

Las mil y una memorias

por Enrique Rajchenberg S. y
Catherine Héau-Lambert*

Fue necesario que la teoría social abandonara el paradigma de representación de la realidad como una estructura-sin-sujeto para volver a interesarse por la memoria. Abordada en la sociología de inspiración durkheimiana, la memoria no constituyó durante largo tiempo parte de las problemáticas de otras perspectivas teóricas. Mientras toda mención al sujeto fuera estigmatizada como propia del idealismo hegeliano, las corrientes críticas relegaron la memoria al campo de los epifenómenos que acompañan a las superestructuras ideológicas.

Actualmente, la reflexión sobre la memoria se ubica en el terreno de los estudios de la cultura. Se vincula más la memoria con las prácticas cotidianas de los sujetos y, consiguientemente, con su identidad, su capacidad de renovar las tradiciones y su impacto sobre las representaciones sociales.

Sin embargo, el *redescubrimiento* de la memoria no constituye una mera operación intelectual consistente en hacer retornar al sujeto al escenario teórico de donde había sido excluido. A partir de los años ochenta, la reestructuración capitalista en gran escala fragmentó a los actores colectivos y enmudeció a otros, que durante los últimos ciento cincuenta años habían protagonizado los grandes con-

* Investigadores de la Facultad de Economía-UNAM y de la Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH, respectivamente.

flictos sociales. Casi simultáneamente, nuevos y viejos grupos hacen sentir su voz en escenarios diferentes y con una fonética también diversa. Algunos se constituyen como grupos sociales en esta coyuntura; otros llevan siglos, pero ambos evidencian una afirmación identitaria contundente. Parte de esta identidad está fincada en la elaboración y reelaboración de la memoria y de la revalorización de las tradiciones. Esto es, identidades *abiertas* o *cerradas* —por ejemplo, los grupos fundamentalistas— se forjan a través de referencias al pasado. Paradójicamente, cuando Fukuyama declara el fin de la historia, es cuando los pueblos buscan más febrilmente reconstruir su historia para que la historia hecha por otros no los absorba o destruya. La insistencia de hombres y mujeres en hacer valer su identidad a través de una ideación del pasado contradice la otra tesis del neoliberalismo según el cual no hay otra salvación que la individual. La decisión de crear o de fortalecer la memoria es al mismo tiempo una decisión de seguir viviendo y encontrar alternativas colectivamente.

1. Memoria y sujetos sociales

Después de haber visto en una computadora la simulación del hundimiento del *Titanic* en 1912, la protagonista de la película comenta: “Está muy bien, pero la experiencia fue diferente”. En realidad, debería haber dicho que faltaba la experiencia de los naufragos a pesar de la precisión técnica para reproducir cómo el transatlántico fue comido por las aguas. De hecho, la taquillera película relata una *love story* en medio del océano y no la experiencia de los pasajeros. En todo caso, para los positivistas, la simulación del hundimiento del barco sería una perfecta contribución a la historiografía naval porque se ajusta a la famosa definición de Ranke de la misión del historiador: “...Mostrar cómo las cosas han sido verdaderamente” (*wie es eigentlich gewesen*).¹

La huella de las experiencias vividas real o imaginariamente por un grupo social es lo que nosotros denominamos memoria colectiva. La memoria puede ser igualmente descrita como el conjunto de “repre-

sentaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etc. que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente".² La memoria se inscribe en el marco de la construcción de las identidades colectivas en tanto expresa siempre un pasado compartido que permite autorreconocerse y distinguirse de otros grupos. Por consiguiente, la memoria constituye un elemento integrador, cohesionador, sin el cual no puede hablarse sociológicamente de grupo social.

La memoria es concomitante a todo proceso de socialización. Sobre todo en las sociedades tradicionales, entreteje la relación de cada individuo con el grupo y al mismo tiempo lo arraiga a un espacio-territorio y a una coyuntura temporal. La memoria se plasma tanto en estructuras materiales como en estructuras mentales específicas que sirven de eje a la identidad individual, grupal o familiar.

Se trata de un núcleo de creencias y conocimientos que se transmiten de generación en generación como una compleja herencia cultural que caracteriza sobre todo a las *sociedades de memoria*, con sus archivos vivos y sus operadores o transmisores autorizados. Esta memoria inherente a todo grupo social ha sido denominada, por un lado, *tradición* por la sociología y la antropología europeas cuando se refiere a culturas no occidentales o a grupos subalternos y, por otro, *historia* cuando alude a una herencia transmitida por medio de la escritura. En efecto, se tiende a asociar en forma rígidamente dicotómica la tradición con la oralidad y la historia con la escritura. Pero por otra parte no faltan etnólogos e historiadores que asocian abusivamente el término memoria sólo con su forma escrita. Así, los estructuralistas hablaban de sociedades "frías" o "sin memoria", por oposición a las "sociedades con memoria", es decir, con historia escrita.

