah comienza a replantearse la tarea de la historia a través de la recuperación de la figura del testigo. Se instaura entonces un modo de narrativa memorial que toma como fuente la transmisión testimonial, trayendo el pasado al presente por medio de la interrogación del nuevo sujeto-testigo histórico.

En el presente, esta transmisión toma su sentido desde la perspectiva de las víctimas, por lo que “la figura del testigo que está al centro de la memoria contemporánea es “el sobreviviente”. Esta figura se ha impuesto en el espacio público. Los testigos “son reconocidos, queridos, presentes; tal vez mejor, omnipresentes. Los testigos, diversa clase de testigos, pero en primer lugar, aquellos que son sobrevivientes”. (Hartog: 2001:11)

Volviendo a la memoria como instrumento presentista, debemos señalar que la narrativa memorial de los testimonios, se instaura como relato del tiempo pasado que se hace presente. La afectividad del sufrimiento, la urgencia de la reparación, colocan al pasado en un presente que no lo deja escapar, y es por ello que la memoria presentista se define como “lo que da el presente al presente mismo”. El testimonio es la voz del pasado que se instala en la instantaneidad de su surgimiento, y en la duración de su efecto, en un presente que busca resarcimiento, pero que al mismo tiempo perpetúa la conmemoración del pasado.

La memoria de los sobrevivientes, como un fenómeno surgido en la época contemporánea, es también un desafío a la historia, pues el ascenso del presente hipertrofiado y su instrumento, la memoria, no pueden ser comprendidos a través de la narrativa de las historias teleológicas. La memoria no plantea una cronología hacia el

progreso general de la humanidad. La luz que la hace inteligible no viene del futuro, pues en ella se impone el contenido del pasado abierto en el terreno del presente, un presente de dolor. En este sentido, el surgimiento de la memoria provocada, testimonial, fractura los cánones clásicos de la historiografía moderna, y establece el reto de narrar después del horror, a través de la reavivación de la voz del sobreviviente.

Es así que la memoria, que condensa el pasado de víctimas, y como instrumento presentista, nos muestra precisamente cómo el presente, en tanto forma de temporalidad, canibaliza al pasado, convirtiéndolo en presente. Llevándonos al corazón de su reconfiguración temporaria: la emergencia del pasado que no pasa.

4.3 Figuras presentistas de reivindicación: el testigo y la víctima.

La historia moderna, derrumbada junto con el ideal de un futuro del progreso, no puede narrar más el horror, la violencia y el sufrimiento extremo en los campos de concentración. Después de Auschwitz, se considera que la vivencia de los campos, sólo puede ser transmitida con nitidez por el testigo, o por el sobreviviente que toma el lugar vicario de la víctima.

De la historia a la memoria, la transformación de la temporalidad se manifiesta en el carácter inmediato de la verdad otorgado al testimonio, como lección de lo que jamás deberá ocurrir. Los testigos son “una voz, un rostro, una presencia, una víctima” (Hartog: 2001: 14) que porta consigo la rememoración de lo que no deberá volver a ocurrir. Pero, para que no vuelva a ocurrir, el pasado debe permanecer presente. Este es precisamente el sentido de la sentencia contemporánea, y presentista, del “deber de memoria”.

El deber es tal respecto a las víctimas. La Historia del Tiempo Presente, se muestra como una narrativa del sobreviviente. Pero ello requiere una operación histórica anexa: la interpretación de los eventos del pasado a partir de la categoría de “trauma”. Prolifera entonces, derivada, la categoría de “trauma histórico”. Desde un uso clínico del término, se avanza a un uso social, para designar precisamente los eventos límites de la historia del tiempo presente.

Para Hartog, la puesta en marcha del “trauma histórico” se da también a través de una transformación de la figura de las víctimas. Para mostrar este cambio, el historiador

presenta dos tipos de víctimas, de las cuáles una impera en la actualidad.

En el régimen antiguo y el régimen moderno de historicidad, las víctimas se comprenden como héroes (Hartog, 2011), aquellos que mueren por la nación, por un ideal. Un cambio de “morir por” a “morir a causa de”, hace todo el sentido en la imagen contemporánea de la víctima. El “morir a causa de” se narra como evento traumático, pues la víctima de segundo orden, el testigo vicario, quedará marcado por el evento que lo coloca en tal posición.

El hecho de elevar el concepto de trauma desde el plano individual hacia el plano social tiene la función de generar un sentimiento respecto de las víctimas, pues “désigner l'événement comme traumatique instaure un rapport immédiat d'empathie avec la victime. Avec pour corollaire que sitôt reconnue dans ce rôle, elle doit ensuite se conformer à ce statut” (Hartog: 2010: 24) [“denominar el evento como traumático instaure una relación inmediata de empatía con la víctima. Teniendo como corolario que tan pronto se le reconozca en este rol, ella debe encajar con ese estatuto”].

A partir de ahí, la empatía jugará un rol fundamental para la construcción de deber de memoria, dado que a la base de este deber está el acercamiento afectivo al pasado de aquellos que sufrieron. Este deber dicta la conservación de esa afectividad frente al sufrimiento.

El concepto de trauma sirve a una perpetua configuración de la contemporaneidad del evento victimizador. El trauma es tal mientras está presente, y en su forma más extrema, mientras no se sobrepasa ni se elabora, situación que es muy común en la categoría de memoria política. El carácter reivindicatorio de esta memoria, radica en poner de relieve y *contemporaneizar* el horror de un evento, por lo que « se vérifie donc, là aussi, dans cette mise en avant de la figure de la victime à travers le traumatisme, la prévalence du présent. Elle est un élément de la configuration du présentiste dans laquelle nous nous trouvons, et elle règle les comportements, les discours, les procédures, les attentes (la reconnaissance, les réparations ou compensations). (Ibidem: 25) [“se verifica, entonces, en esta puesta de relieve de la figura de la víctima a través del traumatismo, la prevalencia del presente. Se trata de un elemento en la configuración del presentismo en el que nos encontramos, que ordena los comportamientos, los discursos, los procedimientos, las expectativas (el reconocimiento, las reparaciones o compensaciones)”]. En última instancia, este es el

motivo por el que se llevan a cabo la conservación, la exaltación y la recreación de los momentos traumáticos. El trauma histórico debe permanecer presente para realizar su función.

Esta es una de las principales herencias del modelo del Holocausto y su actual híper memorialización trasnacional.

Como parte del presentismo, el deber de memoria de las víctimas del trauma histórico es inaugurado precisamente por la Shoah, extendiéndose más allá de sus referentes históricos, porque “la lame de fond mémorielle qui a saisi le monde occidental (et occidentalisé) n' est en effet pas séparable de et serait pas incompréhensible sans l' onde propagué par Auschwitz. Le témoin est porté par elle, mais il la porte également, lui en est, si je puis dire, le visage et la voix, la rumeur aussi. En attendant d'autres vagues et d'autres lames...le témoin d'aujourd'hui est une victime ou le descendant d'une victime” (Hartog: 2005: 264) [« la oleada memorial que ha tomado al mundo occidental (u occidentalizado) no es, en efecto, separable de ni sería comprensible sin la onda propagada por Auschwitz. El testigo es portado por ella, pero igualmente él la porta, él es, si puedo decirlo así, el rostro y la voz, también el rumor. Esperando otras olas y oleadas memoriales...el testigo de hoy es una víctima o el descendiente de una víctima”].

De este modo, la figura del testigo y víctima, cobra centralidad en la narrativa memorial del presente. A través del concepto de trauma histórico, estas figuras aparecen como reproductoras de un nuevo tipo de pasado-presente. Asimismo, la narrativa de víctimas se establece como un deber de no dejar ir el pasado, de recordarle, conmemorarle y colocarle en el sitio de una fuente de justifica. La no paseidad del pasado se instalará formando una nueva dimensión de temporalidad en el presentismo. En seguida veremos cuáles son los motivos y los rasgos fundamentales de esta dimensión.

4. 4 La temporalidad memorial y el tiempo de la imprescriptibilidad: juridización de la historia.

El deber de memoria frente al horror parece incorporar el mandamiento de no dejar escapar el pasado y, de este modo, consagrar la temporalidad de lo imprescriptible.

De lo anterior se deriva la entrada en un ámbito diferente respecto a la comprensión de la temporalidad. Se trata del terreno jurídico, desde el que comienza a recodificarse la historia y la visión sobre el pasado. Esto se debe, nuevamente, a la necesidad de crear medidas legales para hacer justicia a los acontecimientos como el genocidio y los crímenes contra la humanidad. Sin embargo, toda vez que la narrativa testimonial toma el lugar de un vehículo para hacer historia del tiempo presente, se establece un intercambio conflictivo entre historiografía y juridización del pasado. Se transita del hecho, al derecho⁷⁰

A partir interpretación jurídica del pasado, en el régimen del presentismo, se puede entender que “imprescriptible quiere decir que el criminal permanece contemporáneo a su crimen hasta su muerte, así como nosotros somos los contemporáneos de los hechos juzgados por crímenes contra la humanidad” (Hartog: 2007: 234), por lo tanto hay una dimensión de no paseidad instaurada justamente por el concepto de crimen contra la humanidad, incluyendo principalmente la categoría de genocidio para los eventos de exterminio del siglo XX.

En este sentido, para Hartog, la imprescriptibilidad inaugurada por la historia del tiempo presente, representa una “atemporalidad jurídica”, que “puede ser concebida como una forma de pasado en el presente o, más bien, de extensión-invasión del presente.

A propósito del ascenso de la imprescriptibilidad a partir de una juridización de la historia, Antoine Garapon agrega una dimensión extra. En primera instancia, asegura que son cada vez mayores las movilizaciones del derecho civil por parte de grupos que se declaran víctimas históricas y piden justicia; derivado de ello, se encuentra una intención de sobrepasar a la historia apelando a un sentido abstracto del derecho y corriendo el riesgo de radicalizar la memoria. La perpetuación del recuerdo y del posicionamiento de la víctima como tal, abren un espacio a la temporalidad de lo

⁷⁰ Garapon, Antoine, (2008), *En Peut-on réparer l'histoire? Colonisation, esclavage, Shoa*. Odile Jacob, Paris.

interminable (Garapon, 2008). Hay aquí una mezcla conflictiva entre la historia y el derecho, cargada de confusiones y entrecruzamientos que son marca de un presentismo que parece volver interminables los reclamos sobre el pasado.

Imprescriptibilidad, interminabilidad y atemporalidad son tres conceptos que se acercan profundamente, formando un conjunto que tiene como núcleo la no-paseidad, derivada de la experiencia del tiempo como presentismo.

Abriendo una brecha en este momento, que nos permita acercarnos lateralmente a nuestro tema de la memoria política indígena, observamos cómo la propuesta de Bartolomé Clavero responde precisamente a esta “atemporalidad jurídica”, cuando afirma que la cuestión de la reconstrucción de los hechos de la Conquista en términos legales, excluye de algún modo a la historiografía. La Conquista y el consecuente exterminio de la población autóctona, en la perspectiva de Clavero, requiere una justicia que está pendiente históricamente, y tal objetivo sobrepasa el análisis historiográfico. Recordemos que el autor señalaba que sólo la interpretación jurídica puede realizar esta justicia.⁷¹ Pero, la liquidación de un asunto histórico por la vía legal, por la apertura y término de un proceso jurídico, es una cosa muy diferente de la afirmación de una deuda transhistórica a través, paradójicamente, de la historia.

Vemos cómo una de las características del presentismo es la emergencia de distintos polos de competencia por la narrativa de pasado. En breve, las luchas interpretativas de las que habla Mario Rufer. Estas luchas incluyen la óptica jurídica sobre el pasado, y su trasposicionamiento y conflicto con la historia.

Por otra parte, la caída del régimen moderno y de la historia como suprarelato viene seguida de un proceso en que desde diferentes direcciones el pasado resurge para establecerse como presente. El presentismo, abarca entonces estos combates por la historia, de los que forma parte la juridización del pasado a través de la categoría de imprescriptibilidad.

Por otra parte, la entrada de la imprescriptibilidad y su derivación en la interminabilidad, pone a la historia de cara frente a la forma de juridización del pasado

⁷¹ Garapon, por el contrario, considera que el ámbito jurídico no puede derivar una justicia para los crímenes del pasado lejano. A partir de la relectura de estos crímenes se forman discursos de reivindicación, en que las víctimas son los protagonistas. El autor afirma que el ámbito de la política es el adecuado para acoger estos reclamos, darles un lugar en el espacio social, y sobrepasar el orden de lo interminable sin lanzar al olvido o liquidar finalmente los eventos. La justicia no puede reparar la historia, porque es tarea de la política, de la *polis* en el sentido estricto.

instalada por “el deber de memoria”, en tanto narrativa testimonial que se erige como reto y como imposición para la historiografía actual, Abierto tal horizonte,

...el historiador que entra en esta temporalidad jurídica no puede más que ocupar la posición de un testigo, del que se solicita oralmente, como se debe, la memoria. Pueden así constatarse deslizamientos entre el tiempo del derecho, con sus regímenes de temporalidad propios, y el tiempo social, incluso de los intercambios, por intermediación de la responsabilidad. Una reintegración en el espacio público del régimen de temporalidad de lo imprescriptible es probablemente una de las señales de la juridización de este espacio, que es otro rasgo de nuestra contemporaneidad. (Hartog: 2007: 234)

La memorialización y su presentificación a través de su relación con la imprescriptibilidad, son la marca de un régimen de historicidad en que ni el pasado ni el futuro vuelven inteligible la narrativa histórica. La permanencia del tiempo imprescriptible vuelve contemporáneo el pasado, pero bloqueando el flujo hacia el futuro.

Constatamos entonces cómo esta oleada de vueltas al pasado, no constituyen el fenómeno de una imposición natural del pasado como simple transparencia de acontecimientos que quedan enraizados en la memoria como trazos imborrables, o como adquisiciones de una cualidad natural en las sociedades. La vuelta presentista al pasado es una provocación, antes que un advenimiento metafísicamente necesario del pasado en el presente. El carácter reivindicatorio y el contenido de las memorias políticas del siglo XX, y lo que va del XXI, son antes que una novedad política, una marca de la politización y juridización de nuestro tiempo que se proyecta hacia el pasado y el futuro, ampliando el presente y convirtiéndole en el único horizonte de la experiencia del mundo y de sí.

Por otra parte, aunque el diagnóstico de la experiencia contemporánea del tiempo, no signifique para Hartog una descalificación automática, pues se trata de una especie de fenomenología historiográfica⁷², sí hay una serie de riesgos que la teoría de

⁷² Hartog nunca utiliza este término para denominar su trabajo. Asumimos completamente la responsabilidad de designarlo así, pues consideramos que hay algunos paralelismos en su metodología que lo acercan notablemente a los trabajos de la fenomenología contemporánea, particularmente a Heidegger y Ricoeur. Adicionalmente, podemos hacer la anotación acerca del carácter de la descripción de la temporalidad a través de los regímenes de historicidad. El hecho de que sea un trabajo historiográfico que tome por objeto a la memoria de corte reivindicatorio, no quiere decir que sea una perspectiva absolutamente apolítica. Una cosa es la formulación y demanda de reivindicaciones al interior de la memoria política, y sus apoyos teóricos (como los estudios poscoloniales y subalternos). Otra cosa es que la reflexión historiográfica no comparta estos supuestos políticos, lo que no implica una

regímenes de historicidad postula ante la invasión de un presentismo de extensión múltiple y multidireccional.

Uno de los primeros riesgos es la investida de la memoria frente a la historia, en el medio de lo que nosotros hemos venido llamando luchas interpretativas, también definidas como combates por la historia, y por tanto, por el pasado. El carácter combativo de la memoria, y de su rasgo fundamental de no-paseidad, así como la juridización del pasado a través de la imprescriptibilidad, formulan, instalan a la narrativa de las víctimas como filtro peligrosamente privilegiado para mirar el pasado. Hartog, consciente de esto, afirma que,

La memoria no debe tener la última palabra. La confrontación presente-memoria impide cualquier distancia para analizar lo que sucedió. La memoria es un instrumento indispensable. Hay un derecho a la memoria. Pero también debe haber lugar para el trabajo de los historiadores que buscan entender lo que ocurrió y renovar un curso del tiempo que permita al pasado ser pasado para que el futuro pueda desenvolverse. Mientras nos quedemos en la confrontación presente-memoria, nos arriesgamos a permanecer en un tiempo que está suspendido; un tiempo que puede convertirse en resarcimiento, en resentimiento, impidiendo que se establezca una circulación entre el pasado, el presente y el futuro. El riesgo entonces es que las sociedades tengan la sensación de encontrarse en un presente perpetuo sin lugar para el pasado, para el futuro, ni para la historia⁷³

Precisamente la suspensión del tiempo por parte del presentismo, es el principal riesgo, pues la memoria impone a través de él un dominio del pasado vuelto presente. Una clase de imperio del recuerdo y de interpretación, en muchas ocasiones no negociable, de la versión de las víctimas.

Esta suspensión, proviene de la juridización, pues toda vez que el pasado cae bajo el concepto de imprescriptibilidad, parece ser que esta calificación se extiende tanto en una dirección positiva como negativa. Por el lado positivo, la imprescriptibilidad mantiene abierta la responsabilidad por los crímenes contra la humanidad y el genocidio, lo que permite tomar medidas, en el ámbito del derecho penal o civil, correspondientes. Sin embargo, en el momento en que se instala una narrativa de víctimas como memoria cohesiva de identidades, la reparación ya no es suficiente para

desatención dimensión política. Esta dimensión está presente, sobre todo en tanto la historiografía elabora una visión de su propia época y sus peligros y retos.

⁷³ “Ser en el tiempo, entrevista a François Hartog, realizada por Gabriel Entin y Adrien Delmas, publicada en línea: [http://www.escueladeletras.com/bagdad/Ser en el tiempo: Entrevista al historiador frances Francois Hartog/1660.html](http://www.escueladeletras.com/bagdad/Ser%20en%20el%20tiempo%3A%20Entrevista%20al%20historiador%20frances%20Francois%20Hartog/1660.html)

hacer que el pasado pase. Claramente, este es el caso de la interminabilidad.

Si bien, como afirma Clavero, es el derecho a través de la justicia lo que hace que el pasado pase, y no la historia, la imprescriptibilidad se extiende hacia la perpetuación de una narrativa de víctimas, e instala la prioridad ontológica que señalábamos siguiendo a Manuel Cruz. Que el crimen sea imprescriptible, no sólo permite formular la demanda de reparación, sino construir una estrategia de constitución como grupo y convertir a una determinada narrativa de víctimas en la frontera que garantice la tan apreciada “diferencia” en el mundo contemporáneo.

