



Revista CoPaLa. Construyendo Paz
Latinoamericana

E-ISSN: 2500-8870

copalarevista@gmail.com

Red Construyendo Paz Latinoamericana
Colombia

Cárdenas-Ayala, Elisa

Narrativas experimentales para otras historias posibles

Revista CoPaLa. Construyendo Paz Latinoamericana, núm. 10, julio-diciembre, 2020, pp.
126-142

Red Construyendo Paz Latinoamericana

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=668170997006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



NARRATIVAS EXPERIMENTALES PARA OTRAS HISTORIAS POSIBLES

Experimental narratives for other possible stories

Elisa Cárdenas-Ayala*

Recibido: 21 de mayo 2020. Aceptado: 26 de junio de 2020. Publicado: 01 de julio 2020.

Forma de citar este artículo en APA:

Cárdenas-Ayala, E., (2020, julio-diciembre). Narrativas experimentales para otras historias posibles. *Revista CoPaLa, Construyendo Paz Latinoamericana* 10 (año 5), pp. 126-142. DOI:10.35600.25008870.2020.10.0169, Recuperado desde: <http://revistacopala.net/index.php/ois/article/view/8>

Resumen

Este artículo presenta un conjunto de reflexiones sobre la práctica de la disciplina de la historia, los límites que le impone su propia relación histórica con el concepto de nación y con los procesos de secularización; explora sus posibilidades de renovación en diálogo con el concepto de “autodisolución” de René Lourau y presenta tres experiencias de talleres de recuperación de memoria popular realizados en México en años recientes, como narrativas experimentales que abren caminos a otras historias posibles.

Palabras clave

Historia, Autodisolución, Memoria, Narrativas

* Profesora-investigadora en el Departamento de Estudios sobre Movimientos Sociales de la Universidad de Guadalajara. Especialista en historia política mexicana, siglos XIX y XX y en historia de la secularización en Hispanoamérica. Ha coordinado equipos de recuperación de memoria comunitaria: en los estados de Jalisco y Chiapas. Es actualmente coordinadora del grupo de trabajo sobre religión y política del proyecto Iberconceptos de historia conceptual comparada. Entre sus publicaciones: *El derrumbe*. Jalisco microcosmos de la revolución mexicana, Tusquets, 2010; *Roma: el descubrimiento de América*, El Colegio de México, 2018. cardenasayala@gmail.com

Abstract

This article presents a set of reflections on the practice of the discipline of history, the limits imposed by its own historical relation with the concept of nation and with the processes of secularization; it explores its possibilities for renewal in dialogue with René Lorau's concept of "self-dissolution" and it presents three experiences of popular memory retrieval workshops carried out in Mexico in recent years, as experimental narratives that open paths to other possible histories..

Keywords

History, Self-dissolution, Memory, Narratives

Una disciplina y su herencia: el juego de espejos

La palabra historia, en su polisemia, contiene paradojas que expresan algunos dolorosos límites. Entre ellos, la tensión entre lo que es un producto social (lo que sucedió, poco importa si tal cual, pero que constituye nuestro pasado-presente), y la historia como producto intelectual o académico: la primera se supone de toda la sociedad como parte de la condición histórica del ser humano, la segunda es producto de unos cuantos y constituye además un saber-poder en los términos en que lo analizó Pierre Bourdieu desde la sociología crítica del conocimiento.

Desde las reflexiones desatadas por el giro lingüístico y el postmodernismo, esta distinción entre el acontecer y la narración de lo acontecido ha tendido a verse como un espejismo: no habría más historia que la narrada por especialistas, no hay historia sin su reconstrucción. La historia, vista así, difícilmente tendría una realidad “externa”, independiente de quien la relata, sería inseparable del texto que la hace legible. En la medida de su dependencia estrecha de la forma textual, la historia no dejaría de ser una literatura (que se la piense como White, íntimamente dependiente de los tropos que le dan forma, o como una “literatura contemporánea”, subrayando la irreductibilidad de su carácter presente, siguiendo la reflexión más reciente de Ivan Jablonka) de cuya capacidad para generar conocimiento sobre el pasado es preciso dudar sistemáticamente.

No todas las posturas asumen el mismo radicalismo y no están por terminar los debates sobre la relación entre lo que suele agruparse bajo la etiqueta “realidad histórica” y la narrativa que la reconstruye o “historiografía”, pero es generalizado el reconocimiento del estrecho vínculo entre lo vivido y la narración que lo reconstruye (o, según algunos, lo construye), el relato que prolonga la existencia o le da vida a lo ocurrido más allá del tiempo estricto de su acontecer, permitiendo su recreación y su apropiación por aquellos que no lo presenciaron ni experimentaron, aún a distancia de varias generaciones. El relato le da presencia al pasado y, aunque lo narrado pueda revestir carácter de incontestable, ya desde las reflexiones de Agustín de Hipona quedaba de manifiesto que el pasado no existe sino en la forma de su reconstrucción presente. Todo pasado es un pasado-presente.

En la actualidad, las prácticas historiográficas están atravesadas por tensiones múltiples, muchas de ellas derivadas de elementos constitutivos de la disciplina desde el siglo XIX, que no la han abandonado, aunque se han transformado. Dichas tensiones -como el vínculo polifacético con la escritura, como la relación con el concepto de progreso, como su participación en formas de saber-poder— son reveladoras de los límites de

posibilidad de la práctica de la historia y están en estrecha relación con los fenómenos nacionales y con los procesos de secularización.

