

Introducción

Abilio Vergara Figueroa

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

Ernesto Licona Valencia

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Este número de *Cuicuilco* reúne diversos estudios sobre la relación *territorio* y *memoria*. El tema no es nuevo en las ciencias sociales; sin embargo, es a partir de la década de los noventa del siglo xx cuando observamos una *explosión* de estudios sobre memoria, concepto del que existen aproximadamente 200 definiciones y, sobre el cual autores como Tzvetan Todorov mencionan que asistimos a un “culto a la memoria”, “delirio conmemorativo” y “preocupación compulsiva sobre el pasado” [García, 2009: 176]. Nos parece interesante constatar esta tendencia porque tanto en términos temporales como en términos espaciales asistíamos a casi una dictadura globalofílica presentista que hablaba de desterritorialización y del “fin de la historia”. Ya casi éramos etéreos y habitábamos los flujos y el espacio virtual. La *memoria* es profundidad del tiempo, y sus líneas no sólo se bifurcan de manera múltiple, también *traen* el pasado al *futuro* que en cada *presente-habítamos-yendo*. El *territorio* es su espacialidad, donde el cuerpo *hace-registra* para *devenir*.

En algunos países de América Latina, adquirió dimensiones políticas porque al término de los gobiernos militares y de los movimientos revolucionarios, y al inicio de los posteriores procesos de instalación de democracias representativas, recordar hechos del pasado conllevó posicionamientos políticos en torno a qué evocar y conmemorar,¹ así como qué lugares reva-

¹ Por ejemplo, en 1992 hubo tres posiciones bien definidas sobre los 500 años de la llegada de Cristóbal Colón a América. La primera, argumentada desde España con visión colonial trasnochada, definió el hecho histórico como el “descubrimiento de América”. La segunda, elaborada desde un nacionalismo posrevolucionario, la definió como “encuentro de dos mundos”, y la tercera, fabricada desde la izquierda latinoamericana, habló de “invasión”.

lorar, reestructurar u olvidar permanentemente.² El interés por la memoria también “obedece al deseo y a la necesidad de proteger, mediante anclajes temporales y espaciales estables, la identidad personal y colectiva frente a las transformaciones globales en curso, que socavan, remueven o destruyen algunas de las bases tradicionales de dicha identidad” [García, 2009: 178].

Lo cierto es que observamos un giro hacia la memoria, y los textos que presentamos se inscriben dentro de esta tendencia. Sabemos que el *territorio* es el *espacio* demarcado, utilizado y significado; los afectos lo arropan y los relatos y rituales lo hacen vigente, y en todo ese proceso es la memoria la que lo resguarda y actualiza. Por lo anterior, consideramos necesario retomar la reflexión de la relación entre *territorio* y *memoria* observando las trayectorias de las comunidades, individuos y poblaciones, especialmente en la expresividad y simbolismos que los movimientos sociales vienen reelaborando y proyectando. Pensamos que, como se expresa en los textos que presentamos, los territorios en la era de la globalización se han reconfigurado y han adquirido nuevos matices por los sujetos que los habitan y se apropian de ellos. Los territorios siguen siendo emplazamientos de procesos socioculturales significativos y determinantes en la construcción de memorias colectivas.

Rogério Haesbaert afirma que las tres principales y diferentes maneras de abordar el territorio son: la política, la económica y la cultural. La primera es la más difundida, es la que entiende al territorio como un espacio delimitado y controlado, a través del cual se ejerce un determinado poder, principalmente asociado con el poder del Estado. La segunda comprende al territorio como fuente de recursos, donde destaca la dimensión espacial de las relaciones económicas. Y para la tercera, que denomina simbólico-cultural, el territorio es el producto de la apropiación/valoración simbólica de un grupo en relación con su espacio vivido [2011: 35]. Dentro de esta última se inscriben los textos presentados.