Empero, el doble sentido de la imprescriptibilidad derivada de la juridización, entraña un problema que Garapon señala de la siguiente manera: “les actions et indemnisation des préjudices de l' histoire attendent de la justice deux effets contradictoires: de rapprochement et de mise à distance. Les demandeurs sont donc pris dans une contradiction: ils récurrent au droit -instrument de mise à distance des sentiments- pour déclencher un sentiment de reconnaissance”. (Garapon: 2008: 222) [“las acciones e indemnizaciones de los perjuicios de la historia esperan de la justicia dos efectos contradictorios: el acercamiento y la toma de distancia. Los demandantes son puestos bajo una contradicción: recurren al derecho –instrumento de toma de distancia de los sentimientos- para provocar un sentimiento de reconocimiento”].

Estos entrecruzamientos entre la juridización de la historia, y las demandas específicas sobre ciertos asuntos, nos dejan en un panorama bastante borroso respecto a la historia, pero igualmente respecto a la ley. La juridización desata la movilización del derecho al reconocimiento que, en la actualidad se presenta en múltiples formas, de las cuales nos interesa el reconocimiento de la diversidad cultural y su apelación a la categoría de genocidio.

La imprescriptibilidad no se agota en la reparación, más bien, se encamina más allá de su dimensión jurídica hacia su expansión como modo de interpretación y reconfiguración del pasado en la época contemporánea. Se da entonces un proceso de reformulación de la historia a partir de la no-paseidad de un pasado de sufrimiento, aun cuando los acontecimientos invocados hayan acontecido en las épocas milenarias, en los orígenes más remotos, pues la memoria los devuelve al presente para ser apropiados por el presentismo. Consideramos, a partir de esto, que se instala una especie de operación retrospectiva de la historia de la humanidad bajo la lente de la imprescriptibilidad.

4.4.1 El pasado imprescriptible como filtro interpretativo de la historia: de 6 años a 6 siglos de retroactividad.

Para hacer un tránsito desde la teoría de regímenes de historicidad hacia el tema que nos atañe en esta investigación, quisiéramos retomar el lado más álgido de la disputa por la memoria en el presente.

François Hartog nos advierte que la emergencia de la memoria es por un lado la búsqueda de alternativas a la invasión de un presente omnipresente, pero que también es la expresión misma del presentismo, pues, la memoria es instrumento por excelencia de este régimen de historicidad. Esto dota a la memoria de una doble función, pero también de una ambivalencia difícil de determinar.

En punto en el que debemos hacer hincapié ahora, es el modo en que la extensión del presente omnipresente se muestra a través de una oleada memorial que comienza a formar, reformar y deformar los pasados en diversas latitudes, para eventos varios, y con diferentes motivos.

Si en el pasado se pretendía resaltar la unicidad e incomparabilidad del Holocausto judío a través de la hyper memorialización, el resultado parece haber sido inverso, pues desde múltiples vectores mundiales, los pasados se recomponen en virtud de la categoría de imprescriptibilidad.

La extensión del presentismo es la generalización de esta nueva temporalidad, que provoca la mutación del relato histórico retomado y relanzado a partir de la juridización del pasado, en conflicto con el dominio historiográfico. La lucha interpretativa por la fijación de diversos pasados, recae en un terreno eminentemente politizado, abierto por la instauración de un nuevo orden de tiempo, presentista, en donde la urgencia, el instante y la reacción inmediata prevalecen por sobre toda distancia.

En el medio de las nuevas reconfiguraciones memoriales, un fenómeno, propiamente presentista, instala su dominio en la interpretación histórica: la criminalización general del pasado. Fenómeno que, a gran escala, representa el remplazo de la historia por la juridización de los hecho históricos de diferentes tipos y diferentes periodos. Si la imprescriptibilidad es la emergencia de una nueva temporalidad en el régimen de historicidad presentista, la criminalización general del pasado designa la forma en que esta temporalidad se instala como filtro interpretativo en

una perspectiva trasnacional.

Es decir, la imprescriptibilidad no se reduce a su ámbito legal, y a la disputa penal por eventos bien precisos, en momentos concretos Abandonando su seno estrictamente jurídico, se extiende como categoría de interpretación histórica. Pero, el tránsito del dominio legal al campo histórico no es ni claro, ni tajante. Se trata, más bien, de una intención de sobrepasar la historia y, como señala Garapon, de repararla. La demanda de reparación histórica incluye la imaginación de lo que hubiera sido de la víctima, de no haber sido víctima. Procedimiento problemático y casi imposible. Por ello, la tentativa de las indemnizaciones históricas tiene detrás de sí un centro ideológico: el sueño de poder invertir las relaciones entre la justicia y la historia, porque “Ce n' est plus l' histoire qui conditionne la justice mais, au contraire, la justice est créditée de la faculté de se hisser hors du temps, de s' abstraire de la condition historique pour faire comparaître l' histoire à sa barre, moins pour la condamner que pour la réparer”. (*Ibidem*: 149) [“no es más la justicia la que condiciona la historia sino, al contrario, la justicia está facultada de colocarse fuera del tiempo, de abstraerse de la condición histórica para hacer comparecer a la historia en el estrado, no para condenarla sino para repararla”].

La reparación requiere de las categorías de la justicia, sobrepuestas a la historia, tales como las de genocidio, crimen contra la humanidad, o crimen de guerra para varias situaciones.

Esto es, de cierta manera, lo que intentaba Raphael Lemkin al proponerse la realización de una historia del genocidio desde la antigüedad a nuestros días. El proyecto de esta historia se lanzaba desde un punto óptico en que el concepto de genocidio y el estudio del colonialismo permitían la reinterpretación de pasados remotos. Y, como parte de la reinterpretación, la reparación.

En nuestros días, distintas son las pretensiones de leer a través del concepto de genocidio la historia de la humanidad, y la historia de grupos específicos,

Transcendant les frontières, une autre expression de la mémoire historique se développe, plus récemment, celle des traumatisme et des violences du Xxe siècles, le génocide des Juifs servant de modèle emblématique...les autres violences s' y sont ajout´, le gulag puis les dictatures d' Amérique latine, l' apartheid d' Afrique du Sud, avec les différents formules de transition; la montée en puissance d' une mémoire de l' esclavage en est la dernière expression (Joutard: 2010: 787).

[Trascendiendo las fronteras, otra expresión de la memoria histórica se desarrolla más recientemente: la de los traumatismos y violencias del siglo XX; con el genocidio de los judíos sirviendo como modelo emblemático...se agregan otras violencias: el gulag, posteriormente las dictaduras de América Latina, el apartheid de África del Sur, con sus diferentes fórmulas de transición. Asimismo, la aparición de una memoria de la esclavitud es la última expresión de esta memoria histórica.]

Nosotros agregamos que no sólo la memoria de la esclavitud y la trata de negros es una expresión de la extensión del modelo de la Shoah. Como hemos desarrollado anteriormente, la relectura de la Conquista de América, se formula en los términos de genocidio, aunque agregando sus propios matices.

El hecho de llegar desde un modelo memorial de la época del tiempo presente hasta la Conquista de América, y en particular en lo que atañe a la formación de una memoria política indígena, muestra que hemos pasado “d' une retroactivité de six ans à une retroactivité de six siècles... (Nora: 2008: 13) [de una retroactividad de seis años a una retroactividad de seis siglos”].

El fenómeno que parte desde la actualidad hacia una retroactividad centenaria Pierre Nora lo conceptualiza como “mouvement général de réinterprétation du passé par la mémoire” [“Movimiento general de reinterpretación del pasado a partir de la memoria”] (*Ibidem*: 18) que en el peor de los casos desemboca en una radicalización de la memoria, en su utilización interesada, abusiva y perversa (*Ibidem*: 15). Esta reinterpretación se da en el modo de la “criminalisation général du passé” [criminalización general del pasado], en un movimiento de rebelión contra la historia (Garapon, 2008)

Para Nora, esta reinterpretación del pasado viene a representar un peligro para la práctica de la historia como dominio teórico, para la posibilidad de construir un conocimiento histórico de los acontecimientos pasados. Uno de los puntos más delicados del discurso memorial es la «tentación ahistórica» y su invasión de la historia,

La mémoire nie par définition les différences et les transitions temporelles, supprime les facteurs de transformation et les conditions du changement. Il ne s'agit plus de comprendre et de faire comprendre le passé pour lui-même, de le connaître pour lui faire sentir et de rétablir les enchaînements qui nous ont fait ce que nous sommes, mais de plaquer directement sur tous les phénomènes du passé

un jugement qui n'est bâti que sur des valeurs et des critères d'aujourd'hui, comme si ces valeurs et ces critères n'avaient pas eux-mêmes une histoire et existaient de toute éternité. Nous vivons aujourd'hui convaincus et dominés par le droit des individus; c'est sans doute à certains égards heureux, mais ce droit a lui-même une longue histoire. Une sourde contamination s'est opérée entre la mémoire et la morale; et la mémoire a mangé l'histoire. (Nora: 2008: 19)

[La memoria niega por definición las diferencias y las transiciones temporales, suprime los factores de transformación y las condiciones de cambio. No se trata ya de comprender o de hacer comprender el pasado desde él mismo, de conocerlo para hacerlo sentir, o de restablecer los encadenamientos que nos han hecho lo que somos, sino de imponer directamente sobre todos los fenómenos del pasado, un juicio construido únicamente sobre valores y criterios de hoy en día, como si esos valores y esos criterios no tuviesen ellos mismos una historia o como si existiesen desde la eternidad. Vivimos hoy convencidos y dominados por el derecho de los individuos; eso es sin duda, y bajo cierta óptica, algo bueno, pero ese derecho tiene también él mismo una larga historia. Una sórdida contaminación se opera entre la memoria y la moral; la memoria ha devorado a la historia.]

Este es justamente el modo en que el presentismo canibaliza al pasado, a través de la imprescriptibilidad y la imposición de la lente jurídica por sobre la comprensión histórica. En el recuerdo, en la memoria de las víctimas, no hay distancia, hay asalto del pasado al presente. Se trata de una simultaneidad y superposición favorecida por la rememoración y deber de memoria. Pero este deber no se conforma con la conmemoración sino que, avanzando, exige la reparación, al lado de la cual reclama un lugar privilegiado como mirada sobre lo que pasó. Para lograr este sitio preferencial, la operación realizada incorpora una supresión de los cambios, de las rupturas, en breve, de la historicidad.

Sin embargo, si bien este movimiento pudiese ser pensando como un anacronismo en el trabajo de memoria, es más bien la presentificación del pasado en la actualidad. Pues el anacronismo⁷⁴ aún incorpora una visión del pasado en su distancia respecto al

⁷⁴ Antoon de Baets señala que debemos distinguir con cuidado las categorías de *imprescriptibilidad histórica* y la *imprescriptibilidad legal*. La primera puede ser aplicada a injusticias históricas retomadas, mientras que la segunda tiene su campo de acción en las injusticias de la historia reciente. Empero, la imprescriptibilidad histórica no puede ser tomada en un sentido legal, y las acciones derivadas tampoco pueden ser dispensadas por medio de mecanismos de derecho y justicia. La reparación legal se compromete con los crímenes recientes, y los actores de la reparación son los organismos internacionales, u organismos legales acreditados para tal función. En el caso de los crímenes remotos, De Baets propone un derecho a la memoria, del cual forma parte el derecho a conocer la verdad. El conocimiento de la verdad, tanto como la perspectiva sobre los crímenes históricos remotos, pueden encontrar su apoyo en la

ahora. Al contrario, la memoria, en su acercamiento moral al pasado es, como bien dice Nora, una tentación ahistórica. No ahistórica porque no haya tiempo, sino porque el tiempo se experimenta como imprescriptible, como presencia omnipresente del pasado. Una vez borradas las distancias fundamentales entre el pasado, el presente y el futuro, la historicidad se suspende en un presente que no permite al futuro circular, ni al pasado ocupar su justo lugar.

Pero, por otra parte, a pesar de esta denuncia que Nora delata, no debemos perder de vista lo que antes habíamos mencionado sobre el carácter de la memoria en tanto un acercamiento moral al pasado, afectivo, si se quiere. La memoria no puede ser de otra manera dado el sentido que le otorga la cercanía e inmediatez del recuerdo, fundamentalmente el recuerdo de las víctimas

Sin embargo, esta inmediatez está siempre mediada por la selección que se opera en el proceso de recuerdo. Eso, desde luego, es válido para la memoria como marco de sentido, como construcción de pertenencia. Lo que hay que tener presente es que Nora se dirige a la memoria política como filtro interpretativo. Si bien es cierto que toda memoria política depende en su construcción de la memoria colectiva como esquema de mundo, el entrelazamiento entre la moral y el recuerdo, en el campo político, vienen a crear severos problemas para la comprensión del pasado.

Una memoria convocada, provocada, no es la simple reproducción de tradiciones, ni la formación de identidades en un horizonte de pasado común. La memoria de contenido moral y victimizatorio es el signo de una fractura, de una herida que busca un remedio. Pero, es también una estrategia, un modo de lucha que posiciona las identidades en un punto que pareciera fuera del alcance del decadente mundo actual, marcado por la globalización” y el imperialismo. De ahí que, “ce sont là autant de revendications éclatées et de stratégies pour retrouver ou se donner une « histoire à soi », pour dire qui nous sommes et, plus encore, qui *je* suis aujourd'hui (hier étant inaccessible et demain impossible à envisager.” (Hartog: 2010: 29) [“Hay ahora bastantes reivindicaciones dispersas y estrategias para rencontrar o darse una “historia

historia. Pero no hay una reparación legal. La reparación, en todo caso, puede ser de orden simbólico, y los agentes son, los herederos de las víctimas, la sociedad en general, y los historiadores. Asimismo, De Baets afirma que la imprescriptibilidad histórica debe ser ubicada en términos morales e históricos, pero no legales. Debe procurarse distinguir entre una retrospectiva legítima de un anacronismo ilegítimo, lo cual es trabajo del historiador. En “Historical imprescriptibility” en *Storia della storiografia*, 59-60, 2011: 128-148.

de sí”, para decir quiénes somos y, más aún, quién “soy yo” hoy (siendo el ayer inaccesible y el mañana imposible de proyectar.”]

El movimiento estratégico de las memorias, parece albergar la esperanza de que una retribución y justicia históricas logran ofrecer algún futuro. La sensación de un mundo cada vez más opresor, impele a las memorias, como estrategias, particulares, a decantarse por el lado de la justicia y la ley. La sanación de las identidades a través de la memoria política, toma entonces su dimensión jurídica. Y en este medio, el argumento de Bartolomé Clavero, queda perfectamente bien enmarcado.

De este modo, la ahistoricidad de la interpretación memorial se explica, entre otras cosas, por el acercamiento a la historia desde el punto de vista de las leyes, y en espera de una justicia que no sea únicamente “el deber de memoria” sino la dimensión real de ese deber, traducido en reformas políticas. A este respecto, diversas leyes de memoria histórica han sido creadas o han comenzado a ser promovidas⁷⁵. Volviendo a lo que aquí analizamos, la tentación “ahistórica” que delata Nora podemos encontrarla en la argumentación de Bartolomé Clavero, cuando se pronuncia en favor de la penalización de lo que él llama « genocidio indígena », que no es otra cosa que una convocatoria a tomar una medida legal particular.

En el caso de Bartolomé Clavero, el argumento de Lemkim es llevado a su consecuencia lógica: la búsqueda de reparación legal. Y en esta búsqueda, el soporte del concepto de genocidio y su contenido de imprescriptibilidad, es fundamental.

Aquí tenemos, nuevamente, la tentación ahistórica. El salto desde la historia del tiempo presente, hacia los 500 años de la Conquista de América. La imprescriptibilidad

⁷⁵ La *Ley de Memoria Histórica en España*, es un ejemplo entre varios. Esta ley es un instrumento para crear medidas especiales para los desaparecidos o para quienes fueron víctimas de tortura o violencia durante la Guerra Civil y el régimen franquista. En Francia, varias son las leyes de memoria, tales como la ley del 29 de enero de 2001, que reconoce el genocidio de los armenios, la ley del 21 de mayo o *Ley Tubira* que reconoce la trata de personas y la esclavitud como un crimen contra la humanidad, la ley del 25 de febrero de 2005 sobre la colonización. Asimismo, se tiene el caso de *la Loi Gayssot*, propuesta por el diputado Jean-Claude Gayssot en 1990. En un primer momento, esta ley incorpora una legislación contra cualquier propósito racista, antisemita o xenófobo. Pero, por otra parte, también incluye una designación sobre la libertad de prensa. En términos generales es una ley que surge en contraposición al negacionismo del genocidio de los armenios. Sin embargo, la represión del negacionismo es extendida a todos los eventos que puedan entrar en la categoría de genocidio. A este respecto, diversos países han presentado propuestas para extender esta medida contra el negacionismo. De ahí la proveniencia de los debates al respecto, pues se ha dicho que esta ley establece no una represión contra las actitudes mencionadas o el negacionismo, sino una versión oficial de lo que debe considerarse como la historia.

El debate en Francia ha sido amplio, con motivo de la creación de las leyes de memoria. Sobre todo, en el campo de la historia, diversos historiadores se han opuesto a la legislación sobre eventos del pasado, en los términos de crimen contra la humanidad. Pierre Vidal Naquet, François Furet, François Bédarida y Pierre Nora pueden contarse entre algunos de los opositores más notables.

se establece, entonces, como señala Nora, en una línea temporal que se remonta hasta cientos de años atrás. Es el caso del juicio sobre Lemkin en torno a América inscrito en un proceso mundial de colonización e imperialismo genocidas.

Extender el concepto de genocidio a otras épocas, está determinado por la pretensión de incorporar el Holocausto a una perspectiva más amplia de historia global. Esta historia global, marcada por la temporalidad imprescriptible, regresa todo el tiempo sobre el sistema de sus categorías, en cuya cumbre resalta la memoria.

La categoría de imprescriptibilidad, como la perpetuación de un pasado suspendido en el presente, invade la escena de la experiencia contemporánea del tiempo. Y en su parte más retrospectiva, el presentismo engulle los tiempos que creíamos lejanos, milenarios, y ancestrales, volviendo a la ancestralidad misma, un producto del presente. La contemporaneidad y la milenariedad se encuentran cara a cara en la atmósfera en que las distancias parecen borrarse, en el medio de una historia que multiplica las víctimas, las deudas. Haciendo crecer el resarcimiento y amenazando con la clausura del futuro y la imposibilidad de poner en perspectiva el pasado, el presente y el porvenir.