En un campo en movimiento constante, estos límites han sido trabajados desde dentro respondiendo al imperativo cada vez mayor de la reflexividad, entre otros con el cuestionamiento de la primacía de la fuente escrita, así como en la búsqueda de narrativas o anti-narrativas experimentales. Además, en muchos sentidos, el trabajo sobre las fronteras de la disciplina ha tenido lugar a partir de la apropiación y puesta a prueba de herramientas procedentes de otras ciencias sociales. Así, el trabajo sobre estos límites parece conducir a la historia en dirección de un saber transdisciplinario, correspondiente a una condición transversal: la historicidad irreductible de lo social. Desde esta perspectiva, es posible preguntarse si el futuro de la práctica historiográfica pasa por una forma de lo que René Lourau caracterizó como tendencias a la autodisolución.

En el 3er Congreso de Historia Intelectual de América Latina, realizado en El Colegio de México, en septiembre de 2017 presenté algunas consideraciones sobre el vínculo entre nación, historia y secularización, cuyo corolario era la propuesta de que la disciplina de la historia debería autodisolverse frente al hecho que tanto nación como secularización (sus inseparables compañeras de larga data) son conceptos que han ido si no vaciándose de sentido, sí perdiendo su potencial movilizador y estabilizador de contenido para el concepto de historia y para las prácticas historiográficas. En esa ocasión expuse que es posible representarse lo anterior como un juego de espejos: en primer plano están la imagen de la secularización que la historia produce y aquella que de la historia produce la secularización. En planos que se reproducen en la profundidad luminosa de los espejos se desdobl原因 esas imágenes, produciendo complejidades múltiples. La relación es constitutiva de la disciplina misma y en consecuencia los cambios en la forma en que concebimos la secularización repercuten en el concepto de historia y en el desempeño de la disciplina, así como en las posibilidades de ese campo de saber y, lógicamente, las mutaciones de la práctica historiográfica también inciden en las formas de pensar la secularización.

Considero ese juego de espejos como un observatorio pertinente tanto de los procesos de secularización como de la escritura de la historia. Es preciso decir que por secularización entiendo aquí la producción histórica de campos diferenciados para lo religioso y para lo político, vinculada estrechamente a la política moderna, y que sigo a Michel de Certeau en la consideración de que la historia es escritura de punta a punta. Se trata de una observación necesariamente entrecruzada, en la medida en que el concepto de historia con que operamos en el ámbito académico es un concepto secularizado como lo mostró hace años ya Reinhart Koselleck. Los vínculos entre historia y secularización son entonces múltiples, fuertes, densos al punto de imponerse la pregunta por las consecuencias del devenir de una sobre la otra, y de ésta sobre aquélla en la distancia.

Los espacios que durante el siglo XIX posibilitaron la institucionalización de una disciplina de la historia se constituyeron paulatinamente en espacios de poder vinculados a un campo de saber, produciendo una configuración de la cual somos herederos al menos en parte. Este proceso de afirmación de la historia como práctica con pretensiones científicas estuvo marcado por la secularización del concepto de historia, que buscó separar a ésta de toda explicación trascendente y situó en cierta marginalidad las escrituras que no cumplieran con ciertas reglas del juego, considerándolas como no académicas o semi-académicas. Como consecuencia de ello, en teoría habrían sido separadas del campo científico las formas de escritura que abiertamente acudían a explicaciones trascendentes, entre otras las fundadas en el concepto de Providencia. A la distancia pudiera parecer así y sin embargo una observación atenta obliga a interrogarse por el peso de la explicación providencialista en historia, así como por las formas en que la práctica de escritura de la historia se relacionó con los procesos de secularización.

Asumiendo el impacto de los trabajos de la sociología de la religión, los historiadores han integrado cada vez más en sus análisis el término secularización como categoría analítica, si bien no siempre acompañada de una discusión crítica. El debate sociológico -que en décadas recientes ha cuestionado la pertinencia misma de una “teoría de la secularización”- hace tiempo que dejó atrás la idea de la secularización como un movimiento que culminaría en la desaparición de lo religioso o en su relegación absoluta a la esfera privada y más bien ha explorado las diversas formas en que lo religioso se hace presente en lo privado como en lo público.

La historiografía -menos inclinada al debate teórico- ha demorado más en desprender sus análisis de una lectura de la secularización en clave de progreso que hace de ella un elemento de interpretación teleológica del pasado.

Esto en parte porque, en la materia, suele guiarse por la reconstrucción de la historia institucional y de los hitos políticos de las reformas liberales, siguiendo las huellas de quienes elaboraron una escritura temprana sobre el tema, siendo en muchos casos contemporáneos de las reformas. Un tipo de reconstrucción que se presta a la interpretación de la secularización como una producción por decreto y que el propio discurso liberal articuló en clave de progreso. En parte también porque, escrita muchas veces desde una óptica política, acude a un concepto tradicional de la política. Con todo, el aumento de interés por la perspectiva social y la adopción de un concepto más amplio de lo que se entiende por “político”, contribuyen a abrir nuevas perspectivas. Lo mismo sucede con el estudio fino de la construcción institucional que parte de considerar a las instituciones como entidades históricas y no como inmutables en el tiempo. Aunado a ese tipo de esfuerzos es que un acercamiento a la historia de la secularización por la vía de la exploración de las transformaciones semánticas puede resultar especialmente fructífero, como muestran los trabajos de Ian Hunter quien considera que secularización es un concepto “de combate” ideológico esgrimido por las “filosofías de la historia”, que no

designa un proceso histórico existente antes del 1800. A este esfuerzo se suman actualmente los trabajos del grupo “religión y política” del proyecto Iberconceptos.¹ Recientemente, un debate en las páginas de la revista *Ayer* ha dado cuenta de importantes desplazamientos en esta reflexión entre los historiadores.

