

Willy O. Muñoz

El trauma político en “El pueblo de los seres taciturnos” de Isabel Garma

Kent State University, EE.UU.

wmunoz@kent.edu

Isabel Garma es el nombre literario de Norma Rosa García Mainieri. Nació en Guatemala en 1940 y murió en 1998. Narradora, historiadora, ensayista y poeta, siguió cursos de Historia en la Universidad de San Carlos, donde fue investigadora y docente por veintiséis años. Asimismo, realizó estudios de especialización en Arqueología, Archivística y Literatura. Fundó el Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas en la Universidad de San Carlos de Guatemala. Fue una de las propulsoras del feminismo de su país y en literatura es una de las pioneras del cuento de denuncia política y social de Guatemala. Sus relatos se caracterizan por tener como protagonista a un “personaje colectivo”, como el obrero, el campesino y la gente de pueblo. *Cuentos de muerte y resurrección* (1987) y *El hoyito del perraje* (1994), no sólo son una evidencia de su maestría narrativa, sino de su valentía y entereza política, de su responsabilidad con su pueblo como escritora. Su narrativa recrea artísticamente el contexto histórico que le tocó vivir, como ella misma declaró en una entrevista que le hicieron en *Guía 21*:

En Guatemala vivimos inmersos en una realidad “literaria”. Mientras en otros ámbitos probablemente los escritores salen en busca del “tema”, aquí estos nos asedian, nos asaltan casi, y si la vocación y el conocimiento mayor o menor de las herramientas del oficio están en nuestras manos, podemos crear.

La tortuosa historia de Guatemala ha sido bañada en sangre repetidas veces durante el siglo XX, como lo atestiguan la novela de Miguel Ángel Asturias *El señor presidente* y el testimonio

Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia. La escritora Isabel Garma se suma a estas voces con su cuento “El pueblo de los seres taciturnos” para llamar la atención a las consecuencias de la violencia política en el pueblo guatemalteco. Analizaré este cuento basándome en la teoría del trauma. En *Trauma. Explorations in Memory*, Cathy Caruth define el trauma como:

a response, sometimes delayed, to an overwhelming event or events, which takes the form of repeated, intrusive hallucinations, dreams, thoughts or behavior stemming from the event, along with the numbing that may have begun during or after the experience, and possibly also increased arousal to (and avoidance of) stimuli recalling the event. (“Introduction” 4).

En este relato, un extranjero llega a San Jerónimo y cuenta que vuelve de Santa María de la Bendición, un pueblo que supuestamente había dejado de existir meses atrás. El chofer del autobús que le hospeda en su casa cree que está loco porque delira y aparentemente habla necedades. Ésta es la situación traumática que presenta el cuento de Garma.

La palabra trauma viene del griego y significa “herida”, ya que inicialmente se refería a una herida en el cuerpo. Sin embargo, sostiene Caruth, en la medicina y en la literatura psiquiátrica y de manera central en los textos de Freud, “the term *trauma* is understood as a wound inflicted not upon the body but upon the mind” (*Unclaimed 3*; énfasis en el texto). La exclusividad que Caruth confiere a los síntomas mentales es desvirtuada por otros estudiosos como Kirby Farrell, quien también parte del concepto que el trauma es una herida aguda, pero que abruma tanto las defensas psíquicas como también desestabiliza el sistema nervioso, de donde se deduce que “[t]raumatic events generally involve threats to life or body integrity, or a close personal encounter with violence and death” (5).

Implícita en la definición de Caruth es que el trauma remite a un evento anterior, a otro lugar, de modo que los episodios traumáticos presentes se relacionan con otro tiempo, con otro espacio. Entre el evento y su manifestación traumática tiene lugar, según Freud, un periodo de incubación, un tiempo latente en el que la víctima se olvida del evento que causó sus

subsiguientes y repetitivos desvaríos (ver Caruth, “Introduction” 151). La víctima, entonces, logra escapar del lugar traumático aparentemente a salvo, sin darse cuenta que lleva ya el cuerpo y el alma infectados. El cuento de Garma no codifica el periodo de incubación, el tiempo entre el evento que ocasiona el trauma y sus consecuencias, sino que se concentra en el trastorno repetitivo, invariable e irremediable del protagonista. El periodo latente, entonces, es presentado como un espacio y tiempo vacíos, ausencia que, en su contexto, pueden vincularse con el tema de los desaparecidos políticos.

A su llegada al pueblo, el extranjero siente la imperiosa necesidad de hablar con el alcalde o con el cura del pueblo, pero pronto sucumbe a la fiebre, cuando es socorrido por el chofer del autobús, el único habitante capaz de sobreponerse al miedo que flota por doquier en San Jerónimo. Después el chofer cuenta en la cantina que el recién llegado había delirado, que hablaba locuras y temblaba al recordar las vívidas y entrecortadas imágenes del pueblo que evocaba. El hombre hablaba de la gente de Santa María de la Bendición como si las hubiera visto y se levantaba de la cama para dar voces de mando para después de cada acceso quedar nuevamente postrado, temblando de fiebre y de frío, con los ojos vueltos, como si estuviera viendo a la muerte (ver 15-16). Estos síntomas corresponden obviamente a los trastornos corporales ocasionados por el trauma.

El pasaje anterior pone en evidencia la naturaleza repetitiva de los efectos traumáticos. La repetición sin tregua de sus accesos, reiteración que cae fuera del control y conocimiento de la víctima, corresponde también a los actos de un poseído. Efectivamente, en el síndrome agudo post-traumático [post-traumatic stress disorder], los eventos abrumadores del pasado *poseen* repetitivamente a la persona traumatizada, quien experimenta obsesivamente una serie de imágenes o pensamientos inoportunos que surgen en contra de su voluntad (ver Caruth, “Introduction” 151). Debido a la incoherencia de los delirios del extranjero y por lo horroroso de las imágenes evocadas, el chofer rechaza el contenido como una locura y, por lo tanto, como no creíble.