Veamos, en seguida, cómo nuestro caso de investigación se incorpora en esa extensión del presentismo que rompe toda barrera, reconfigurándose en la cronología de la imprescriptibilidad que nos propone Nora, como un camino que va desde seis años hasta seis siglos. Porque, si bien, el caso de la memoria política indígena puede ser incluido en el paquete global y transnacional de la emergencia memorial, conserva sus propias particularidades. No podemos simplemente anunciar que la memoria indígena es un producto de la oleada memorial, sin matizar sus rasgos.

4.5 La *ancestralidad presentista*: memoria, resistencia e identidad indígena.

Hemos llegado finalmente al punto donde nos proponemos hacer converger el conjunto de reflexiones que hemos presentado en los capítulos precedentes. Buscamos entretejer esta convergencia a través de la categoría de la *memoria ancestral-presentista*.

A este respecto, nos resta explicar cómo se relacionan los dos términos del concepto: ancestralidad y presentismo. Sostenemos que el carácter doble de la memoria

indígena, marcada por estos dos conceptos, le confiere un estatus paradójico, en un movimiento de oposiciones internas que resultan problemáticas.

Como señalamos en algún momento, la expansión del modelo de narrativa memorial no se limita en su última forma a la esclavitud y la trata de negros. Consideramos que en América Latina, el fenómeno toca la historia de los pueblos indios, reconvirtiéndola en una historia de sufrimiento y victimización. Todo esto, a su vez, enlazado con la reflexión bastante nutrida ya, en torno a la memoria étnica, el estudio de las historias orales, y las tradiciones míticas.

Antes de continuar, volvemos a hacer hincapié en que el sentido de nuestra lectura no incorpora una negación de los derechos de los pueblos indígenas a una mejor calidad de vida. Éstos tienen, como todo grupo, humano, el derecho a un lugar en el amplio crisol de las culturas del mundo. Su opresión, su marginación y su consecuente pérdida serían, como bien aseguraba Lemkin, la pérdida de recursos espirituales que enriquecen al conjunto de la humanidad.

Nuestro análisis no se funda, entonces, en la intención de una tal negación. Al contrario, se inscribe en la tarea de comprender más ampliamente el presente en que diversos grupos levantan sus voces, buscan una visibilidad social y, después de todo, un lugar en un mundo cada vez más estrecho en sus fronteras, espaciales y culturales.

Así pues, en este horizonte, invadido por el presente y por el surgimiento masivo de diversas luchas interpretativas por el pasado (y por qué no, por el futuro ahora borroso), consideramos que el caso de la memoria indígena posee características y matices muy específicos. Por un lado, la reconfiguración de la historia del mundo indígena en términos de victimización y acercamiento moral al pasado, la coloca en el plano de la expansión del presentismo como posible nuevo orden de tiempo. Por otro lado, la ausencia de testigos al modo en que los hay del Holocausto o de eventos similares, y el recurso a una cronología milenaria como fundamento de la identidad indígena, nos muestran una característica muy particular de esta narrativa memorial: la retrospectiva ancestralista.

El punto principal que tomamos como nodo de las siguientes reflexiones, es que pareciera que la memoria indígena se afirma como una alternativa a las dinámicas del mundo contemporáneo. Y, en algún sentido, esto conllevaría a pensarla como un punto de escape al presente hipertrofiado que gira en torno a sí. Este parece ser uno de los

múltiples sentidos de las ideas interculturalistas. Permítasenos, a este respecto, recurrir a una afirmación de José del Val que nos parece sintomática de esta creencia en el mundo indígena:

El occidente no ofrece hoy expectativas a mediano plazo a nadie, más allá de las amenazas nucleares, el futuro se dibuja en la destrucción del planeta, sus ecosistemas y sus habitantes. Como modelo para la organización y la convivencia humana está derrotado...En este contexto de frustración cultural generalizada los pueblos indios ofrecen un conjunto de alternativas que implican una epistemología y una concepción del mundo radicalmente diferente y superior, si el objetivo es la igualdad del hombre y una relación armónica con el planeta (Del Val: 2004: 99)⁷⁶

Este tipo de ideas es posible por de la concepción que se mantiene sobre los pueblos indígenas, que en los capítulos precedentes hemos mostrado a través de la formación de la idea de ancestralidad. De ello resulta una oposición entre los “pueblos originarios” y el resto del Occidente moderno, muy clara en el caso de Bonfil Batalla.

Podemos derivar que de manera inmediata, las características atribuidas a los pueblos indígenas (milenarios, ancestrales, portadores del mito) nos llevarían a pensar que la apertura al futuro obstruido por el presentismo, tiene una oportunidad en las memoria indígena. Sin embargo, consideramos, y sostenemos, que la memoria indígena antes de representar el lado opuesto del presentismo, es favorecida por él.

Un matiz es necesario. Anteriormente señalamos que François Hartog, considera que el presentismo es una hipótesis historiográfica para designar una crisis de tiempo,

⁷⁶ Una formulación un tanto simimar la encontramos en el texto de Lévi-Strauss *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, en donde afirma que: Longtemps acte de foi, la croyance en un progrès matériel et moral voué à ne jamais s'interrompre subit ainsi sa crise la plus grave. La civilisation de type occidentale a perdu le modèle qu'elle s'était donné elle-même, et elle n'ose plus offrir ce modèle aux autres. Ne convient-il donc pas de regarder ailleurs, d'élargir les cadres traditionnels où s'enfermaient nos réflexions sur la condition humaine? Ne devons-nous pas y intégrer des expériences sociales plus variées et plus différentes de nôtres que celles dans l'horizon étroit desquelles on s'était longtemps confiné? Dès lors que la civilisation de type occidental ne trouve plus dans son propre fonds de quoi se régénérer et prendre un nouvel essor, peut-elle apprendre quelque chose sur l'homme en général, et sur elle-même en particulier, dans ces sociétés humbles et longtemps méprisées qui, jusqu'à une époque relativement récente, avaient échappé à son influence? En Claude Lévi-Strauss, (2011), *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, La librairie du XXI siècle, Seuil, France, 2011. [Durante mucho tiempo acto de fe, la creencia en un progreso material y moral consagrado a no interrumpirse jamás, ha sufrido su más grave crisis. La civilización de tipo occidental ha perdido el modelo que se había dado a ella misma, y que ahora no osa ofrecerle a otros. ¿No conviene, entonces, mirar hacia otra parte, ampliar los marcos tradicionales en donde se encuentran encerradas nuestras reflexiones sobre la condición humana? ¿No debemos integrar experiencias sociales más bastas y más diferentes que aquellas en cuyo horizonte estrecho nos hemos confinado durante largo tiempo? ¿En tanto la civilización de tipo occidental no encuentra en su propio fondo cómo regenerarse y tomar un nuevo impulso, podría aprender algo sobre el hombre en general y sobre ella misma, gracias a esas sociedades humildes y durante mucho tiempo menospreciadas que, hasta una época relativamente reciente, habían escapado a su influencia?]

por lo que no nombra de inmediato a un enemigo. Lo que no significa que no se busquen salidas, cuando lo que impera es el sentido de crisis y no el de enemigo.

En el caso del interculturalismo, el enemigo declarado es el conjunto abstracto denominado Occidente, y bajo distintas formas como: modernidad, liberalismo, imperialismo, Estados nacionales modernos, globalización, entre otros. De igual forma, la dirección del presente se delata, desde el interculturalismo, como poseída por la dinámica del mundo no-indígena. El tiempo del no-indígena es el tiempo de fugacidad, de la aceleración, de prisa, desacralizado, comercializado. En oposición, el tiempo indígena se representa como completamente distinto, idea fundada en la convicción de que “las culturas ancestrales vivieron otras nociones de tiempo: aquel relacionado con las estaciones, con la siembra, el tiempo solar” (Fignoni: 2000: 21), y más aún, que estas nociones están presentes en la actualidad, tal como lo sugieren Florescano y Bonfil Batalla.

El lado ancestralista de la memoria indígena parece sugerir que estamos frente al descubrimiento de un tiempo que podría curar los males de nuestro tiempo. Cuando al presente se le otorga un sentido desesperanzador, cuando la ancestralidad se opone al presentismo. Por ello, quisiéramos mostrar que el fenómeno de la ancestralidad presentista, encarnado por la memoria indígena se presenta como dos caras de una misma moneda. Ya sea que esta memoria se denomine como salida al presente hipertrofiado, o como consecuencia de, consideramos que su constitución entre registro identitario y registro reivindicatorio, se inscribe en la experiencia de tiempo contemporánea.

4.5.1 En torno a una concepción del pasado indígena como anti-presentismo: la presencia de lo no-contemporáneo.

A esta línea de oposiciones entre el tiempo-indígena y el tiempo del mundo Occidental, deseamos agregar la reflexión que desarrolla Jérôme Baschet en su artículo “L'histoire face au présent perpétuel. Quelques remarques sur la relation passé/future”⁷⁷.

En este texto, Baschet, tomando distancia de algunas de las ideas de la

⁷⁷ En el compilado de artículos *Les usages politiques du passé* de François Hartog y Jacques Revel. Ediciones de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, 2001.

historiografía de François Hartog, sostiene que las comunidades indígenas de Chiapas, y en particular el movimiento zapatista, proponen una experiencia de la temporalidad que resulta bien diferente de la invasión del presente perpetuo⁷⁸.

Apoyado en la semántica de los tiempos históricos de Reinhart Koselleck, el autor sigue la idea básica de esta semántica, señalando que existe una tensión entre el campo de la experiencia y el horizonte de espera. Esta tensión toma diversas formas según las épocas.. Empero, Baschet busca conceptualizar fundamentalmente la época contemporánea, a partir de lo que él llama presente perpetuo, afirmando que se trata de “un présent perpétuel dont le poids tend à étouffer la connaissance critique du passé autant qu’à obscurcir les perspectives de futur, à réduire aussi bien notre champ d’expérience que notre horizon d’attente” (Baschet: [“un presente perpetuo cuyo peso tiende a sofocar el conocimiento crítico del pasado, así como a obscurecer las perspectivas de futuro, y también a reducir tanto nuestro campo de experiencia, como nuestro horizonte de espera.”])

Con la intención de llevar a cabo la crítica de este presente perpetuo, y de proponer una salida alternativa, Baschet entreteje una amplia reflexión sobre los indicios de una concepción distinta del tiempo, basada en la experiencia chiapaneca, pues asegura que “il y a là-bas, une autre chronologie, un autre rythme du temps vécu et du temps historique” (*Ibidem*: 57). [“hay ahí otra cronología, otro ritmo del tiempo vivido y del tiempo histórico”].

Para comenzar a fundamentar la oposición con el presente-perpetuo, parte entonces de la idea de que el mundo indígena chiapaneco posee una experiencia del tiempo que nada tiene que ver con la tiranía de un presente que se impone a todos los órdenes de la vida. Pero admite también, que si los indígenas incorporan el tiempo occidental, lo hacen con una extrema flexibilidad.

El autor sugiere que en esta ausencia o incorporación flexible, y particularmente visto desde los pueblos indígenas, se da también una coexistencia de temporalidades discordantes. Empero, de inicio, no señala la permanencia de una temporalidad ancestral prehispánica, sino que reflexiona en torno a la permanencia de modos de vida medievales en el mundo indígena mexicana. Estos modos de vida aunque no hacen propiamente de México una copia de la Edad Media Europea, permiten entender que

⁷⁸ Baschet se refiere más a un “presente perpetuo” al lugar de “presentismo”

muchas de las prácticas de las comunidades indígenas permanecen arraigadas en formas de vida heredadas de la Conquista, y que se entremezclan con dinámicas del mundo moderno. Para poner algunos ejemplos, el autor señala que en el presente, pervive un tipo de explotación feudal articulada a una lógica global capitalista. Asimismo, subsiste el formato de la comunidad-aldea medieval, impuesta desde la Conquista, y la ideología cristiana de la fraternidad que les es propia. La persistencia de estas formas de vida, que el autor llama tradicionales, se incrementa aún más como parte del fenómeno de lucha contra las políticas neoliberales que pretenden imponer las normas de la propiedad conformes a las exigencias de los mercados. De modo, que esta lucha por la permanencia tiene una relación con los procesos de la resistencia indígena.

En el campo de la resistencia indígena, se forma entonces la presencia de lo no-contemporáneo o la contemporaneidad de lo no-contemporáneo.

En la intención de explicar esta experiencia de tiempo, de un tiempo lejano que permanece en los modos de vida tradicionales, Baschet se propone explicar la relación entre el pasado y el futuro surgida de la resistencia indígena chiapaneca, puntualmente referida al Movimiento Zapatista de Liberación Nacional.

A partir de un análisis de textos de la resistencia⁷⁹ el autor parece sugerir que en el movimiento zapatista se encuentra un estatus estratégico que mantiene la representación del conflicto como una lucha de la memoria contra el olvido, en la que este último término ha venido a colocarse como sinónimo de la explotación y del racismo sufridos por los pueblos indígenas. El olvido, por una parte es considerado en relación con la dominación colonial y neocolonial, y, por otra, toma sentido por el resto de la humanidad en tanto se trata de un rasgo característico de la lógica neoliberal. Baschet asegura, entonces, que esta lógica impone, en efecto, “le règne d’un présent perpétuel, niant l’avant et l’après, et faisant de l’aujourd’hui le nouvel autel auquel tous doivent sacrifier. Dans le monde moderne en voie de globalisation, l’aujourd’hui est le nouveau tyran qui, pour mieux assurer sa domination, fait sombrer le passé dans l’oublié et obnubile toute perspective d’un futur qui en soit pas la représentation ou l’amplification de la domination présent. Niant le futur, la domination croit et faire croire à son éternité” (*Ibidem*: 63). [“El reino de un presente perpetuo, negando el antes y el

⁷⁹ Baschet retoma en particular la recolección de *Documentos y Comunicados, Los relatos de del viejo Antonio, Don Durito de la Lacandona y La revuelta de la memoria. Textos del subcomandante Marcos y del EZLN* sobre la historia.

después, y haciendo del hoy el nuevo altar ante el cual todos deben hacer sacrificios. En el mundo moderno en vías de globalización, el hoy es el nuevo tirano que, para asegurar mejor la dominación, hace desaparecer el pasado en el olvido, y obnubila toda perspectiva de futuro, que no sea la representación o la amplificación del presente. Negando el futuro, la dominación cree y hace creer en su eternidad”].

Frente a este diagnóstico del presente perpetuo, y contra esta lógica neoliberal, el autor afirma que los zapatistas apuestan por una recuperación conjunta de la consciencia histórica del pasado y una perspectiva de futuro. Sin proponer un futuro de progreso bajo del modelo de la Revolución, los zapatistas buscar abrir camino hacia un futuro que es incierto e imprevisible, pero que encuentra una de sus vías en la mirada al pasado. En las fórmulas zapatistas “mirar hacia atrás para ir hacia adelante” y “avanzar hacia atrás”, Baschet encuentra que no sólo se propone una mirada al pasado, sino un regreso a él para plantear, paradójicamente, un futuro distinto. Encuentra también, que la vuelta al pasado tiene una función estratégica de recordar la innegable permanencia de la opresión y de las desigualdades sociales, mientras que en el presente, la lucha política es la estrategia para abrir perspectivas inéditas.

Dentro del proceder de los zapatistas frente a la historia, Baschet hace algunas otras observaciones. En primera instancia, volvemos a destacar la atención que concede a la memoria. La memoria es un concepto central, una lucha contra el olvido de ese derecho histórico. Una dualidad entre la verdad y la mentira, entre el recuerdo y el olvido. En ella se revela la relación de los rebeldes del presente con sus antepasados. Así, “se trata de una memoria activa, que influye en la acción y promueve la lucha. Esta memoria “inmemorial”, relacionada con un tiempo antes del tiempo, es invocada como sustento de la palabra y la acción de los rebeldes. A través de ella, son los antepasados quienes piden respeto y justicia por los vivos y los muertos. Ellos mismos, presentes en la memoria de los vivos, hablan a favor de la resistencia”.⁸⁰

La memoria en el caso zapatista, analizada por Baschet, se muestra bajo la modalidad de la doble direccionalidad del antes y el después, el “antes” de los ancestros y el “después” de la esperanza. Ambas temporalidades mediadas por la acción de la rebeldía del presente. Al mismo tiempo, se trata de una concepción de la historia como instancia de legitimación. En los análisis que el autor hace sobre los *Documentos* y

⁸⁰ Baschet, Jerome, en <http://www.revistachiapas.org/No9/ch9neosaurios.html> sin numeración de página.

comunicados del ejército zapatista, describe el modo en que el movimiento ha retomado la figura de los héroes patrios, convirtiéndoles en sus antecedentes. Los zapatistas se incorporan a sí mismos como los herederos de la continuidad de una lucha contra los poderosos, contra quienes pretenden perpetuar el olvido. El uso del pasado que los zapatistas hacen, propone por una parte la repetición de una lucha que inicia en la Conquista y continúa contra el neoliberalismo. Empero, el autor es cuidadoso al referirse al contenido real de la historia a la que recurren los zapatistas.

Esta historia puede ser de varios tipos. Va desde la historia de las luchas como movimiento en que se inscribe el zapatismo, hasta las pocas menciones del pasado prehispánico. De este último, Baschet considera que cuando aparece en los discursos zapatistas, generalmente está idealizado. Retomando el comunicado del 12 de octubre de 1994, esta cómo en torno al pasado remoto, los zapatistas recurren a la idea de los habitantes originales de las tierras del país⁸¹ que convivían en un mundo en que los antepasados se regían con justicia. En esta visión, se encuentra otra razón de la lucha por traer un “antes” al hoy, y hacia el futuro a través de la rebeldía, cuyo centro es la memoria.

Recuperando el eje fundamental de nuestra investigación, constatamos en la reflexión de Baschet la idea de una memoria política. Como señalamos ya en los capítulos precedentes, sea cual sea el punto de recuperación del pasado indígena, la orientación del recuerdo toma la forma de la reivindicación. Nos parece fundamental la reflexión de Baschet ya que, claramente el movimiento zapatista pre-figura en mucho el conjunto de ideas del interculturalismo de nuestros días. El recuerdo como arma de resistencia, la memoria como lucha contra el olvido y como estrategia política, están en el núcleo de los discursos actuales sobre los pueblos indígenas. Pero en gran medida son ideas que se han cultivado dentro del círculo de la resistencia zapatista y que se han generalizado, para conformarse en un nuevo discurso social, académico y político en el país.