Una definición de territorio, que opera en los textos que presentamos, lo entiende como un espacio que es apropiado social, cultural, simbólica y políticamente por actores sociales que, con intereses particulares, coexisten y se reproducen armónica y conflictivamente en contextos y temporalidades específicas. El territorio se construye y se define por un sistema de in-

² Señala Estela Schindel [2009] que algunos de los temas de discusión fueron, y son todavía: búsqueda de la verdad, búsqueda de las víctimas desaparecidas, llevar a los tribunales a los responsables de los crímenes, creación de espacios de asistencia a las víctimas, emplazamiento de monumentos, placas u homenajes a los muertos o desaparecidos por las dictaduras y conflictos armados, etcétera.

terrelaciones que es activado, desactivado, reactualizado o creado permanentemente por múltiples actores sociales. Las relaciones que componen el sistema son de todo tipo: económicas, políticas, religiosas, culturales, etc., y se expresan simultáneamente en un tiempo específico (re)construyendo sus *espacios* e interrelaciones y haciendo emerger las memorias colectivas.

Así se observa en el texto de Mario Rufer, que pone en evidencia la función de *locus* condensador de la historia local de Coahuila que cumple el museo al activar la memoria colectiva exaltando hechos históricos y espaciales, como la construcción simbólica de la *Laguna* que, aunque físicamente ya no existe, es reactualizada por la memoria para configurar un territorio, transfigurándola a través de la ausencia recuperada por la imaginación concretizada en la exposición museística.

Un tratamiento semejante del pasado se procesa en el artículo “Pasado y presente de la presencia oaxaqueña en Teotihuacán, México”, de Verónica Ortega Cabrera y Jorge Nukeyn Archer Velasco, donde los autores destacan la relación de territorios distantes y memorias de larga duración: un grupo oaxaqueño que migra en la época del apogeo de Teotihuacán (entre 200 y 600 años d. C.) es tomado, ya en las décadas postreras del siglo xx, como integrante del *nosotros* por *otros*,³ quienes a pesar de no tener continuidad como grupo social, sí se esfuerzan por elaborar eslabones de identidad como continuidad imaginaria y, digamos, mítica.

Señalan los autores que Manuel Gamio, refiriéndose al primer grupo, en su libro *La población del Valle de Teotihuacán* registra, para Tlaylotlacan, la traducción: “De tlayloa, *revolver a otros*; de tlacatl, *persona*, y el sufijo *n*, indicativo de lugar: lugar donde se revuelven personas, o de gentes extrañas que se avecinan” [1979: 666] (las cursivas son nuestras). Es interesante la imagen que proyecta Tlaylotlacan como el lugar de la mezcla y de lo revuelto para mostrar territorios que procesan interacciones entre actores que los modifican mutuamente.

³ Los autores consignan que fue “Sixto Contreras de la O, quien a partir de 1974 comenzó la lotificación del mismo, debido al fenómeno de migración y colonización del área, estrechamente relacionado con la ampliación de las instalaciones del Cuartel Militar del Quinto Regimiento de Artillería de la Sedena, cuando se estableció en el municipio un contingente de la Primera Brigada Blindada, conformado por una tropa de 120 soldados, transferidos del Tercer Regimiento Armado de Oaxaca. Esta migración de soldados con sus familias a la región promovió la colonización del área, principalmente por el bajo costo de los predios, además de ser colindantes a las instalaciones de la Zona Militar. Las construcciones que proliferaron fueron pequeñas casas hechas con materiales precarios, que no contaban con los servicios básicos, los cuales se fueron regularizando con el pasar de los años conforme se fue consolidando la Colonia El Mirador”.

En el artículo sobre los reclamos territoriales de los indios mapuche de la Patagonia Argentina, de Carolina Crespo, el territorio despojado emerge en la narración de las injusticias, silenciamientos y atropellos impuestos por los sectores hegemónicos, injusticias que generan estrategias judiciales de reclamo territorial remarcando la evocación y la exigencia de que se restauren los límites del territorio a donde estaban antes del despojo. Hay una marca del tiempo sedimentado en estos reclamos étnico-territoriales, y al habitar el pasado como futuro sobrecogen al planeta.

Utilizando la categoría *región sociomusical* Bertha Georgina Flores muestra la conformación de un territorio forjado a partir de distintas prácticas musicales, como la ejecución y educación musical, la compra y venta de instrumentos y partituras y los viajes de los músicos campesinos por la región, que van configurando una memoria colectiva de las prácticas musicales de las bandas de viento de una zona del estado de Morelos, México.