En la situación creada por Garma, el personaje sufre las consecuencias de un evento que tuvo lugar en el pasado y al referir sus experiencias a un interlocutor, éste no da crédito a lo que escucha. El evento que causó el trauma permanece sumergido en el subconsciente de la víctima y ahora brota directa, iterativa y desarticuladamente. Sin embargo, la experiencia histórica que el extranjero intenta comunicar está contenida en su testimonio, aunque de forma borrosa y de difícil comprensión, incomprendibilidad que pone en duda su autenticidad. Si bien la verosimilitud de su testimonio es cuestionada, la víctima siente *el imperativo de contar y de ser escuchado* (ver Laub 63), ya que este hombre necesita narrar su historia como una condición de su existencia. Sin embargo, la experiencia inicial es tan horrorosa y la represión tan efectiva que, en las palabras de Laub, los perpetradores “brutally imposed upon their victims a delusional ideology whose grandiose coercive pressure totally excluded and eliminated the possibility of an unviolated, unencumbered, and thus sane, point of reference in the witness” (66). La cualidad ilusoria de la memoria de la víctima, entonces, le impide rescatar coherentemente el referente histórico y debido a la imposibilidad de transmitir creíblemente su horror a otros, la víctima parece sucumbir a las imposiciones de su verdugo. Puesto que la víctima ha perdido la capacidad de constituirse en un testigo veraz, el hecho histórico que causa el trauma parece haber tenido lugar sin testigos, como si nadie hubiera podido escapar del exterminio total, del espacio deshumanizado referencial, de modo que sin testigos no hay historia. Ya que la historia de la víctima ha sido abolida, parte de su identidad misma ha sido usurpada.

Si bien la reiteración de la escena traumática tiene lugar en la mente de la víctima, la que es transmitida a través de alucinaciones, sueños y *flash-backs* repetitivos, a pesar de estas actividades disociadoras, dichos episodios se relacionan con un evento traumático que sí tiene un referente histórico. Por lo tanto, las contradicciones, errores e inclusive las lagunas en el recuento, constituyen las inconsistencias del discurso de la víctima, las que, a pesar de todo, no invalidan su referencialidad, situación que Janet Walker denomina *la paradoja traumática*:

Far from belying the truth of an event, an imagined scene that seems untrue may be inextricably, but obliquely, connected to and catalyzed by real events of the past. This is the inherent contradiction of traumatic

memory --what I term the “traumatic paradox”: traumatic events can and do result in the very amnesias and mistakes in memory that are generally considered, outside the theory of traumatic memory, to undermine their claim to veracity. (106-107).

Paradójicamente, la persona traumatizada siente la imperiosa necesidad de transmitir su historia, pero al mismo tiempo se siente frustrada por su incapacidad de comunicarla convencionalmente. En el cuento, el chofer aprovecha un momento de lucidez cuando nota una “mirada cuerda” (17) en su inesperado huésped y le insta para que le cuente su historia. Él repite que había estado en Santa María de la Bendición y que había presenciado la masacre de todo el pueblo, pero inmediatamente empieza a desvariar nuevamente.

Cabe recordar que las imágenes traumáticas del protagonista surgen durante sus delirios, en episodios cuya recolección consciente no es posible, puesto que su accesibilidad está fuera de su control y voluntad. Es más, la transparencia de las imágenes del pasado es enturbiada por la amnesia que sufre, por la imposibilidad de recordar su propio nombre, cuna de su identidad. Estas patologías de la memoria hacen que el evento traumático mismo sea cuestionado precisamente por su falta de integración en la conciencia de la víctima. La narración que surge de su delirio, “is, therefore, a history that literally *has no place*, neither in the past, in which it was not fully experienced, nor in the present, in which its precise images and enactments are not fully understood” (Caruth, “Introduction” 153; énfasis en el texto). El trauma, pues, se caracteriza por la dificultosa verdad de una historia constituida incomprensiblemente. Por esta razón, la recreación traumática que tiene lugar durante los delirios del forastero “conveys [...] both *the truth of an event*, and *the truth of its incomprehensibility*” (Caruth, “Introduction” 153; énfasis en el texto), hecho que va en detrimento de la verosimilitud histórica.

En su estudio sobre la memoria y el trauma, van der Kolk y van der Hart diferencian entre la memoria traumática y la memoria ordinaria y afirman que la memoria narrativa es un acto social y cumple una función social al crear relaciones, mientras que la memoria traumática es inflexible, repetitiva, que no tiene un componente social ya que es un acto solitario (ver 163) y que es, por lo

tanto, descartable. Dicha narración, en las palabras de Caruth, es una “*affront to understanding*” (“Introduction” 154; énfasis en el texto), caracterización aplicable a muchos sobrevivientes de un trauma que intentan traducir sus experiencias a través del lenguaje.

Por otra parte, debido a las incoherencias y al horror mismo del relato, el que escucha una narración traumática generalmente rehúsa dar crédito a lo que escucha, no tanto porque no quiere tener acceso a los hechos del pasado, sino porque la narración traumática no adquiere todavía la forma de una *memoria narrativa*, según el decir de Pierre Janet (citado de Caruth, “Introduction” 153). Por esta razón, inicialmente el chofer rechaza la narración del extranjero como la simple perorata de un loco. Puesto que la víctima es incapaz de configurar una narrativa coherente e integrada, el interlocutor descarta dicha recapitulación, situación que da como resultado a lo que Dori Laub denomina “the collapse of witnessing” (65).

