



Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales
ISSN: 2007-0675
revista.iberoforum@ibero.mx
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Velasco Estrada, Jaime
Jamnhkuy. Potencias del recuerdo
Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales, vol. 3, núm. 1, 2023, Enero-Junio, pp. 1-14
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
Distrito Federal, México

DOI: <https://doi.org/10.48102/ibf.2023.v3.n1.265>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=211078970005>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia

Jamnhkuy.¹ Potencias del recuerdo

Jamnhkuyis pyämi

Jamnhkuy. Powers of Memory

Fecha de recepción: 11/11/2022

Fecha de aceptación: 04/05/2023

Fecha de publicación: 29/09/2023

<https://doi.org/10.48102/if.2023.v3.n1.265>

Jaime Velasco Estrada*

jaimevelascoestrada@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-1672-1642>

Doctorante en Literatura Hispánica

Centro de Lengua y Cultura Zoque y El Colegio de México
México

Resumen

En este trabajo se reflexiona sobre la importancia de “re-articular” la memoria histórica desde las naciones indígenas, a partir del relato testimonial. Para ello, se parte de una crítica general a algunas de las narrativas exógenas construidas en torno a los zoques después de la erupción del volcán Chichón en 1982, realizadas por algunos escritores e investigadores, esencialmente desde una perspectiva antropológica. Asimismo, se pretende esbozar posibles rutas que se derivan de una “reapropiación” de la “memoria”,

1 *Jamnhkuy* es un sustantivo que significa “memoria”; también se puede usar como infinitivo del verbo recordar.

* Licenciado en Lengua y Literaturas Hispánicas por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha publicado ensayos y reseñas en torno a la literatura en lenguas indígenas en *Ojarasca* (Suplemento de *La Jornada*), *Tercera Vía* y *Carruaje de Pájaros*. Cursa el doctorado en Literatura Hispánica en El Colegio de México con una investigación sobre el proyecto escritural basado en la diferencia lingüística y cultural de una de las primeras generaciones suprarregionales de escritores indígenas en México. Forma parte del Centro de Lengua y Cultura Zoque (Ore'is tyäjk A. C.). Es de la Ribera Miguel Hidalgo, Sakäsmä, Copainalá, Chiapas.

así como invitar a un nuevo ejercicio de “memoria” que se lleve a cabo por los mismos zoques y que incentive la construcción de mejores y más significativos “archivos históricos”. Esto último se intenta ejemplificar a partir del caso del libro *Päkuk te' kotzäj*k (2019), de Antonio Gómez González.

Palabras clave

Zoques, volcán Chichón, memoria, tradición oral, relatos testimoniales

Konäyupä tzame

Yä'ä yoskukuyomo nkipsojkpatpa tikuta wä wa' “ntumäyu” te kätyajupä'a ti, jamnhkuy otepänis 'yijtkuyomo, tzunhupä te pänis, kupnkuyis tzyame'omo. Te-kuta, nnitzäjka te tzamepik tzäktäjpapä napsti mustäjpapä, tzamtäjpapä tiyā ijtū te otekupnkukyāsi päkuk te tzitzunh'kotzäj k te majksykuy mone ko yäjti ko majktasis ko metza ame'omo tzyapyajpapä jayajpapä'is, kyämetzyajpapä'is, 'yanh'ispapä pänis 'yijtkuy. Te'setike, myetzyopapäte tyuk tzunhupä te jamnhkuyomo “pyäjwitutyopapäte”, te'setike, tzyamanhtumäpya eyatampä yoskutzyame “jamtzäjkyisnye” nye'kätam otepänis kypsojkpatyäjpapä, wa' pyämikotzi'u, wa' nyätzäjku wäpä, yospapä “tujukupä tzame” muspapä nkokena. Yä'sepä ti, nä ntzapnkoyajupä yä'ä jaye'omo, tzu'nhupäte te totojaye'omo Päkuk te kotzäj k (2019), jayayupä Antonio Gómez Gonzalezis.

