

# Los suspiros de la memoria\*

Marie-Odile Marion Singer\*\*

Resumen: El artículo intenta mostrar la historia lacandona a través de dos narraciones autobiográficas, resaltando la emotividad, los anhelos y las experiencias de las personas entrevistadas así como los de la propia investigadora, al tiempo que va dejando en claro que la antropología testimonial debe recurrir a diferentes tipos de información, entre los cuales el silencio, el olvido mismo de los informantes, es un aspecto fundamental para la reconstrucción histórica de toda sociedad.

Abstract: This article tries to show Lacandona history through two autobiographic narratives, underlining the emotions, the hopes and the experiences of the interviewees, and of the investigator as well. At the same time, it clears up that testimonial anthropology needs to choose from different kinds of information, including the silence and the forgetfulness of the informants, which are very important for any society's historical reconstruction.

Recientemente se ha ensanchado la discusión en torno a la participación subjetiva del etnólogo en la reconstrucción de la sociedad que observa. A partir del estudio de sus textos, de la relectura de su obra, los antropólogos han descubierto que detrás de las disertaciones voluntariamente imparciales y del supuesto rigor científico inducido por una postura valientemente objetiva —o que pretende serlo—, una infinidad de connotaciones personales hechas a partir de la valoración cualitativa de los hechos, de supuestos culturales y de posturas afectivas hacia sus informantes o su cultura, hacían resaltar aspectos informales ilustrativos de las sociedades observadas o bien del tipo y grado de inserción de cada uno de ellos.

Se perfiló entonces un nuevo interés por la literatura antropológica, por esta hasta entonces inusitada forma de ver y sentir, mediante una percepción

\* Ponencia presentada en la *X Conferencia Internacional de Historia Oral: Retos para el siglo XXI*, organizada por la Asociación Internacional de Historia Oral, que tuvo lugar en Río de Janeiro, Brasil, del 14 al 18 de junio de 1998.

\*\* ENAH

personal, los latidos y pulsaciones de sociedades distintas. En consecuencia los diarios de los etnólogos fueron editados o reeditados. Las emociones, opiniones, sensaciones que allí vertieron, una vez registradas y reinsertas en su contexto de origen, sirvieron de apoyo a una nueva visión de la cultura estudiada y permitieron modificar, a veces considerablemente, sus conclusiones al respecto.

Aparecieron imágenes nuevas de las sociedades que solían verse con lujo de objetividad, a medida que los seres que las poblaban adquirían relieves y matices. Se les consideró con más indulgencia y menos frialdad e incluso se les confirieron espacios de expresión directa. Dejaron de hablar por medio de los antropólogos o de comillas interpuestas: se volvieron autores activos del discurso antropológico, después de haber sido los actores pasivos de las tramas tejidas sobre sus sociedades por los emisarios del academicismo occidental.

Fue esta perspectiva, nada novedosa aunque relativamente inusitada y eventualmente criticada por mis doctos colegas, la que me sedujo al terminar mi largo recorrido por el estudio del sistema simbólico de los mayas lacandones del río Lacanjá. En efecto, a lo largo de mi trabajo de campo en la selva chiapaneca había registrado una serie de testimonios personales que si bien me ayudaron a entender las formas de organización social de la comunidad lacandona meridional, en cambio no pudieron emplearse del todo en el documento final (Marion, 1992). Grabaciones en vivo o transcripciones de diálogos informales reflejaban experiencias de vida de los distintos informantes que resultaban ser una preciosa fuente de reflexión acerca de la forma en la que las personas entrevistadas concebían su acercamiento, descubrimiento y progresiva inserción en nuestra sociedad de la cultura mexicana.

El valor de esas narraciones, sembradas de recuerdos (algunos dramáticos), anhelos y experiencias, va más allá de la sola aportación científica que de ellas resulta. Proporcionan una visión personalizada de la historia reciente de la etnia, de los sobresaltos por los que pasó en su proceso de vinculación con la sociedad regional, del costo social y moral que tuvo la aceptación del mundo occidental en el umbral de su universo selvático. Precisan, sobre todo, la aceptación o el rechazo de las ventajas-desventajas acarreadas por los tremendos cambios a los que cada uno de los entrevistados fue sujeto —a veces muy a su pesar— conforme se vio arrastrado en esa inexorable marcha hacia nuestro presente.