Ya que el relato del personaje no logra constituirse en una memoria narrativa, su otra opción es el silencio, dilema que es contrarrestado por la urgencia de la víctima de contar su experiencia. Esta paradoja está bien caracterizada por Schreiber Weitz, quien afirma que “[t]o speak is impossible, and not to speak is impossible” (citado de Caruth, “Introduction” 154). La voz narrativa ilustra perfectamente la paradójica situación del forastero, quien intenta recordar su nombre pero que simultáneamente intenta alejar las imágenes que le causaron el trauma. Dice la voz narrativa:

¿A dónde había relegado su nombre aquella mente por momentos extraviada, pero en otros extrañamente lúcida? ¿Cuáles mecanismos de defensa le hacían olvidar quién era, quién había sido? Sin embargo, recordaba todo lo demás. En vano trataba de alejar aquellas imágenes. Volvían una y otra vez y otra vez más. (23-24).

A pesar del estado enajenante del forastero y de la admonición del chofer de que no se agite al hablar, el testigo de la masacre insiste en contar su historia. Y prosigue la voz narrativa:

El hombre cerró los ojos, contrajo la boca en un rictus doloroso y se desplomó en la cama. Con voz ronca y entrecortada, siguió hablando.

–Yo estuve allí cuando llegaron ... Primero agarraron a los viejos, los pusieron en fila y los aca ... acabaron a bayonetazos ... Después las mujeres o lo que quedaba de ellas ... Algunas se negaron a separarse de los niños y los mantuvieron abrazados y cayeron con ellos ... ¡Hablen, cabrones! –les decían a los hombres–, y no hablaron ... entonces les llegó el turno a los niños ... ¡Yo vi esas manos crispadas, esos ojos impotentes en los hombres amarrados en hileras, mientras los niños se desplomaban poco a poco, sin llorar, sin moverse, sin acabar de entender qué pasaba! ... (19).

El incesante titubeo y el estado de desvarío en el que se encuentra el testigo, captado por el arreglo tipográfico de este párrafo, no logran desvirtuar totalmente el contenido del testimonio, el que se registra finalmente en el receptor del discurso. Simultáneamente, a través de su testimonio, el sobreviviente finalmente confirma su posición de testigo.¹ En su lucha por dar crédito a lo que dice el forastero, el chofer también adquiere esa condición creadora, y acepta la posibilidad de aprender algo verdadero, la que precisa de otra forma de comprensión que permita llegar al conocimiento de la catástrofe histórica. El chofer va dando mayor crédito a la revelación, de modo que musita en voz baja: “¡Desgraciados! ... con que así había sido” (19). Sin embargo, al día siguiente vuelve a cuestionar al forastero, signo de su aceptación titubeante:

Oiga, don, o como se llame, lo único que quisiera saber es su nombre, si ya se acuerda de quién es. Porque, ¿cómo es posible que sepa todo lo demás menos su nombre? Lo hablé anoche, otra vez en medio de la fiebre y el delirio. Y gracias a eso tuve muchas certezas. (22).

Después de sus muchas conjeturas, finalmente el chofer supera su incertidumbre y acepta el testimonio como válido y así posibilita una verdadera transmisión histórica, a pesar de la patología del individuo sufriente y a pesar de la forma poco convencional del recuento. La

¹ Claude Lanzmann, director de la película *Shoah*, filmada con los testimonios de los sobrevivientes del Holocausto, sugiere que su rechazo inicial de los testimonios increíbles que escuchó no constituye una negación de conocer el pasado, sino que más bien es una manera de ganar acceso a ese conocimiento que todavía no se ha constituido en una memoria narrativa. En este sentido, explica Caruth: “In its active resistance to the platitudes of knowledge, this refusal opens up the space for a testimony that can speak beyond what is already understood” (“Introduction” 155). Para Lanzmann, entonces, su rechazo por comprender, estado que él llama su ceguera, se convierte para él en un acto creativo, en “the vital condition of creation” (Caruth, “Introduction” 155).

transmisión histórica que tiene lugar no es sólo una necesidad comunicativa, sino que constituye un verdadero mecanismo de supervivencia para el forastero. J. Laplanche y J. B. Pontalis, quienes se basan en la terminología de Freud, teorizan sobre lo que ellos denominan “acting-out” y “working-through,” conceptos que definen de la siguiente manera: “Acting-out” es como una

action in which the subject, in the grip of his unconscious wishes and phantasies, relives these in the present with a sensation of immediacy which is heightened by his refusal to recognize their source and their repetitive character (citado de LaCapra 208).

Esta situación caracteriza el estado inicial del forastero; mientras que “working-through” es un

[p]rocess by means of which analysis implants an interpretation and overcomes the resistances to which it has given rise. Working-through is taken to be a sort of psychical work which allows the subject to accept certain repressed elements and to free himself from the grip of mechanisms of repetition. (Citado de LaCapra 209).

En efecto, al final del cuento, el forastero se libera de su compulsiva recolección e interpreta consciente y críticamente el pasado; en suma, recobra la integridad de su identidad, estado mental que ahora le capacita para desear el cambio. Este nuevo estado anímico lleva a Dominik LaCapra a expandir el concepto de “working-through” y sacarlo del campo exclusivamente terapéutico para incorporarlo a la ética y a la política: “Working-through –concluye– implies the possibility of judgment that is not apodictic or ad hominem but argumentative, self-questioning, and related in mediated ways to action.” (210). Precisamente, el forastero pasa de los argumentos a la acción para así crear nuevos testigos.