⁸¹ Estas son las dos referencias que extrae Baschet de los *Documentos y Comunicados*: “Nosotros somos los habitantes originales de estas tierras. Todo era nuestro antes de la llegada de la soberbia y el dinero. Por derecho todo nos pertenece, y nunca antes tuvimos problema para compartirlo con justicia y razón”, (El autor hace referencia a los *Documentos y Comunicados*, del 12 de octubre de 1994, página 101) En seguida señala que en un comunicado anterior, la perspectiva era más moderada, cuando se decía que “Antes de que los que hoy se sientan a comer nuestra sangre hecha riqueza fueran un sueño siquiera en la noche de los tiempos, nuestros antepasados, nosotros, ya nos gobernábamos con razón y justicia, y era nuestro mundo no peor a éste en el que ahora nos obligan a morir” (*Documentos y comunicados*, 2 de octubre 1994, p. 85).

Avanzando en la idea de una experiencia de tiempo alternativa al presente perpetuo, la estrategia memorial, en el movimiento zapatista, tiene como finalidad de construir un conocimiento del pasado que permita separarse de él, y de evitar volverse nuevamente su víctima. En el sentido en que el pasado se refiere a la opresión social. Pero, en el lado positivo de esta memoria, se destacan elementos que, para Baschet, representan gérmenes de inspiración y puntos de apoyo para una crítica del presente y la construcción de un proyecto futuro. Este es el pasado que está entrañablemente unido al levantamiento indígena, y que está asociado a la cultura de los pueblos indígenas entendidos como descendientes de los primeros habitantes de las tierras americanas.

En este punto (particularmente en este) vemos cómo convergen las ideas que hemos ofrecido a lo largo de la investigación. La idea de los pueblos indígenas como grupos ligados fundamentalmente a los pobladores prehispánicos (los ancestros), destaca y sobresale en todas las cuestiones referentes al mundo indígena. Desde la idea de una memoria indígena como guardiana del mito y el canto milenarios, de Florescano, la matriz mesoamericana propuesta por Bonfil Batalla, y la que encuentra Baschet en la concepción zapatista, podemos trazar el recorrido de una concepción que nos envía a la idea de “pueblos originarios”. Esta fórmula de pensamiento que hace equivaler a los pueblos indígenas contemporáneos con las antiguas civilizaciones, en el marco de la afirmación de un pasado de larga duración, en breve, ancestral.

Al mismo tiempo, a este pasado se le otorga, como también hemos visto, un carácter antinómico frente a las dinámicas del mundo contemporáneo marcado por el neoliberalismo y la globalización. Este carácter de oposición queda descrito de una manera muy precisa, y sin lugar a dudas, cuando Baschet afirma tajantemente que: “Dans les textes zapatistes, c'est donc l' identification du présent perpétuel comme adversaire fondamental qui conduit à proposer une alliance stratégique entre passé et futur. Face au présent éternisé, synonyme d'oubli et de désespérance, il s'agit d'inverser cette sinistre grammaire des temps historiques en “posant un pied dans le passé et l'autre dans le futur” (*Ibidem*: 65) [“En los textos zapatistas, encontramos una identificación del presente perpetuo como el adversario fundamental, lo que los conduce a proponer una alianza estratégica entre el pasado y el futuro. Frente al presente eternizado, sinónimo de olvido y desesperanza, de lo que se trata es de invertir esta siniestra gramática, “poniendo un pie en el pasado y otro en el futuro.”].

Finalmente, en el análisis y defensa de las concepciones zapatistas de la historia

que hace Baschet, la resistencia toma el sentido de “resistir al presente perpetuo”, recuperando las formas de vida que son anteriores y que sobreviven a la lógica del neoliberalismo y al imperio del hoy y su voluntad de olvido. Ese es precisamente el trabajo de la memoria, cuando ella se convierte en la estrategia de esa resistencia.

4.5. 2 El pasado ancestral como producción presentista: la simultaneidad entre el pasado-pretérito y el presente.

Si bien Baschet se refiere únicamente al uso del pasado por el movimiento zapatista, consideramos que este uso es extensivo al fenómeno de la emergencia indígena. Como hemos visto, en los capítulos precedentes, dos tipos de pasados se recuperan: por una parte el pasado como el origen de la opresión y de las condiciones de subalternidad de los pueblos indígenas, por otra, el pasado de los ancestros como el “atrás” al que hay que mirar para construir el futuro.

Consideramos que uno de los problemas de Baschet entre la oposición pasado indígena y presente-perpetuo, es una especie de naturalidad del pasado. Pareciera que los pueblos indígenas pueden disponer de un cúmulo de eventos pasados heredados y relanzarlos como arma de la resistencia. Nosotros consideramos que más allá de esa naturalidad con la que el pasado aparenta ser traído al presente, está en constante transformación, recodificación y, más aún, fabricación.

Volviendo a la perspectiva de *Regímenes de Historicidad*, afirmamos que el pasado ancestral no se opone al presente-perpetuo sino que, en mucho, es provocado por él.

En tanto la resistencia para Baschet se presenta como una lucha de la memoria contra el olvido, la recuperación del pasado indígena se inscribe en la narrativa memorial que hemos venido desarrollando en esta investigación. A su vez, esta resistencia tiene un fuerte contenido político, lo que le otorga a la memoria indígena su carácter reivindicatorio, y lo que nos permite ubicarla dentro del concepto que hemos formado sobre memoria política. Pero el carácter contemporáneo de la resistencia, muestra que el recurso al recuerdo presentifica el pasado y lo pone al servicio de las necesidades del presente. En este sentido, es también presentista.

Recapitulando, la memoria política es un fenómeno contemporáneo (por los

motivos que hemos señalado en el primer capítulo) que se inscribe en el marco de las luchas interpretativas por el pasado. La memoria indígena, como estrategia de resistencia, incluye la recodificación del pasado prehispánico como patrimonio de los pueblos indígenas y fuente nuclear de su identidad (revisado en el segundo capítulo). Pero, yendo más lejos, y lo que finalmente nos permite alejarnos de la concepción antinómica de Baschet respecto al presente-perpetuo, es que el rango reivindicatorio del pasado indígena incorpora la forma fundamental de las memorias políticas contemporáneas: una criminalización general del pasado y la entrada del tiempo imprescriptible. Esto se formula a través de la lectura de la Conquista, la colonización y las circunstancias actuales, a partir del concepto de *continuum del genocidio* (que hemos analizado en el capítulo tercero). Lo que incluye la petición de medidas legales para la penalización de estos eventos. Desde esta perspectiva, el uso, la reinterpretación y el abuso del pasado de los pueblos indígenas no se reduce al fenómeno del zapatismo, sino que se expande a marco general que en la actualidad es alimentado por los debates sobre la interculturalidad.

Sin embargo, argumentos como el de Baschet muestran que la oposición entre los pueblos originarios y el tiempo presente, sugiere que el presente (el presente fugaz, volátil, decadente) pertenece sólo a los fenómenos del mundo globalizado, neoliberal, imperialista. Al mundo de las catástrofes naturales, de la amenaza de riesgos de todo tipo, de la crisis. Este mundo que, en los discursos neo indigenistas, queda resumido bajo la categoría de Occidente.

Los pueblos indígenas como opción y alternativa para el mundo occidental es una idea que se sustenta justamente en la diferenciación tajante entre ellos y el resto del mundo. Un mundo, condenado por su tiempo: el presente perpetuo.

Como hemos visto, estas oposiciones entre los pueblos indígenas, como originarios, están presentes en las fuentes que en esta investigación hemos analizado. Como ejemplos tenemos a Bonfil Batalla y su antinomia México profundo, y México imaginario, o la oposición entre identidades antiguas e identidades producto de la globalización, la hemos visto en las reflexiones de Héctor Díaz-Polanco. La idea se agudiza cuando a la categoría de Occidente se le imputa el genocidio de los pueblos originarios, fundando una nueva distinción entre víctimas y victimarios que nos parece transhistórica, en el sentido que retomábamos de Manuel Cruz. Y si lo completamos con la idea de una continuidad del genocidio desde la Conquista hasta la época

contemporánea, tenemos la perpetuación de la oposición. En su forma histórica, esta perpetuación se lee precisamente como la lucha de los pueblos indígenas contra el presente-perpetuo.

Pero, ¿cómo escapa la memoria indígena a los problemas que hemos planteado en torno a la formación de la memoria política?

La transformación del testigo en víctima, la lectura del pasado a través del filtro de la imprescriptibilidad, la juridización de la narrativa histórica, los anacronismos, la defensa identitaria a partir de la fabricación de nuevos pasados-presentes; todos estos elementos los encontramos en la formación de la memoria política de los pueblos indígenas. Y la respuesta que encontramos a nuestra pregunta es que, antes de representar un opuesto al presente, la memoria indígena es un producto de él. No compartimos la visión de Baschet en torno al presente, pero consideramos que para sustentar la afirmación que acabamos de hacer, debemos volver al concepto de presentismo, desde la perspectiva de regímenes de historicidad.

El presentismo no señala una figura negativa del presente, al menos no en primer término. Más bien, intenta nombrar, como hipótesis, el fenómeno de la posible emergencia de un nuevo orden de tiempo. Creemos que el *carácter extensivo* de esta categoría se funda en su intención de comprender el tiempo como experiencia de sí y del mundo, que por supuesto no se reduce a lo individual⁸² sino al nivel de la experiencia del tiempo de las sociedades, en cada época de la historia humana.

La teorización de esta experiencia del tiempo en las sociedades contemporáneas, como emergencia de un presente-presentista, marcada por la memoria, la patrimonialización y por la instalación de un pasado que no pasa, puede permitirnos acercarnos a diversos fenómenos concretos. En un nivel macro, el presentismo designa justamente el orden de tiempo que comienza a formarse en el mundo contemporáneo. En un nivel micro, fenómenos como la memoria indígena tienen su lugar. Pero el espectro teórico nos viene dado del alcance de la hipótesis y por el análisis.

⁸² Ya en la filosofía de Heidegger se prefigura esta experiencia del mundo como “ser-en-el-mundo” que incorpora las dimensiones de la especialidad y la historicidad del ser ahí. El ser-ahí no es un individuo, ni un sujeto aislado. Se refiere a la existencia cuya forma jamás es sin “ser-con-el-otro”. El carácter del ser ahí nos parece, por tanto, fundamentalmente comunitario, si acudimos un poco al lenguaje del interculturalismo. La experiencia del tiempo, en este sentido, no puede jamás estar aislada de ese carácter comunitario. Es también lo que señala Halbwachs en su concepto de “marcos sociales de la memoria” que conforman el horizonte social por el que cada individuo es capaz de formar recuerdos. En el caso de Hartog, vemos cómo la categoría de régimen de historicidad va directamente a esta dimensión social e histórica.

En nuestro caso, sostenemos que la memoria indígena puede ser descrita precisamente como *memoria ancestral presentista*. Y desagreguemos ahora sus partes para mostrar cómo se trata de un fenómeno que no se opone al presentismo sino que es propiciado por él. Recordemos que el presentismo no se opone a la memoria y, más bien, ésta es un síntoma de la instalación de un presente obsesionado con el pasado.

La ancestralidad, en la narrativa de la resistencia indígena y de la discursividad memorial, se presenta como el tiempo de “antes”, el de “los ancestros”, el de la “época anterior de libertad”. Sin embargo, la ancestralidad deviene presentista en la medida en que las necesidades contemporáneas la evocan. El pasado lejano se reconvierte en una especie de pasado-presente, de pretéritos-presentes, en la acepción dada por Huysen. La ancestralidad, nutrida por la categoría de originariedad, es antes que una función descriptiva, una argumento.

En el presente, el argumento de la ancestralidad tiene una función específica: afirmar que, pese a los acontecimientos y la voluntad de genocidio, los pueblos indígenas han sobrevivido en su esencialidad. En tanto se pueda garantizar la transmisión de un pasado ancestral, la categoría de víctima como sobreviviente y testigo se materializa en la época actual.

Por otra parte, la idea de originariedad tiene como función reforzar la acusación de genocidio. Una de las afirmaciones que revisamos en el capítulo tercero, señalaba que el genocidio de los indígenas sobrepasa el Holocausto judío. ¿De dónde proviene esta idea? De la puesta en valor moral del pasado ancestral. El genocidio es aún peor en tanto exterminó a los pueblos del origen, a los ancestros asentados en las tierras antes de la Conquista. La categoría de genocidio aplicada a los pueblos indígenas no sólo se refiere al exterminio masivo de individuos, se reconfigura como el exterminio de una antigüedad milenaria o como una “antigüedad clásica”. A ello se agrega que describir la desaparición del mundo prehispánico bajo la categoría de genocidio, forma parte de las demandas de reparación del presente, por parte de los herederos de las víctimas. Precisamente, así cobra sentido el concepto de pueblos originarios que en sus diversas acepciones designa a los descendientes directos de los antiguos pobladores antes de la Conquista o anteriores a la formación de los Estados Nacionales.

De este modo, la ancestralidad se aloja en su sitio presentista, en el instante en que se busca fundamentar las nuevas denuncias desde el mundo indígena. Los discursos

contemporáneos sobre la defensa, reconocimiento y retribución a los pueblos indígenas, afinan sus reclamos agravando las circunstancias actuales desde una criminalización del pasado. La recuperación del pasado ancestral es parte de la estrategia política y, como tal, es también un proceso de resignificación y, posiblemente, fabricación del pasado.

Esto no quiere decir que no haya existido un tiempo anterior a la Conquista, o que el pasado prehispánico sea un cúmulo de periodos inexistentes. Lo que queremos señalar es que la función del argumento político en torno al pasado, es producto del presente.

Esta función está determinada por una agenda precisa de necesidades del presente, entre las cuales destaca, principalmente, el nuevo sentido de la identidad indígena, que no sólo se plantea como campo de adscripción para los individuos y comunidades, sino como motivo de una batalla por el reconocimiento. La lectura del pasado, a través de la ancestralización y la criminalización, queda muy bien ilustrada por la siguiente afirmación de Nativid Gutiérrez Chong:

Nos parece interesante ver cómo el acto supuestamente supremo de extinción se transforma en un arma para negar tal inexistencia, porque no todos fueron masacrados ni aculturados. La masacre en sí, y la representación que de ella se hacen los indígenas, es tomada como una herramienta política de legitimidad y existencia, con el objetivo central y primero de que se les reconozca su existencia como indígenas y, en un segundo momento que es imposible de conseguir sin el primero, sus derechos colectivos de todo tipo. Y en ello han ido ganando sus primeras batallas (Gutiérrez Chong: 2011: 209)

La necesidad de las reinterpretaciones del pasado, entonces, viene dada por la necesidad de reconocimiento, que incorpora y nos lleva directamente hacia la dimensión de la legalidad en que, como vimos, se mueve también el argumento de Bartolomé Clavero. A partir de este aspecto, constatamos claramente la expansión de la juridización del pasado. Otro de los rasgos de la emergencia de la memoria como filtro interpretativo del pasado.

La memoria, como instrumento presentista, converge con la categoría, también presentista, de identidad. Esta identidad, se ha convertido en otro campo de las luchas políticas del presente. Como señala Chong, la identidad renvía también el tema de los derechos, derechos a la diferencia, y a la mejora de condiciones de vida cuando la diferencia se convierte en sinónimo de grupo minoritario, de grupo históricamente lastimado, como en el caso que analizamos. A esto se agrega un doble movimiento en

torno a la identidad indígena: por una parte, en los últimos veinte años hemos asistido a una re-etnización de los pueblos indígenas, por otra parte, a una victimización. Ambos fenómenos son complementarios y marcan el rumbo de lo que hoy en día se entiende por indígenas. Del mismo modo, este doble movimiento incorpora el relanzamiento de un pasado ancestral como telón de fondo de las reivindicaciones de la indianidad contemporánea.

En este sentido, establecemos que la transformación del pasado ancestral en pasado-presente, forma parte del presentismo, en tanto movimiento de canibalización del pasado que tiene como instrumento a la memoria. El pasado, el más milenario, si se quiere, está ahora al servicio de las necesidades actuales. Transformado por la memoria, el pasado se convierte en el contemporáneo de lo contemporáneo, desarrollándose simultáneamente, desestabilizando las distancias entre las tres formas del tiempo: el pasado, el presente y el futuro.

La ancestralidad toma su dimensión y su sentido presentistas, lo que nos muestra cómo ambas partes del concepto *memoria ancestral-presentista* cobran inteligibilidad a partir del régimen de tiempo presentista. En la memoria política de los pueblos indígenas que hemos analizado en este trabajo, el resurgimiento de ancestralidad, como vehículo de resistencia política, y el presentismo no va el uno sin el otro. Son categorías complementarias que nos permiten entender cómo se forja resignificación del pasado prehispánico a partir de las transformaciones de la experiencia histórica contemporánea.

Nos resta, sin embargo, señalar una particularidad de la *memoria ancestral-presentista* de los pueblos indígenas de México.

4.6 Consideraciones finales: superposición de regímenes de historicidad: ¿la utopía de lo arcaico en el presente?

Como vimos en la teoría de regímenes de historicidad, la autoridad del tiempo se determina por la imposición de una forma de temporalidad sobre otra, en este sentido surge un orden de tiempo. Sin embargo, la convivencia de diferentes regímenes de historicidad se da al interior de un orden de tiempo, lo que nos ofrece una multiplicidad de temporalidades.

En el caso de la memoria ancestral-presentista, un movimiento de los tres regímenes parece convivir explícitamente. En la recurrencia a los ancestros encontramos una clase de *historia magistrae* o de régimen antiguo de historicidad. Una predominancia del pasado sobre las otras dos formas del tiempo, como indica François Hartog.

En el pasado de esta forma de *historia magistrae* encontramos la grandeza de las civilizaciones caídas durante la Conquista de América. La memoria entra aquí en juego como el resguardo de las enseñanzas y las ofrece al presente. En este sentido podríamos decir que la inteligibilidad proviene de la autoridad del pasado, en una suerte de restitución y de ejemplaridad de los ancestros. Como veíamos en el análisis de Baschet, los ancestros son una figura central en la resistencia indígena, como ejemplo de un tiempo pasado en que los hombres se conducían razón y justicia. (Cfr. *Documentos y comunicados*, 2 de octubre 1994, p. 85).

La resistencia hace emerger al pasado como un ejemplo que hay que mirar, frente a la decadencia del presente. Pero, la ejemplaridad del pasado no es el único rasgo que acompaña a la memoria de la ancestralidad. También hay una apuesta al futuro en la formación de una utopía de lo arcaico⁸³. El futuro futurista se presenta como la promesa de un mundo mejor (¿un mundo en el que quepan todos los mundos?). Una clase de inteligibilidad proveniente del futuro se instala, pero al instante se reconvierte y se mezcla con la ejemplaridad del pasado.