Todos estos textos muestran, a través de información sistemáticamente elaborada, cómo el territorio es producto de la apropiación/valoración simbólica, que es producto de la producción simbólica de los grupos sociales, producción que se realiza en los mismos actos en que los actores se (re) hacen y (re)integran ellos mismos. La relación actor-espacio es histórica.

Continuando con los trabajos que integran el *dossier*, los textos de Verónica del Rocío Sánchez y Carlos Vladimir Zambrano centran su análisis en los rituales religiosos que configuran territorios y movilizan la memoria. La primera con la categoría de *territorio sociorreligioso* y el segundo con la noción *actualización territorial* presentan un complejo proceso simbólico de construcción territorial, que incorpora prácticas rituales, entidades sagradas, formas de organización social barrial y ciclos. Para Zambrano, en su estudio sobre la comunidad El Rosal (Cauca, Colombia), la *actualización territorial* es la manera en que se evoca la lucha por la tierra, en donde se desplazan los contenidos religiosos por los senderos del territorio que se esconden bajo el manto de una virgen, realizándose también como una memoria de resistencia. Para Sánchez el *territorio sociorreligioso* se conforma como una unidad dinámica entre los hombres, la naturaleza y el cosmos, que incluyen entidades anímicas y relaciones sociales ancladas en los barrios de un pueblo de origen prehispánico del valle de Puebla, México, afirmando que la memoria se actualiza a través de la reproducción de las prácticas rituales.

Siguiendo con los rituales religiosos, pero también incorporando una escala temporal muy amplia a través del contexto mitológico, el texto de Felipe González integra el concepto de *cosmovisión* para plantear que a través de los ciclos rituales y la organización cívico-religiosa de un pueblo que

se urbaniza actualmente, se puede acceder a la anterior cosmovisión de los pueblos mesoamericanos. Es necesario remarcar que este *pueblo* continúa reproduciendo un sistema territorial sustentado en barrios que evocan, afirma el autor, la idea de Temoachan: el lugar de la ocasión para la reproducción de la vida. En este mismo sentido, en el artículo “Tehuacalco como lugar de la memoria. Arqueoastronomía y paisaje. Región Centro de Guerrero”, Hans Martz de la Vega y Miguel Pérez Negrete abordan la memoria desde “dos de los aspectos de mayor relevancia en las sociedades prehispánicas: el ciclo agrícola y la cosmovisión”, y observan que en la “planificación de las estructuras arquitectónicas hay una relación con las líneas visuales en el horizonte que marcan fenómenos astronómicos específicos”. Consideramos que ambos trabajos continúan una tradición antropológica muy fructífera que incorpora la *larga duración* como estrategia metodológica para comprender los procesos *a-venir*.

En este sentido, pensamos que cuando abordamos la memoria el problema central es el tipo de preguntas que nos hacemos: ¿cómo se relacionan los grupos sociales, las sociedades con el pasado?, ¿cómo se los representa hoy?, ¿bajo qué discursos e imágenes emergen?, ¿qué conflictos resurgen o nacen?, etc. Ante estas interrogantes se han planteado principalmente dos diferentes formas de modularlas y elaborarlas: la memoria y la historia. Es decir, *hacer memoria* e *historiar* son prácticas que “traen el pasado al presente”, y que se deben estudiar como procesos situados en el espacio y el tiempo, como prácticas socioculturales que suponen relaciones, tensiones e interpretaciones del pasado que actúan en el presente, procesos constructivos donde también se erigen olvidos. El olvido también es una construcción que recurre a los silencios, la censura y la imposición [Ricoeur], tal como se expresa en alguno de los textos. Hay que subrayar la importancia del olvido, ya que configura la memoria: ésta lo necesita como la escultura necesita del cincel o, más bien, como el artesano lo requiere para esculpir: la forma y la densidad de la memoria le debe mucho al olvido, y éste puede también ser manipulado por el poder.

Entonces la memoria implica un proceso creativo, productor de contenidos. Maurice Halbwachs afirmó que la memoria es un proceso social de reconstrucción del pasado vivido o experimentado. Hacer memoria, aquí y ahora, es la posibilidad de trasladar un objeto ausente al presente, por lo que el recuerdo transportado expresa que el pasado permanece cambiando con nosotros. El recuerdo no es revivir sino rehacer, reconstruir, repensar, con pensamientos de hoy, las experiencias del pasado; un proceso que no puede darse sin el auxilio de la *imaginación*: ambas *producen-son lo imaginario* [Vergara, 2003].