Witnkokspapä ote

Otepäntam, Tzitzunh'kotzäj k, jamnhkuy, kupnkuyis tzyame, tujukupä tzame

Abstract

This paper reflects on the importance of “re-articulating” the historical memory from the indigenous nations, based on the testimonial account. To this end, we start with a general critique of some of the exogenous narratives built around the Zoques after the eruption of the Chichón volcano in 1982, carried out by some writers and researchers, essentially from an anthropological perspective. Likewise, it is intended to outline possible routes that derive from a “reappropriation” of “memory”, as well as to invite a new exercise of “memory” to be carried out by the Zoques themselves and to encourage the construction of better and more significant “historical archives”. The latter is exemplified in the case of the book *Päkuk te' kotzäj*k (2019), by Antonio Gómez González.

Keywords

Zoques, Chichón Volcano, memory, oral tradition, testimonial literature

Anhã'yajpana kotzäjk'mä'ä,
mijksyajpana äjn anhuku'is
myusokyutyam.

Relámpagos volcánicos
agitándose en la memoria
de mis ancestros.

Trinidad Gómez Arias

A más de cuarenta años de la erupción del volcán Chichón en 1982, uno de los acontecimientos más importantes en la historia reciente del norte de Chiapas, se ha generado una cantidad considerable de textos en torno a este hecho, los cuales me han llevado a preguntarme qué tipo de narrativas han ido construyendo y cuál sería su función en la comunidad. En general, puede decirse que estos textos han intentado dar cuenta de lo sucedido y comprender la magnitud de la tragedia para la nación Ote.² Sin embargo, la mayor parte de ellos han sido generados (o al menos articulados) por voces exógenas que, si bien han logrado dimensionar con sensibilidad algunas de las problemáticas más importantes en torno a dicho acontecimiento y a los *otepät* en general, no siempre logran dar cabida a la voz de los propios zoques; a lo mucho, integran el sentir y el pensar zoques al suyo, de tal forma que éstos quedan supeditados a una razón distinta que otorga orden, unidad o configura el sentido (pienso en los importantes trabajos de Félix Báez, Laureano Reyes, Marina Alonso y Enrique Hidalgo).³

2 La nación Zoque es una de las más antiguas de América. Se autodenominan *otepät*, que significaría “gente de idioma” u “hombre de palabra”. Históricamente han habitado el sur de México: Chiapas, Oaxaca, Tabasco y Veracruz; sin embargo, después de la erupción del volcán Chichón, según Fortino Domínguez Rueda (2022), ha sido más notoria la diáspora zoque, que ha permitido la construcción de comunidades zoques urbanizadas en Quintana Roo, Guadalajara, Ciudad de México y Estados Unidos.

3 Los textos más significativos serían: *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra* (Báez-Jorge, 1985), *Los zoques del volcán* (Reyes, 2007), *La fiesta del enojo* (Hidalgo, 2010), *Los zoques bajo el volcán* (Alonso, 2011), *Pyogbachuwe, la señora del volcán* (Hidalgo, 2016).

Con todo, algunos de esos textos, como *Los zoques del volcán* (2007) de Laureano Reyes y *La fiesta del enojo. La tradición oral volcánica de los zoques de Chiapas* (2010) de Enrique Hidalgo Mellanes, intentan ceder un espacio a los relatos testimoniales de los mismos zoques, siguiendo dos vertientes más o menos marcadas: una que, a través de aproximaciones “tradicionales”, intenta explicar el porqué de la tragedia; y otra que privilegia las experiencias personales en torno a dicho evento.⁴

En la primera, aparece en primer plano Pyokpatzyuwe, la señora del volcán, y se construyen relatos de carácter mítico en torno al origen del volcán o se articulan textos que, según parámetros occidentales, oscilan entre las leyendas y las memoratas; en estos relatos se percibe otro modo de concebir el mundo, a la vez que revelan una estrategia de intentar explicar y comprender la magnitud de un suceso demasiado grande para ser sólo una tragedia de orden natural.

En la segunda vertiente, se privilegian los relatos testimoniales, de los cuales emerge un carácter narrativo vivencial más marcado y configuran un modo tangible de experimentar el miedo, el horror. A mi modo de ver, estos últimos son fruto de la catarsis y tienen por finalidad acentuar el valor de la vida humana en situaciones límite de urgencia y necesidad. En estos relatos, pues, se reivindica las relaciones con los otros, la ayuda humanitaria, los lazos que se construyeron en medio de la tragedia, los caminos que se hallaron para superar la oscuridad; en fin, estos relatos ponen en relieve un modo de ver la vida en momentos catastróficos y de asumir la desgracia.