Si el estudio de los fenómenos políticos y sociales lleva a rechazar francamente la idea de una creación por decreto de esferas separadas, y nos invita a pensar en términos de procesos complejos, ¿por qué la práctica historiográfica debería pensarse secularizada toda y de golpe? La observación del paisaje que forma la literatura histórica obliga a considerar la coexistencia y los posibles vasos comunicantes entre la práctica de la historia orientada por un concepto secularizado del devenir humano y la práctica presidida por una explicación providencialista de ese mismo devenir, un tema en el que aquí no es posible extenderse, pero que invita a interrogar el paralelismo entre Providencia y Progreso en la historiografía del mundo occidental como vectores teleológicos.

Observar las relaciones entre procesos de secularización y prácticas de escritura de la historia muestra tensiones características de los primeros y lleva también a constatar los límites de una disciplina nacida en el marco y como parte de esos mismos procesos. Límites que también pueden ser interrogados: ¿puede la historia como práctica trabajar sobre esos límites y quizás desplazarlos? o ¿es tan decimonónico su diseño que la relación conflictiva con la secularización es solo una muestra más de sus límites de posibilidad? Sobre estos límites de posibilidades que tiene interés, desde mi perspectiva, el tema de la autodisolución de la disciplina que abordaré más adelante.

Dicho lo anterior, es claro que, en ese juego de espejos, de reflexiones (en lo que la palabra contiene del verbo reflejar como del verbo reflexionar), la nación es la materia misma del espejo. Así, en una interrogación sobre el presente de nuestra disciplina tiene sentido explorar las tensiones entre: progreso, secularización e historia (detrás de las cuales la nación hace bastante más que insinuarse) no sólo como una curiosidad relativa al siglo XIX, sino como un conjunto del que nuestra época heredó importantes rasgos.

En el lenguaje liberal del siglo XIX, progreso y separación de política y religión se entrelazaron produciendo una forma de teleología que no deja de presentarse como paradójica si consideramos que se buscó a través de la ciencia de la historia dotar a la humanidad de razón de ser inmanente y desprender su devenir de explicaciones trascendentes. Eso produjo la disciplina moderna de la historia. ¿Por qué y de qué manera sobreviviría una disciplina profundamente decimonónica a la transformación rotunda de esos dos pilares que son progreso y secularización? ¿No es más factible y aún deseable que se autodisuelva como una forma de que

¹ Puede verse la página www.iberconceptos.net

el interés de la sociedad por su pasado sobreviva a la debacle del sentimiento nacional y al espejismo del progreso?

¿Hacia la autodisolución?

Durante varios años como profesora del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Guadalajara, he intentado mostrar que la historia puede constituir una herramienta potente para el estudio de lo social independientemente de la disciplina central de las investigaciones y de la temporalidad que a priori se les asigne, a través de la idea del “contexto significativo”.² De aquí procede mi percepción de que una de las vías de autodisolución de la historia camina en el sentido de una historia *para* las ciencias sociales bajo la forma de una conciencia aguda de la dimensión temporal y espacial de lo social todo.

Hace más de seis décadas, Fernand Braudel, planteaba la necesidad imperiosa del diálogo y la colaboración interdisciplinar, si bien desde la que era su perspectiva la historia estaba destinada a dominar el paisaje. Tal vez el planteamiento que ahora hago se sitúe en las antípodas de lo afirmado por Braudel, pero comparte con él la aspiración a un saber social no compartimentado, fluido y dialógico. Algo que las décadas transcurridas entre entonces y ahora no han desmentido, es que no hay marcha atrás en la flexibilización de fronteras entre saberes, que no tenemos -si es que alguna vez existió- posibilidad de renovar las prácticas de acercamiento al pasado prescindiendo de elementos que proceden de otras disciplinas.

Cuando René Lourau habló de autodisolución, en una perspectiva en que se cruzaban psicoanálisis e historia, sociología y convicción política anarquista, la planteó como la contraparte o el correlato de la institucionalización, ahí donde veía en la institucionalización el mecanismo de construcción de poder y de prisión de las ciencias:

Una sociología de la autodisolución de las formas debe venir a completar la sociología de la institucionalización de las formas. Si aceptamos la hipótesis según la cual la institucionalización tiene por rasgo fundamental la falta de conocimiento o el rechazo por parte de los analizadores de todo lo que cuestiona a la institución y revela sus fuerzas ocultas, diremos que el efecto analizador es lo que permite fundar una sociología de la autodisolución (Lourau: 1980, 226).

En palabras de Christian Ferrer: “Una impugnación más específica anima a René Lourau, el cuestionamiento de las ciencias sociales, incapaces de pensar su punto ciego: el acomodamiento de las energías sociales a formas institucionales que las niegan” (Ferrer: 2012).

² Es decir, una reconstrucción contextual que sea parte del análisis y no un elemento prescindible al momento de editar el trabajo para su publicación, como suele suceder.