La aparición del pasado ancestral, bajo la forma de una utopía de lo arcaico, ha sido provocada y favorecida por las transformaciones del mundo contemporáneo. La utopía no es más el producto de una modernidad futurista, que confiaba en la inteligibilidad del avenir y el avance hacia el progreso. Las nuevas utopías, como la que presenta el caso de la memoria indígena, no pueden ya ser pensadas bajo la idea de ese futuro luminoso. Este régimen no existe más desde el momento en que el futuro es el de la amenaza, el del riesgo. Bajo un mundo regido por la precaución y la responsabilidad ante los peligros auto-engendrados, la utopía cambia de dirección y se dirige hacia el pasado, en una suerte de alquimia que transforma al pasado en horizonte y expectativa. Una especie de “antes de la catástrofe” reviste a la emergencia de los pasados arcaicos en el presente. Si el futuro del progreso no pudo ser proveído por el conocimiento y

⁸³ Nuevamente nos referimos al concepto de “utopía arcaicista” que José Bengoa desarrolla en su texto *La emergencia indígena en Latinoamérica*.

ciencias modernas se requiere un pasado pre-moderno que, al mismo tiempo, mire al futuro.

Aquí se incorporan los pasados étnicos, y las emergencias indígenas contemporáneas. En el medio de este acontecimiento, la esperanza de la lucha por un futuro, de la resistencia para marchar hacia el progreso, parece sugerir el resto de un régimen moderno de historicidad. Una huella de teleología parece estar presente en reflexiones como las de Bonfil Batalla, cuando deja entrever que un mejor país acaecería una vez incorporada la verdadera raíz histórica de México. La mirada al futuro es clara, pero se retrae hacia los tiempos del mito, del origen. El futuro instalado en el pasado nos muestra una combinación de regímenes en el caso de la memoria indígena. Ni el ejemplo del ancestro, ni el futuro del progreso dominan completamente, pero se entrecruzan intermitentemente.

Empero, como hemos visto, el presentismo también se deja ver en la memoria de política de los pueblos indígenas. Frente al ejemplo del ancestro (*historia magistra*) y el deseo de caminar hacia un mejor futuro (futurismo-progresista), la urgencia del presente y la marca de los nuevos fenómenos contemporáneos resuenan fuertemente. La emergencia de la historia de las víctimas y la criminalización general del pasado están presentes en el caso indígena. Lo que está ausente es la categoría de Historia del Tiempo Presente, pues la catástrofe histórica atribuida a los pueblos indígenas no pertenece al siglo XX.

Las catástrofes del siglo XX testimonian la fractura del futurismo y el fracaso de la modernidad. La Conquista y el proceso de colonización son anteriores, por lo que la memoria indígena no es un producto directo de las transformaciones de la modernidad, y sin embargo, en su carácter contemporáneo, lo es. Forman parte del universo discursivo de la memoria como instancia de narración del pasado, pero el pasado vuelto contemporáneo es el de los ancestros y no el de los testigos. Los indígenas pueden figurar como víctimas, pero la relación con el testimonio se ve transformada por la introducción de un elemento: la transmisión mítica del pasado. La equivalencia que hay entre víctimas y testigos en la Historia del Tiempo Presente, en el caso de la memoria indígena está dislocada. Los testimonios son aquellos heredados por los ancestros, pero las víctimas son los indígenas contemporáneos. Aunque, la continuidad histórica que se establece entre los indígenas de la época prehispánica y los indígenas contemporáneos, pretende solucionar la relación entre víctima y testigo.

Este es el estatus paradójico y particular de la *memoria ancestral-presentista*, que reviste a la cuestión indígena contemporánea de un interés historiográfico fundamental para entender las transformaciones de temporalidad en un contexto específico. Los juegos entre diversos regímenes de historicidad dentro de la memoria indígena, colocan a nuestro objeto de estudio en el centro de un caleidoscopio difícil de desentrañar. El escape de la memoria indígena de la historia del tiempo presente, no es el escape del presentismo. Pero su carácter presentista, no le impide el juego entre el ejemplo y el futuro, en una peligrosa y finísima línea que separa el uso y el abuso del pasado.

Conclusiones

Al recorrer la construcción contemporánea de la memoria política indígena, surge la convicción de que el pasado ancestral es una construcción antes que una naturalidad histórica.

No hemos encontrado ningún pasado prehispánico que permanezca siempre el mismo y que fundamente las identidades indígenas originarias. Al contrario, hemos constatado la extrema variabilidad del sentido del pasado prehispánico, según las necesidades políticas del tiempo presente.

Cómo, entonces, no llegar a la conclusión, aún si se revela áspera, de que el concepto de “pueblos ancestrales” es sólo una idea que proviene de los usos políticos del pasado al interior de los discursos memoriales del presente.

Esta ancestralidad puede ser evocada, o no serlo, presentarse como rasgo de una civilización desaparecida o de los pueblos indígenas contemporáneos. Puede, también, revelarse útil o inútil. Atribuirse a un sólo grupo o a todos. Esto sólo depende de la fabricación del pasado del que se tiene necesidad y de la memoria que se construye a partir de ahí. No, no hay orígenes luminosos que escapen a su propia transformación histórica. La idea de un pasado ancestral no es evidente de suyo, más bien, es una función del presente.

Este presente, voraz y urgido de profundidad histórica, despliega un abanico de necesidades: identitarias, de reivindicación, de reconocimiento, de reparación y de justicia, que encuentran reposo en la afirmación de la memoria como guardiana del pasado. Toda vez que el futuro parece que nos ha sido arrebatado, el pasado comienza a parecerse más cercano que nunca. Y qué mejor cuando ese pasado aglutina siglos, hasta perderse en la lejanía de los orígenes.

A esta conclusión, hemos llegado a través de un camino que incorpora varias dimensiones, no siempre con unidad evidente, pero sí con influencia de unas sobre las otras.

Para tratar la particularidad del caso que nos ha ocupado, el de la memoria indígena, hemos tenido que llevar a cabo varias operaciones teóricas que, sin embargo, se mantienen siempre en el clásico esquema que pone en juego lo general y lo particular.

El primer movimiento de este juego, lo presentamos a través de un horizonte amplio sobre la categoría de memoria. Sin incursionar en el debate general en torno a la memoria, nos habría sido imposible mostrar cómo lo que llamamos “memoria indígena” es un tema de actualidad.

Así, lo primero y básico que nos propusimos llevar a cabo es operativizar el concepto de memoria política, remontándonos al conjunto discursivo que da a este concepto su contenido, como estrategia social de grupos asentados bajo la categoría de víctima.

Vimos cómo, si bien nuestro interés se centra en la ancestralidad, nuestro punto de partida es el siglo XX. Y he ahí el lugar inicial de una línea ascendente de la memoria, que en nuestros días alcanza su mayor clímax.

El siglo XX. Como tiempo marcado por las catástrofes, acaecidas siempre de la mano del hombre, y de las cuales destacamos aquellas perpetradas al hombre por el hombre. Vimos que la denominación “Historia del Tiempo Presente” no refiere a otra cosa que al horror extremo de los crímenes contra la humanidad, y la fría sensación que han dejado sobre la posibilidad de narrarlos. Más aún, constatamos el surgimiento del deber de esa narración, la impostergabilidad de dar testimonio, de hacer público el evento traumático y, eventualmente, inmortalizar su rememoración para (muy discutible) impedir su repetición. Justo en esta intención, entra en escena de manera triunfal, la memoria política, pues ahora el recuerdo forma parte de la pretensión de hacer justicia a la historia. Así, hemos pasado de un régimen en que la historia se narra para repararse.

En este universo trágico de nuestro pasado reciente y presente, múltiples sujetos se sostendrán de la baranda memorial en un mundo al que la catástrofe parece haber dejado sin futuro. Como mostramos en nuestras primeras reflexiones sobre la memoria, al derecho y deber de recuerdo, se suma una emergencia de sujetos del recuerdo: los marginados, los invisibilizados. Los que hoy día se subsumen, todos, bajo el aparentemente positivo (y optimista) concepto de subalternidad.

Objeto de los estudios poscoloniales, de la investigación de narrativas acalladas, de la *otra historia*, los sujetos portadores de la catástrofe se erigen en víctimas históricas. Las víctimas que se presentan, a la vez, como poseedoras del sentido del pasado.

Propietarios de la experiencia y su narración, de la vivencia y su recuerdo, los sujetos de la nueva historia memorial, emergen también como el punto inicial, y el de llegada, de la crítica del conjunto abstracto categorizado como Occidente.

Este Occidente, post-industrial, post-moderno y post-Auschwitz está al centro del huracán del debate. Las víctimas y sobrevivientes, relanzando sus voces y versiones por doquier, hacen evidente la imposibilidad y la indeseabilidad de una historia cuyo tólos es el progreso. El tólos de la historia moderna parece haber sido la cámara de gas y no un estado general de bienestar.

Ante ello, la historia tal como se conocía antes de la Segunda Guerra Mundial, simplemente no puede ser más.

Declarada como ni universal ni única, la historia moderna es un obstáculo antes que un ejemplo. En contrapartida de esta decadencia, el boom de la pluralidad de voces, de microhistorias, de relatos fragmentarios, comienza a cobrar una fuerza que se expande a todas las regiones del mundo.

Hemos constatado que, frente a este espíritu de desilusión heredado del horror, la memoria lleva a cabo un movimiento estratégico: la politización del recuerdo. La memoria en la época contemporánea, no sólo es un acceso al pasado, sino la búsqueda de transformación de condiciones sociales a partir de la recuperación de ese pasado.

Buscamos mostrar cómo este nuevo lugar de la memoria incorpora un tránsito desde la memoria subjetiva y colectiva, hasta la explosividad política que puede contener en sí el recuerdo.

En este sentido, la memoria subjetiva y colectiva quedan supuestas y se remiten al horizonte de sentido que posibilita las identidades. La pertenencia de los individuos a ciertos grupos cuya visión del pasado forma comunidad, permiten el desarrollo y circulación de los individuos en el mundo.

Absorbiendo esta base, la memoria política provoca el recuerdo, sobrepasando a la memoria colectiva. El recuerdo es dirigido, es buscado para atraparse en la narración. Porque ahora, el recuerdo es el del trauma.

Yendo más lejos, hemos visto cómo ante el trauma la pura narración no parece ser suficiente. Y he aquí la siguiente jugada de la memoria. Su inserción en el campo de la justicia. El nuevo pasado no es la naturalidad del recuerdo que asalta en cualquier

momento, sino que se presenta bajo el manto de la deuda histórica y con el slogan de la reparación y justicia, igualmente históricas.

A ello sirve la memoria política, no sólo a recordar, sino a hacer justicia.

De igual forma, como hemos señalado en nuestro primer apartado, esa es la herencia fundamental del Holocausto, entendido como modelo, como ejemplo negativo. Recordar para reparar, no olvidar para no repetir.

Expandido este modelo, atraviesa todas las fronteras, movimiento cuya metáfora afortunada de Huyssen nombra como “tropos universal del trauma histórico”. Viajando en el tiempo y el espacio, el horror de la Shoah, preforma los memoriales del mundo entero.

En nuestro lado del mundo, y también bajo las figuras del testigo y la víctima, cobra cada vez más fuerza la memoria de las dictaduras. Mostrando el mismo sentido del recuerdo y la justicia, desde América Latina emerge la sentencia del “Nunca más”.

El universo de sentido emanado por el Holocausto, despliega el campo semántico que es inevitable abordar si de memoria política deseamos hablar. El trauma histórico, la víctima, el testigo, el sobreviviente, la reparación y la justicia, son categorías históricas post-Auschwitz y forman el vocabulario de la memoria política.

Pero, como vimos, en tanto esta memoria se erige también como crítica contra el Occidente y la historia moderna, este panorama viene a completarse justamente con otros grupos que reclaman para sí una memoria.

Nuestro recorrido nos muestra que entre el modelo transnacional del Holocausto, y el ejemplo de las dictaduras en América Latina, se posicionan grupos cuya memoria no alcanza aún el rasgo modélico. Son, más bien, el ejemplo de las memorias radicalmente subalternas, las de los grupos étnicos.

Más aún, invirtiendo nuestra operación explicativa de lo general a lo particular, llegábamos precisamente a una clase de memoria política: la memoria indígena en México.

Entendido que la memoria política puede ser descrita en los términos de un proceso de luchas interpretativas por la fijación del pasado, idea que brillantemente nos ofreció Mario Rufer, hemos considerado que la batalla por el pasado indígena es un tema actual, y urgente.

La expansión mundial de la politización de los pasados de diferentes grupos, alcanza ahora a una historia que ha sido no pocas veces narrada y utilizada: la del pasado prehispánico.

Hemos observado cómo hoy día, junto al lugar central que ocupa la Historia del Tiempo Presente, portadora del pasado reciente, la memoria política comienza a remontarse no sólo al pasado de las violencias de hace pocas décadas. Aparece en escena un nuevo pasado memorializado, un pasado que hunde sus raíces en los tiempos más lejanos y que, paradójicamente, se hace más presente que nunca a través del deber de recordar.

En nuestro caso, afirmamos y mostramos cómo la memoria política se gesta en México a través de la relectura del pasado prehispánico. La lente memorial sobre el pasado trastoca así los milenios, buscándolos y reinventándolos.

Ya no se trata del pasado que nos dejó a la memoria como aparente único acceso a la comprensión de nuestra época. La ambición es clara. La memoria se presenta como posibilidad de ir al encuentro de todo pasado posible.

En México, si bien el pasado de los pueblos indígenas ha sido objeto de múltiples interpretaciones, usos y desusos, de diversas índoles y con objetivos variados, no por ello se desgasta. Como vimos a lo largo de nuestras reflexiones, el fenómeno de la diversidad cultural es la tierra de cultivo para un nuevo uso político del pasado prehispánico.

Erigiéndose como sinónimo de la diferencia o de la diversidad, según se quiera, el concepto de “pueblos originarios/ancestrales y/o tradicionales”, desafiando toda historicidad, se instala como la denominación oficial de los pueblos indígenas, a la cabeza de un nuevo combate por el pasado.

Desde diversos frentes, sociales, académicos, políticos, el pasado del mundo precolombino viene a sintetizarse en la fugacidad de una breve modificación constitucional. Declarando a estos pueblos “la base de la Nación Mexicana”, el derecho parece sugerir un nuevo sentido de la historia, la historia quimérica de los orígenes.

Así, a partir de la actualidad de los pueblos indígenas revestidos de conceptos como “nuevos actores políticos”, la ancestralidad del mundo prehispánico es convocada para rendir cuentas y para acudir a la historia como fuente de legitimación. Cobra

sentido entonces, la actualidad de lo inactual, en las optimistas palabras de Jérôme Baschet.

Sin tomar esta versión, por más optimista que sea, como la rebelión de una historia subterránea y acallada, hemos visitado un amplio conjunto de afirmaciones sobre la mencionada ancestralidad. Como valor, y ya no sólo como descripción, la ancestralidad alejada por milenios se convierte en la moneda del cambio de la lucha por el reconocimiento de la diversidad cultural.

¿La garantía de acceso a la ancestralidad? La memoria, como categoría de reconstrucción del pasado, como ruta bien trazada hacia un mundo de antaño que ahora aparece como transparente para sus nuevos usuarios. Instalados en la majestuosidad de la primigeneidad, los pueblos indígenas vienen a dotar a la memoria de un poder extraordinario que pretende diseccionar siglo tras siglo en búsqueda de una utopía de lo arcaico. El Occidente derrotado, en la expresión de José del Val, parece buscar su reflejo en la lente romántica de un nuevo Buen Salvaje poscolonial.

Tejiendo un sentido de anterioridad, la ancestralidad toma la forma de un Estado de naturaleza antes de la invasión del Occidente cuyo télos se revela como decadencia antes que progreso, en la versión apocalíptica de los múltiples multiculturalismos mundiales. El mundo de la aceleración, la fugacidad, la globalidad, encuentra a su Otro, que emerge a través de la vía negativa del mundo no-occidental. A la no-occidentalidad se le atribuye el valor de la ancestralidad, en un movimiento que sugiere una pedagogía del origen, que pudiera salvarnos a todos del destino inminente de la decadencia y autodestrucción.

Ahí el lugar de la memoria de los pueblos indígenas. Si el tránsito del mito al logos ha decantado en el desastre y una condición general de decadencia, la recuperación de los pasados alternativos sugiere, entonces, el camino inverso: del logos al mito. Y sólo la memoria parece ser dueña de la magia que devolverá los milenios ignorados por la luz de la razón. La historia, producto occidental, en esta versión de las cosas, no puede acceder al tiempo del mito; es la rememoración, ella misma de carácter mítico, la que guarda todo dato de un tiempo que por, afirmarse ancestral, aspira a quedar a salvo de todos los males del mundo moderno.

Como fuimos precisando, no pocas veces, los milenios ancestrales aparecen en nuestros días como la fuente de la identidad y como legitimidad de la demanda de derechos históricos.

El poder de esta nueva semántica de los orígenes ancestrales, en el caso de los indígenas de México, se funda en concepciones como la existencia de una matriz mesoamericana, de la que Bonfil Batalla no tenía ninguna duda. La memoria que asegura la permanencia de esa matriz a través de los siglos, se pretende portadora de una profundidad y una verdad históricas que el mundo moderno no podrá jamás alcanzar a ver, porque se requiere la herencia de una visión del mundo que nada tiene que ver con la imaginariad del México occidentalizado.

Desde luego, para Bonfil Batalla, como para muchos pensadores en México, la prexistencia de los pueblos indígenas significa el derecho de su incorporación a la nación. Sin embargo, esta idea depende de una operación imaginaria que, sostenemos, convierte al México Profundo en una realidad tan intangible e imposible como para el antropólogo mexicano lo era el México imaginario.

La imagen del pasado prehispánico ancestral es la de un estado de armonía originaria, de respeto a la naturaleza, de diálogo entre los hombres, y de los hombres con el cosmos. Un “estado anterior de libertad” nos decía Salcedo Aquino, cuya rememoración ha permitido la sobrevivencia de los pueblos indígenas aún en la desgracia histórica de la imposición y opresión coloniales. Estado que representa la fe en el estatus pasajero del presente de opresión.

Este estado, en la memoria del México profundo, se sirve de la idea del asentamiento ancestral, del territorio milenario unido a la naturaleza como fuente de sabiduría. Las costumbres relacionadas con esta pertenencia a la tierra y el acceso a esa sabiduría revisten a los indígenas contemporáneos de la denominación de “tradicionales”.