Sin embargo, me sigue pareciendo un problema el hecho de que estos textos se hallen inmersos en narrativas más académicas que comunitarias. En específico, porque considero que la mayor parte de los relatos propios de la experiencia en torno a la erupción del volcán Chichón que han sido recogidos hasta ahora —aunque académicamente se han enmarcado en la tradición oral y, desde ahí, pueden ser re-apropiados por la comunidad— también son importantes por lo que generan en el mismo momento de enunciación (en la comunicación oral), por ser la experiencia,

4 El trabajo de Marina Alonso (2020) sí marca un cambio significativo en el tratamiento de las vertientes que se explicarán a continuación; de hecho, ella distingue con claridad entre “memorias de la experiencia” y “mitología zoque”; así, pues, las microhistorias que ella presenta, sin duda, son un paso adelante en la posible construcción de un eficiente archivo histórico hecho por los zoques y para los zoques.

el testimonio, el recuerdo de una persona particular, como un esfuerzo humano, individual, de no ser subsumido por las circunstancias. Esas experiencias no deberían acumularse sólo bajo la etiqueta de la tradicionalidad, sino que deben entenderse como lo que son en realidad: manifestaciones personales de una experiencia traumática colectiva. De este modo, desde una lógica interna, comunitaria, dichos relatos testimoniales ofrecerían un método válido de acceso a la memoria histórica, ya que se parte de lo individual, como forma de análisis personal, de reflexión, para intentar comprender un suceso, un espacio, otro tiempo, en el que se tuvo una experiencia particular enmarcada en un evento comunitario de importancia política, social o cultural.

Así, pues, pienso que resulta cada vez más urgente ir construyendo una narrativa propia, hacer un uso más consciente de nuestra voz y de nuestro pasado, de empezar a dotar de mayor significación el relato de nuestra memoria histórica. Como decía Natalio Hernández en su texto “La formación del escritor indígena” —uno de los ensayos seminales para la consolidación de escritores en su propia lengua y con consciencia cultural propia—, hay muy pocos registros propios de nuestro pasado, ya que la mayoría de ellos se encuentran registrados en la memoria (Hernández, 1993). Esto quiere decir que hay que buscarnos a nosotros mismos en aquello que se revela en las memorias (escritas o no) y en experiencias del pasado; hay que explorarlas, rehacerlas, re-apropiarlas, reinterpretarlas, re-conocerlas. Es la mejor forma de traer al presente la tradición y, por lo tanto, de dotarse de ella, de re-articularla.

No obstante, se debe tener cuidado con la manera en que se llevaría a cabo esta reapropiación de la memoria porque a menudo se cometen muchos descuidos. En principio porque, generalmente, casi cualquier registro de memoria se suele incluir como parte de la tradición oral, cuando, en realidad, se trata de textos que se realizan en contextos de oralidad, pero que no siempre pueden considerarse tradicionales, ya que, como señala Aurelio González en un artículo titulado “La transmisión oral: formas y límites”, una obra literaria de tradición oral no se concibe como tradicional por el sólo hecho de transmitirse de manera verbal, ni tampoco puede entenderse como tal desde el momento mismo de su creación, “sino en el momento en que, por estar acorde con una estética colectiva, la comunidad la acepta y la hace vivir por medio de todas y cada una de sus distintas objetivaciones o realizaciones individuales, que son variables y a las cuales

identificamos como ‘versiones’” (González, 2011, p. 17). Esto es, para que se pueda considerar obra literaria de tradición oral justamente debe haber una tradición que, por medio de distintas y variadas realizaciones, la mantenga viva, en constante re-actualización.⁵

No obstante, ¿realmente hace falta que nuestra memoria histórica y colectiva se valide como literatura de tradición oral? De no ser así, ¿por qué el empeño de llamarlo de ese modo?, ¿para qué nos sirve esa etiqueta?⁶ Como decía arriba, ¿no es más importante justamente lo que estos textos pueden generar en el mismo momento de su enunciación, cuando, junto al fogón o de manera colectiva, hay visitas o se reencuentran los afectados por el volcán y re-surgen los testimonios, los recuerdos de personas particulares, con nombre y apellido, que se duelen por sus múltiples pérdidas o se sorprenden de que, en medio del caos, la oscuridad y la desesperanza, hayan sobrevivido y aún sigan sobreviviendo en sus nuevos espacios territoriales o en sus nuevas circunstancias vitales?