Al referir estos atributos de la memoria, queda establecido que nos encontramos en el terreno teórico de la producción y reproducción de sujetos sociales. Por una parte, la memoria, como dijimos, configura la subjetividad de los individuos porque los valores y las representaciones se forjan en la ideación del pasado y, por

otra, porque la memoria no existe al margen de los individuos, como una cosa con vida propia e independiente de ellos, vale decir, como memoria-objeto. La memoria no existe sino como trabajo de memoria y, por ende, como producto humano que puede cristalizar en objetos pero éstos no son en sí mismos la memoria a pesar de que en el lenguaje cotidiano se refiera a un edificio, a un monumento, a un archivo, etc. como la memoria misma. En síntesis, la memoria es productora y producida. Como todo proceso cultural, la memoria es a la vez constituida y constituyente.

2. Memoria e identidad: somos lo que recordamos

La memoria, señalamos, no es una cosa. De ahí se desprende que no es inmutable. Nuevas experiencias se van incorporando a la memoria: “piezas” nuevas son engarzadas a las más antiguas. Se produce entonces un resultado paradójico: para subsistir como grupo, se introducen nuevos elementos que transforman la memoria previa y, por consiguiente, la configuración de la identidad del grupo a pesar de que siga ostentándose como igual, usando el mismo nombre para autorreconocerse y distinguirse de los demás. Se trata de una fina operación de sutura entre el pasado y el presente, que otorga continuidad en el tiempo y vincula a los antepasados con los contemporáneos. En cierto modo, la existencia de un grupo y de sus reivindicaciones se legitima recurriendo a la demostración de la continuidad histórica y la integración del grupo se logra demostrando el parentesco de sus miembros con quienes vivieron mucho tiempo atrás.

Esta reactualización del pasado es muy clara en la coyuntura actual signada por la rebelión zapatista. En efecto, Marcos sorprendió a todos cuando hizo su aparición a caballo, el pecho cruzado de cananas. Para los mexicanos, no sólo fue sorpresa, sino despertar y rescate de una memoria colectiva, arrinconada, entumecida por el neoliberalismo. La imagen de Marcos evocó inmediatamente otra imagen lejana: la de Emiliano Zapata a caballo, vestido de charro, ancho sombrero y el pecho cruzado de cananas. La historia mexicana es una larga cadena de remembranzas de héroes

populares: Marcos remite al general Zapata quien a su vez remitía a la rebelión victoriosa del general Morelos que hundía sus raíces en la memoria bíblica.³

Este recurso al pasado confunde a muchos que no dudan en caracterizar de milenaristas a determinados movimientos sociales. En los momentos de intensa activación política, los grupos sociales invocan con frecuencia su pasado y el de otros grupos con los que pretenden aliarse o recibir cuando menos su apoyo y simpatía con el objeto de cohesionar a sus miembros mediante el reforzamiento de los vínculos identitarios. Parece entonces que la ideación del futuro, la utopía, no es sino un reflejo del pasado, esto es, una concepción de la historia como pura repetición de lo que ya fue.

Nos acercamos así al concepto de *bricolage*, acuñado por Roger Bastide, para dar cuenta de cómo el trabajo de memoria comprende la conjunción de piezas de muy diverso origen pero coherentes con el código cultural.⁴ Útil para describir situaciones de migración, como la sufrida por la población africana esclavizada en América, se aplica de hecho a todo trabajo de memoria el cual implica resemantizaciones, nuevas articulaciones entre piezas dispares y una selección entre lo que debe ser homenajeado, ritualizado y aquello que debe ser olvidado. Por ejemplo, asistimos actualmente a la lucha por el control de algunos sitios arqueológicos. Los indígenas reconocen estos lugares como propios y reclaman su pertenencia al pasado indígena aun si la mayor parte de estos sitios constituyen las huellas de los poderosos del jerárquico orden social prehispánico. Ello no obsta para que se conviertan en emblema de pueblos y en piezas de la memoria de su existencia milenaria en un territorio en el que son cotidianamente colonizados.

El trabajo de memoria no sólo consiste en registrar para recordar, sino también para olvidar.⁵ ¿Hubieran podido vivir los sobrevivientes del holocausto si no hubieran procurado olvidar los horrores de la persecución, del genocidio y del universo concentracionario? Evidentemente, una experiencia tan dramática no puede ser borrada, sino callada para que el grupo pueda existir sin tener que por-

Bajo el Volcán

tar las imágenes del holocausto. El olvido es, en el campo de la memoria, el equivalente a la relación que hay entre la palabra y el silencio. Como es sabido, así como el silencio es palabra porque está cargada de significado, el olvido es parte del trabajo de memoria. El olvido no es amnesia, hoyo negro de la memoria; es el silencio en la memoria, diferente también de la desmemoria.

Abordemos un último punto. Insistimos en que la memoria no es una cosa fijada en objetos, independiente de los sujetos. Sin embargo, ello no significa que la memoria esté almacenada en la cabeza de los individuos como si fuera un conjunto de datos.⁶

La memoria son recuerdos, pero recuerdos organizados y estables. La organización de los recuerdos son los marcos sociales de la memoria. Una calle, o unas cuantas cuadras de la misma, nos permiten evocar un momento de nuestras vidas; ciertos olores nos regresan el contexto en que eran habituales; palabras acompañadas de un gesto nos dibujan la imagen de quien las solía pronunciar; etc.

La importancia del espacio, del territorio, es fundamental. Los objetos situados en el territorio tienen asignado un valor simbólico que permite ordenar los recuerdos. Además, su materialidad garantiza la permanencia de la memoria colectiva, aun si ellos mismos no son la memoria.