Lourau veía también a la autodisolución como un desplazamiento operado por sujetos concretos: “no es tanto en la toma de la palabra contestataria como en la deserción más discreta (la “apostasía silenciosa” diagnosticada por Bernanos) donde podemos percibir una tendencia a la autodisolución.” (Lourau: 1980, 226) No es este el espacio para discutir ampliamente la propuesta teórico-práctica de Lourau, pero cabe preguntarse por la compatibilidad entre ella y la propuesta certaldiana del “hacer”: la consideración de las “tácticas” como formas de hacer resistentes. Apostando por la compatibilidad, es posible preguntarse por la existencia de tácticas historiográficas que constituyan tendencias a la autodisolución. En Certeau, las tácticas son practicadas por las minorías, por quienes no tienen el poder.

Creo que pueden considerarse entre estas tácticas: a) el imperativo de la reflexividad, que puede condensarse en la expresión de Bourdieu cuando propugnaba por una ciencia de la ciencia: “sólo la historia puede salvarnos de la historia”; b) la sacudida del estatuto convencional de las fuentes, el desmoronamiento del imperio de la fuente escrita y la diversificación de los mecanismos de producción de fuentes; c) el cuestionamiento sobre aquello que se considera histórico tanto desde un punto de vista cronológico como desde el punto de vista de la relación con la escritura; d) el cuestionamiento sobre quién puede escribir historia acompañado de prácticas que llevan la escritura fuera del mundo académico.

Reconocer la presencia de tendencias a la autodisolución de la disciplina no va en el sentido de abandonar el interés por el vínculo entre pasado y presente para la sociedad, sino por el contrario en desprenderlo de las formas dominantes de poder-saber que constituyen su propia camisa de fuerza.

Explorando salidas

Siguiendo los planteamientos de Lourau, la autodisolución no habrá esperado una llamada pública masiva, sino que está en marcha relativamente discreta hace tiempo. No obedece a un llamado general ni a una acción concertada entre muchos, sino a prácticas específicas en terrenos de trabajo concretos, no sólo no necesariamente, sino difícilmente interconectadas. Es, pues, productiva, plenamente experimental, y pone a prueba la capacidad de sus practicantes de estallar los límites que mantienen a la historiografía dentro de una caja de cristal, frágil, relativamente impermeable y sobre todo extremadamente autorreferencial.

La autodisolución sólo puede ser producto de la aceleración, profundización, reiteración de prácticas que forman parte desde hace tiempo de los modos de hacer e inquietudes de algunos practicantes de la disciplina; es decir, sobrevendrá si llevamos a sus últimas consecuencias aquellos gestos, perspectivas y experiencias que, a la vez que han agrietado las certezas, han esbozado rutas nuevas. En particular, estas prácticas han contribuido a expandir lo que cabe dentro de la palabra historia. Queda por ensanchar, y esto es fundamental, el campo de

aquello que se considera la palabra autorizada, un tema sobre el que volveré al comentar las experiencias que alimentan estas reflexiones.

Lo que cabe en la expresión historia, en tanto reconstrucción del pasado, se ha ensanchado notablemente para tender a democratizarse: las vidas de todos son ahora susceptibles de ser incluidas en el relato, rebasando las dificultades que las fuentes “tradicionales” imponen, así han entrado paulatinamente en el paisaje los vencidos, las mujeres, los pobres, los enfermos, los analfabetas, trabajadores, fracasado y poco a poco las vidas de unas y otros van evidenciando sus múltiples aristas, de la economía y vida material a los sentimientos y pasiones. Imposible dar cuenta de los pormenores de este ensanchamiento sobre el cual no habría que pecar de optimismo pues sabemos que no ha sido unilineal ni mucho menos uniforme (seguimos sabiendo mucho más del Norte que del Sur, de los hombres que de las mujeres, de las vidas de los adultos en etapa productiva que de las de los niños y niñas o de los adultos mayores, de las grandes capitales que de las provincias...), pero puede decirse que no hay en teoría fragmento de la vida humana que por principio pueda considerarse indigno de relato so pretexto de su supuesta pequeñez ni de una “insuficiente” lejanía en el tiempo. Una muestra de esto último es que, aunque todavía hay quienes dudan de la pertinencia de suprimir el alejamiento aséptico, hace tiempo que la expresión “historia del tiempo presente” y su correspondiente práctica ha ganado cartas de naturaleza en la disciplina. En la actualidad entre quienes se acercan a las aulas para formarse como historiadores, cada vez es más patente el interés por analizar problemas contemporáneos y en esa medida lo contemporáneo es el futuro cercano de la historia.

La voluntad de expandir los límites de lo histórico llevó también a varias generaciones a construir fuentes ahí donde incluso se consideraba que no podía haberlas. Así nació la “historia oral”, por citar uno de los campos emblemáticos de este ensanchamiento, que contribuyó a cuestionar una serie de fronteras y a poner a prueba su elasticidad. La primera frontera cuestionada resultó aquella que situaba tradicionalmente lo histórico dentro de lo escrito. Al reivindicar a la palabra dicha como fuente historiográfica plena, la historia oral cuestionó un edificio fundado en el postulado de la superioridad civilizatoria de lo escrito. Una de las consecuencias de dicho postulado es, como se sabe, la afirmación de que ciertas sociedades carecen de historia. Desde la antropología (y no por mero accidente) vino con Wolf el combate a estas posturas. Todavía hoy, en la práctica historiográfica y en un campo que la rebasa con mucho, la supuesta supremacía de lo escrito como marca civilizatoria acompaña cada uno de nuestros movimientos.