De acuerdo con la tipología de Dori Laub, a pesar de la incomprendibilidad del discurso traumático, el forastero es “a witness from inside” (66), un testigo presencial, y la imperiosa necesidad que tiene de contar su experiencia y de ser oído tienen el propósito de constituir, aunque tardíamente, testigos oyentes. Esta actividad reemplaza la falta histórica de testigos, a la

vez que prepara la escena para dramatizar teatralmente los eventos históricos, para recrearlos en presencia de otros testigos. En el cuento de Garma, en contraposición a los consejos del chofer, el forastero sale y camina por las calles oscuras y se dirige directamente a la iglesia, escenario donde tiene lugar su actividad performativa. Al llegar a la iglesia, unas luces potentes iluminan su espalda –la luz es parte de la tramoya teatral– y una voz le increpa por su nombre: “¡Comandante Abel!” El personaje se vuelve despacio y muestra a las luces “el rostro pálido en donde brillaban aquellos ojos lúcidos, serenos. ¡Su nombre! ¡Al fin recordaba su nombre!” (25), cuna de su identidad. Una ráfaga de ametralladora hace estremecer los muros de la iglesia, y el comandante Abel cae despedazado por las balas. La voz narrativa describe la escena de esta manera:

Eran demasiados impactos para un solo cuerpo. Los huesos, los músculos, los nervios, quedaron destrozados, mientras la manifestación última, la más perfecta de aquella humanidad, se integró con la memoria cabal, completa, de su identidad y de su nombre, reconstruyéndose armoniosa y prístina en el momento final, mostrándole en segundos lo esencial de aquella larga cadena de días, meses, años que constituyeron su vida. (25).

Y continúa el relato: se apagaron las luces, termina la representación, y finalmente unas figuras fantasmagóricas retiran el cadáver.

Aunque la mayor parte del discurso del trauma privilegia las consecuencias psicológicas del trauma, es también innegable que algunas verdades se manifiestan específicamente en el cuerpo traumatizado. Inclusive Cathy Caruth posteriormente admite que la historia es “an exploration of the relation between history and the body” (*Unclaimed* 26). El cuerpo traumatizado, entonces, es un referente poderoso que contiene aspectos importantes de “la verdad” de la existencia y de la identidad.

De su lectura de Paul de Man, Cathy Caruth reconoce que el cuerpo mutilado, considerado no como una unidad, sino como una lista de partes corporales individuales, adquiere “the force of enumeration” (*Unclaimed* 88). Dicha enumeración refleja la desarticulación del cuerpo como un referente empírico, cuya mutilación reafirma el momento referencial. Precisamente, el cuerpo

acribillado, destrozado del comandante Abel, cuyas partes son enumeradas narrativamente, recrea el evento traumático inicial, rescata aquella historia ocurrida sin testigos. El comandante Abel, metonímicamente representa a las víctimas de Santa María de la Bendición, de modo que, simbólicamente, los habitantes de San Jerónimo ahora presencian la masacre de sus parientes y allegados y, de esta manera, ellos mismos devienen testigos oculares de ese evento traumático.

Los habitantes de San Jerónimo ya habían sufrido un evento traumático, el que tiene lugar el día que un destacamento de la Catorceava Zona Militar reúne al alcalde, al cura y a los maestros de escuela para informarles que Santa María de la Bendición ha dejado de existir, y que hagan cumplir esa orden, y que los que desobedecen sufrirán graves consecuencias. Entonces el gobierno hace cambiar los mapas de la región, los anuncios de los transportes y los sitios de parada en el camino. Los cambios en la psiquis del pueblo no se dejan esperar: los domingos bullangueros que antes se llenaban de hortalizas y de flores, se vuelven domingos mustios, tristes, y los habitantes ahora sólo se ocupan de ir a la iglesia por la mañana y a la cantina por la tarde. Los habitantes de San Jerónimo se olvidan de sus parientes de Santa María de la Bendición, y guardan fotografías y recuerdos y abalorios y afectos en lo más profundo de sus armarios y cajones. Nadie vuelve a mencionar aquel pueblo ni a sus habitantes, de modo que cunde “la peste del olvido” (20). No sólo sufren estos cambios sino que sistemáticamente van desapareciendo, primero los maestros, luego el encargado de correos, después el alcalde y el cura. Algunos piensan que eso se debe a sus empeñosas memorias, a que se resisten a olvidar. Este pueblo habitado ahora por seres taciturnos se convierte en el fantasma de lo que había sido.

El pueblo ocupa una situación precaria en el proceso traumático ya que si bien sus habitantes sufren un trauma, ellos no son testigos del exterminio total de todo un pueblo. Ante la falta de esa historia, los de San Jerónimo son reducidos al silencio, a la vez que son incapaces de constituirse en testigos colectivos porque todavía no han comprendido el alcance de los hechos históricos. Su falta de conocimiento corresponde al estado latente, inconsciente, de los traumatizados.

Es innegable que San Jerónimo llega a ser un pueblo traumatizado, envuelto en un velo de silencio y de soledad, forma de vida que precisa de la negación de los eventos históricos para seguir existiendo aunque sea como seres taciturnos y aislados entre sí. Sin embargo, la taciturnidad que sienten es también el vínculo que los une socialmente, que les confiere cierta identidad en común, que los relaciona por su experiencia mancomunada. Con el fin de definir estas fuerzas antagónicas, Kai Erikson afirma que el trauma tiene dos tendencias: la centrífuga y la centrípeta, la una que expulsa a las personas del centro y la otra que las atrae hacia ese mismo centro, paradoja que explica de la siguiente manera:

The human chemistry at work here is an odd one, but it has been noted many times before: estrangement becomes the basis for communality, as if persons without homes or citizenship or any other niche in the larger order of things were invited to gather in a quarter set aside for the disfranchised, a ghetto for the unattached. (186).