El estatuto del espacio para reproducir la memoria colectiva puede comprobarse en los momentos de búsqueda de intenso reagrupamiento así como en los mecanismos de desestabilización de un grupo social. En efecto, la convocatoria para recordar una experiencia colectiva posee una fuerza mayor cuando el homenaje se realiza en el lugar de los hechos aun si las *piedras* ya no están. El dramatismo de la conmemoración del levantamiento del *ghetto* de Varsovia en 1993 se debió a que fue realizado en el mismo lugar donde acontecieron los hechos aun si la fisonomía urbana no guarda ningún parecido con la que poseía medio siglo antes. El valor simbólico atribuido al lugar permitió refrendar los lazos comunitarios vehiculados a través de la vivificación de la memoria de un pasado que todos los asistentes reconocieron como común. Un caso semejante tiene lugar en Acteal.

Al contrario, la desestabilización de un grupo emergente que ha cargado un determinado espacio de mucho significado quedó de manifiesto en la prisa del gobierno mexicano por inaugurar plazoletas ahí donde se habían caído edificios y perecido personas el 19 y el 20 de septiembre de 1985: era más fácil borrar la memoria del cataclismo y de la corrupción e inoperancia gubernamentales eliminando las huellas de la experiencia vivida. También para el gobierno se trataba de destejer las relaciones solidarias anudadas inmediatamente después del terremoto llamando *Solidaridad* a las áreas verdes recién instaladas. Así, de ahí en adelante, el gobierno podía apropiarse de la memoria de los terremotos construida por la sociedad civil para convertirlos en un caso más de lamentable desastre natural.

Los marcos de la memoria no pueden ser definidos del mismo modo para todo grupo social. Si bien la territorialidad constituye una dimensión básica de la mnemotécnica, ciertos grupos arraigan su memoria en otras dimensiones menos tangibles, sobre todo cuando son marginados en el espacio que habitan. Los obreros del siglo XIX conservaron una panoplia de saberes que constituían su memoria y que permitían reservarse el control de determinados segmentos de los procesos de trabajo. En este sentido, el taylorismo de inicios del siglo XX inaugura la época de confiscación y nulificación de la memoria obrera.

3. La flexibilidad de la memoria

Dijimos que la memoria no es fija o inmutable, sino determinada por la historicidad del grupo, puesto que la memoria es constitutiva de él. Veamos qué perspectiva teórica puede adoptarse para explicar dicha historicidad o, lo que denominamos de manera más plástica, su flexibilidad.

En las sociedades tradicionales, el acervo de representaciones, siguiendo la definición de la memoria propuesta por Hervieu-Léger, confiere al pasado una autoridad trascendente que regula el presente. Es lo que más adelante llamaremos *dimensión normativa* de

la memoria. Pero la base de dicha autoridad no es, como pudiera parecer a primera vista, la antigüedad, sino la convicción de que la continuidad con el pasado es capaz de incorporar incluso las innovaciones y reinterpretaciones que exige el presente. Por lo tanto, incluso en las llamadas “sociedades tradicionales”, la tradición es siempre una noción dinámica compatible, en principio, con el cambio, la modernización y el desarrollo, porque nunca es mera repetición del pasado en el presente, sino filtro, redefinición y reelaboración permanentes del pasado en función de las necesidades y desafíos del presente. Incluso pueden existir *tradiciones inventadas*, como dijera Hobsbawn.⁷ En conclusión, aun cuando la memoria se describa en términos de un acervo de conocimientos, valores y representaciones sociales, hay que cuidarse de reificarla abusivamente, transformándola en un patrimonio inmutable.

En la literatura antropológica y sociológica suele contraponerse abruptamente la tradición y el tipo de memoria que le es inherente a la modernidad entendida sobre todo como proceso de racionalización y de desarrollo técnico-científico. La modernidad habría sido no sólo el antídoto, sino el disolvente de la tradición oral que tiene por soporte la comunicación cara a cara en contextos estrechamente localistas. La razón moderna habría sometido a una crítica radical la pretensión de erigir la tradición como autoridad indiscutible para regir también el presente.

Pero muchos autores modernos han comenzado a cuestionar esta premisa. La modernidad y, particularmente, los medios masivos de comunicación, lejos de cancelar toda tradición, más bien la habrían potenciado bajo ciertos aspectos. Ello llevaría a confirmar nuestra tesis de que la tradición y la memoria son inherentes al funcionamiento de toda sociedad. Para ilustrar esta tesis que contradice directamente convicciones inveteradas tanto entre los historiadores, como entre sociólogos y antropólogos, John B. Thompson⁸ —uno de los autores que sostienen esta posición— distingue cuatro aspectos de la tradición, que en realidad son aspectos o dimensiones inherentes a todas las formas de lo que los psicólogos llaman “representa-

ciones sociales”:⁹ el aspecto hermenéutico, el normativo, el identitario y el de legitimación.

1) El aspecto hermenéutico implica la idea de que la tradición constituye el esquema de percepción a través del cual los actores individuales y colectivos perciben, comprenden y explican la realidad, ya que para otorgar *significación* a ésta el sujeto se apoya en experiencias pasadas, en memorias.