Halbwachs ya señalaba la importancia del espacio, el lenguaje y el tiempo como los marcos sociales fundamentales de la memoria, donde se enmarcan los recuerdos que son el material simbólico con que trabaja. El recuerdo, como lo menciona Ricoeur, es una búsqueda, una interpretación del suceso experimentado que es individual y colectivo, por lo que hay formas de recordar, de construir memorias. Hacer memoria es una práctica social de recordar y olvidar situacionalmente en el tiempo y espacio presente en un contexto relacional.

Los conceptos *memoria de silencios* y *memoria de resistencia*, que aparecen en dos de los textos de este número de *Cuicuilco*, ejemplifican claramente cómo la memoria situada edifica cosas distintas. En el reclamo territorial de los mapuches se administraron silencios y recuerdos fundamentalmente por su condición subalterna. Durante mucho tiempo los recuerdos del despojo territorial habían permanecido fuera de la esfera pública e incluso privada de la comunidad, no solamente por ser sucesos traumáticos, sino porque esos silencios habían estructurado sus relaciones y experiencias de subalternidad, hasta que se presentó una coyuntura que hizo emerger las memorias que rompieron la trayectoria común de los sujetos discriminados, estigmatizados y constantemente despojados. Por el contrario, la *memoria de resistencia* que se ejemplifica en el texto de Vladimir Zambrano, la cual se debe a que no se ha logrado recuperar las tierras perdidas, construye legal, mítica y ritualmente una lucha permanente por el territorio, que se expresa simbólicamente en las “batallas musicales” entre las chirimías de las veredas y la banda de la cabecera de la población, en el “remanecimiento” de la virgen cuyo relato expresa la fundación del pueblo y la lucha por el territorio entre los habitantes de “arriba” y los de “abajo”.

En “Los territorios de los otros: memoria y heterotopía”, María García realiza un abordaje heterodoxo⁴ de la propuesta de Foucault a partir de una pregunta fundamental: “¿Podemos seguir hablando de heterotopías en un siglo en el que lo que es “propio de nosotros” y “de ellos” se halla en constante tensión, compartiendo la vida cotidiana?” Como una de sus respuestas plantea que ya es imposible definir las como lugares en sí, y que, por lo tanto, las heterotopías que en la definición foucaultiana se encontraban “fuera” de la vida social “ordinaria”, hoy están “dentro”, pues es “ya condición de cotidianidad el transitar constantemente entre los mundos de los otros,

⁴ “Desvío por tanto el énfasis dado por Foucault a la función (en tanto que él entendía que existía una sociedad con límites definidos) por creer que no es tanto la función la que marca esos lugares como lugares-otros, sino la práctica de uso y la narrativa asociada a ese uso la que va creando la pertenencia...” (Véase p. 345).

unos otros que comparten o no las mismas normas de actuación que uno mismo". Las distintas migraciones como laboratorios de la hibridación, y ésta como expansión de las *hétero-topo-cronías*.

También discute con aquellas posiciones que las emplazaron como espacios de subversión y transgresión y afirma, con Topinka, que "las heterotopías no son fundamentalmente lugares de resistencia al poder, sino lugares en que este poder se reorganiza" [2010: 56], y agrega "que el utopismo, la transgresión y la subversión no sólo forman parte de la modernidad, sino que son inherentes a la vida en sociedad" en general y constituyen el mecanismo del cambio histórico.

Finalmente, y sin agotar los temas conceptuales que presentan los artículos de este número de *Cuicuilco*, en todos los trabajos se construye una imagen espacial cuando se "trae el pasado al presente" porque se asocia al *estar-aquí*. Este proceso introduce una discusión central que hace referencia a la dimensión espacial de la memoria o lugarización de la misma. Ana Ramos menciona que la memoria se inscribe en el lenguaje, el cuerpo, objetos y sitios. Estos últimos, dice, funcionan como mojones en los que se estructuran los marcos espaciales a partir de los cuales recordamos, los lugares son soportes reconocidos de la memoria [Ramos, 2011]. En todos los artículos la memoria hace aparecer lugares, por lo que el territorio edificado por ella es un sistema de lugares existentes y desaparecidos. Localizados en el contexto inmediato, con historicidad propia, jerarquizados por el recuerdo, simbolizados y practicados, apropiados socialmente. Los lugares son nombrados, el lenguaje los recorre para imprimirles contenidos culturales, transformarlos en símbolos, montar fronteras o revelar nodos [Vergara, 2013]. Los lugares fabricados en sistema por el acto de la memoria son el territorio próximo, el territorio de la identidad colectiva. En el conjunto de los textos se manifiesta la idea: no hay territorio sin memoria.