Así, una vez entendiendo la potencia de la memoria, aun en su momento de enunciación, los relatos testimoniales pueden servir de base para la construcción de archivos históricos, comunes y comunitarios, con los cuales se puede intentar obtener una mayor claridad del pasado y del presente, puesto que estos textos serían parte de “un proceso de búsqueda de sentido a los acontecimientos del pasado, muchas veces inconexos, desordenados en el tiempo, que convocan siempre a una construcción subjetiva e identitaria” (Sandoval, 2020, p. 82) y que, por lo tanto, ofrecen una oportunidad de representación en el presente y hacia el futuro. Además, es importante recuperar y/o re-evaluar dichos textos, ya que la mayoría de ellos

5 Asimismo, la tradición oral es una estrategia nemotécnica de reproducción de textos (por vía oral); textos que, como dije, tienen aprobación comunitaria. Así, una obra tradicional tiene estructuras fijas (que facilitan el registro en la memoria), pero es susceptible a la variación (apertura), al cambio (actualización). En ese sentido, las obras tradicionales pueden considerarse versiones personales de un saber (o un arte) colectivo.

6 De modo general, obras como *Los zoques del volcán* y *La fiesta del enojo* suelen difundirse como textos de tradición oral, cuando, como dije arriba, en su mayoría son testimonios orales que, eso sí, a menudo integran elementos tradicionales. Mayor desconcierto obsequia, sin embargo, *Voces del volcán*. Tzameram kotzäjkom (2022) de Marlene Palma Vieyra (traducido al zoque por Ramiro Gómez Gómez) porque ofrece como obra propiamente literaria (cuentos) un par de textos inspirados en algunos testimonios recogidos en *Los zoques del volcán*; aunque ni siquiera cambia el tono y el carácter testimonial de los textos, es decir, no lleva a cabo un trabajo profundo con la palabra ni la construcción narrativa de los cuentos.

han sido fijados de forma escrita en español y no en lengua ote o, al menos, de manera bilingüe.

Pongo énfasis en la memoria, ya que, como apunta Antonio Sandoval (2022), el ejercicio de la memoria implica “un proceso de reordenamiento lógico más cercano a un arte que al de una ciencia” (p. 82); de tal modo que

La memoria [...] asiste no sólo en el proceso de acomodo de las experiencias, sino también en los procesos interpretativos y a las estrategias narrativas de ella. Así en el posicionamiento de la memoria, se da una política del recuerdo, que produce y construye escenarios de acción del tiempo presente, que brinda una identidad a la memoria. (Sandoval, 2022, p. 85)

Asimismo, como advierte Ignacio González-Varas en *Las ruinas de la memoria*, hacer un ejercicio de memoria es configurar sentidos, ya que volverse una y otra vez hacia el pasado sirve para hallar nuevos valores y significados o para cuestionar los actualmente vigentes; además, “sólo pertenece a la naturaleza humana la conciencia de su propio pasado, presente y futuro” (González-Varas, 2014, p. 16). Es decir, no es gratuito que las naciones indígenas insistamos tanto en la construcción de nuestra memoria.

En ese sentido, con miras a realizar precisamente una nueva narrativa sobre el volcán Chichón, en los últimos años han comenzado a aparecer importantes trabajos de diversos escritores, artistas y pensadores zoques. En el ámbito académico, destacan los trabajos de Fortino Domínguez Rueda (2022) y Fermín Ledesma Domínguez, quienes se han abocado a documentar algunos de los conflictos internos derivados de lo sucedido en 1982, tales como el problema de la comunidad y lo comunitario en espacios territoriales no tradicionales o de los conflictos territoriales entre comunidades desplazadas y los proyectos extractivistas en la zona del volcán. En el ámbito artístico, destaca la pintura de Saúl Kak; en el poético, los relevantes trabajos de Trinidad Gómez Arias y Mikeas Sánchez; así como los trabajos de Lyz Saénz, José Kordero Jiménez y Edgar Núñez Jiménez.⁷