En historia, la oralidad es una fuente al mismo tiempo fecunda y problemática; lo mismo que un documento escrito. Está marcada por la sospecha permanente que pesa sobre el testimonio (de la inmediatez de su producción combinada con su eventual distancia en el tiempo con relación a los hechos). Su fragilidad evidente

es la fuente misma de su frescura. Todas las dudas que se tienen sobre su fiabilidad son empero extensibles a la fuente escrita, de forma que una de las consecuencias de la práctica de la historia oral ha sido recordar la fragilidad de las fuentes escritas sobre las que comúnmente se asienta la práctica historiográfica. Algo que desde los tiempos de auge del historicismo, los primeros “manuales” para la formación de historiadores profesionales dejaron claramente asentado al postular que no podía haber historia sin crítica rigurosa de las fuentes.

Escritura experimental. La experiencia de tres talleres

En las formas comunes de la práctica historiográfica, el poder de la narración, al igual que otras formas de poder, está concentrado en pocas voces o pocas plumas. Y, sin embargo, su impacto social potencial es amplio si creemos con Koselleck que las narraciones históricas nos constituyen en la medida en que nos las apropiamos como experiencias -aquellas que este autor designa como “estructurales”-. De acuerdo con Koselleck, la experiencia estructural sólo podemos apropiárnosla a través del relato de terceros, puesto que remite a épocas demasiado lejanas en el tiempo. Con todo, la experiencia estructural resulta fundamental en la integración de identidades grupales.

La capacidad de narrar no es privativa de nadie, sino una de las capacidades humanas más comunes. En ella misma se comprende la capacidad de traer al presente sucesos pasados. Su ejercicio sin embargo tiende a estar socialmente codificado e introduce en comunidades concretas marcadores de diferencias. El uso de la palabra como gesto de autoridad produce y refuerza jerarquías sociales, desde el círculo familiar hasta las comunidades religiosas, pasando por otras instituciones como la escuela o las agrupaciones civiles. La jerarquía de la palabra acompaña a todas las relaciones de poder. En historia existe una jerarquía del relato. Es una forma de saber-poder. Apostar por romperla es apostar por una serie de desplazamientos. No hay garantía de resultados. Los resultados son incontrolada e incontrolablemente variables.

En historia, los desplazamientos principales con relación a la jerarquía del relato pueden esperarse en al menos dos sentidos: quién tiene la palabra y quién tiene el saber. En los ejercicios de recuperación de memoria, ya sea desde la perspectiva antropológica como desde la de la historia oral, o en ejercicios de recuperación testimonial para crónicas locales, de manera recurrente, se considera que el saber lo tienen quienes más han vivido. En México la jerarquía de la palabra, además, suele establecer un orden masculino de los relatos comunitarios o expresar el orden social de género. De manera general en grupos mixtos las mujeres hablan menos o no hablan en absoluto.

A operar una serie de desplazamientos se encaminaron tres talleres de recuperación de memoria comunitaria, realizados en los últimos diez años y que tuve la oportunidad de coordinar, en espacios enteramente distintos entre sí: la comunidad indígena de Mezcala de la Asunción, en el estado de Jalisco (en el año 2008), la Universidad Intercultural de Chiapas (en el año 2011), la comunidad de Temacapulín en la zona de Los Altos de Jalisco, en el año 2017-2018. En los tres casos se realizaron ejercicios de recuperación de memoria viva a partir de la intervención de un pequeño equipo bajo la anfitrionía de miembros de la comunidad. En Mezcala se trabajó por acuerdo del Comisariado de bienes comunales; en Chiapas, con el aval de la Universidad Intercultural se trabajó en diversas localidades siempre con la mediación de estudiantes procedentes de las mismas y con apoyo de sus familiares y conocidos; en Temacapulín por invitación de la Asociación Civil Salvemos Temaca, Acasico y Palmarejo. El resultado fueron sendos libros colectivos que privilegiaron las voces de las comunidades en la reconstrucción de sus propias historias. En los tres casos, la ignorancia nuestra de la historia específica fue un común denominador circunstancial que resultó propicio para reducir la posibilidad de una pretensión de saber por parte de quienes intervinimos. La ignorancia relativa de los casos en parte provino de que precisamente se trata de historias poco incorporadas al caudal del relato de la historia nacional. En su relación con ese caudal es en donde comienzan las muchas diferencias de los casos que enseguida explicaré someramente.

Mezcala

Mezcala de la Asunción es una comunidad indígena con un par de pequeñas islas, situada en la ribera del lago de Chapala. Las islas son muy pequeñas pero la mayor, conocida como isla del Presidio, o más comúnmente isla de Mezcala, juega un papel fundamental en la vida y en la historia de la comunidad. Rocío Moreno, historiadora mezcaleña, insiste en reconocer que la isla es un sujeto en la historia de la comunidad como de hecho el conjunto de elementos que forman el territorio mezcaleño, como el agua y los cerros.