En el pensamiento de Enrique Florescano, se pone de relieve el mito y el canto, como los garantes de la transmisión de las tradiciones orales. Bajo la concepción de la tradicionalidad, la ritualidad y el apego a la tierra forman parte del núcleo de la identidad y antigüedad indígenas.

La *Memoria indígena* se fortalece, entonces, de diversas manifestaciones de lo sagrado, unido al trabajo de la tierra. La agricultura aparece así como parte del núcleo identitario indígena y también vehículo de la continuidad histórica. De modo que el valor de una práctica cultural aumenta según su grado de ancestralidad.

Los pueblos indígenas, entonces, encuentran uno de sus fundamentos identitarios en la tierra, como vehículo de sustento y de memoria, y como espacio de ancestralidad.

Es este el universo de la ancestralidad de los pueblos indígenas, como pueblos originarios, formado de materialidad terrenal y de inmaterialidad simbólica, elementos unidos en el concepto de memoria.

De manera que, ancestral, milenario, tradicional, originario, profundo, son conceptos que provienen de la idealización de un pasado precolombino como clave de comprensión del mundo indígena contemporáneo.

Sin embargo, y pese a todo deseo, la imaginaria versión de la historia propuesta en *México profundo*, como un estado de naturaleza mítico, ritual, envuelto entre los cantos y las prácticas ancestrales, no es la única cara de la moneda de la memoria indígena.

La dialéctica del amo y el esclavo no da tregua jamás. Y la concepción del oprimido y el opresor, se coloca al centro de la emergencia indígena memorial. La visión de la memoria indígena de los tiempos ancestrales, como la transmisora de los tiempos del origen, está unida a un movimiento de politización del pasado. Como dijimos, la ancestralidad no es esta pretendida naturalidad y presencia del tiempo mítico. Es una estrategia de lucha por un lugar en el mundo. Una lucha que movilizará hasta el último eslabón en la historia para cumplir su tarea reivindicatoria.

La vuelta al pasado ancestral en el conjunto de discursos de la diversidad cultural, no es un simple interés por afirmar la diferencia cultural. Al contrario, el tema de la reparación y de la justicia histórica está presente en la emergencia contemporánea de los indígenas en México.

La búsqueda del tiempo ancestral no es una mera curiosidad anticuaria, una manía arqueológica o un ocio cualquiera. La necesidad de destacar la grandeza de las épocas ancestrales tiene una función muy específica: sanar las heridas del pasado, y evidenciar a los agentes (occidentales claro) que las provocaron.

En ello radicó el corazón de esta investigación. La unión, que ahora sostenemos, entre la idealización del pasado prehispánico y un surgimiento cuasi virulento de la memoria politizada en el siglo XX. La semántica de la ancestralidad se complejiza, se nutre y se sustenta ahora en la semántica de la memoria política, la de las víctimas, los sobrevivientes, los testigos, las voces provenientes de todos los pasados.

En esta línea, veíamos que si bien los metarrelatos de la modernidad parecían vencidos por unitarios, unilaterales y universalistas, al contrario, asistimos a la explosión mundial de fragmentos memoriales, con múltiples sujetos, un sin fin de denuncias y demandas, en el nuevo juego de una historia memorializada. Empero, no por no-moderna, o pretendidamente no-occidental, es menos universalista.

La ola memorial, es también la intención de reconstruir la historia desde las nuevas categorías forjadas en el universo discursivo de los crímenes contra la humanidad.

Los pueblos indígenas, en ayuda de la camaleonicidad de su estatus étnico, aparecen como víctimas históricas de un genocidio: La Conquista de América y el proceso de colonización. Rhapsael Lemkin nos proporcionaba ya un panorama de rescritura de la historia a partir de esta versión. Víctimas del genocidio español, los indígenas de América Latina forman parte de la lista de la historia de la humanidad, entendida ésta como la secuencia de un genocidio tras otro. La antigüedad se tiñe de sangre en la visión de Lemkin, y a todo lo largo del espacio y del tiempo, el acontecer humano se puede leer a partir del filtro de la imposición colonial. El mundo es lo que es como producto de las relaciones entre el colonialismo, el imperialismo y el genocidio. Era el sentido que descubría Lemkin, primero en el Holocausto judío, posteriormente en el testimonio de Bartolomé de Las Casas.

En esto, Bartolomé Clavero, le sigue y encadena nuevos argumentos. En la demanda de justicia histórica que el autor formula, las crónicas, los códices, los testimonios recabados, y la condición actual de los pueblos indígenas son más que prueba suficiente para desbancar a la historia y priorizar al derecho para leer el pasado y de una vez por todas hacerle justicia. Tal era el diagnóstico, pues Clavero cree que el genocidio es un *continuum* antes que un evento únicamente pasado.

Ayer, hoy y virtualmente, los pueblos indígenas son víctimas del genocidio, del colonialismo, mental y material. El pasado, el presente y el futuro se extienden para ellos, amenazadoramente, como un páramo de opresiones y desigualdades. Y dado su histórico emplazamiento étnico, no parece haber tribunal que responda a la petición de ayuda.

¿Pero qué ayuda puede esperarse cuando el reclamo es tan inmenso? Tan insondable como los territorios del origen.

La pretensión de Lemkin y Clavero es monumental. El genocidio y el colonialismo, en la concepción de nuestros autores, aparecían como dos procesos mucho más extensos, en el tiempo y el espacio, que el genocidio perpetrado a los judíos.

Para Lemkin, comprender el Holocausto requiere comprender la voluntad colonizadora en la historia de la humanidad; para Clavero, la visión sobre la colonización no puede ser histórica sino jurídica. Y todo aquel pasado, de violencia, de saqueo, de masacre se impone a través de la urgencia del presente por juzgar el pasado. Un pasado, que en la pretensión de una historia universal bajo la pluma de Lemkin, se traduce como sinónimo de genocidio.

Ahora bien, si contamos con que a la aplastante lógica que entrañan los argumentos de Lemkin y de Clavero, se une el boom interculturalista de los últimos 20 años, parece que no nos queda sino asentir y asumir la versión.

La defensa de la diversidad cultural adquiere, en las variadas concepciones de quienes trabajan al respecto, el rango de una tarea histórica: contar la otra historia, la del exterminio de los débiles, los que no tienen memoriales erigidos por doquier en el mundo. Los que no protagonizan los filmes más famosos sobre la singularidad del exterminio en nuestra época, de los que no hay fotos, ni voz resonante en la legislación internacional. Los otros, los subalternos, también piden justicia. Y el interculturalismo contemporáneo se legitima como el portador de esa voz acallada, masacrada por siglos. Una voz ancestral escondida en lo que casi todos los interculturalistas delatan una y otra vez: la imposición de un Occidente universalista, genocida, y colonialista.

Por ello, justamente la afirmación de la ancestralidad, permite en la lógica de este discurso post-indigenista, remontarse en el tiempo antes del mal, antes de la catástrofe, antes del fatídico 1492. El reclamo busca legitimarse por su antigüedad. Fuimos grandes en otra época, sugiere el argumento. Y sólo la grandeza de aquellos días, preservada en la memoria milenaria, puede ofrecernos el futuro post-catástrofe. La narrativa de la ancestralidad es, entonces, una búsqueda del antes y el después de la Conquista, del genocidio.

Apelando a la empatía con la víctima, a la afectividad de una narración moral del pasado, estos discursos contemporáneos escapan hacia todos lados, mezclando categorías, usando información, formando y deformando versiones del pasado y, en el peor de los casos, radicalizando su interpretación.

Y, sin embargo, ante las condiciones actuales de los pueblos indígenas de México, los múltiples modos de la defensa de la diversidad cultural, nos imponen una versión histórica-memorial que, desde luego, no parece darnos opción.

Pero hemos apelado a que el panorama en que al ancestralidad adquiere su poder mítico y político, es más amplio que la disputa regional y la historia nacional. Discutir si la Conquista y la colonización constituyen un *continuum* nos mantendría en la misma variante de interpretación histórica. Esto nos impediría comprender cómo el discurso post-indigenista se entrecruza con un movimiento general de luchas por la interpretación del pasado. Además, la línea directa que hoy se establece entre los pueblos prehispánicos y los pueblos indígenas actuales, así como la interpretación de la Conquista y colonización en términos de genocidio, son interpretaciones antes que evidencias históricas.

Ahora bien, el deseo de un tiempo antes de la caída, de la grandeza del origen no es único ni exclusivo de la interpretación del pasado indígena en esos términos, y tampoco estamos frente a la primera vez que se echa mano de los milenios mesoamericanos. Empero, la puesta en relación con la masacre, sí lo es. En ello radica no sólo una transformación en la visión sobre el pasado prehispánico, sino la emergencia del espíritu histórico de nuestra época.

El pasado no es un bloque homogéneo, cristalizado y dispuesto para surgir en todo momento, transparente e indudable. El pasado es llamado por el presente.

Bajo la sombra de la catástrofe hacia atrás, y en la borrosa niebla de un porvenir incierto, el presente busca su refugio en la memoria, en la presunta nítida voz del testigo, en la sacralización de las víctimas.

El presente se impone a través de un recuerdo ineludible, impostergable. El presente invade el “antes”, ante un “después” incierto, pues no parece quedarle nada más allá de sí mismo, de su desesperanzador “au jour le jour”.

La imposición de un presente que François Hartog delata como hipertrofiado, es el modo de acontecimiento del tiempo contemporáneo. La inteligibilidad de la historia en la antigüedad era ofrecida por un pasado ejemplar, en la modernidad, por un futuro utópico, progresista. El lugar privilegiado de la historia, la universal, formaba parte de una línea directa que se dirigía hacia un mundo mejor.

Como hemos afirmado en varias ocasiones, al presente no le queda ejemplo como fuente de inteligibilidad de la historia, y ha perdido un horizonte en que el saber servía al bienestar. Un pasado en que la ciencia provee la muerte industrializada, sólo muestra la amenaza de un porvenir que infunde miedo por su latente capacidad repetitiva. De ahí que al presente no le quede sino replegarse en sí mismo y reconvertir el pasado y el futuro a su medida.

La memoria, como instrumento de este presente presentista, adquiere su papel estelar y funda el pasado a través de nuevas figuras: la víctima, el testigo y hoy día también el subalterno, portador de narrativas acalladas. Pero funda también el futuro como horizonte de reparación histórica. De alguna manera, si bien el futuro puede estar bloqueado, como teme Hartog, nosotros consideramos que no por ello deja de ser proyectado, esta vez bajo la forma de la justicia histórica.

La pretensión de reparaciones lleva en sí misma una débil esperanza de compensar el pasado y, al compensarlo imaginar un futuro posible para las víctimas históricas.

El punto conflictivo es que la operación no parece evidente. La compensación del pasado moviliza la relectura de la historia a través de la lente del crimen contra la humanidad. Y el riesgo de generalizar el modelo jurídico hacia toda la historia, pone en peligro la capacidad de narrarla, tomando distancia, para comprenderla y no sólo juzgarla. Es el peligro que Nora advierte, pero que en nuestros días parece no ser escuchado. La libertad de la historia radica en un proceso distinto a la función de la ley. Si bien, como afirma Enzo Traverso, historiador y juez buscan la verdad, sus caminos son siempre distintos, al igual que sus pretensiones. Más aún, al historiador le adviene como deber historizar la verdad, asumir su contingencia y proceder en esos términos.

Pero, ¿está nuestro presente dispuesto a jugar bajo esos criterios? La explosión de las políticas memoriales parece sugerir lo contrario. La memoria tiende a radicalizarse presentándose como la “otra historia” y, más aún” sugiriendo “la verdadera historia”.

Los vencidos parecen elevarse contra el Occidente universal, con el instrumento político del pasado. Un pasado que no admite, paradójicamente, su historicidad.

En el caso que hemos analizado, el pasado ancestral se entreteje a los mitos del origen, de la pureza ligada a la tierra, a la capacidad de comunicación con ella como fuente de sabiduría. La ancestralidad funge como estrategia que da su poder a aquella “otra historia”. Una historia memorial que, en la concepción de Jérôme Baschet se

rebela contra el presente perpetuo, neoliberal, opresor. La voz del pasado es la voz de los ancestros, que indica a la vez una dirección hacia el futuro.

Lejos de creer que esa “otra historia” sea el punto de quiebre con la imposición de un presente acelerado e hipertrofiado, nosotros creemos que es uno de sus productos más sofisticados. La ancestralidad presentista es un *ars combinatoria* que une diversos puntos: la expansión de los nuevos “actores políticos”, la culturalización y etnificación de los conflictos sociales de nuestra época, el recurso al origen y la autoctonía como instrumentos políticos, el uso de los recursos narrativos testimoniales, la victimización y, finalmente, la criminalización general del pasado.

Sin duda alguna, estas combinaciones han traído algún grado de bienestar a los pueblos indígenas. En México, no podemos negar que después de 1994, una nueva manera de tratar la cuestión se pone en marcha. Bajo la “rebelión de la historia” se pide un lugar para pueblos cuyo proyecto de desarrollo no es necesariamente el mismo que el de otros grupos.

Sin embargo, las vías de este reclamo han sido diversas y han variado hoy día hacia la dirección de la memoria presentista que, fundamentalmente consiste en una juridización de la historia. Si bien en México no se ha llegado al extremo de las leyes memoriales, sí se ha introducido una reinterpretación de la historia al momento en que la carta magna asume el concepto de “pueblos originarios” como base de la nación. Igualmente, la expansión de una visión ancestralista sobre los pueblos indígenas se impone en la amplia literatura académica al respecto, a lo que se añade la concepción de sí de múltiples grupos indígenas como originarios, ancestrales y milenarios.

Este fenómeno, antes de tratarse de la vuelta de una historia subterránea, nos parece (y es lo que hemos buscado mostrar a través de la trayectoria de esta investigación) una expresión del presentismo y de la crisis del tiempo en la época contemporánea. Pero en ello radica también un peligro para los pueblos que encuentran representación en la memoria de la ancestralidad y de los orígenes.

La categoría de ancestralidad busca intensamente destacar la concepción de los indígenas como habitantes de otro tiempo, de otra historia, de los orígenes, de la tierra de los ancestros. Al mismo tiempo, se expresa su cualidad de contemporáneos a través de la categoría de diversidad cultural. Actualidad de lo inactual, afirmaríamos Baschet. En nuestra perspectiva, es una actualización de un esquema que divide por una vez más al salvaje del moderno, ambos encontrados en un presente-presentista que busca salidas.

La incorporación de este esquema a los discursos de la memoria, y su estatus de juridización de la historia, es identificable en un nuevo par de categorías: la víctima y el victimario. La reconversión presentista de los pasados, hasta los más remotos, combina estas nuevas categorías con la diferenciación entre las civilizaciones y los pueblos sin historia.

La criminalización del pasado indígena sirve, por una parte, a denunciar el pasado de colonialismo y explotación. Pero, por otra parte, perpetúa el lugar subalterno de los “pueblos originarios”. Estos pueblos son grupos de memoria, la del mito, la del canto, pero también los que se afirman como víctimas del exterminio. Al mismo tiempo, se cree que sólo a través de la memoria se puede narrar su historia. Porque la historia, desde siempre, es la historia de las civilizaciones. Los grupos vistos por la modernidad como “los pueblos sin historia” asumen e introyectan hoy día la memoria como recurso para su visibilidad, cerrando la trampa del discurso que los ha colocado en la marginación.

A la crisis política, ecológica, social y cultural, parece hoy en día responderse con un uso del pasado imaginariamente milenario. A la crisis del tiempo presente, se le sugiere un pasado remoto, sin reconocimiento alguno de la distancia histórica.

En este sentido, el esquema del salvaje y el moderno sufre una inversión. Si la civilización debía ofrecerla el Occidente moderno a las étnicas del mundo, ahora son las etnias la fuente de enseñanza y civilización. Lo que no quiere decir que el esquema cambie.

Por otra parte, la urgencia del presente se desliza y se impone en la emergencia indígena contemporánea. Las necesidades de un presente omnipresente parecen ser en nuestro contexto, las de un urgente reconocimiento de la diversidad cultural. Empero, diversidad cultural toma el sinónimo de grupos étnicos, con toda la carga histórica de que dispone este concepto.

Afirmamos esto, finalmente, porque la ancestralidad presentista se atribuye según el grado de etnicidad de los grupos en cuestión. “Originario”, “ancestral” y “milenario” también quieren decir, y no deja de ser así, “indígena”, con toda la carga peyorativa que aún comporta el concepto. De igual forma “víctima de un proceso de colonización” en este caso pre-forma y refuerza el concepto de “colonizado”. Y, de manera triunfal, la categoría de “*continuum del genocidio* de los pueblos indígenas” reemplaza banalmente el

concepto de etnocidio, puesto que conserva la autoctonicidad de los grupos a los que hace referencia.

Consideramos que la semántica de la memoria ancestralista, en su urgencia presentista, corre el riesgo de fijar identidades y reintroducir ideas colonialistas bajo el disfraz de las deudas históricas. De no ser así, se asumiría que todas las culturas tienen un grado de ancestralidad, originariedad y milenariedad, si con ese léxico se intenta describir el transcurrir de los grupos humanos en el tiempo.

Pero al presente-presentista, no le interesa la ancestralidad como una categoría para comprender a los grupos humanos, más bien, hoy día lo que importa es su función, su uso y su potencial político. En la formación de las memorias políticas impera la utilidad...la utilidad, que es la marca de un tiempo que transforma a las cosas, los hombres y su historia en objetos de publicidad, de conflicto político y de consumo inmediato, sin importar si provienen del día de ayer o de hace un milenio. En esta dinámica de la temporalidad del mundo contemporáneo, la comprensión del tiempo y el espacio, en el presentismo, se manifiesta como una mezcla informe en que el día de hoy y el ayer ancestral pierden su justa distancia y su esencia.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo, (1983): “La polémica indigenista en México en los años setenta”; *Anuario indigenista* 44, pp. 7-28.

-----, (1994): “Del materialismo dialéctico al culturalismo utópico: Guillermo Bonfil Batalla y su obra antropológica” en Revista *La palabra y el hombre*, octubre-diciembre de 1994, Editorial de la Universidad Veracruzana, pp. 5-29.

Alcalá Campos, Raúl y Salazar Gómez, Mónica (coords.), (2010): *Ciudadanía y autonomía*; UNAM/UACM, México.

Alcalá, Campos, Raúl, (2009): “Democracia y relaciones interculturales” en Revista *Enclaves del Pensamiento*, vol. III, No.6, diciembre de 2009, Tecnológico de Monterrey, México, pp. 75-90.