2) El aspecto normativo se refiere a la función de orientación, en cuanto que la tradición también se constituye en guía potencial de los comportamientos y de las prácticas, sobre todo en cuanto expresión de las reglas y de las normas sociales. Con otras palabras: la tradición también define lo que es lícito, tolerable o inaceptable en un contexto social determinado. Es la concepción de la historia como *Magistra vitae* tantas veces defendida por Luis González y González.

3) El aspecto identitario se refiere al hecho de que la tradición, en el sentido antes definido, también contribuye a definir la identidad social y permite salvaguardar la especificidad de los grupos cuya identidad se funda parcialmente en una relación privilegiada con un acervo de memorias compartidas. Sin embargo, la memoria no es absoluta y sólo constituye uno de los elementos flexibles y dinámicos de la estrategia identitaria.¹⁰ Por ello se llega a exaltar —abuso de memoria— o negar —amnesia social— la memoria colectiva. En el primer caso se ubican los movimientos nacionalistas y, en el otro, las memorias olvidadas de los de abajo. La plasticidad de la memoria debe enfocarse dentro de una situación de relaciones sociales desiguales, en situaciones de poder. Para parafrasear a Braudel, diremos que las memorias no deben ser cárceles de larga duración.

4) El aspecto de legitimación de la autoridad y del poder. Es lo que en términos weberianos se llama “legitimidad tradicional”, por oposición a la “legitimidad legal” y a la “legitimidad carismática”

Basándose en estas distinciones, John B. Thompson argumenta que en las sociedades premodernas los cuatro aspectos señalados funcionan simultáneamente, quizás con cierta prioridad del aspecto

Bajo el Volcán

normativo. Más aún, este tipo de “tradición tradicional” sigue funcionando en toda su plenitud en el seno de las sociedades modernas, en forma concomitante con la razón técnica y la razón crítica, como lo demuestran la persistencia de las tradiciones religiosas, de los fundamentalismos de toda laya y de ciertas ideologías políticas, como la del nacionalismo y la de los patriotismos étnicos. Pero incluso las sociedades modernas comportan estructuralmente cierto tipo de tradición, hasta el punto de que puede hablarse de una “tradición moderna”.¹¹ Pero en este caso, como anota Thompson, sólo siguen funcionando dos de los cuatro aspectos antes señalados, el hermenéutico y el identitario, ya que la “razón crítica” e instrumental de la modernidad sólo admite la legitimación legal de la autoridad y no reconoce las supuestas virtudes normativas de la tradición en cuanto tal, ni siquiera en el nivel de la rutinización weberiana. Pero la “moderna tradición” sigue operando como esquema hermenéutico de interpretación del entorno y como fundamento de nuevas identidades. Aunque hay que reconocer que bajo otro aspecto ha transformado profundamente las bases del funcionamiento de la “tradición tradicional”: las innovaciones técnicas y los medios masivos de comunicación la han arrancado de su contexto estrechamente localista y del ámbito de las relaciones cara a cara, para potenciarlo a escala ampliada inscribiéndola en el ámbito de las relaciones desespaciaalizadas a distancia. En resumen: “el eclipse de la autoridad tradicional y de la fundamentación tradicional de la acción no significa la desaparición de la tradición, sino más bien señala un desplazamiento de su naturaleza y de su papel en la sociedad moderna, en la medida en que los individuos tienden a apoyarse cada vez más en tradiciones mediadas y deslocalizadas como medios para conferir un sentido al mundo y para producir un sentido de pertenencia”.¹² Ello quiere decir que la modernidad, lejos de “destradicionalizar” la sociedad, más bien la ha dotado de una nueva tradición forjada en las redes de la “cultura de masa” y de la revolución de las comunicaciones.

Queda claro, entonces, que la memoria no es sólo un acervo del que se quieren adueñar ciertos grupos, sino un material en movi-

miento, actualizado y transformado para construir el presente. En este sentido los historiadores pueden plantear la necesidad de realizar una *arqueología* de la persona o de la institución para entender la historia presente. Francisco Sierra compara la historia de vida a una “arqueología personal” y precisa: “El valioso trabajo que desarrollara la Escuela de Chicago, nos ha legado a los investigadores una lección inolvidable: la memoria es una reconstrucción ritualmente actualizada de nuestro pasado y una invención del presente”.¹³ Por su parte, Florencia Mallon afirma que las instituciones políticas son producto de “conflictos y confrontaciones anteriores donde anidan sedimentos de luchas pasadas. Sacarlos a la luz nos permite entender no sólo la manera en que se formaron, sino también su carácter presente y potencial futuro”.¹⁴ En ambos casos se enfatiza el carácter variable de la memoria en función de las representaciones sociales vigentes en el momento de su “actualización”. Y en la medida en que la identidad resulta también de la interiorización de una memoria, se le puede aplicar estas observaciones de Denys Cuche acerca de la identidad: “Esto lleva a considerar la identidad como algo que se construye y se reconstruye constantemente en los intercambios sociales. Esta concepción dinámica de la identidad se opone a la que la considera un atributo original y permanente, que no puede evolucionar. Se trata, pues, de un cambio radical de la problemática que centra el análisis en el estudio de la relación y no en la búsqueda de una supuesta esencia que definiría la identidad”.¹⁵