7 Saúl Kak también ha realizado importantes documentales como *La Selva Negra* (2016) y *Ecos del volcán* (2019) que muestran nuevas relaciones con la memoria y el volcán. Asimismo,

De igual forma, uno de los esfuerzos actuales por construir, como tal, una “memoria” histórica propia es el libro de relatos testimoniales titulado *Pākuk te' kotzäj*k (2019) de Antonio Gómez González. En este libro se hallan diferentes narraciones en las que se vuelve hacia lo sucedido en 1982, pero esta vez como fruto de un diálogo entre dos zoques y, por lo tanto, queda un registro en forma bilingüe (ore-español).⁸ Antonio Gómez transita entre dos maneras de concebir estos textos: a veces como testimonio, a veces como fragmentos de una historia oral. En lo personal, me parece más pertinente considerar estos relatos como literatura testimonial porque, en esencia, estos textos dan testimonio de un momento singular y significativo; si bien se presentan bajo el subgénero de las memoratas, es decir, ya no tanto como una experiencia vívida reciente, un testimonio contundente, sino como un ejercicio de memoria significativa de una experiencia difícil del cual es importante dejar constancia. En cuanto a mi desacuerdo de llamarlo historia oral es porque, aunque hay elementos para configurar una lectura histórica y, en principio, el modo de enunciación fue oral, como señalaba arriba, ello no significa que la “historia” que de ahí se pueda extraer sea “tradicional”, sino más bien reciente, contemporánea. A pesar de todo, se entiende que el término “historia oral” indica que el método de recopilación fue verbal y que, tal vez, permitirá el surgimiento de elementos de la tradición oral y puede servir para configurar un archivo histórico.

Más allá de estas dilucidaciones metodológicas, *Pākuk te' kotzäj*k es significativo porque representa una tentativa ote por establecer una metodología de arranque para construir archivos históricos, archivos que

el excelente poemario *Yä'kire äjn tzokoy. Aquí es mi corazón* (2016) de Trinidad Gómez Arias manifiesta una relación profunda con el volcán.

8 Otra diferencia con trabajos anteriores sería que Antonio Gómez asume a sus entrevistados como amigos, familiares, vecinos, maestros, y no como meros “informantes”; hay, pues, un diálogo horizontal con ellos. En el apartado “Juicios y prejuicios” de su ensayo sobre los tarahumaras, Carlos Montemayor (1995) asentaba una gran crítica sobre el posicionamiento que adoptaban algunos investigadores cuando se acercan al saber o a la literatura de los pueblos indígenas: “Una de las señales más arrogantes de este distanciamiento cultural, del sentimiento de superioridad racial del investigador, se revela en el concepto de informante. Todo lo que los investigadores han ‘descubierto para la ciencia’ ha sido gracias al conocimiento que con ellos compartieron uno, pocos o muchos integrantes de las comunidades indígenas. [...] Pero en vez de reconocerlos como amigos, como guías, como colaboradores, como instructores, los consideran informantes, ayudantes menores de una ciencia que sólo los occidentales dominan y gracias a la cual el conocimiento que ellos y sus propias comunidades poseen deja de pertenecerles y pasa a un nuevo dueño” (p. 34).

fomenten la importancia de hacer memoria. De este modo, entre los múltiples elementos que destacan en la mayoría de estos relatos, encontramos justamente la insistencia en ejercer (y ejercitar) la propia memoria. Por ejemplo, Pascacio Cruz Hernández, de cuarenta y ocho años, se toma su tiempo para indicar que está esforzándose para “recordar”:

Jampatzi ke dominhku jamarena (i'ps ko tukutujtay jama marzu po-ya'isnye kyojampapä 1982 ame'is), jiksek ne'ina mäjtzätya'u äj ntäjko kä'yiram, nenhakäjsina ijtü anhkä äj ntäjktam. / Recuerdo que un domingo (28 de marzo de 1982), estábamos jugando más debajo de mi casa, porque mi casa se encontraba en una loma. (Gómez, 2019, pp. 33 y 79)⁹