-----, (2009): “Diversidad cultural, valores, principios y normas” en Oliva Mendoza, Carlos, (2009): *Hermenéutica, subjetividad y política*; UNAM, México, pp. 185-194.

-----, (2009): “El movimiento indígena y el papel del intelectual” en Máynez, Pilar y Reinoso, Mariel: Dossier. *El mundo indígena desde la perspectiva actual*; Ed. Destiempos.com, México. <http://www.destiempos.com/n18/dossierMI.pdf>. 304-326.

-----, (comp.), (2006): *Reconocimiento y exclusión*; UNAM-FES Acatlán, México.

Alonso, Ana María, (1994): “The politics of Space, Time and Substance: state formation, nationalism and ethnicity”; *Annual Review of Anthropology* No. 23, pp. 379-405.

Amselle, Jean-Loup, (1990): *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.

-----, (2005): *Branchements: anthropologie de l'universalité des cultures*; Champs/Flammarion, Paris.

-----, (2008): *L'Occident décroché: enquête sur les postcolonialismes*; Stock, "Un ordre d'idées", Paris.

-----, (2010): *Vers un multiculturalisme français: l'empire de la coutume*; Champs/Essais, Paris.

Arias Sandí, Marcelino y Hernández Reyna, Miriam, (2010): "Hermenéutica e interculturalismo: de la tradición como pasado a la actualidad de la tradición" en *Sociedad y Discurso*, Revista electrónica del departamento de Español y Estudios Internacionales, Universidad de Aalborg, Dinamarca: <http://www.discurso.aau.dk/N%C3%BAmeros+anteriores/SyD%2C+numero+17/> (Consultado 20/08/1011).

Anderson, Benedict, (2006), *L'imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*; Éditions La Découverte, Paris.

Arias Sandí, Marcelino, (2010): *La universalidad de la hermenéutica: ¿pretensión o rasgo fundamental?*; Editorial Fontamara/Colección Argumentos, México.

Aubry, Andrés: "La memoria indígena" en Diario *La Jornada*, diciembre de 2001.

Bartolomé, Miguel Alberto, (2006): *Procesos interculturales. Una antropología política del pluralismo cultural en América Latina*; Siglo XXI Editores, México.

Bartolomé, Miguel A. y Barabas, Alicia M., (1998): *Autonomías étnicas y Estados Nacionales*; CONACULTA-INAH, México.

Baschet, Jérôme, (2002): *L'étincelle zapatiste: insurrection indienne et résistance planétaire*; Denöel, Paris.

-----, (2010): *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*; Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

-----, (2001): “L’histoire face au présent perpétuel. Quelques remarques sur la relation passé, future”, en Hartog, François et Revel, Jacques, (2001): *Les usages politiques du passé*; Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, pp. 54-74.

-----, (2000): “La rebelión de la historia” en Revista Chiapas No. 9 <http://www.revistachiapas.org/No9/ch9neosaurios.html> (Consultado 12/01/2012)

Bataille, Georges: (1986): *La experiencia interior*; Ed. Taurus, Madrid.

-----: (1989): *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*; ed. Taurus, Madrid

Batalla, Bonfil, (2006): *México Profundo. Una civilización negada*; Ed. De Bolsillo, México.

-----, (1995): *Senderos, baches y avenidas: hacia el pluralismo cultural*; Obras escogidas de Guillermo Bonfil, INI; INAH; DGCP; CONACULTA; FFNPE; SRA; CIESAS. México

-----, (1991): “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos” en Revista *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Año/Vol. IV, Universidad de Colima, México, p. 165-204.

Bayart, Jean-François, (2008): “Incertitudes dans la globalisation” en En Théodorou, Spyros (dir.), *Lexiques de l’incertain*, Parenthèses, collection. “Savoirs à l’œuvre”, Paris, pp. 207-230.

-----, (2010): *Les études poscoloniales. Un carnaval académique*; Karthala, collection Disputatio, Paris.

Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim, Elisabeth, (2002): *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*; Ed. Sage, London.

Beck, Ulrich, (2006): *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.

Bédarida, François, (2009): *Histoire, critique et responsabilité*; IHTP, CNRS, Paris.

Bengoa José, (2007): *La emergencia indígena en América Latina*; Editorial Fondo de Cultura Económica, Chile.

Berraondo, Mikel, (coord), (2006): *Pueblos indígenas y derechos humanos*; Universidad de Deusto, España.

Benreuter, Bertold, (2010), “El pluralismo cultural como opción civilizatoria. Descolonización mental en Guillermo Bonfil Batalla” en Salazar, Mónica (editora), *Reflexiones sobre la sociedad del conocimiento y la interculturalidad en México*; UNAM, México, pp. 103-125.

Bernard, Phan, (2009): *Colonisation et décolonisation (XVI-XXe siècles)*, Presses Universitaires de France, Paris.

Besave Benítez, Agustín, (1992): *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*; FCE, México.

Bogalska Martin, (2004): *Entre mémoire et oubli : Le destin croisé des héros et des victimes*; Editions Le Harmattan/Collection La Librairie des Humanités, Paris.

-----, (2004): *Victimes du présent, victimes du passé : Vers la sociologie des victimes*; Editions Le Harmattan/Collection Logiques Sociales, Paris.

Bokser, Liwerant Judit: (2006): “Globalización, diversidad y pluralismo” en Gutiérrez Martínez, Daniel (compilador), (2006): *Multiculturalismo, desafíos y perspectivas*; UNAM, COLMEX, Siglo XXI Editores, México, pp. 79-102.

Boccaro, Guillaume, (2011): “Le gouvernement des « Autres ». Sur le multiculturalisme néolibéral en Amérique Latine”, en *Revue Actuel Marx*, 2011/2 no. 50, p. 191-206.

Breyer, Thiemo y Creutz, Daniel, (2010): *Erfahrung und Geschichte: Historische Sinnbildung im Praanarrativen*; De Gruyter/Narratologia, Germany.

Breyer, Thiemo, (2007): *On the topology of cultural memory*; Königshausen & Neumann, Germany.

Budde, Sebastian Conrad, Oliver Janz (coords.), (2006): *Trasnational Geschichte: Themen, Tendenzen und Theorien*; Vandenhoeck, & Ruprecht, Göttingen.

Brito, Alexandra Barahona De, et als. (Editores), (2001): *The politics of memory and democratization*; Oxford Scholarship online.

Burger, Julian y Martín Castro, David, (2006): “Pueblos indígenas en Naciones Unidas. Mecanismos de protección, agencias e instancia” en Berraondo, Mikael, (coord), 2006, *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Universidad de Deusto, España. pp. 109-131.

Canovas, Julie, (2008): *Nouveaux mouvements sociaux et néolibéralisme en Amérique latine : Des alternatives à un système globalisé ?* Le Harmattan, Paris.

Caruth, Cathy, (1996): *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*; The Johns Hopkins University Press, EUA.

Caso, Alfonso, (1996) “Definición del indio y lo indio”, en *Homenaje a Alfonso Caso. Obras escogidas*; México, Patronato para el Fomento de Actividades Culturales y de Asistencia Social a las Comunidades Indígenas, A. C., [1948, en *América Indígena*, Vol. 8, pp. 275-280]: 331-338.

Chartol, Max, (1982): *Le génocide amérindien: conquête et exploitation de l'Amérique au XVIe siècle*; Ed. C.D.D.P Universidad de Texas, EUA.

Chartier, Roger, (2009): *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*; Alain Michel. Bibliothèque de l'Evolution de l'Humanité, Paris.

Chauveau, A y Térart, Ph. (1992) (comps.): *Questions à l'histoire des temps présents*; Complexe éditions, Paris.

Clavero, Bartolomé, (2008): “Delito de genocidio y pueblos indígenas en el derecho internacional”, publicado en la página de Bartolomé Clavero: <http://clavero.derechosindigenas.org/?p=109> (Consultado 26/06/2010).

-----, (2006): “Derechos Indígenas y Constituciones Latinoamericana” en

Berraondo, Mikel, (coord.), (2006): *Pueblos indígenas y derechos humanos*; Universidad de Deusto, España. pp. 313-338.

-----, (2002): *Genocidio y justicia. La destrucción de Las Indias ayer y hoy*; Editorial Marcial Pons/Historia/Estudios, Madrid.

Cruz, Manuel, (2007): *Acerca de la dificultad de vivir juntos. La prioridad de la política sobre la historia*; Gedisa Editorial, España.

De Baets, Antoon, (2011): "Historical imprescriptibility" en Revista *Storia della storiografia*, No. 59-60, 2011, pp. 128-148.

Delacroix, C., Dosse, F., García, P. Et Offenstadt, N, (2010): *Historiographies. Concepts et débats I et II*; Folio/Histoire Inédit, Gallimard, Paris.

Del Val, José, (2004): *México, identidad y nación*; UNAM, México.

De Man, Paul, (1979): "Autobiography as De-facement", en *MNL Comparative Literature*, vol. 94, número 5, diciembre de 1979.

Díaz-Polanco, Héctor, (2006): *El laberinto de la identidad*; UNAM, México.

Díaz-Polanco, Héctor (coord), (1995): *Etnia y Nación en América Latina*; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Docker, John, (2004): "Raphael Lemkin's History of Genocide and Colonialism". Paper for *United States Holocaust Memorial Museum*, Center for Advanced Holocaust Studies, Washington DC, 26 February 2004, en <http://www.ushmm.org/genocide/analysis/details.php?content=2004-02-26> (Consultado 10/04/2010).

-----, (2008): "Are Settler colonies Inherently Genocidal? Re-reading Lemkin. En Moses, Dirk, (editor), (2008: *Empire, Colony, Genocide. Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*; Berghahn Books, New York, pp. 81-101.

Doray Bernard y De la Garza Concepción, (2011): "Marche zapatiste : le centre, la marge

et le coup de botte”, en Revue *Sud/Nord*, 2001/2 no 15, pp. 165-179.

Dorel, Frédéric, (2006) “La thèse du génocide indien”: guerre de position entre science et mémoire”, en *@mnis, revista de civilización contemporánea de la Universidad de Breaña Occidental*, Páginas 1-12.

Dowson, Alexander, (1998): “From models to nation to model citizens. *Indigenismo* and the “Revindication” of the Mexican Indian 1930-40”; *Journal of Latin American Studies* 30 (2), 1998, pp. 279-308.

-----, (2004): *Indian and Nation in the Revolutionary Mexico*; University of Arizona Press, Tucson, Az.

Edkins, Jenny, (2003): *Trauma and the Memory of Politics*; Cambridge University Press.

Espinosa Arango, Mónica L, (2007): “Memoria cultural y el continuo del genocidio: Lo indígena en Colombia”, en *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, Universidad de los Andes, Colombia, pp. 53-73.

El Kenz, David (sous, la direction), (2005); *Le massacre, objet d'histoire*; Gallimard, Folio Histoire, Paris.

Escalona Victoria José Luis et Devineau Julie, (2009): ”Invocations de l'ethnicité et imaginaire sociopolitique au Mexique”, en *Revue Problèmes d'Amérique latine*, 2009/2 N° 72, pp. 51-71.

Farge, Arlette, (2010) : “Marginalités” en Delacroix, C., Dosse, F., García, P. Et Offenstadt, N: *Historiographies. Concepts et débats I et II*, Folio histoire Inédit, Gallimard, Paris, 2010.

Ferenezi, Thomas (sous la direccion), (2002), *Devoir de mémoire, droit à l'oubli?* Éditions Complexe, Bruxelles.

Ferro, Marc, (1996): *Histoire des colonisations*; Seuil, Paris.

Figoni Armanasco, Alicia, (2002): “Subjetividad y tiempo en la construcción de la utopía”

en revista *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, septiembre/diciembre, año/vol. 7 número 019, Universidad de Guadalajara, México, pp. 11-26.

Florescano, Enrique, (2002): *Memoria indígena*, Ed. Taurus, Madrid.

Foucault, Michel, (1992): “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*; La piqueta, Madrid.

Friedländer, Saul, (1990): “Die “Endlösung”. Über das Unbehagen in der Geschichtsdeutung”, in: Walter Pehle, (coord.), *Der historische Ort des Nationalsozialismus. Annäherungen*, Frankfurt, pp. 81-93

Jean-Claude Fritz et al., (2006): *La nouvelle question indigène : Peuples autochtones et ordre mondial*; Editions L'Harmattan, Paris.

Garapon, Antoine, (2008); *Peut-on réparer l'histoire? Colonisation, Esclavage, Shoa*; Éditions Odile Jacob, Paris.

García, Loaeza, Pablo (en prensa): “Religión, violencia y memoria: algunos apuntes para repensar la conquista espiritual de México en “Repensar los relatos de la Conquista Americana: siglos XVI-XXI: memorias del 53 ICA”. Colección de libros electrónicos, Universidad Veracruzana.

Gadamer, Hans-Georg, (2001): *El inicio de la sabiduría*; Paidós, Barcelona, España.

Vedad y Método I; Ed. Sígueme, Salamanca.

Gómez Salazar, Mónica, (2007): “Apropiación de conocimientos. Dominación cultural” en Revista *Redes*, año/vol. 13 no. 26, Argentina, pp. 199-123.

-----, (2009) “El concepto de propiedad y los conocimientos tradicionales indígenas” en *Revista Enclaves del Pensamiento*, Año III, No. 5, Tecnológico de Monterrey, Mexico, pp. 115-135

Grosser, Alfred, (1989); *Le crime et la mémoire*; Éditions Champs Flammarion, Paris.

Guildea, Robert y Simonin, Anne (2008): *Writing Contemporary History*; Hodder Education, Bristol.

Guillaumin, Colette, (2002): *L'idéologie raciste*, Gallimard, Folio Essais.

Gutiérrez Chong, Natividad, (2011): “La lucha memorial indígena en el Salvador y el Uruguay: El uso político de las masacres genocidas para demandar reconocimiento y derechos como pueblos originarios”, en Wright Carr, David Charles, Ferro, Vidal Luis Enrique y Contreras Soto, Ricardo, (2011): *La memoria histórica de pueblos subordinados*, disponible la edición digital disponible en EUMED.NET <http://www.eumed.net/libros/>. pp. 183-211. (Consultado 22/10/2011)

Gutiérrez Martínez, Daniel (comp.), (2006): *Multiculturalismo, desafíos y perspectivas*; UNAM, COLMEX, Siglo XXI Editores, México.

Habermas, Jürgen, (1989): *Identidades posnacionales*; ed. Tecnos, Madrid.

Halbwachs, Maurice (1925): *Les cadres sociaux de la mémoire*, Librairie Félix Alcan, Paris. Première édition, 1925. Collection: Les travaux de l'Année sociologique. Paris: Les Presses universitaires de France: Nouvelle édition, 1952.

----- (1950) : *La mémoire collective*; (1967), Deuxième édition revue et augmentée; Les Presses universitaires de France, Paris.

Hall, Stuart, (1997): *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices (Culture, Media and Identities Series)*, Sage Publications & Open University, Glasgow.

Hall, Stuart y Cervulle, Maxime, (2008): *Identités et cultures : politiques des cultural studies (Edition augmentée)*; Editions Amsterdam, France.

Hartog, François, (1995): “Temps et histoire: “Comment écrire l’histoire de France? En *Revue Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 50 e année. No, 6, 1995. pp. 1219-1236.

Hartog, François et Revel, Jacques, (2001): *Les usages politiques du passé*; École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

Hartog, François, (2001): “El testigo y el historiador”, en *Estudios Sociales*, Revista Universitaria Semestral, Año XI, No. 21, Santa Fe, Argentina. p. 11-30.

-----, (2003): *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*; La librairie du XXIe siècle, Seuil, Paris.

----- (2005): *Évidence de l'histoire*; Folio Histoire, Paris.

----- (2005): *Anciens, modernes, sauvages*; Galaade Éditions, Paris.

-----, (2005) “Tiempo y patrimonio” en *Diversidad cultural y patrimonio*, Museum International, UNESCO, Vol. LVII, no. 3/227, septiembre de 2005. Pp. 4-15.

-----, (2007): *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias de tiempo*; Universidad Iberoamericana, México.

-----, (2008): L'historien dans un monde “présentiste”? En Théodorou, Spyros (coord.), *Lexiques de l'incertain*, Parenthèses, collection. «Savoirs à l'œuvre», Paris. p. 157-175.

-----, (2010): “Le présent de l'historien”; en Revue *Le Débat*, 2010/1 no. 158. p.18-31.

-----, (2011): “L'inquiétant étrangeté de l'histoire” en Revue *Esprit*, février 2011.

Heidegger, M. (2000): *Contribuciones a la filosofía. Del acontecimiento*, Santiago de Chile, Chile.

-----, (2007): *El ser y el tiempo*. México, D.F., México: FCE

-----, (2009): *Tiempo y ser*. Madrid, España: Tecnos

Hernández Castellanos, Donovan, (2009): “Memoria colectiva, ideología e identidad: una disputa entre saberes, en Fabré Platas Danú et al (coord.) *In-equidad, Des-igualdad, In-exclusión*, Serie Mano vuelta. Edición de: Instituto de Investigaciones y Estudios

Superiores Económicos y Sociales de la Universidad Veracruzana ([IIESSES/UV](#)), Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), Programa de Mejoramiento del Profesorado (PROMEP) y el Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios ([CEBEM](#)).

Hernández Reyna, Miriam, (2011): *El concepto de pueblos originarios del interculturalismo en México: el problema del origen*, Ediciones de la Universidad Veracruzana Intercultural, México.

-----, (2007): “Crítica genealógica a la idea de pueblos originarios de México” en *Graphen*, Revista de Historiografía. INAH-Veracruz, pp. 145-162.

-----, (2009): “Los pueblos originarios en el interculturalismo: el problema de la construcción de minorías étnicas y de deudas históricas”, en Fabré Platas Danú et al (coord.) *In-igualdad, Des-igualdad, In-exclusión*, Serie Mano vuelta. Edición de: Instituto de Investigaciones y Estudios Superiores Económicos y Sociales de la Universidad Veracruzana ([IIESSES/UV](#)), Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), Programa de Mejoramiento del Profesorado (PROMEP) y el Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios ([CEBEM](#)), pp. 57-78

Hijar González, Cristina, (2011): “El derecho a la memoria: Apuntes para la construcción de la otra historia” en en Wright Carr, David Charles, Ferro, Vidal Luis Enrique y Contreras Soto, Ricardo (2011): *La memoria histórica de pueblos subordinados*, disponible la edición digital disponible en EUMED.NET <http://www.eumed.net/libros/>. pp. 7-22. (Consultado 14/02/2012)

Hobsbawm, Eric, (1998): *Sobre la historia*; Ed. Crítica, Barcelona.