El documento que me propuse realizar entonces era de corte antropológico testimonial: dejaba la palabra —de forma directa o indirecta— a varias de mis informantes con el fin de que, con toda soltura y naturalidad, sobresalieran la emotividad y las impresiones personales características de su discurso.

Durante años había grabado largos relatos testimoniales, autobiográficos, de varias mujeres lacandonas con el fin, primero, de adentrarme en sus peculiares modos de concebir, ordenar, interpretar y exponer su historia individual, la de su grupo familiar y consecuentemente la de la etnia de la que formaban parte. Pero el objetivo final era el de analizar los recursos particulares seleccionados por la cultura para dar coherencia a la experiencia sensible por medio de formas expositivas compartidas por todos sus miembros. Más allá de la emotividad individual, de la sensibilidad de cada entrevistada o de su interés particular en privilegiar cierto tipo de recuerdo, experiencia o anécdota, descubrí que existían formas compartidas de narración que enfatizaban de manera específica detalles imprescindibles para el entendimiento del entrevistador, o bien que utilizaban recursos infalibles para esquivar detalles igualmente fundamentales para la comprensión del relato.

Todas ellas recurrían, por ejemplo, a referentes terminológicos socioparentales (padre del padre, coesposa del hermano, hijas de la hermana, etc.), a momentos del ciclo de vida (muerte de la madre, nacimiento del primer hijo, matrimonio de la hija, etc.), a fases del ciclo de producción (siembra del acahual, cosecha de los tubérculos, época de recolección de frutos selváticos, etc.), como mojoneras intelectuales de sus relatos. Esos índices mnemotécnicos les permitían dar orden a la narrativa socializada de su experiencia individual y facilitaban el trabajo reconstructivo y analítico del entrevistador, puesto que esos mismos mecanismos daban cuenta de lógicas expositivas e interpretativas compartidas y permitían la integración de una sola historia colectiva partiendo de múltiples historias individuales.

Otro aspecto fundamental de los relatos lo constituían, paradójicamente, los aparentes olvidos, las omisiones voluntarias y los repentinos silencios. Dentro de un continuum muy estructurado en donde resaltaban invariablemente la calidad y la precisión de los datos recordados, surgían inesperadamente vacíos de memoria que yo aprendí a respetar después de algunos infructuosos intentos por destrabar el recorrido de la narración. En algunas ocasiones la narradora continuaba su charla después de restablecerse emocionalmente, apartándose unos instantes, permaneciendo callada, seria o bien alterada mientras deshilaba calladamente, para ella sola, los eslabones de nuestra cadena de comunicación. En otras ocasiones un miembro cercano de su familia ingresaba en la trama de la plática, rellenando a su manera el silencio de la entrevistada. A veces el silencio se prolongaba y se asemejaba a un olvido provocado voluntariamente por una incapacidad para expresar lo que culturalmente es inexplicable.

Esa particularidad de las formas expositivas lacandonas en el campo de la na-

rrativa histórica y testimonial me interesó grandemente e intentaré ahora analizar algunas de esas expresiones de reticencia, con el fin de interpretarlas dentro de la lógica cultural de quienes acordaron adentrarme en la intimidad de su existencia.

Analizaré solamente dos casos de silencios fortuitos acaecidos en el transcurso de dos narraciones autobiográficas de mujeres de la selva lacandona, resaltando su especificidad y las motivaciones particulares que les dan su significado.