Finalmente, la memoria, como el concepto gramsciano de hegemonía: “no es una ideología compartida sino un material común y un esquema significativo para el pensamiento vivo que habla acerca de órdenes sociales caracterizados por la dominación e interviene sobre los mismos”.¹⁶

4. Exorcizando la memoria: las tribulaciones del artículo 27

Retomemos la dimensión hermenéutica e identitaria de una memoria, la indígena, que logró, en un momento del siglo XIX mexicano (durante la revolución de Ayutla) corporizarse en instituciones po-

Bajo el Volcán

líticas y abrir brecha en la hegemonía liberal. Aunque en los hechos fue combatida y nulificada, la memoria política de los pueblos alimentó la lucha por la democratización y por la tierra que alcanzará su pleno despliegue durante la revolución de 1910. El término de ésta coincide con la promulgación de una nueva constitución que sustituye la democracia asambleísta por un fortalecimiento de las instancias políticas ejecutivas pero cancela, por otra parte, las formas liberales de tenencia de la tierra para dar lugar a la figura jurídica del ejido. Esquemáticamente, se podría decir que en 1857 hubo teóricamente más democracia y menos tierra y en 1917, menos democracia y más tierra. Hubo que esperar la creación de municipios libres y autónomos en 1994 para que finalmente quedara plasmada tanto la memoria democrática como la memoria de la lucha por la propiedad colectiva de la tierra.

Veamos cómo se desarrolla este proceso histórico.

Emilio Rabasa dedica gran parte de su libro *La Constitución y la dictadura*¹⁷ a “explicar” la ingobernabilidad derivada de la Constitución de 1857. El autor plantea que el equilibrio de poderes retrasa, cuando no bloquea, la toma de decisiones políticas, por lo cual, tanto Juárez como Díaz tuvieron que lograr (fabricar) elecciones de parlamentarios “amigables” para sus propósitos económicos y políticos. Rabasa justifica así la nulificación de la representación popular y el reforzamiento del poder presidencial.

Sin embargo, esta misma constitución denigrada por las élites gobernantes del siglo XIX, sirvió de bandera ideológica a los campesinos del Altiplano inconformes con el gobierno de Porfirio Díaz, según consta en los corridos políticos morelenses de la época porfiriana. Cabe preguntarse entonces ¿por qué el Congreso Constituyente de 1856 redactó una constitución tan inoperante, incluso inservible, según el juicio de los gobernantes y políticos de la época?

Avanzamos aquí la hipótesis de que la Constitución de 1857, emanada de una doble lucha liberal y campesina, es la encarnación, materialización e incorporación de una doble memoria histórica que se materializa y toma cuerpo en la constitución. Por un

lado, la tradición económica liberal de *rancherización* del campo que incorpora la Ley Lerdo de junio de 1856¹⁸ a la Constitución como artículo 27 y, por otro, la tradición política asambleísta de los pueblos donde la autoridad suprema emanaba de la asamblea comunitaria y era responsable ante ella. De la misma manera se concibió la cámara de diputados como único órgano legislativo popular que podía sancionar los actos del poder ejecutivo.

La justificación de esta hipótesis radica en la conformación del movimiento político Plan de Ayutla de 1854 que derrocó a Santa Anna en 1855 y dio origen a esta ley suprema. Se trató de un movimiento liberal y federalista encabezado por el general Juan Álvarez. El caudillismo ambiguo de Juan Álvarez, quien apoyaba las demandas campesinas cuando eran dirigidas contra sus enemigos políticos, le valió gran popularidad entre los pueblos indígenas de Guerrero, Morelos y la tierra caliente de Michoacán, los cuales lo respaldaron incondicionalmente en su rebelión contra Santa Anna, proveyéndole con numerosas tropas desprendidas de los guardias nacionales de cada comunidad. Así se hicieron famosos y temibles los *pintos* guerrerenses que conformaban las tropas personales del general.

El México de mediados del siglo XIX se organizaba local y regionalmente en torno a cabeceras municipales y caudillos del lugar. En la planicie central, los estudios de Florencia Mallon, John Tutino y Peter Guardino¹⁹ demuestran el gran apego de los pueblos a sus tradiciones políticas comunitarias que se fundaban en:

1. Asambleas pueblerinas que elegían y reelegían directamente a sus autoridades, generalmente ancianos, lo que Florencia Mallon llama *democratic patriarchy*. Éstas podían ser revocadas por la misma asamblea en el momento en que dejaban de servir correctamente a los designios del pueblo. Esta democracia directa no impidió, sin embargo, el afianzamiento de caciquismos locales;

2. una fuerza militar local: los guardias nacionales, cuyos integrantes eran designados por las autoridades pueblerinas y sus jefes nombrados por los mismos soldados;

3. un gran apego a la legalidad. Cuando los campesinos se rebe-

Bajo el Volcán

laban, primero enarbolaban un “plan” (al modo de los políticos urbanos), generalmente en una cuartilla, en náhuatl y español para exigir la devolución de sus tierras y el reconocimiento de las autoridades emanadas de la comunidad;

4. la propiedad comunal de las tierras que obligaba a los moradores a cumplir con ciertas tareas comunitarias (tequio o faena, servicio militar en las guardias locales), a participar en las grandes fiestas religiosas y a elegir sus autoridades. Tales costumbres propiciaban la cohesión y la autonomía de los pueblos.