Los *aislados* habitantes de San Jerónimo, entonces, están paradójicamente *unidos* por el silencio y la melancolía, sentimientos negativos que irónicamente constituyen la base de la comunidad que establecen.

Erikson, quien analiza las consecuencias de un pueblo devastado por las aguas, reconoce dos clases de trauma:

By individual trauma I mean a blow to the psyche that breaks through one's defenses so suddenly and with such brutal force that one cannot react to it effectively [...] They [los sobrevivientes de Búfalo Creek] suffered deep shock as a result of their exposure to death and devastation, and, as so often happens in catastrophes of this magnitude, they withdrew into themselves, feeling numbed, afraid, vulnerable, and very alone.

By collective trauma, on the other hand, I mean a blow to the basic tissues of social life that damages the bonds attaching people together and impairs the prevailing sense of communality. The collective trauma works its way slowly and even insidiously into the awareness of those who suffer from it, so it does not have the quality of suddenness normally associated with "trauma." But it is a form of shock all the same, a gradual

realization that the community no longer exists as an effective source of support and that an important part of the self has disappeared [...] “I” continue to exist, though damaged and maybe even permanently changed. “You” continue to exist, though distant and hard to relate to. But “we” no longer exist as a connected pair or as linked cells in a larger communal body. (187; énfasis en el texto).

La imagen de San Jerónimo es la de un pueblo de seres taciturnos, silenciosos, sentimientos que corroen la textura social pero que sin embargo también los unen. El miedo y el temor a la muerte son otras realidades que descienden sobre todo el pueblo. En su libro *Post-traumatic Culture*, Kirby Farell sostiene que el trauma es una condición psicocultural que también afecta al cuerpo, cuya etiología debe ser interpretada según las particularidades de su respectivo contexto. En el cuento de Isabel Garma, el miedo a la muerte es producido por la represión política, por una cultura de violencia que se presta para ser específicamente textualizada. La violencia más obvia del texto son el exterminio total de un pueblo y la ejecución del comandante Abel. Pero existe otra violencia más sutil, pero no por eso menos palpable y corrosiva, producida por la vigilancia política.

Cuando el forastero llega a San Jerónimo, trae consigo el pasado materializado en su cuerpo, concretiza aquella historia silenciada y por mucho tiempo negada. Cuando éste declara por primera vez que viene de Santa María de la Bendición, en el corrillo que se había formado a su alrededor, “[e]l silencio era profundo. Las miradas bajas. Hasta las campanas de la iglesia tañeron lentamente mientras el desconocido caía al suelo y las gentes se alejaban con paso rápido y miradas furtivas a su alrededor” (15). Más tarde, en la cantina, cuando el chofer, envalentonado por su inusitada audiencia, transmite lo que el forastero le había contado, pero mirando siempre a la puerta, por si entraba alguien inesperadamente: “La cantina –observa la voz narrativa– ya no parecía cantina sino tranquila casa de oración. Todos hablaban en murmullos y con tímidas miradas de un lado al otro, reanudaron las conversaciones suspendidas dejando solo al chofer.” (16). Todas las acciones de los habitantes de San Jerónimo están supeditadas a la ubicuidad del miedo. En múltiples pasajes se nota que ellos se sienten vigilados y su comportamiento ha sido

condicionado por las consecuencias de la desobediencia, porque en cualquier momento pueden engrosar las listas de los desaparecidos. Por ejemplo, por temor el médico rehúsa atender al forastero y más bien aconseja al chofer que se deshaga del enfermo porque, le advierte, “[u]sted ya sabe las consecuencias” (21). El miedo es sentido no sólo a nivel personal, sino también a nivel colectivo, razón por la cual el chofer le asegura al forastero que nadie ha debido hablar de su presencia en el pueblo, porque las fuerzas represivas les habían *enseñado* a olvidar rápidamente todo lo que habían visto, y termina diciendo: “y la memoria que se pierde por el terror, es difícil de recuperar” (24). Obviamente, el sistema de vigilancia represivo implanta una pedagogía de terror en el pueblo con el objeto de crear lo que Foucault denomina *cuerpos dóciles* (ver 138), los que, mediante un sistema de vigilancia y disciplina, no sólo se comportan según las reglas establecidas, sino que también operan eficientemente según las reglas establecidas por los que detentan el poder. Las técnicas de vigilancia supervisan la educación y la producción de sujetos, quienes, en la práctica, terminan auto vigilándose, se someten a la represión, de modo que, en las palabras de Peter Dews, ellos devienen “self-policing subject[s]” (citado de Lee Bartky 148).

El trauma que sufren los habitantes de este pueblo les impide hablar de su propia victimización, de tal forma que el silencio deviene una práctica que encubre a la verdad. Al ocultarse la verdad, ellos participan secretamente de una ilusión comunal. Sin embargo, cuando el comandante Abel es acribillado a balazos, tanto ellos como el chofer presencian esta masacre, devienen testigos de la inmolación, la que recrea el exterminio de todo un pueblo. El testimonio del comandante Abel es ahora convalidado por el jefe militar precisamente por esta nueva ejecución. *Hoy*, el pueblo, aunque *tardíamente*, empieza a darse cuenta de lo que realmente pasó, que el evento traumático puede ser reconstruido retrospectiva e históricamente como un retorno referencial, evento que ahora crea un testigo colectivo.