### Na'k'in

La historia de Na'k'in es un largo relato de malos tratos, abandonos, huidas y terror ante la enfermedad y la muerte, que empieza cuando muere su madre y prosigue a lo largo de sus matrimonios forzados con hombres que la descuidan, la golpean y de los que logra escapar refugiándose, contra su voluntad, en el mundo de los blancos. De carácter alegre y dotada con una fuerte dosis de resistencia a la maldad y al sufrimiento, Na'k'in logra sobrevivir a una larga cadena de vejaciones y atropellos. A lo largo de casi veinte años de amistad conmigo reconstruye, con una precisión impresionante, las múltiples fases de su agobiante vida dedicada a criar sola dos hijos y un nieto, después de haber tenido la desdicha de vivir apartada de su comunidad de origen. Regresa a ella eventualmente e intenta reanudar los vínculos sociales y culturales que la atan mental e intelectualmente con los miembros de su etnia. Su relato da cuenta de la infinita precisión de todos los recuerdos que la unen con el grupo. En forma de ejemplo citaremos tan solo parte de su testimonio, el cual se remonta 60 años atrás, cuando fue entregada por su padre a un trabajador forestal mestizo en calidad de esposa, teniendo apenas 11 años de edad:

Cuando mi padre llegó a Lacanjá me vio muy crecida. Dijo que era tiempo de buscarme un marido; entonces me pidió que me alistara porque al amanecer me iba a llevar. Yo no quería irme porque quería permanecer con Na'bor y sus hijos, pero Na'bor me dijo que en la próxima luna me iba a visitar. Entonces seguí a mi padre. Lo seguí adonde me llevó. ¿Y sabes dónde me llevó? Me llevó con los chicleros. No llevaba más que mi algodón;<sup>1</sup> ni zapatos tenía yo entonces. Creo que por eso mi papá me llevó con los trabajadores de El Cedro. Me cambió por un par de sabuesos; grandes los sabuesos, bonitos que eran. A mi papá le gustaban los sabuesos porque así podría ir de cacería. Ahí me dejó mi papá para que durmiera con el chiclero éste. José Rivera era su nombre.

<sup>1</sup> *Sak nuk*, ropa tejida, es decir, la túnica de algodón que visten los lacandones.

Lloré mucho pero no me quedé. Al otro día, cuando el hombre se fue a sangrar al zapotal, me fui corriendo. Bien sabía el camino porque con mi primer marido yo había vivido cerca de El Cedro. Sabía seguir el arroyo hasta la planada y luego cortar por el cerrito hasta llegar al corozal. Esa noche dormí cerca del lago, solita, cerca de nuestra antigua casa. Ya no quedaba nada más que un pedazo de cayuco. Me acurruqué en él y me dormí. Yo no traía fuego y había muchos moscos. Yo tenía miedo de los tigres pero no lloré porque quería regresar con mi hermana Na'bor antes de que se me treparan los males de los *dzules*. Creí que iba yo a morir porque había dormido con un *dzul*, pero no me pasó nada. De madrugada atravesé el viejo acahual. Comí harto plátano y una papaya tierna. Antes de que terminara de levantarse el sol estaba en el camino que lleva al Lacanjá.

Mi papá no se enojó cuando supo que yo había regresado, él estaba contento con sus sabuesos y yo estaba contenta con mi hermana.

Luego de ser vendida a otro mestizo a cambio de una caja de parque, Na'k'in tuvo que sobrevivir varios años sola en la ciudad de Palenque antes de poder regresar a su comunidad natal. Pero sus largos años de ausencia la volvieron un ser diferente a los ojos de los miembros de la etnia y de nuevo tuvo que huir. Los recuerdos de su salida del pueblo se vierten en su relato con una precisión asombrosa:

Luego regresó mi hijo. Una noche llegó, vino caminando desde la laguna de Guineo. Dijo que unos tzeltales lo trajeron por Cibal. No quería quedarse en el pueblo. Decía que mis compañeros eran bravos y puro pelear querían. Entonces nos fuimos con él. De madrugada nos fuimos caminando; él cargó a mi nieto, yo me llevé a mi perro; cargaba camotes, yuca y pozole para el camino. Nada más un vestido me quedaba así que me lo puse encima de mi ropa y amarré mis trastos en la hamaca. Así nos fuimos, muy de madrugada. Mi padre me preguntó qué tanto me faltaba en el pueblo. Le dije que a mi regreso le iba a traer parque y anzuelos. Entonces quedó contento y ya no dijo nada.