Estos usos y costumbres locales no impedían la participación de las comunidades en los grandes eventos nacionales tanto en el ámbito militar, cuando sus guardias nacionales participaban en la defensa de la República (1847-1848, 1854-55, 1859-1861, 1862-1867), como en los levantamientos políticos. Éstas son las bases del abigarrado movimiento encabezado por un caudillo que llamaron “defensor de los pueblos” y cuyas huestes llevaban consigo una *memoria histórica* de lucha por sus tierras y una *memoria cívica* de derechos políticos inherentes a sus comunidades (democracia asambleísta).

Los políticos liberales que conformaron el gabinete de Juan Álvarez eran provincianos y por lo tanto conocían el peso político de los pueblos campesinos, así como su determinación por conservar cierta autonomía heredada de las Repúblicas de Indios de la época colonial. Estos liberales supieron aprovechar oportunamente el descontento indígena para conformar con ellos un ejército popular y vencer a Santa Anna. Por su parte, los campesinos sabían que necesitaban aliados para poder defender su causa. Esta alianza coyuntural aparentaba ser provechosa para ambos. Sin embargo, el proyecto económico de los liberales implicaba la destrucción de la propiedad comunal, es decir que los campesinos se aliaron con el mismísimo diablo gracias al discurso ambiguo de Juan Álvarez que, como ya dijimos, defendía a los pueblos indios cuando estos se veían amenazados por uno de sus enemigos.

Cuando Juárez tomó el poder se retrasó la aplicación de la Ley

Lerdo entre los pueblos que apoyaban la causa liberal y se nulificó el poder de la asamblea legislativa mediante el fraude electoral. El porfiriato aplicará al pie de la letra la Ley Lerdo (art. 27) e intentará borrar esta memoria democrática nombrando anticipadamente desde Palacio Nacional a los diputados e instituyendo una segunda cámara, todavía más conservadora, el senado. Mientras tanto los pueblos enarbolaron la Constitución de 1857 como bandera política, símbolo de legalidad, democracia e identidad cívica nacional, hasta su reemplazo en 1917 cuando un nuevo artículo 27 borrará, a su vez, el terrible recuerdo de su predecesor de 1857.

5. Memoria y poder

Hasta el punto 3 nos habíamos ubicado en el terreno de la memoria colectiva, esto es, de grupos sociales pero abstractos. No obstante, un grupo no vive aislado en un territorio. En una estructura de dominación, la memoria colectiva, su control y conservación, debe ser situada en el campo de las relaciones de poder y, por lo tanto, conflictuales, tal como lo acabamos de demostrar en el ejemplo histórico.

Un primer nivel de análisis refiere el conflicto entre la memoria de los diferentes grupos —familiares, étnicos, religiosos, etc.— que cohabitan un territorio y el riesgo de anomia social que deriva de la contradicción entre memorias colectivas. No obstante, el peligro anómico puede ser evitado, según dice Halbwachs, mediante la unificación de las memorias colectivas en una memoria social. El cuadro de armonía resultante es atractivo pero poco convincente porque el problema no se plantea sólo entre grupos simétricos, sino profundamente desiguales y en lucha. No se trata de una competencia perfecta entre memorias, sino, como lo planteó Foucault, de la memoria como factor de lucha porque si “uno domina la memoria de las personas, domina también su dinamismo, su experiencia, su saber sobre las luchas anteriores”. Es legítimo, entonces hablar de una “correlación de fuerzas memoriales”.

Fue también Foucault quien en el seno de la filosofía política

Bajo el Volcán

insistió en que, a pesar de las ilusiones panópticas de los dominantes, el poder no existe sin resistencia aunque ésta no siempre sea visible a la mirada superficial del observador. Precisamente, en su invisibilidad radica su fortaleza. En la resistencia, las *armas*, como las describió y conceptualizó James Scott, son menos estruendosas y aparatosas. Su eficacia depende de su capacidad de pasar inadvertidas a los poderosos. Es en este sentido que podemos definir a la memoria de los débiles como un espacio estratégico de la resistencia en tanto acumula ordenadamente el saber sobre las luchas anteriores del que hablaba Foucault.

En el campo de la correlación de fuerzas memoriales, no se enfrentan memorias colectivas o de grupo, sino memorias de la resistencia con memorias de los vencedores quienes procuran forjar la identidad histórica de toda la sociedad. La memoria de los vencedores es una memoria del poder convertida en historia oficial. En otras palabras, es el recuerdo de la experiencia vivida por un grupo que se transmuta en conciencia histórica de todos. Desde esta perspectiva, la historia oficial es alienación y es reducción porque, por una parte, los individuos deben leer un pasado ajeno como si fuera propio y, por otra, porque el pasado de un grupo se impone como el de todos los miembros de la sociedad.