En los primeros años de construcción de la nación mexicana, de su idea misma, la Isla fue escenario de un episodio de guerra que envolvió a toda la ribera del Chapala, como ombligo de una región mucho más amplia que Álvaro Ochoa ubica desde la costa del actual estado de Guerrero hasta la del actual Nayarit; un punto neurálgico dentro del teatro de la insurgencia que comandaba José María Morelos, tras la derrota —en las inmediaciones de la ciudad de Guadalajara—, captura y fusilamiento de Hidalgo y otros líderes. Precisamente tras la derrota de Hidalgo, un grupo de insurgentes fue a refugiarse en la isla de Mezcala desde donde prosiguió sus actividades. Al principio, los movimientos de estos “indios” (como fueron inmediatamente identificados en los partes militares), fueron vistos con desdén por las autoridades de la zona. Hasta que los incidentes dejaron de ser insignificantes y se decidió que era preciso terminar con ellos. Lo que parecía un tema menor se

convirtió en un sitio de cuatro años: de 1812 a 1816. Entremedio, el cura Morelos fue hecho preso y fusilado, y la guerra se tornó desfavorable para los insurgentes. Se instaló un campo militar en la ribera, desde donde con embarcaciones de dimensiones importantes se atacó a los isleños, y desde donde también se dispuso a terminar con quienes los sustentaban desde diversos puntos de la ribera, haciendo prisioneros, arrasando poblados (algunas localidades de plano se extinguieron), incendiando cultivos y ganado y asolando a la población. Al cabo de cuatro años, exhaustos unos tanto como otros, se firmó un armisticio. En el tipo de guerra que fue esa –en donde los líderes insurgentes fueron sin piedad fusilados, descuartizados, exhibidos sus restos según dinámicas de justicia de Antiguo Régimen-, con la superioridad de armas de que gozaban los realistas, aunque no pudieran vencer a los isleños, el armisticio puede interpretarse como una victoria de los sitiados, quienes se vieron prometer restauración de sus recursos para cosechar y criar ganado y reconocer autoridad a escala local.

Tras la firma del armisticio, según narran las niñas y niños de Mezcala, quienes habían luchado regresaron a contar a sus familias cómo había sido todo. Fundaron así una tradición memoriosa que ha transmitido por vía oral de generación en generación el relato de la gesta de defensa de la isla. En la potencia de esa transmisión se apoyó el taller para recuperar una versión colectiva de esta historia en las más jóvenes plumas de la comunidad: 106 niñas y niños participaron con dibujos y fragmentos de un relato común.

La historia de la defensa de Mezcala se cruzó de forma muy temprana con la de la nación mexicana. Apenas firmado el pacto federal, el Congreso del Estado de Jalisco se preocupó por rescatar la memoria de los que consideraba héroes y ordenó la recuperación de testimonios. El gobernador Prisciliano Sánchez instruyó la localización de sobrevivientes. Así se obtuvo el relato del cura Marcos Castellanos y el de José Encarnación Rosas y los héroes de Mezcala se monumentalizaron en letras de oro.

Los historiadores del siglo XIX consideraron el episodio importante y lo inscribieron en sus obras, apoyándose en los testimonios citados, sin embargo, por razones que no hemos podido esclarecer, la revolución mexicana interrumpió esta transmisión y en las historias redactadas después de 1920 Mezcala había perdido ya su lugar.

Cuando en la década de 1950 se conformaron las narrativas históricas de los libros de texto gratuitos, ni por asomo quedó plasmada en sus páginas esta historia.

En el ocaso del siglo XX, historiadores empezaron a interesarse nuevamente por el episodio. Al mismo tiempo, integrantes de la comunidad daban un nuevo impulso a su lucha en defensa de su territorio y para ello se apoyaban con nuevo rostro en el conocimiento y relato de su historia. La nación había cambiado de lugar.

Cuando conformamos el equipo de trabajo, tanto para quienes se habían formado en escuelas normales como para mí que había estudiado la licenciatura en historia, el episodio de la defensa de la isla de Mezcala era perfectamente desconocido. El relato había salido de los libros, pero se mantenía en la memoria comunitaria transmitido de generación en generación. Las niñas y los niños nos contaron esa historia.

Historia desde la Universidad Intercultural de Chiapas

En el año 2011 propuse un taller de historia a la Universidad Intercultural de Chiapas, por entonces un espacio promisorio encabezado por el antropólogo Andrés Fábregas Puig. Se formó un grupo de 20 estudiantes de la licenciatura en comunicación intercultural, en cuya feliz composición fruto del azar había prácticamente mitad mujeres y mitad hombres y una importante diversidad de lenguas maternas: tsotsil, tzeltal, chol y español. Contamos además con la participación de dos docentes universitarias.

El taller se apoyó en varias premisas; la primera fue que aquello que los participantes propusieran como digno de ser investigado y tratado como tema histórico sería sin discusión considerado como tal. Otra premisa fue considerar que todo ser humano en virtud de su propia historicidad conoce su historia al menos en parte y es capaz de producir una narrativa inicial que ponga en evidencia aquello que ignora y que es susceptible de ser investigado. Por esa razón, las primeras sesiones se dedicaron a trabajar dentro del aula en una narrativa inicial sobre el tema elegido. También produjeron ejercicios específicos de reflexión sobre el espacio y tiempo para cada caso, partiendo de considerar que una mirada histórica es aquella que proyecta una conciencia aguda de la inscripción de lo social en tiempo y espacio. Después se procedió a indagar si existían materiales escritos sobre los temas. En la mayoría de los casos resultó haber muy pocos textos escritos o ninguno sobre las historias que interesaban a los estudiantes. Enseguida nos lanzamos al campo.