Al contar su experiencia, el comandante Abel narra como testigo a la vez que *contagia* (ver Caruth, “Introduction” 10) a quien lo escucha, y en este proceso traumatiza al chofer. Si bien el lenguaje es el medio que hace sentir el evento traumático, a medida que las palabras van

perdiendo su valor referencial, lo que se transmite es más bien el horror del horror mismo. Una consecuencia del ineludible proceso infeccioso es la obligación ética que contrae el que escucha, quien ahora coparticipa del evento traumático. En el cuento, el chofer transmite la infección a otros oyentes. Finalmente, todos ellos, testigos oculares de la dramática ejecución del comandante Abel, se identifican con él, como el público se identifica con el protagonista de una tragedia representada en un tablado teatral y, al hacerlo, recobran la memoria de aquellos eventos largamente negados. En el momento en que el militar da la orden de disparar contra el comandante Abel, aquél convalida ante los ojos azorados de los espectadores no sólo su historia como jefe revolucionario, sino también la masacre de todo un pueblo. Los habitantes de San Jerónimo aceptan ahora el hecho que la masacre ha tenido lugar y se aprestan a incorporarlo como parte constitutiva de su propia historia e identidad. El espacio traumático privado del comandante Abel, entonces, logra crear un espacio traumático público, el que facilita la materialización de una realidad basada en el consenso, en una memoria colectiva a través de la cual los diferentes fragmentos de historia personal pueden ser incorporados, reconstruidos y expuestos bajo el tácito acuerdo de su validez (ver Kirmayer 190).

Los de San Jerónimo reconstruyen imaginariamente lo que tuvo lugar en Santa María de la Bendición, recobran mentalmente los cuerpos desaparecidos, y ahora se disponen a hablar, puesto que, según la voz narrativa, “el recuerdo y el habla no podían separarse” (20). La traumática historia del comandante Abel, jefe de la resistencia en el primer pueblo del cordón defensivo alrededor del nuevo territorio liberado por los revolucionarios, constituye ahora la narrativa de una experiencia pasada que ya no escapa a la realidad, sino que atestigua su incesante impacto en la vida de estos pueblerinos. Después de la inmolación del comandante Abel, hace notar la voz narrativa:

[L]os cuerpos insomnes se retiraron de las ventanas cerradas y volvieron a las camas. Ahora ya no podrían dormir. Los recuerdos habían vuelto ... y había un testigo, uno solo, que lo vio todo a través de los ojos del hombre que acababa de morir. (26).

Ahora, ellos mismos devienen receptores de esa narrativa traumática.

Antze y Lambek señalan sucintamente que “memory is intrinsically linked to identity” (XII). Las fuerzas represivas, al forzar a los pobladores de San Jerónimo a que olvidaran parte de su historia, alteran su identidad. Pero ahora que han recobrado esa historia usurpada, se disponen a hablar de su memoria traumatizada. Dicha rememoración debe necesariamente realizarse teniendo en cuenta el contexto que causó el mencionado trauma, o como Antze y Lambek concluyen: “any discussion of memory must consider the institutional forms, the social relations and discursive spaces in which knowledge about memory is produced” (XIV). En el cuento de Garma, las fuerzas represivas son la institución que detenta el poder, que censura el discurso y vigila las acciones de los habitantes de todo un pueblo, so pena de hacer desaparecer a los que no acatan sus designios. Ésta es la realidad de los pueblerinos que intentan rescatar la memoria, la historia verdadera que las fuerzas represivas reprimen, la que desmiente la historia oficial que resulta de una serie de olvidos, de omisiones sistemáticas, de ausencias que precipitan precisamente la crisis de identidad de todo un pueblo. La memoria rescatada impacta el presente al representar el pasado con el fin de reinterpretar la historia, de rectificar el presente, situación que lleva a Antze y Lambek a declarar que “[m]emories are acts of commemoration, of testimony, of confession, of accusation” (XXI). Los habitantes de San Jerónimo, pues, se disponen a interpretar su propia historia, a acusar a los responsables de la masacre de su pueblo hermano, a reivindicar su propio sufrimiento, para así posesionarse finalmente de su propia continuidad histórica.

En teoría, al relatar su historia, un individuo traumatizado no sólo es capaz de contagiar al que lo escucha, sino que dicha infección puede alcanzar a todo un pueblo, puesto que, como asegura Kirby Farrell, “post-traumatic stress can be seen as a category of experience that mediates between a specific individual’s injury and a group or even a culture” (12). Por esta razón, el simbólico despertar del pueblo de los seres taciturnos debe ser considerado a nivel de comunidad, despertar que coincide con el proceso de “working-through,” que implica, como ya adelanté, la posibilidad de juicio, de cuestionarse y de cuestionar, elementos que hacen posible la acción, el

cambio histórico. El pueblo de los seres taciturnos está ahora preparado para enfrentar el evento traumático que tan largamente había intentado olvidar. De ahí que al término del cuento, la voz narrativa concluye que “Santa María de la Bendición, sus pobladores y el Comandante Abel, habían recuperado su lugar en la historia” (26). Se pasa, pues, de la falta de un pasado histórico verificable a su reconstrucción por medio del rescate de la memoria, lo que posibilita la historización del pasado.