En otro punto, vuelve a manifestar que está haciendo “memoria”:

Jampatzi jiskantena ijtyajupä ips o ips ko majk täwäram jinhä te' ribera Matzpajk, tzyäjkya ju kutkuy y tya'kyaju ane, tzirantäjutzi kutkuy, ja nyä'ijtya'ä anhkäna tumin maku mye'tzya'e pyä'näkyutyam wä'kä ku'tamänakäjtzi. / Recuerdo que eran como veinte o treinta familias de ahí de la ribera Matzpajk, hicieron comida y tortillas, nos dieron de comer, como no tenían dinero fueron a buscar sus animales para que comiéramos. (pp. 37 y 83)

Y aún una tercera vez, en la que su recuerdo se suma a lo que otros decían, es decir, que asume como parte de su recuerdo el decir de los otros (o una creencia comunitaria):

Jampatzi ijtupäna nyäjmayaipamä Ojkotzyäjk. Näpyajpa ke jinhäntena ijtpapä te' mä'ä te' kotzäjk suru'omo. Jinhä täjkätya'u, ja ntyontamätzi sone jama jenena anhänyämpa anhkä, mumu tiyäna sa'mpa. Recuerdo que había un lugar llamado Ojkotzyäjk. / Decían que ahí vivía el rayo en la cueva. Ahí entramos, pero no aguantamos mucho tiempo por los fuertes tronidos, retumbaba todo. (pp. 40 y 86)

9 En adelante, las citas a *Päkuk te' kotzäjk* se harán en texto sólo con el número de página correspondiente. La primera página es del texto en ore; la segunda, de la traducción al español.

Por su parte, en el ejercicio de memoria de Eulalio Gómez Aguilar, de sesenta y siete años, destaca su propia incredulidad y el de sus conocidos ante la posible erupción del volcán, en cómo el mero hecho de imaginarlo los desconcertaba:

Maka päwi te' kotzäj, jene ne jyo'käyu, ne jyokäyu, [...], näpyajpana. Te' kotzäj na tzyapyajpapärirena ya'aj te' tzamepänistam, äjtamte-najin wanhjanhtamepä. / Va a hacer erupción el volcán, está echando humo, mucho humo [...], decían. El volcán lo venía manifestando [que iba a hacer erupción] y desde antes los señores grandes también lo decían, pero nosotros no lo creíamos. (pp. 49 y 93)

Y vuelve a reafirmar: “Wiyunhse äjtam ji'na wanhjamtame ka makana päwi te' kotzäj, pämpäjk te' kotzäj / Ciertamente, nosotros no creíamos que fuera a hacer erupción” (pp. 49 y 93). Por su parte, Mercedes González Gómez, de cincuenta y siete años, confiesa la misma incredulidad:

“Te' dominhku maka päwi te' kotzäj, te' pänistam nem pyikpäyaju tyiram, jameri wä tä ijtamä”, te'sena näpyajpa te' päntam makakmana päwi te' kotzäj, äjtam ji'na wanhjamtame. / “El domingo va a explotar el volcán, muchos se están preparando, hay que estar listos”, eso venía diciendo la gente antes de que hiciera erupción el volcán, pero nosotros no lo creíamos. (pp. 55 y 99)

Aniceta Sánchez Rueda, de setenta y tres años, manifiesta la misma idea y hace patente que está ejercitando su memoria: “Näpyajpa ke makana päwi te' kotzäj, te'ri jampa marsu'omo päkupä, ji'na wyanhjamya'e ke makana päwi, päkuk... / Decían que iba a hacer erupción el volcán, sólo recuerdo que fue en marzo, no creían que iba a hacer erupción, cuando lo hizo...” (pp. 61 y 105). Asimismo, como se observa, en los relatos anteriores, aunque a veces se privilegia el “yo”, la primera persona del singular, esta experiencia no fue vivida en soledad: era una experiencia personal y compartida con distintas individualidades, todas ellas hermanadas en la confusión y el dolor, al grado de que en sus testimonios, a menudo, la primera persona se pluraliza; añaden al “nosotros” a distintas personas: la familia, los que en ese preciso momento compartieron un espacio, un momento, una situación, es un “nosotros” móvil, pero siempre cercano. En ese sentido, a veces, el recuerdo y

el “nosotros” de Aniceta Sánchez Rueda se oscurece a propósito, como para dejar entrever lo difícil que era tener certeza en aquellos momentos: “Te'se makta'u Valtierra y pi'tzäpäntena. Ji'nam jame jutzye pi'tzä anä'u y jujtzye kätu te' tzu'... / Así salimos a Valtierra, pero ya era de noche, ya ni recuerdo cómo es que se hizo y pasó la noche...” (pp. 61 y 105).