Realizamos un conjunto de viajes grupales en vehículos facilitados por la universidad con un conductor designado por ella. Visitamos así puntos extremadamente diversos de la geografía chiapaneca. La universidad fue generosa, y las comunidades y familias visitadas lo fueron otro tanto si no más. En todos los casos, el responsable del tema encabezaba la visita: organizaba un recorrido de reconocimiento del lugar y entrevistas grupales con personas consideradas clave para el conocimiento de la historia; además de eso, debía prever cómo nos hospedaríamos, cómo podríamos preparar o adquirir nuestros alimentos y un espacio en el cual albergar una sesión de taller después del recorrido y de las entrevistas. En la inmensa mayoría de los casos fuimos recibidos por las familias de los estudiantes y nos hospedamos en sus casas. Así fue como, teniendo como centro de operaciones la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, llevamos el taller hasta Teopisca, Amatenango del Valle, Comitán, Acacoyagua, El Porvenir, Bellavista, Nuevo Mérida, Simojovel, Copainalá y Zinacantán y a las calles del propio San Cristóbal. En muchos casos estuvimos, además, metidos en las

cocinas mientras quienes sabían hacerlo torteaban. Las cocinas chiapanecas confirmaron ser lo que toda cocina que se respete: el mejor lugar para conversar sobre la vida. Después de esta serie de viajes retomamos en el aula el trabajo de escritura a partir de las diversas experiencias.

El conjunto de relatos plasmados en el libro *Pasados vivos, miradas jóvenes sobre la historia de Chiapas*, pusieron a prueba una serie de desplazamientos con relación a las concepciones dominantes de qué es historia que tiene sentido resaltar. Primero en cuanto a qué es digno de ser narrado: las temáticas fueron sumamente variadas respondiendo a preocupaciones de los participantes por el presente y el futuro de su ámbito inmediato o comunidad de origen. Segundo, el umbral de lo histórico se afirmó, como en muchos casos para las generaciones jóvenes, como bastante cercano a nuestro presente: entre otras cosas, en Chiapas el año de 1994 marca con claridad un parteaguas entre pasado y presente. Por otra parte, se confirmó que jóvenes con una formación en carreras diferentes a la de historia tienen plena capacidad para interesarse, investigar y producir un texto propio a partir de la recuperación de memoria de la comunidad con la que tienen un vínculo estrecho.

En varios casos, la experiencia produjo narraciones que colindan o de plano se inscriben en la producción literaria, lo que no hace sino ratificar la complicidad entre historia y literatura. Un desplazamiento importante tiene qué ver con la mezcla de voces autorizadas para producir narración histórica. En suma, el taller permitió subrayar que la historia es esa experiencia de generaciones que llevamos inscrita en el propio cuerpo y que puede suscitar un relato independientemente de que existan o no versiones ya plasmadas por escrito.

Temacapulín

En junio de 2017 me encontré por primera vez con Gabriel Espinoza, líder de la lucha de tres pequeñas comunidades contra la construcción de una presa que amenaza con sumergirlas. Por su intermediario, la asociación civil Salvemos Temacapulín, Acasico y Palmarejo, que para entonces llevaba ya 13 años en pie de lucha, aceptó la propuesta de acoger un pequeño taller de historia. En septiembre de ese año, iniciamos las visitas quincenales a la comunidad de Temacapulín y sus alrededores, con un pequeño equipo de dos educadoras, cuatro historiadores y una antropóloga. A este equipo se sumó casi inmediatamente, don Alfonso Yñiguez, originario de Temacapulín, gran conocedor de su historia y de su gente. La presencia de don Alfonso fue clave para el desarrollo de la inmensa mayoría de las entrevistas, primero porque al acompañarnos nos introdujo con los entrevistados, y luego porque participó matizando, cuestionando, aguzando el oído, afinando la conversación sin monopolizar la palabra.

Temacapulín es un pueblo pequeño, enclavado en la cañada que desde hace siglos es frontera cultural y ecológica entre dos regiones que en la actualidad distinguimos como Los Altos de Jalisco y La Cazcana. El

pueblo es heredero de un asentamiento muy antiguo, colindante de una amplísima zona vital para los pueblos trashumantes. En la actualidad tienen en él su domicilio a lo sumo 400 personas. De ellas, algunas están en pie de lucha desde hace ahora 15 años contra la presa llamada “El Zapotillo”. Su lucha puede considerarse en muchos sentidos exitosa, aunque la amenaza pende aún sobre sus cabezas, y a pesar de que el costo financiero y sobre todo humano ha sido alto. Nos preguntábamos cómo podía explicarse la potencia de esa lucha que ha vencido a tres gobiernos federales y empresas transnacionales como parte de esa guerra del agua desatada por la voracidad del capitalismo contemporáneo. Hicimos la hipótesis de un vínculo fuerte con su historia, si bien en el discurso de resistencia la historia aquí no es un instrumento explícito, como sí lo es en Mezcala.