La ficcionalización del evento traumático y su recolección brindan la posibilidad de analizar el contexto pasado y el contexto presente en el que la historia es narrada. Dentro de la ficción, el trauma inicial tiene lugar en un espacio y tiempo represivo y el recuento de ese evento traumático, desgraciadamente, también tiene lugar en un ambiente represivo, como si el ciclo de sangre no tuviera fin. La proliferación de los espacios y tiempos traumáticos mismos constituye un índice de la realidad nacional en la que existen. La situación extrema que Thomas A. Vogler describe de algunos casos de trauma parece ser aplicable a la situación de las víctimas de este cuento:

In extreme cases the whole life of a victim can become living testimony to the traumatic experience, both physical and mental, the traumatized body and mind of the victim serving as evidence for the reality of a history that hurts [...] (36).

Los habitantes de San Jerónimo rescatan la memoria tanto de los cuerpos sangrientos como de los cuerpos desaparecidos, puesto que, como bien sentencia Vogler, “[t]he body can signify even in, or by, its absence” (13). El cuerpo desaparecido es como un detonante poderoso en la psiquis latinoamericana, resultado trágico de su turbulenta historia política.

Como se puede constatar inclusive en el párrafo anterior, he utilizado los conceptos historia y memoria indistintamente. Sin embargo, Vogler confiere a la memoria una mayor validez puesto que provee un conocimiento más auténtico basado en la experiencia directa de un individuo, en oposición a la historia que es más que todo un proyecto discursivo colectivo. Según el mencionado pensador, una premisa generalmente aceptada por los entendidos es que el trauma

confiere un criterio de autenticidad a lo “real” y que la memoria que no está de alguna manera definida y autenticada por el trauma es menos confiable, porque “[i]t is history only if it hurts” (16). Además de que lo que es colectivamente recordado no es la simple suma de las experiencias personales aisladas, sino que es una experiencia intensa y comunalmente *compartida*. En el cuento, después de que el forastero le cuenta al chofer del sangriento episodio que le tocó vivir, la voz narrativa resume el estado de ánimo de ambos personajes de la siguiente manera:

Comieron en silencio, aunque los pensamientos de ambos giraban alrededor de la angustia y el miedo, por el peligro que los acechaba y por aquellos que habían muerto y a quienes no bastando con aniquilarlos físicamente, habían sido borrados de las palabras y el recuerdo, hundiendo a otro pueblo, vivo aún, en el letargo del existir a medias, del pensar constante, temiendo su turno en el desaparecimiento y el olvido. (23).

Tanto el forastero como el chofer son traumatizados por el mismo evento, con la excepción que el forastero es el testigo interno de un evento pasado, mientras que el chofer y los miembros de su comuna viven en un estado traumático prolongado por el terror que sienten ya que las fuerzas represivas les obligan a diario a olvidar una realidad histórica, bajo pena de desaparecer. Sin embargo, los habitantes de San Jerónimo, al presenciar la ejecución del comandante Abel, devienen ellos mismos testigos internos de un testigo-víctima que se transforma sucesivamente en un testigo-sobreviviente, en un testigo-personaje dramático que representa nuevamente el evento traumático para inspirar a los espectadores con su performatividad. Es ya una realidad aceptada que

narrative testimony, in the form of an active remembering and telling, can enable a move from a state of helpless victimage to a mode of action and even potential self-renewal, demonstrating that new actions can still be possible in spite of the trauma of suffering (Vogler 41).

La identificación del pueblo con la victimización del comandante Abel no es un simple reconocimiento de la tragedia del mencionado revolucionario, sino que es simultáneamente el reconocimiento de su propia tragedia, anagnórisis que les hace despertar a su propia realidad

histórica. Ahora ellos mismos están dispuestos a la acción, al cambio, o, como dice la última frase del cuento, a recuperar su lugar en la historia.

Sin embargo, como sentencia Hayden White, “[e]vents happen, whereas facts are constituted by linguistic description –y continúa– “we must not confuse facts with events” (citado de Vogler 20). O sea que no es suficiente estar en posesión de los eventos, sino que su historia debe ser constituida discursivamente, espacio escritural que siempre tiene una naturaleza contestataria. Los pueblerinos de San Jerónimo todavía tienen que luchar contra aquellas fuerzas que construyeron la narrativa de la nación bajo falsas premisas, que exterminaron la existencia física de todo un pueblo, que rectificó los mapas, pero, más que todo, que habían forzado a los habitantes a borrar de su psiquis sus estrechos lazos de familia. ¿Qué se puede decir, pues, de una nación que recurre al genocidio para lograr un nacionalismo ilusorio?

Según Abbas Vali, el nacionalismo no es fundamentalmente un “discurso de origen” sino un “discurso de identidad” constituido por la relación de unos con otros. De modo que, en vez de ser una política que deriva de ciertas ideas del pasado, emerge de la construcción de la identidad en el presente, en el que se constituyen las nociones del yo y del otro, del soberano y de los no soberanos (ver Hodgkin y Radstone 169). De ahí se deduce que la memoria ocupa una posición central en las luchas nacionalistas; es, pues, una de las mayores fuerzas que moviliza a una población. Y una de las realidades cruciales en la relación entre la memoria y el nacionalismo es el lugar donde tienen lugar los hechos. La especificidad espacial lleva a Hodgkin y Radstone a establecer que:

Nationalist memory describes a geography of belonging, an identity forged in a specified landscape, inseparable from it. To study memory in the context of the nation, then, is to engage very directly with the relations between individual and collective memory, between the subject and the state, between time and space [...] Public memory –memory in the public sphere– is inseparable from discourses of national identity [...] (169-170).

Precisamente, para reconstruir la narrativa de su nación, los habitantes de San Jerónimo tienen que luchar contra agentes que propagan la historia oficial, la que niega, suprime, crea consensos ilusorios. Para encontrar su posición en la historia, para rescatar su origen y subjetividad, los parroquianos de San Jerónimo precisan articular un discurso que contenga tanto su historia como su verdadera identidad, que armonice la historia personal y la memoria colectiva. Sólo así pueden sobreponerse del trauma sufrido, de la crisis que relaciona tan íntimamente la vida con la muerte. Isabel Garma realiza esa articulación discursiva que intenta definir el perfil de la nación guatemalteca.