He aquí otro ejemplo de cómo intenta mantener esa anonimía: “Äj ntzämijinhnamnä wijtampa, Äj ntzikajinhnam; makyajpapärena sone pät ji'nantena ujsyanh. / Andábamos con nuestra carga, con nuestras ollas; también venían varias personas, no era poquita la gente” (pp. 61 y 105). Pero, al mismo tiempo, se percibe consideración profunda hacia los demás: “Oyu täjkätyame, temä Najsapyajkmä, sonete otya'upä jinhnam... / Llegamos a entrar al río Nasapyajk, éramos muchos por Dios...” (pp. 62 y 106).

En el caso de Antonio Ovando Pablo, de setenta y cinco años, él consideraba que gran parte de la incredulidad se debía a las condiciones de pobreza e ignorancia en las que vivían los zoques entonces; por lo tanto, cuestiona los distintos discursos: el del gobierno, sí, pero también el que se extendía entre mucha gente de su comunidad; por ejemplo, el hecho de que sí sabían qué pasaba, pero no le dieron suficiente importancia:

Te' kotzäjk wi'na, ntä mujspana, ji'na wanhjamtame ke makana päwi. Te' päntam näpyajpana ke jintena wyiyunhse, ja'ya anhkämana mantame yä'sepä tiyā, ji'na wanhjamtame. / Respecto al volcán, se sabía lo que pasaba sólo que no creíamos en eso. La gente decía que no era cierto, como nunca habíamos visto cosas de ese tipo, no lo creíamos. (pp. 65 y 109)

Y más arriesgado aún, cuestiona incluso el relato “tradicional” de la Pyokpatzyuwe:

Äj tam ja'ya mujstame ni jujtzye ka oyu wiri te' pyokpatzyuwe, ja'ya mujstame, ja' 'yoya jinhä y äjtzi kotzäjkäräjkämätena yojspapä, kotzäjkis kyosokämä ja'ya ijsi nitum jama, ja'ya ijsi te' tzyu'we. Kuyatymäram-pä pä'nistam, ji' tzyapya'e ka oyu 'yijsya'e, oyu mantame ke Ajwamyä oyunh, oyunh wiri y äj tam kotzäjkäräjkämätena ijta'upä. / Nosotros nunca llegamos a saber si anduvo caminando la Pyokpatzyuwe, nunca lo supimos, nunca llegó allá y eso que yo trabajaba en las faldas del volcán, en su mero pie, nunca la llegué a ver, nunca vi a la vieja, la gente de Francisco León no lo dice si la llegó a ver, hemos escuchado

que en Chapultenango sí llegó, que caminó y nosotros vivíamos prácticamente en el tronco del volcán. (pp. 67 y 111)

Con todo, acepta que:

Te' pyokpatzyuwerena kyomiram te' kopānistam, te'istena kyetya-jpapā te' kotzājkomō ijtayajpamā y pujtāyapamā. Te' Pyokpatzyuwe ja'yapāte ijtame nitumnaka, nāpyajpana te' tzampāntam ke jin-hānhtena ijtupā. Nāpyajpana ke te' Pyokpatzyuwe ijtupārena y wiyiunhserenhkōna. / La Pyokpatzyuwe era la dueña de los animales, ella es la que tenía el control ahí en el cerro donde vivían y de donde salían. A la vieja nunca la vimos, pero ahí vivía, así decían los más viejos. Decían pues que la Pyokpatzyuwe existe y creo que es cierto. (pp. 68 y 112)

El testimonio de Antonio Ovando Pablo resulta interesante porque distingue con claridad que el relato de la Pyokpatzyuwe no se puede entender plenamente como un relato histórico, verídico; es un relato “memorístico” fuera del orden meramente “racional”, al cual trasciende y por lo que sirve para otra cosa: para darse una explicación propia de un fenómeno que te rebasa y que, sin embargo, es histórico, pues parte de la historicidad de una cultura que no concibe el tiempo en su forma lineal y progresiva, sino cíclica.