En la historia oficial, los vencidos no están necesariamente ausentes, mas su presencia se limita al papel de acompañamiento o bien al de objeto de redención; nunca es protagonista y cuando algún individuo se convierte en dirigente adopta, en la narración histórica, los atributos del poder.²⁰

La historia oficial de México es paradigmática. La construcción del criollismo a finales del siglo XVIII²¹ implicó un esfuerzo por distinguirse de los peninsulares y, por tanto, delimitando un origen específicamente americano. Aun si los criollos expresaban un profundo desdén racista hacia la población indígena, tuvieron que incorporar el pasado prehispánico alabando sus glorias civilizatorias pero reafirmando la incultura de los indígenas contemporáneos que volvía urgente su absorción por el mundo occidental. Ciertas aris-

tas del racismo criollo dieciochesco y decimonónico fueron eliminadas por la revolución de 1910 pero la presencia indígena en la historia oficial no transgredió los límites fijados quinientos años antes. Es indudablemente el levantamiento de enero de 1994 y la declaración de los objetivos del movimiento zapatista los que, si bien no han trastocado la escritura de la historia oficial, sí han puesto en cuestión la memoria histórica de la sociedad civil mexicana.

La época de las historias oficiales, ha señalado Foucault, inicia en el siglo XIX, al mismo tiempo que se consolidan los Estados-nación. Junto a éstos se crea y extiende el aparato escolar que difunde la historia oficial. Esa era, en consecuencia, la apertura de una época de integración del territorio y de su población que prosiguió hasta el decenio del setenta de este siglo.

No es oportuno iniciar aquí la discusión sobre la virtual disolución de los estados nacionales en un mundo globalizado. Sin embargo, no hay duda de que uno de los fenómenos más relevantes de la coyuntura finisecular es la exclusión creciente, reverso de la integración. Poblaciones dejadas a la deriva y la intemperie, territorios usurpados y lugares de la memoria destruidos, plantean un horizonte cada vez más cercano de desidentidad, de desmemoria y, consiguientemente, de anulación de toda visión de futuro que paraliza toda actividad política.²² En este contexto sin fórmulas integradoras incluso del propio capitalismo, no se trata de cohesionar a los más a través de la formación de valores compartidos y vehiculados por la historia oficial, productora de conciencia de un pasado común.

Así como se multiplican los *ghettos* urbanos que confinan a los *superfluos* de este mundo en espacios cerrados, así también la memoria de los pocos deviene mera *sociodicea*,²³ es decir, justificación teórica de que los dominantes son privilegiados, donde los pobres no están incluidos ni como acompañantes secundarios de los poderosos.²⁴ Tal vez si Fukuyama hubiera titulado su polémico ensayo "El fin de la historia oficial" estaríamos de acuerdo con él.

La producción de individuos sin brújula societal, emblemáticamente representados por los *boat people*, se inscribe en la lógica

Bajo el Volcán

desidentitaria de la globalización capitalista. Aunque sea para mantener cierta dosis de optimismo, hay que recordar que la humanidad atravesó por épocas de dramático desgarramiento de pueblos enteros que fueron esclavizados, disgregados y desterritorializados y que, a pesar de las adversidades, reconstruyeron sobre nuevos elementos su memoria y sobre nuevas bases sus valores comunitarios. Incluso sin llegar a tales extremos, las multitudinarias migraciones de latinoamericanos a Estados Unidos no han acarreado una simple absorción por la cultura dominante. Los mismos *boat people*, una vez que logran desembarcar, demuestran una enorme fuerza de reconstrucción identitaria.

En efecto, el mundo real no es unilateral; su dinamismo no pertenece a una lógica teórica. La venta a nivel planetario de productos estandarizados no da lugar a una estandarización de su consumo ni de las representaciones del mundo,²⁵ aunque ello no significa que en la misma tendencia de la globalización capitalista esté inscrita la persistencia o sobrevivencia de las identidades culturales.²⁶ Al contrario, hoy como nunca antes, la memoria es un espacio estratégico de la resistencia.

Octubre 1999

NOTAS

¹ Aunque esta frase colma de alegría a los positivistas, Ranke quería decir "imaginar los hechos tal y como los hubiera percibido el historiador si hubiera podido observarlos" (Gérard Noiriel, *Sur la "crise" de l'histoire*, París, Ed. Belin, 1996, p. 120).

² Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, París, CERF, 1993, p. 127.

³ Enrique Rajchenberg y Catherine Héau-Lambert, "History and symbolism in the zapatista movement" en John Holloway and Eloína Peláez, *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*, Londres, Pluto Press, 1998.

⁴ Resulta pertinente mencionar aquí la crítica de Gilberto Giménez a la

MEMORIA/Las mil y una memorias

noción de hibridez cultural, emparentada con el pensamiento postmoderno, que significa la reunión de formas culturales heteróclitas. Lo importante, señala Giménez, es cómo quedan articuladas en el seno de un código cultural. En efecto, ni la cultura es un amasijo de herramientas donde se puede colocar cualquier artefacto y retirar la herramienta que se necesita para cada situación, ni tampoco la memoria es una enzima capaz de digerir e integrar todo lo que encuentra a su paso. (*¿Culturas híbridas en la frontera norte?*, monografía inédita, 1999).

⁵ “La memoria y el olvido son solidarios”. “Hemos tratado de alentar a aquellos que procuran luchar contra el anquilosamiento de la imaginación para no olvidarse de olvidar afín de no perder la memoria ni la curiosidad” (Marc Augé, *Les formes de l'oubli*, París, Ed. Payot, 1998, p. 121-122).