Cuando cruzamos el río Cedro nos encontramos con Bor. Regresaba del monte cargando un jabalí. Cortó una pierna y nos la dio. Entonces tuvimos carne para el camino. Llegando a la laguna Jalisco hice una buena fogata y asamos la pata del jabalí. La envolví en unas hojas grandes y la amarré a mi carga. Caminamos mucho en la selva. Mi niña se cansó porque no estaba acostumbrada. Ella había crecido en la ciudad y al rato se cansaba. Entonces tuve que cargarla por partes, porque ya no quería caminar. Dormimos en el monte, abajo de un

cerro grande donde crecía harto *xate*.<sup>2</sup> Como yo traía bastante *Zuhuy k'ak*,<sup>3</sup> pude hacer fuego y comimos carne y camote. Mi niña no comió nada porque le dolían mucho sus pies y lloraba. Tenía mucho miedo de que fuera a aparecer el tigre. Entonces colgué mi hamaca en las ramas de un *kuren che*<sup>4</sup> y acosté a los niños para que durmieran.

Temprano nos fuimos. Había llovido durante la noche y estábamos bien mojados. Rodeamos el cerro porque mi hijo no quería pasar por el rancho de los tzeltales. Quería llegar al camino de Palestina por el poniente. Entonces caminamos hasta que el sol estuviera alto. Comimos pozol ácido con los camotes que quedaban. También encontramos tepejilotes<sup>5</sup> y los asé para los niños. Luis cortó unos *k'ubu*<sup>6</sup> cerca del río y chupamos agua de *yuy*.<sup>7</sup> Era noche cuando llegamos a la orilla de la laguna. Decidimos quedarnos ahí para dormir porque temíamos que los perros de los tzeltales<sup>8</sup> nos fueran a corretear.

Solamente quedaba un poco de yuca pero todavía teníamos carne de la que nos dio Bor. Ya no teníamos tortilla ni pozol. Con la hoja del *su'uk*<sup>9</sup> preparé agua caliente pero ya no teníamos azúcar ni miel; así nos la tomamos.

En la madrugada llegamos al camino. Poco anduvimos porque pasó el carro de la INI que regresaba para Santo Domingo y nos llevó. La mujer del doctor de la INI era muy buena gente. Cuando llegamos nos llevó a su casa y me dio un vestido y un rebozo. También le dio un pantaloncito a cada uno de los niños. La Celia no quería ponérselo, decía que ella era mujer. Pero dije que igual me lo llevaba. Nos dio comida y refresco de limón. Allá en Santo Domingo tuve que dejar a mi perro Yuk, para nada se quiso subir a la camioneta. Por mucho que traté de amarrarlo, se brincaba y se iba. Entonces se quedó allá solito, pobre de mi perro, era buen cazador.

Ese mismo día partimos con ellos. No iban a Palenque sino a Tenosique. Allá en Tenosique tenían sus casas y sus carros. Nos llevaron para Tenosique pero al rato nos fuimos de vuelta para Palenque porque allá sí conocíamos. Luis decía que igual en Tenosique podía conseguir trabajo pero yo tenía mucho miedo porque de ahí venía el tal José Rivera y temía volverlo a encontrar.

<sup>2</sup> *Bo'oy*, *Chamaedoa* sp.

<sup>3</sup> Fuego virgen, es decir, los trozos de liana que los lacandones utilizan en el templo para encender el fuego ritual.

<sup>4</sup> En español, jobillo, *Spondias lutea*.

<sup>5</sup> *Chamaedora*.

<sup>6</sup> Fruta pulposa no identificada que crece cerca de los arroyos. Es de gran tamaño (15 cm. de largo por 8 de diámetro). Se parte la fruta, se arranca la corteza gruesa que la cubre y se comen las nueces envueltas en la pulpa blanca del corazón. Tiene un sabor dulce y ligeramente almendrado (Marion, 1991).

<sup>7</sup> ¿*Vitis* sp.? Enredadera gruesa que retiene el agua. Se cortan tiras de 80 cm. aproximadamente y se deja escurrir el líquido en un recipiente para poderlo tomar.

<sup>8</sup> En el texto *Chen cah*, solo pueblo, término utilizado para designar a los indios no lacandones.

<sup>9</sup> Zacate limón, *Cymbopogon citratus*.