Husserl, Edmund, (1995): *Meditaciones metafísicas*. FCE, México.

Huyssen, Andreas, (2002): “Pretéritos presentes: medios, política y amnesia”, en *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*; Fondo de Cultura Económica, Goethe Institut, México, pp. 13-40.

Jean, Jean Paul, (2009): “Le procès et l’écriture de l’histoire”, Communication prononcée à

l'ENS LSH de Lyon le 7 janvier 2009. Journée *Mémoire, justice et sciences sociales*, organisée par la Revue *Tracés*.

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

Hans Jonas, (1983): *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, University of Chicago Press/Phoenix Books Collection, EUA.

-----, (1985): *The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age*, University of Chicago Press, EUA.

Joutard, Phillipe, (2010): "Mémoire collective" dans: Delacroix, C., Dosse, F., García, P. Et Offenstadt, N: *Historiographies. Concepts et débats I et II*, Folio histoire Inédit, Gallimard, Paris.

Kimlicka, Will, (1996): *Ciudadanía multicultural*; Paidós, Barcelona.

Koselleck, Reinhard, (1997): *L'expérience de l'histoire*; Gallimar, Seuil/ Points Histoire, Paris.

-----, (1979): *Vergangene Zukunft : zur Semantik geschichtlicher Zeiten*; Suhrkamp, Frankfurt.

Laclau, Ernesto, (1996): *Emancipación y diferencia*; Ed. Ariel, Argentina

Las Casas, Bartolomé (2004): *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, Edición introducida por Miguel León Portilla; Ed. EDAF, Madrid.

Lazarus, Neil et als, (2006): *Penser le postcolonial : Une introduction critique*; Editions Amsterdam, France.

Lebow, Richard, Ned et al. (2006): *The Politics of Memory in Postwar Europe*; Duke University Press Books.

Le Cour Grandmaison, Olivier, (2001): *Faut-il avoir la haine ?*, L'Harmattan, Paris.

Le Goff, Jacques, (1998): *Histoire et mémoire*, Gallimard/Folio/Histoire, Paris.

Le Goff, Jacques et Nora, Pierre (coord.), (2011): *Faire de l'histoire*, Gallimard/Folio/Histoire, Paris.

Lemkin, Raphael, (1944): *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*; Carnegie Endowment for International Peace, Division of International Law, Washington

-----, (2009): *Totally Unofficial Man*, (organizada por Dan Eshet); Ed. Facing History and Ourselves Foundation, EUA.

L'Estoile, Benoit, (2007): "L'oubli de l'héritage colonial"; Revue *Le Débat* No. 5/2007 (n° 147), p. 91-99.

León Portilla, Miguel, (2005): *Francisco de Tenamaztle. Primer Guerrillero de América*. Defensor de lo Derechos Humanos; Ed. Diana, México.

-----, (2004): "Memorias. Patrimonio intangible. Resonancia de nuestras tradiciones" en *Museos y México bienes culturales intangibles*, ICOM México, CONACULTA, Fundación Televisa, México, D. F., septiembre 2004, p. 27-32.

-----, (2006): "Mesoamérica: Una civilización originaria" en *Arqueología Mexicana*, Ed. Raíces, mayo-junio 2006, No. 79, p.18-65.

-----, (2003): *Pueblos Indígenas de México. Autonomía y Diferencia Cultural. Obras de Miguel León Portilla*; Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Leyva Solano, Xóchitl, (2009): "Nuevos procesos sociales y políticos en América Latina: las redes neozapatistas", en R. Hoetmer (coord.) *Repensar la política desde América Latina: cultura, estado y movimientos sociales*; Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. pp. 109-130. Programa Democracia y transformación global:

<http://www.democraciaglobal.org/adjuntos/article/107/repensar.pdf>

(Consultado

18/10/2010).

Llambías de Acevedo, Juan, (1949): “Sobre la justicia prospectiva” en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza 1949), Universidad Nacional de Córdoba, tomo II, págs. 1312-1317.

Lomnitz Adler, Claudio, (1995): *Las salidas del laberinto, cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*; Ed. Joaquín Mortiz, México.

-----, (1999): *Modernidad indiana: nueve ensayos sobre nación y mediación en México*; Planeta, Barcelona.

-----, (2002): *Deep Mexico, Silent Mexico: an anthropology of nationalism*; University of Minnesota Press, Minneapolis.

López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo, (1996): *El pasado indígena*; Editorial Fondo de cultura económica, COLMEX, Fideicomiso Historia de las Américas, México

López Caballero Paula, (2011): “Altérités intimes, altérités éloignées : la greffe du multiculturalisme en Amérique latine” en *Revue Critique internationale*, 2011/2 n° 51, pp. 129-149.

-----, (2009): “L’État, l’« Indien » et l’anthropologue”, en *Revue Critique*, 2009/3 n° 742, pp. 215-226.

-----, (2008) : “Récits des origines, variations identitaires et conflits pour la légitimité politique à Milpa Alta, Mexico, DF (XVIIe – XXIe siècles). Ethnographier l’Etat et historiciser l’ethnicité” en *Revue Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Aula virtual: <http://nuevomundo.revues.org/30523> (Consultado 18/03/2012).

-----, (2009) : “Quel héritage pour quels héritiers ? Passé précolombien et héritage colonial dans l’histoire nationale du Mexique” en *Revue Sociétés politiques comparées*. Revue européenne d’analyse des sociétés politiques, No. 15, pp. 1-22

-----, (2005): “Reflexiones en torno a la autenticidad de las tradiciones.

Títulos Primordiales y *kastom* polinesia”, *Fronteras de la Historia*, 10, 2005, pp. 97-124.

Loroux, Nicole, (1982): "Les bénéfiques de l'autochtonie", en *Revue Le genre humain*, n. 4, pp. 1172-1174.

Mallon, Florencia, (1995): *Peasant and Nation: the makings of poscolonial Mexico and Peru*. University of California Press, Berkeley.

Marcos, subcomandante, (1999): *La revuelta de la memoria: textos del subcomandante Marcos y del EZLN sobre la historia*; Centro de Información y Análisis de Chiapas CIACH, México.

Marienstras, Élise, (2005): “Guerres, massacres ou génocides? Réflexions historiographiques sur la question du génocide des Amérindiens” en El Kenz, David (coord.), (2005); *Le massacre, objet d'histoire*; Gallimard, Folio Histoire, Paris. pp. 275-302.

Mateos Vega, Mónica, (2005): Entrevista a Eduardo Subirats: *La globalización, fenómeno tan brutal como la Conquista*, realizada por Mónica Mateos-Vega, en diario *La Jornada*, noviembre de 2005.

Mattelart, Armand y Neveu, Erik (2008): *Introduction aux Cultural Studies*; Editions La Découverte, Paris.

McDonnell, Michael A. y Moses, A. Dirk: (2005): “Raphael Lemkin as historian of genocide in the Americas”, *Journal of Genocide Reserch*, Routledge, Taylor and Francis Group, December 2005, pp. 501-529.

McLaren, Peter, (1997): *Multiculturalismo revolucionario*; Ed. Siglo XXI, México.

Michel, Johan, (2010): *Gouverner les mémoires. Les politiques mémorielles en France*; Puf ediciones, Paris.

Mignolo, Walter, (2000): *Local Histories/Global Designs: coloniality, subaltern knowledges and boder thinking*; Princeton University Press, New Jersey.

-----, (2007): “Delinking: the rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality”; *Cultural Studies* 21 (2-3), 449-514.

Monsiváis, Carlos y Poniatowska, Elena, (2000): *EZLN: Documentos y comunidades 1 de enero a 8 de agosto de 1994*; Prólogo de Antonio García León; Editorial Era, México.

Monsiváis, Carlos, (2001): *Documentos y comunicados 2, del 15 de agosto al 20 de septiembre de 1994*; Prólogo de Antonio García León; Editorial Era, México.

-----, (1998): *Documentos y comunicados 3*; Prólogo de Antonio García León; Editorial Era, México.

-----, (2003): *Documentos y comunicados 5: La marcha del color de la tierra*; Prólogo de Antonio García León; Entrevistas por Julio Scherer García; Ed. Era, México.

Montejo, Victor, (1992): *Brevísima relación testimonial de la continua destrucción del Mayab' (Guatemala)*; Guatemala Scholars Network, Providence, Rhode Island.

Moses, Dirk, (coord.), (2008): *Empire, Colony, Genocide. Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*; Berghahn Books, New York.

Moses, Dirk, (2008): “Empire, Colony, Genocide: Keywords and the Philosophy of History” en Moses, Dirk, (coord.), (2008: *Empire, Colony, Genocide. Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*; Berghahn Books, New York. p. 3-54.

Negri, Antonio, y Hardt, Michael, (2002): *Imperio*, Paidós, España

Nora, Pierre y Chandernagor, Françoise, (2008): *Liberté pour l'histoire*, CNRS Ediciones, Paris.

O' Gorman, Edmundo, (2007): *Ensayos de Filosofía de la Historia*; UNAM, México.

-----, (1976): *La idea del descubrimiento de América: historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*; UNAM, México.

-----, (1958): *La invención de América: El universalismo de la cultura de occidente*; Fondo de Cultura Económica, México.

-----, (2006): *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y el sentido de su devenir*; Fondo de Cultura Económica, México.

Olender, Maurice, (2002): *Les Langues du Paradis. Aryens et Sémites, un couple providentiel*; Gallimard y Seuil, Paris.

-----, (2005) : *La Chasse aux évidences. Sur quelques formes de racisme: entre mythe et histoire (1978-2005)*; Galaade, Paris.

-----, (2009): *Race sans histoire*; Points-Seuil, Paris.

Olguín Martínez, Gabriela, (1998): “Estado nacional y pueblos indígenas”, en Revista *Nueva Sociedad* No. 153, enero-febrero de 1998, pp. 93-103.

Olivé León, (2004): *Interculturalismo y justicia social*; UNAM, México.

Pouchepadass, Jacques, (2010): “Subaltern et poscolonial studies”, dans Delacroix, C., Dosse, F., García, P. Et Offenstadt, N: *Historiographies. Concepts et débats I et II*, Folio histoire Inédit, Gallimard, Paris, 2010.

Prost, Antoine, (2010): “Temps” dans Delacroix, C., Dosse, F., García, P. Et Offenstadt, N: *Historiographies. Concepts et débats I et II*, Folio Histoire Inédit, Gallimard, Paris.

Reichlen, Felix, (1988): *Les Amérindiens et leur extermination délibérée*; Favre, Paris.

Rionda Ramírez, Jorge Isauro, (2010): “Exclusión indígena en México” (historia retrospectiva), en Revista *Tecsiscatl*, No. 7, Enero 2010, pp. 1-21.

Rioux, Jean Pierre y Sirinelli, Jean François, (1997): *Para una historia cultural*, Ed. Taurus, México

Ricoeur, Paul, (1999): *La memoria, la historia, el olvido*; Seuil, Paris.

-----, (1983): *Temps et récit. Tome I: L'intrigue et le récit historique*, Seuil, Paris.

-----, (1984): *Temps et récit. Tome II: La configuration dans le récit de fiction*, Seuil, Paris.

-----, (1985): *Temps et récit. Tome III: Le temps raconté*, Seuil, Paris.

-----, (2004): *Parcours de la reconnaissance; Folio Essais*, Paris.

Romero Galván, José Rubén, (2001): “La sociedad prehispánica”, *Gran historia de México ilustrada*, México, Planeta de Agostini, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, t. II, n. 44, p. 61-80.

-----, (2007): “El mundo indígena, el pasado novohispano y la historiografía mexicana”, en Guedea, Virginia (coord.), (2007): *El historiador frente a la historia. Perfiles y rumbos de la historia. Sesenta años de investigación histórica en México*, UNAM, México, pp. 15-30.

-----, (2009): “Historia e historiadores” en *Revista de la Universidad de México, Nueva Época*, No. 64, junio de 2009, México.

Romero Tovar, María Teresa (2009): “Antropología y Pueblos originarios de la Ciudad de México. Las primeras reflexiones”, *Revista Argumentos*, UAM-X, México, pp. 45-65.

Rouso, Henry, (2002): “L’expertise des historiens dans les procès pour crimes contre l’humanité”; en *Barbie, Touvier, Papon*, Autrement, 2002, pp.58-69.

Rufer, Mario, (2010): *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*, COLMEX, México.

Saada, Emmanuelle, (2010): “Passé colonial” en Delacroix, C., Dosse, F., García, P. Et Offenstadt, N: *Historiographies. Concepts et débats I et II*, Folio histoire Inédit, Gallimard, Paris.

Salazar, Mónica (editora), (2010): *Reflexiones sobre la sociedad del conocimiento y la interculturalidad en México*, UNAM, México.

Salcedo Aquino, (2006): “La asociación para la comunidad como vía intersubjetiva contra la exclusión” en Alcalá, Campos, Raúl (comp.): *Reconocimiento y exclusión*; UNAM-FES Acatlán, México.

Sarlo, Beatriz, (2005): *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Ed. Siglo XXI, México, Argentina, España.

Smouts, Marie-Claude et al. (coord.), (2007): *La situation postcoloniale : Les Postcolonial Studies dans le débat français*; Les Presses de Sciences Po , Paris.

Sánchez Vázquez, Sergio, (2007): “Indios etnizados o mestizos desindianizados. La “mexicanidad” como herencia de la Conquista”, en *Cuadernos de Graphen. Revista de Historiografía. “Repensar la Conquista”*; Centro INAH-Veracruz, México.

Stavenhagen, Rodolfo, (2005): *Conflictos étnicos y estado nacional*; Editorial Siglo XXI, México.

-----, (2006): “Los derechos de los pueblos indígenas: esperanzas, logros y reclamos” en Berraondo, Mikel, (coord), (2006), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Universidad de Deusto, España, pp. 21-28.

-----, (2007): *Los pueblos indígenas y sus derechos*, UNESCO, México.

Strauss-Lévi, Claude, (1987): *Race et Histoire*, Gallimard, Folio Essais, París.

-----, (2011) : *L’anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, La librairie du XXI siècle, Seuil, France.

Traverso, Enzo, (2005): *Le passé, mode d’emploi : Histoire, mémoire, politique*; La Fabrique éditions, Paris.

-----, (2012): *L’histoire comme champ de bataille : Interpréter les violences du XXe siècle*; Editions La Découverte, Paris.

-----, (1997): *L'histoire déchirée : essai sur Auschwitz et les intellectuels*; Le Cerf, Paris.

Todorov, Tzvetan, (2009): *La Peur des barbares : Au-delà du choc des civilisations*, Le Livre de Poche, Paris,

-----, (2000): *Los abusos de la memoria*, Paidós Asterisco.

Toledo, Víctor M, (2009): “¿Por qué los pueblos indígenas son la memoria de la especie?” en Revista *Papeles*, No. 107.

Taylor, Charles, (1993): *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*; Editorial Fondo de cultura económica, México.

-----, (1994): *La ética de la autenticidad*; Paidós, Barcelona.

Urbina Villagómez, Mirtha, (2011): “Reconstrucción de una memoria negada: La lucha agraria de ñas comunidades indígenas en El Bajío y la Sierra Gorda (1876-1884), en en Wright Carr, David Charles, Ferro, Vidal Luis Enrique y Contreras Soto, Ricardo, (2011): *La memoria histórica de pueblos subordinados*, disponible en edición digital: EUMED.NET <http://www.eumed.net/libros/>. pp. 147-170. (Consultado 10/04/2012)

Villoro, Luis, (1987): *Los grandes momentos del indigenismo en México*; SEP, México.

-----, (1998): *Estado plural, pluralidad de culturas*; Paidós, UNAM, México.

Warman, Arturo y Argueta, Arturo (coords.), (1991): *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de la UNAM /Miguel Ángel Porrúa

Warman, Arturo y Argueta, Arturo (coords.), (1993): *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de la UNAM /Miguel Ángel Porrúa, Librero editor.

Warman, Arturo, (2003): *Los indios mexicanos en el umbral de nuevo milenio*; Ed. FCE, México.

Wallerstein, Immanuel, (2000): “El eurocentrismo y sus avatares”. *New Left Review*, N°0, pp. 97, 98,99.

Wolf, Patrick, (2008): “Structure and Event: Settler Colonialism, Time and the Question of Violence” en Moses, A. Dirk, (2008) *Empire, Colony Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*. Bantham Books, New York, pp. 102-132.

Wright Carr, David Charles, Ferro, Vidal Luis Enrique y Contreras Soto, Ricardo, (2011): *La memoria histórica de pueblos subordinados*, disponible la edición digital disponible en EUMED.NET <http://www.eumed.net/libros/>

Zamorano, Raúl, (2008): “Debate en torno a las concepciones del tiempo en las ciencias sociales” en Revista *Cinta de Moebio*, marzo, número 31. Universidad de Chile, Santiago de Chile, pp- 53-69.

Žižek, Slavoj: « Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional » en Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj: Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo, Buenos Aires, Paidós

Zolla, Carlos y Zolla Márquez, Emiliano, (2004): *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*; UNAM, México.

Sitios en internet:

Association Liberté pour l’histoire: <http://www.lph-asso.fr/>

Asociación Historia a Debate: <http://www.h-debate.com/>

Centro de Documentación Histórica de Morelos:

<http://www.canalpatrimonio.com/es/noticias/?iddoc=62667>

Declaración de la Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

Enlace zapatista: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>

Encuentro de Universidades interculturales: febrero de 2007. Tepoztlán Morelos.
<http://www.nacionmulticultural.unam.mx/Portal/Izquierdo/INTERCAMBIO/Interculturales/pdfs/DOCUMENTO.pdf>

Institut d'Histoire du Temps Présent : <http://www.ihtp.cnrs.fr/>

Red Interdisciplinaria de Historia Reciente: <http://www.riehr.com.ar/riehr.php>

Conadep/Desaparecidos: <http://www.desaparecidos.org/arg/conadep/>

Blog EZLN <http://unionrebelde.blogspot.com/2006/05/comunicado-del-ezln-sobre-atenco.html>

Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas:

<http://social.un.org/index/Default.aspx?alias=social.un.org/index/indigenouses>

Pueblos originarios: <http://indigenas.wordpress.com/>

Pueblos originarios de la Ciudad de México:

<http://www.pueblosoriginarios.df.gob.mx/inicio.html>

Survival por los pueblos indígenas: <http://www.survival.es/indigenas>

Universidad Veracruzana Intercultural: <http://www.uv.mx/uvi/>