"El deber de la memoria es el deber de los descendientes", afirma el antropólogo francés Marc Augé [1998: 102]. Si oteamos a nuestro alrededor —al vecino, al colega, al transeúnte, inclusive al amigo— quizá consintamos que existe un peligro para la *experiencia*, para la *memoria* e inclusive para la *historia*: si el *semejante* se difumina o desaparece en el horizonte social que el mercado produce, es posible entonces que habitemos la dictadura del presente, y que la memoria decline y su profundidad adelgace. El *territorio* y el *lugar* requieren *sedimentar*: ¿cuáles son, hoy, los escenarios en los que se *reproducen*? La memoria no es sólo un viaje al pasado, por lo tanto, cuando la abordamos, debemos quizá preguntarnos cuál es la densidad de futuro que construimos hoy, y lo más importante, con quiénes y para qué. Habría que proponer quizá una nueva interrogante a la memoria:

¿qué le hace la incertidumbre? Estos artículos incuban la respuesta, como la semilla es al árbol: retomando la afirmación de Augé: ¿de quiénes somos descendientes? ¿Quiénes nos sucederán?

Se dice, cuando proliferan los estudios y reflexiones acerca de la identidad, que surgen y se justifican porque existen problemas sustantivos en ella: si está fuerte y funciona, no habría por qué preocuparse. La tendencia que señalamos al inicio, de un crecimiento de prácticas conmemorativas y estudios de la memoria y el territorio, puede ser síntoma de algo: no de que haya el peligro de que nos volvamos leves y etéreos, no de que la amnesia gobierne el presente como intermitencia, sino de que para miles de millones más el *territorio* sea vivido como una prisión, o que se constriña a ser fraccionado y habitado sólo como *lugar* —se escucha con insistencia del desgarré del tejido social—, sin lazos sociales y sin espacio público, o que se lo habite como sumas de soledades que hacen *masas*, pero no *semejantes*, o que una transnacional minera o petrolera se instale en nuestra *comunidad* y, luego de unas tres décadas, la desertifique y nos expulse definitivamente al *espacio*, obligándonos a volver a territorializar... Los mapuches (grupo que estudia Vladimir) nos lo advierten con sus luchas y resistencia, pero también quienes hacen de las *hétero-topo-cronías* espacios de convivencia e intercambio y no de extrañeza y repulsión. La *memoria* es la forma, y el mecanismo, en que el *espacio* se hace *territorio*.

BIBLIOGRAFÍA

Augé, Marc

1998 *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa.

Gamio, Manuel (comp.)

1979 [1922] *La población del Valle de Teotihuacán*, México, Instituto Nacional Indigenista, 5 tt. [Edición facsimilar.]

García Álvarez, Jacobo

2009 "Lugares, paisajes y políticas de memoria: una lectura geográfica", *Boletín de la A.G.E.*, núm. 51, pp. 175-202.

Haesbaert, Rogério

2011 *El mito de la desterritorialización. Del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*, México, Siglo Veintiuno Editores.

Halbwachs, Maurice

2004 *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos.

Ramos, Ana

- 2011 "Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad", *Alteridades*, vol. 21, núm. 42, julio-diciembre, pp. 131-148

Ricoeur, Paul

- 2003 *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta.

Schindel, Estela

- 2009 "Inscribir el pasado en el presente: memoria y espacio urbano", *Política y Cultura*, núm. 31, pp. 65-87.

Vergara Figueroa, Abilio

- 2003 *Identidades, imaginarios y símbolos del espacio urbano: Québec, La Capitale*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela Nacional de Antropología e Historia/Conaculta/Association de l'Industrie Électrique du Québec-Commission de la Capitale Nationale du Québec.
- 2013 *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia/Ediciones Navarra.