De regreso en Palenque Na'k'in intentó trabajar de nuevo en fondas o lavando ropa en casas. Evade cualquier pregunta acerca de esa nueva fase de su vida entre los *dzules*. Aparentemente sus recuerdos más nítidos, que evoca con sensibilidad y emoción, son los que atañen a sus lazos con la selva. Lo demás es voluntaria o inconscientemente sumido en la opacidad del olvido. En ningún momento logra reconstruir la época de su convivencia matrimonial con el mestizo de Agua Azul, el nacimiento de sus dos hijos, los malos tratos que siguieron, su trabajo en la fonda a la orilla del Usumacinta, su huida desesperada cargando al niño pequeño y a la recién nacida. Tampoco evoca el nacimiento de su nieto, la ruptura matrimonial de su hijo mayor, su trabajo en Palenque, etc. Todos esos momentos dramáticos de su vida en el mundo de los blancos son evocados de forma casi furtiva, sin ningún comentario descriptivo, parecen no tener importancia alguna para ella.

Los únicos recuerdos que logra evocar a lo largo de nuestras charlas son los que atañen a las visitas esporádicas de sus compañeros lacandones a su refugio citadino:

Mis compañeros<sup>10</sup> llegaban seguido a Palenque. Decían que querían comprar sal o bien azúcar y aceite. También querían jabón y cortes.<sup>11</sup> Entonces traían sus flechas.<sup>12</sup> Los dejaban con el Pancho, en el mercado, o bien con el Mencho Lugo. Ése era bien buena gente. Luego decía que podían llevarse arroz y jabón y que después lo pagarían. Siempre vendía las flechas; era buena gente ese Mencho. Entonces mis compañeros llegaban y como no traían dinero venían a dormir a mi casa. No estaba grande mi casa pero tenía mi catre. Mi hijo lo trajo. No teníamos hamaca en Palenque, puro catre teníamos. Pero hacía mucho calor, no como aquí, no, mucho calor pegaba allá en Palenque. Aquí está fresco, vas al río y sientes bonito lo fresco del agua. En Palenque teníamos agua de llave que la llaman, agua que sale por un tornillo. Abres, cierras, abres, cierras. Solita corre el agua si abres el tornillo. En la noche despertaba y metía mi cabeza debajo del tornillo, abría y solita salía el agua para refrescarme. Se sentía bonito.

Cuando venían mis compañeros traían frijol del pueblo, a veces traían ca-

<sup>10</sup> *In bo'oh*, término usado por los lacandones cuando se refieren a la gente del grupo, por oposición a los lacandones de otra comunidad, que designan con el término de *Winik* o *Hach Winik*. Los *dzules* también tienen sus propios compañeros, es decir, *u bo'oh*. Dicho término designa la afinidad cultural o lingüística, no es un gentilicio ni un término de parentesco.

<sup>11</sup> En español en el texto. Se trata de los cortes de popelina blanca floreada que los lacandones usan para confeccionar sus túnicas.

<sup>12</sup> Juegos de arco con flechas que los lacandones pronto aprendieron a vender para conseguir moneda y así obtener los productos de primera necesidad, que incluyen escopetas y municiones, machetes y limas, agujas e hilo, cerillos y petróleo.

mote y plátano. Pero no había pescado allá. Si comprabas en el mercado, puro pescado seco te daban. No me gusta el pescado de Palenque porque huele feo.

Después de mucho luchar en su exilio de Palenque, Na'k'in logró regresar a la comunidad, pero tuvo que enfrentarse de nuevo con la incomprensión de los hombres de su grupo, que no aceptaban fácilmente a esa pequeña mujer independiente y valiente que había logrado desafiar a su desdichado destino:

Mi sobrino Chanc'ayum me prestó su casa. Es buena esta casa porque aquí no pasa el frío. Tengo mi catre y mi banco. Hasta una mesa me prestó mi sobrino. Luego mi sobrina me trae frijoles y tengo mucha leña para la candela. En el pueblo hay más gente que en el crucero. Vienen a comprar a la tienda y me regalan mis cigarros y a veces hasta me dan trago. Mi sobrino no molesta, no regaña. Si quiero trago, me da, no como mis hermanos.