⁶ Retomaremos aquí sintéticamente el análisis de Namer sobre los marcos sociales de la memoria, concepto desarrollado en el trabajo pionero de Halbwachs (Gérard Namer, *Mémoire et société*, París, Méridens Klincksieck, 1987).

⁷ Eric Hobsbawn, *The Invention of Tradition*, London, Cambridge University Press, 1983.

⁸ John B. Thompson, *The Media and Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1995, p. 184 y ss.

⁹ Jean-Claude Abric, *Pratiques sociales et représentations*, París, PUF, 1994.

¹⁰ “El concepto de estrategia indica también que el individuo, como actor social, no carece de cierto margen de maniobra, en función de su apreciación de la situación, utiliza de manera estratégica sus recursos identitarios. En la medida en que la identidad es un lugar en el que se ponen en juego luchas sociales de ‘clasificación’, según la expresión de Bourdieu, cuyo objetivo es la reproducción o la inversión de las relaciones de dominación, la identidad se construye a través de las estrategias de los actores sociales” (Denys Cuche, *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1999).

¹¹ Véase a este respecto Renato Ortiz, *A moderna tradição brasileira*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1988.

¹² Thompson, J. B., *op. cit.*, p. 187.

¹³ Francisco Sierra, , “La entrevista cualitativa” en *Técnicas y métodos*

Bajo el Volcán

de investigación, Jesús Galindo, comp., Mc Graw Hill/CNCA, 1998, p. 306.

¹⁴ Florencia Mallon, E., "Reflections on the Ruins, Everyday Forms of State Formation in Nineteenth-Century Mexico", en Gilbert Joseph and Daniel Nugent, editors, *Everyday Forms of State Formation*, Duke University Press, 1994, p. 69.

¹⁵ Denys Cuche, *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1999, p. 112.

¹⁶ William Roseberry, "Hegemony and the language of Contention" en Joseph and Nugent, ed., *Everyday Forms of State Formation*, op. cit., p. 361.

¹⁷ *La Constitución y la dictadura, 6a. reed.*, México, Editorial Porrúa, 1982.

¹⁸ Esta ley prohíbe la propiedad comunal y pone a la venta las tierras de las comunidades y de la Iglesia.

¹⁹ Florencia Mallon, *Peasant and Nation. The making of Postcolonial Mexico and Peru*, University of California Press, 1995; John Tutino, *De la insurrección a la revolución en México*, México, Ed. ERA, 1990; Peter Guardino, *Peasants, Politics and the formation of Mexico's National State, Guerrero 1800-1857*, Stanford University Press, 1996.

²⁰ François Furet afirma sin tapujos que los sectores populares sólo pueden ser representados a través de magnitudes estadísticas.

²¹ Nos referimos a su sistematización ya que el origen de la ideología se remonta por lo menos al momento de difusión de la aparición de la virgen de Guadalupe a un indígena.

²² "La precariedad invade profundamente a aquel o a aquella que la padece. La incertidumbre del porvenir impide toda anticipación racional y, en especial, la creencia mínima y la esperanza en el porvenir necesarias para rebelarse, sobre todo colectivamente, contra el presente aun el más insoportable" (Pierre Bourdieu, *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, París, Liber-Raisons d'Agir, 1998, p. 96).

²³ Bourdieu, *op. cit.*, p. 49.

²⁴ Una de las expresiones de la exclusión en el imaginario de las clases dominantes es el cambio de papeles asignados a los pobres y a los ricos en las series televisivas. Así, mientras en las más antiguas, los servidores domésticos opinaban e intervenían en la vida de sus patrones, aun si se les atribuía conductas sujetas a la reprobación paternalista de éstos, en

MEMORIA/Las mil y una memorias

las series que tuvieron tanta audiencia en los años ochenta —*Dallas* y *Dinastía*—, el personal doméstico tiene derecho a apariciones fugaces para abrir las puertas de las residencias y a decir “La cena está servida” como único parlamento.

²⁵ Laïdi lo ejemplifica con la película *Titanic*: “Se puede ver en el naufragio del barco la expresión de una segregación social muy aguda entre pasajeros [...]. Pero esta interpretación no es la única. El naufragio remite igualmente a la metáfora de una sociedad organizada que se desregula tras un choque violento desocializando a los individuos [...]. Por último, es factible ver en este barco ultra-moderno una metáfora de una potencia muy segura de sí misma y ensoberbecida que desdeña y subestima los imperativos naturales” (Zaki Laïdi, *Géopolitique du sens*, París, Desclee de Brouwer, 1998, p. 18).

²⁶ Por ello se equivoca Juan Pedro Viqueira porque, al interpretar la *reindianización* en Chiapas como una consecuencia natural de la globalización, pierde de vista el papel activo de la resistencia como estrategia identitaria de las poblaciones. Así puede negar la pertinencia de la lucha zapatista y de su resistencia a la desidentidad y consecuente miseria cultural y, de paso, negar también la validez de los Acuerdos de San Andrés (“¿Identidades contrapuestas o identidades sobrepuestas?” en *Este país* no. 100, México, julio de 1999, pp. 11-17).