Isabel Garma escribe este cuento motivada por la represión política de su país, donde también se dieron casos de genocidio y de gente desaparecida. Herida en su sensibilidad, Garma posiblemente experimentó lo que Judith Lewis Herman denomina “vicarious traumatization” (citado de Vogler 10), o sea que ella también contrae el contagio traumático. Garma no sufrió la agonía misma de las víctimas, pero su conocimiento de esa historia, producto de su convivencia en ese contexto, la conecta con el dolor y el sufrimiento de dichas víctimas, e impelida por esa simpatía, escribe el cuento, ya como un acto político que busca el cambio social, ya como una medida terapéutica, como un “working-through” para sí misma. Garma también experimenta la característica repetitiva del esfuerzo de la persona traumatizada que trata de articular el evento que le produjo la crisis. Esta escritora no sólo escribe “El pueblo de los seres taciturnos” sino que reincide en el mismo tema en “El hombre que pintaba la verdad”. En este otro cuento, que deviene una codificación aporética del anterior, un pintor pinta la muerte en sus más aberradas formas: cuadros grotescos que pertenecen a la estética de “la belleza de lo horrible” (29), pinturas que denuncian la miseria, el hambre y la muerte, arte que al ser coleccionado pasa a formar parte de la vida de lujo de los integrantes de un gobierno corrupto, represivo e inepto. Cada cuadro grotesco es como el delirio reiterativo del comandante Abel, dado que dichos discursos articulan, aunque incoherentemente, hechos de trágicas consecuencias. Isabel Garma escribe estos cuentos para rescatar una memoria dolorosa con un fin de *diseminación* entre sus lectores, para contagiarlos. Precisamente, la infección es una necesidad del proceso traumático, pues, como

Ruth Leys afirma, “if history is a symptom of trauma it is a symptom which must not, indeed cannot, be cured but simply transmitted, passed on” (26). En efecto, como ya se estableció, las últimas etapas del trauma son el despertar a la conciencia, a la acción, a la renovación social, de modo que Garma escribe-contagia a sus lectores para que ellos se conviertan en agentes del cambio social, para que estas atrocidades históricas no vuelvan a repetirse jamás.

Bibliografía

Antze, Paul, y Michael Lambek. “Introduction: Forecasting Memory”. *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory*. Eds. Paul Antze y Michael Lambek. New York: Routledge, 1996. XI-XXXVIII.

Caruth, Cathy. “Introduction”. *Trauma. Explorations in Memory*. Ed. Cathy Caruth. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995. 3-12.

Caruth, Cathy. “Introduction”. *Trauma. Explorations in Memory*. Ed. Cathy Caruth. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995. 151-157.

Caruth, Cathy. *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1996.

Erikson, Kai. “Notes on Trauma and Community”. *Trauma. Explorations in Memory*. Ed. Cathy Caruth. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995. 183-199.

Farell, Kirby. *Post-traumatic Culture. Injury and Interpretation in the Nineties*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 1998.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish. The Birth of Prison*. Trad. Alan Sheridan. New York: Pantheon Books, 1977.

Garma, Isabel. *Cuentos de muerte y resurrección*. México, D.F.: Federacion Editorial Mexicana, 1987.

Garma, Isabel. *El hoyito del perraje*. Ciudad de Guatemala: Editorial Oscar de León Palacios, 1994.

Garma, Isabel. “El pueblo de los seres taciturnos” *Cuentos de muerte y resurrección*. Ciudad de Guatemala: Editorial de Oscar de León Palacios, 1996. 11-26.

Garma, Isabel. "El hombre que pintaba la verdad". *Cuentos de muerte y resurrección*. Ciudad de Guatemala: Editorial de Oscar de León Palacios, 1996. 29-38.

Hodgkin, Katharine, y Susan Radstone. "Pattering the National Past". Introduction. *Contested Pasts. The Politics of Memory*. Eds. Katharine Hodgkin y Susan Radstone. London: Routledge, 2003. 169-174.

Kirmayer, Laurence J. "Landscapes of Memory. Trauma, Narrative, and Dissociation." *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory*. Eds. Paul Antze y Michael Lambek. New York: Routledge, 1996. 173-198.

LaCapra, Dominick. *History, Theory, Trauma. Representing the Holocaust*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1994.

Laub, Dori. "Truth and Testimony: The Process and the Struggle". *Trauma. Explorations in Memory*. Ed. Cathy Caruth. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995. 61-75.

Lee Bartky, Sandra. "Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power". *Writing on the Body. Female Embodiment and Feminist Theory*. Eds. Katie Conby, Nadia Medina y Sarah Stanbury. New York: Columbia University Press, 1997. 127-154.

Leys, Ruth. *Trauma. A Genealogy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

Van der Kolk, Bessel A., y Onno van der Hart. "The Intrusive Past: The Reflexivity of Memory and the Engraving of Trauma". *Trauma. Explorations in Memory*. Ed. Cathy Caruth. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995. 158-182.

Vogler, Thomas A., ed. "Introduction". *Witness and Memory. The Discourse of Trauma*. New York: Routledge, 2003. 1-53.

Walker, Janet. "The Traumatic Paradox. Autobiographical Documentary and the Psychology". *Contested Pasts. The Politics of Memory*. Eds. Katharine Hodgkin y Susan Radstone. London: Routledge, 2003. 104-119.