Ya ves, aquí vienen mis compañeros, podemos conversar. También vienen los comerciantes y los xateros, los trabajadores de la luz y a veces los turistas. Aquí es más moderno. Me gusta sentarme en mi hamaca, debajo del enramado de mi sobrino y ver a la gente qué es lo que viene a comprar.

Adornada con el vestido azul que acababa de obsequiarle y que parecía ondear alrededor de su cuerpo delgado, encogido por los años y las restricciones, Na'k'in me dio una nueva lección de tolerancia hacia la vida. La sentí más diminuta que nunca, aunque no más vulnerable. Aparentemente su cuerpo fue estrechándose para dar menos pie a la adversidad. Reduciendo su tamaño Na'k'in intentó quizá burlarse de su suerte, como supo hacerlo a lo largo de su lento paso por tantas vicisitudes. Con todo, conforme su cuerpo se encogía su capacidad de respuesta a la desdicha se ampliaba y se convirtió en una mujer feliz. Impuso su estilo al conjunto de la comunidad al exigir que si no se le quería dar alimento, al menos se le respetara y se le proporcionara un espacio de convivencia después de haber tenido que sobrevivir privada de la protección que todo grupo social concede a sus miembros.

Voluble, traviesamente libertina, Na'k'in se daba el lujo de jugar con los hombres de Chansayab, con sus principios de autoridad y sus espacios de decisión. Con el beneplácito tolerante e indulgente de las mujeres, había desafiado la norma de exclusión que pesaba sobre ella desde el día en que, por una caja de parque, su padre la había cedido al mundo de los *dzules*. Pasó su vida tratando de enderezar el curso de su historia, una historia que la excluyó del tiempo social de los miembros de su grupo.

Cuando su vida osciló en otra esfera, Na'k'in empezó a vivir un fenómeno de disincronía. De repente fue desconectada de su historia, de esa historia que no podía construir salvo en función de los referentes mentales que aquellos once años de vida le habían proporcionado; empezó a sobrevivir, tanto física como mentalmente. De esos oscuros años de su vida recuerda poco o nada. Sin embargo no puede atribuirse dicho silencio a un fenómeno de amnesia provocado por un posible rechazo al dolor, a la humillación o a la angustia. Na'k'in no ha olvidado. Tan solo no puede narrar experiencias que no encajan en el molde interpretativo de su cultura. Es como si hubiera sido privada de historia, desposeída coercitivamente de una parte de su vida. Como todos, Na'k'in depende de los demás para situarse en un tiempo social. A lo largo de su exilio siguió siendo parte, a través de su mente, de una historia y de una sociedad que quedaban lejos en el espacio y en el tiempo. Si no logró construirse una identidad individual con base en modelos ajenos —los de los *dzules* que la rodeaban y cuyos modales difícilmente entendía—, en cambio conservó inalterada su identidad étnica al reproducir, mediante sus hijos y nieto, los lazos de filiación intelectual que la mantenían atada a su pasado.

Tan bien supo reproducir su cultura mediante ellos que el mayor de sus hijos intentó hacer suya la historia de su madre. Indudablemente no tenía las armas de Na'k'in para vencer el rechazo de los hombres de Chansayab. Ella, al contrario, atada a su pasado, presa de su voluntad de sobrepasar lo adverso, anheló a lo largo de su vida reanudar el hilo roto de sus recuerdos. Si olvidó —o se niega a revivir— los años transcurridos entre los *dzules*, en cambio recuerda con nitidez los momentos que vivió en compañía de los lacandones, incluyendo esos años pasados en Palenque, puntuados por visitas, anécdotas, experiencias diversas, algunas dolorosas, como la muerte de su padre.