En Temacapulín trabajamos con distintas generaciones. Con las pocas niñas y niños que siguieron el taller (pocos son los niños: en la escuela por todo hay 20 inscritos), con adolescentes que nos guiaron en la exploración del territorio y del pueblo, con un buen número de adultos y de adultos mayores a quienes entrevistamos en sus casas. A través de esta exploración de la memoria colectiva conocimos –la ignorábamos por entero- la historia de una tierra difícil, ruda, de donde la gente empezó a salir al menos desde las últimas décadas del siglo XIX, básicamente para no morir de hambre ante la fragilidad de las cosechas. Pero también el apego profundo por un espacio que al mismo tiempo no pocos identifican como el paraíso: dotado de aguas termales y de manantial, y de las aunque escasas, codiciadas aguas del Río Verde. La memoria que encontramos a flor de recuerdo remite sobre todo al conjunto de un siglo, el XX y lo que va del XXI, historias de migración, de aislamiento, de lejanía, de otra presa frustrada... Historias de la vida del pueblo: del cotidiano subsistir, de la pesca, de la música, de las fiestas, de las mujeres bordando o acarreado agua, de la religiosidad arraigada.

En la inmensa mayoría de los casos, esta memoria de media duración se mezcla a la menor provocación con los recuerdos de los tiempos más recientes, marcados enteramente por la lucha contra la presa. Y ahí aparecen inmediatamente la dureza del enfrentamiento contra adversarios poderosos, las muertes por presión psicológica, las amenazas, las tomas de la presa, el aprendizaje de la lucha común y la asociación con otras luchas a escala internacional... la solidaridad de los fuereños, la presencia incansable de las mujeres del pueblo, siempre al frente, contra la presa, contra la extracción desmedida de la arena del río... cuando nos movemos hacia Acasico para entrevistarnos con quien encabeza ahí la resistencia, don Luis Villegas, el gesto memorioso da un salto de varios siglos y ofrece una sorpresa: aparece reiteradamente el nombre de Tenamaxtle. Don Luis Villegas no solamente nos narra la forma en que fue herido Pedro de Alvarado, sino la recepción a pedradas que propinaron a los españoles las mujeres... los presentes hacen el parangón inmediato con las mujeres de Temaca interponiendo su cuerpo al paso de los camiones areneros... una ventana memoriosa se abre que la toponimia apoya: en las inmediaciones de Acasico está la poza llamada “el Tenamazte”, adonde se supone que el líder cazcán bajaba a bañarse con regularidad. Frente al paisaje de la región, vienen a la mente episodios que

sí forman parte de lo que conocemos quienes hemos leídos crónicas relativas a la guerra del Mixtón o a la guerra Chichimeca: los “indios empeñolados”, por ejemplo. Pero la idea de lo indio, como identidad, no es una idea asumida en una región que por el contrario se asume, presenta y representa como de tez blanca, cabello rubio y devota de la virgen de los Remedios... mucho queda por saber, por encontrar en los meandros de una memoria también indómita.

Corolario

Los tres talleres descritos generaron libros que la academia instituida difícilmente considerará como libros *de historia*, por los parámetros de su realización y la búsqueda misma que ejemplifican. Constituyen ejercicios narrativos experimentales. Son en ese sentido autodisolventes: representan un desplazamiento de la práctica historiográfica que subvierte la jerarquía del relato y se aparta del concepto instituido de lo que es historia.

Referencias bibliográficas

Bourdieu, Pierre, *Lección sobre la lección*, Barcelona, Anagrama, 2002.

Braudel, Fernand. “Histoire et Sciences sociales: La longue durée” en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. N. 4, 1958, pp. 735-753

Cárdenas Ayala, Elisa, *Mezcala: ¿se querían llevar la isla!*, Guadalajara, H. Congreso del estado de Jalisco, 2010.

_____ (ed.), *Pasados vivos. Miradas jóvenes sobre la historia de Chiapas*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2015

_____, *Temacapulín una historia desde dentro*, Ciudad de México, Cámara de Diputados, LXIII Legislatura, 2018.

De Certeau, Michel, “La operación historiográfica” en *La escritura de la Historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993, p. 67-118.

_____, *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*, México D.F., Universidad Iberoamericana, 2000.

Di Stefano, Roberto: “En torno a la Iglesia colonial y del temprano siglo XIX. El caso del Río de la Plata”, en *Takwá, revista de historia*, n° 8, otoño 2005, pp. 49-65.

Ferrer, Christian, “La curva de la pirámide”. Disponible en <https://circulosemiotico.files.wordpress.com/2012/10/ferrer-lourau-el-estado-inconciente-prologo.pdf> (acceso el 19 de mayo de 2020).

Jablonka, Ivan, *L'Histoire est une littérature contemporaine. Manifeste pour les sciences sociales*, Paris, Seuil, coll. « Librairie du xxie siècle », 2014.

Koselleck, Reinhart, *Historia/historia*, traducción e introducción de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Trotta, 2004.

_____, “Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico” en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, 2001, pp. 43-92.

Lourau René, *El Estado y el inconsciente. Ensayo de sociología política*. Barcelona, Kairós, 1980.

Martínez Moreno, Blanca Rocío, “Tierra, historia y pueblo. ... de Mezcala, Jalisco”, tesis de Maestría en historia de México, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2012.

Ochoa, Álvaro, *Los insurgentes de Mezcala y Marcos: relación crónica de una resistencia en Chapala*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2006.

Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Serrano, Sol, *¿Qué hacer con Dios en la república? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

White, Hayden, *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, D.F. Fondo de Cultura Económica, 1992.

Wolf, Eric, *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Zermeño, Guillermo (ed.), *Historia. Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850 [Iberconceptos-I]*, Madrid, Fundación Carolina/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/ Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.