Ahora bien, considero que el trabajo de Antonio Gómez esboza un camino metodológico posible para comenzar a construir archivos históricos desde y para nuestros pueblos. Primero, invita a reconocer la importancia de la escucha, es decir, que nos re-eduquemos en la escucha entre nosotros: hay que recuperar los espacios de diálogo, sobre todo para el diálogo intergeneracional, ya sea en las asambleas, en las fiestas o en cualquier evento familiar o comunitario.¹⁰ La escucha es importante porque, cuando se tiene la disposición de escuchar, se es más receptivo al sentir

10 Se dice que, cuando nuestros antepasados querían establecer un diálogo profundo o de cierta importancia, solían iniciar con una fórmula que más o menos rezaba así: “*Akwakā mij mtyājikis 'yanhtunh, wa' tyajkayu ājn tzokoy*” (abre las puertas de tu casa para que entre mi corazón). Es decir, escúchame con tu corazón.

o al pensar del otro; en ese sentido, se propone desterrar de una vez por todas la noción de “informante”: el encuentro con nuestro semejante siempre es un espacio, una oportunidad, para el aprendizaje mutuo.

Asimismo, habría que pensar en las amplísimas posibilidades de la memoria, no sólo coadyuvar al registro por medio de la escritura, sino también reconocer como ejercicio de la memoria las nuevas rutas, el ensayo de la memoria a través de la pintura, el video, la crónica fotográfica, etcétera. Que la memoria se ejercite en el diario vivir. De cualquier manera, siempre lo hemos sabido, la memoria de nuestros pueblos se vuelve y se revuelve; es una memoria de anhelos, sueños, vínculos entre lo terreno y lo suprahumano. Por eso es tan importante sanar el *kojama*, nuestros cuerpos, hallar la fuente del dolor y disiparla con invocaciones y estrategias en las que las palabras y los actos desarraiguen dichos dolores. Al fin y al cabo, una de las potencias del recuerdo no sólo es configurar una “memoria histórica”, sino también construir nuevos sentidos y, de este modo, favorecer la sanación de nuestros traumas comunitarios.

Bibliografía

- Alonso Bolaños, M. (2020). *Microhistorias de los zoques bajo el volcán. La erupción de El Chichonal y las transformaciones de la vida social*. El Colegio de México.
- Domínguez Rueda, F. (2022). La diáspora zoque y la defensa del territorio en el siglo XXI. En J. Sánchez Contreras, F. Domínguez Rueda y F. Ledesma Domínguez (eds.), *Cada vez más mokayas. Pensares y sentires de zoques contemporáneos* (pp. 61-77). Ce-Acatl.
- Gómez González, A. (2019). *Päkuk te' Kotzäjik. Narraciones de los zoques desplazados por la erupción del volcán Chichonal*. Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas, Centro Estatal de Lenguas, Literatura y Arte Indígenas.
- González, A. (2011). La transmisión oral: formas y límites. En B. Alcubierre, R. Bazán, L. Flores y R. Mier (coords.), *Oralidad y escritura. Trazas y trazos* (pp. 11-32). Ítaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- González-Varas Ibáñez, I. (2014). *Las ruinas de la memoria. Ideas y conceptos para una (im)posible teoría del patrimonio cultural*. Siglo XXI.
- Hernández, N. (1993). La formación del escritor indígena. En C. Montemayor (coord.), *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas* (pp. 103-116). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- Montemayor, M. (1995). *Los tarahumaras, pueblo de estrellas y barrancas*. Banco Nacional de Obras y Servicios Públicos.
- Sandoval Ildefonso, A. (2020). *La literatura indígena en México en los albores del siglo XXI: Apuntes desde América Latina* [tesis de maestría]. Universidad Nacional Autónoma de México. <http://132.248.9.195/ptd2020/noviembre/0805469/Index.html>