Once años habían sido suficientes para forjar su armadura conceptual necesaria para el fortalecimiento de su identidad, a pesar de los múltiples eventos que pudieron haber actuado sobre ella para desarraigarla totalmente. Si el mundo occidental continúa ejerciendo una cierta fascinación sobre ella, principalmente por haber cautivado al mayor de sus hijos —lo cual hace que repentinamente vuelva sus pensamientos hacia él y por ende hacia el espacio en donde se mueve—, el universo con el que se identifica y en el que siempre ha querido vivir sigue siendo el de la selva y los lacandones. A pesar de las vejaciones, de las privaciones y de la precariedad de su existencia, Na'k'in ha escogido regresar al lugar de donde reiteradamente ha sido excluida, expulsada y virtualmente olvidada. Su serena inserción hoy en día demuestra que su opción era la buena y que más allá de los avatares de su destino supo crearse una identidad colectiva que la ayudó a reponerse de los múltiples tropiezos a los que fue sometida, muy a pesar suyo.

## Chanuc

El caso que reseñaré a continuación es todavía más patético que el anterior, ya que aparte de subrayar el uso del silencio como recurso ante el dolor y la vergüenza, demuestra que no hay frases para vencer el pudor y que suele no existir espacio en la narrativa tradicional para dar cuenta de hechos censurados por la ética cultural, los que requieren de un tratamiento que llamaremos aséptico para poder ser divulgados. La misma narradora puede eventualmente traducir en términos socializados hechos considerados como antisociales, pero más frecuentemente algún miembro cercano de su familia asume el papel de intérprete de dichas anécdotas, encargándose de legitimarlas con recursos cuya opacidad semántica no altera la veracidad del contenido.

Chanuc, mujer joven de Lacanjá, tuvo la funesta experiencia de ser víctima de un incesto paterno después de la muerte de su madre. El hijo que nació, fruto de esa relación totalmente proscrita por las reglas de alianza del grupo, no tenía esperanza alguna de ser socializado. Por ende, Chanuc tuvo que recurrir al infanticidio neonatal para no condenarse a una vida de paria en su propia comunidad y condenar a su hijo a ser la burla y la vergüenza permanente de los miembros de la etnia.

Cuando me contó su vida, Chanuc lo hizo con toda precisión y sencillez, respetando las formas discursivas que mencioné con anterioridad y que traducen la estructura narrativa generalmente aprobada y usada por los lacandones. Pero su relato fue bruscamente interrumpido al llegar al momento fatídico de la violación, por su incapacidad para dar cuenta de hechos tan profundamente censurados, siendo ella misma protagonista, víctima y relatora de los mismos. Transcribiré a continuación las palabras usadas por Chanuc durante nuestra entrevista y los comentarios que surgieron de este enfrentamiento con su silencio y que fueron transcritos en mi diario de campo:

...Se murió mi mamá del mal que tenía. No era fiebre, era puro mal de vientre. Nada se podía hacer, no había medicinas en San Quintín y mi papá no quería salir porque decía que quién sabe qué cosa podían hacerle mis compañeros de Lacanjá. Lloré mucho porque quería que mi mamá sanara y volviera a trabajar en la cocina con nosotras. Pero no se levantó, pobre de mi mamá, allá la enterramos en el gran valle de San Quintín...

Entonces tuve que ayudar a mi padre en la milpa, me enseñó a trabajar con él. De madrugada nos íbamos, yo me llevaba a mi hermanita y la ponía debajo de un matorral para que jugara mientras yo trabajaba. Porque mi hermana cuidaba de mi hermanito, lavaba la ropa, preparaba de comer y molía el nixtamal

en casa. A mi hermana pronto la casaron con el hijo de C'ayum, apenas sangró la casaron. Se quedaron viviendo con nosotros porque no quería irse lejos, mi hermana cuidaba de mis hermanitos.

Seguí ayudando a mi padre en la milpa. Él estaba triste porque no tenía con quién dormir de noche y cuando tomaba *balché* se recordaba de mi madre y lloraba...

Repentinamente Chanuc se calló, se levantó y salió de la casa. Sorprendida por su actitud miré a Coh,<sup>13</sup> que observaba la grabadora. Leí coraje en sus ojos, pero sabía perfectamente que no era hacia mí sino hacia el protagonista de los hechos que Chanuc se negaba a contar. Desconecté la grabadora y me quedé esperando. A los pocos minutos Chanuc regresó y volvió a sentarse a nuestro lado. Sin embargo fue Coh quien comenzó a hablar. Me habló del niño que nació, del miedo de Chanuc, de su desconcierto ante un nacimiento de esa índole, de la necesidad de esconderse, de esconderlo, de la tristeza que sintió, del dolor que perdura.

Saturadas de recuerdos, guardamos silencio un largo rato escuchando la noche caer en medio del diluvio septembrino (Marion, 1997a).

Cuando Coh decidió reanudar el hilo del relato supe inmediatamente que no podría reactivar la grabadora, el acuerdo fue tácito, callado. A su manera, con sus palabras, de forma impersonal, sin mencionar nombres, atributos de parentesco, índices espaciales o temporales, trataría de dar cuenta de los hechos, de legitimar los actos, las decisiones y los acontecimientos que derivaron de este drama familiar. Sabía que para dar cuenta a mi vez de todo ello tendría que respetar la opacidad de la narración, la imprecisión del formato discursivo que me proporcionaba como explicación de lo que Chanuc callaba desesperadamente.

## Conclusión

No se requiere ser lacaniano para interpretar los silencios y las bruscas e inesperadas interrupciones que sacuden los relatos de tradición oral. Quienes pasamos largas temporadas grabando voces y reconstruyendo historias ajenas sabemos que esas lagunas del discurso no corresponden a olvidos y que deben ser interpretadas como lo que son: suspiros de la memoria. Incapaces de reconstruir, con toda la cruda realidad que lo caracteriza, el recuerdo lejano de un acto de violencia (física, mental, social o cultural), los entrevistados dejan que el hilo de su testimonio se pierda en un hoyo sin fondo en donde el entrevistador se arriesga también a perderse. Al callar lo inefable no pretenden esconder lo inexplicable, tan sólo

<sup>13</sup> La madre adoptiva de Chanuc.

traducen un recurso discursivo que es tan elocuente como una frase articulada y que permite realizar un eficaz trabajo de asepsia semántica, similar al que realizan cuando traducen la historia colectiva en relatos míticos para socializarla ante las nuevas generaciones (Marion, 1997b).

Cada cultura tiene recursos distintos para proporcionar información veraz sobre hechos censurados sin incriminar a los protagonistas ni afectar la sensibilidad de quien recibe la información. El silencio es uno de tantos recursos, pero la forma de rellenarlo, quienes se encargan de hacerlo y los mecanismos usados para decir sin dañar son atributos insustituibles del derecho de callar o de abstenerse de hablar.

Por otra parte, el silencio puede responder a una incapacidad individual de hacer que los hechos encajen en las mojoneras históricas estructuralmente definidas por el acervo de tradición oral propio del grupo. Por no tener referentes socioparentales, territoriales, climáticos, orográficos precisos, por adolecer de marcas imprescindibles para ordenar el material memorizado y transmitirlo en forma coherente y articulada, suele darse también que un narrador externe lagunas de expresión que traducen más la incapacidad de hilar un relato histórico que el olvido, el desinterés o el esfuerzo voluntario por borrar las remembranzas de momentos de desdicha.

El trabajo del antropólogo y del historiador se encuentra entonces sujeto al análisis de esos recursos discursivos en donde afloran los suspiros de la memoria, recuerdos de una violencia ejercida en contra de los protagonistas del relato, vulnerando tanto la sensibilidad de quien cuenta como la de quienes escuchan. Resulta obvio que este análisis no se puede hacer más que mediante un fino conocimiento del andamiaje social y, por ende, intelectual que estructura los modelos conceptuales específicos de la cultura estudiada.

## Bibliografía

Marion Singer, Marie-Odile

- 1991 *Los hombres de la selva. Un estudio de tecnología cultural en el medio selvático*, INAH, México.
- 1992 *Le pouvoir des filles de Lune. La dimension symbolique des formes d'organisation sociale des Lacandon du fleuve Lacanjã (Mexique)*, thèse de doctorat en Lettres et Sciences Humaines, EHESS, París.
- 1997a *Entre anhelos y recuerdos*, Plaza y Valdés/Unicach, México.
- 1997b "Violencia mítica e historia aséptica", ponencia presentada en el 49 Congreso Internacional de Americanistas, julio, Quito, Ecuador.