

# El caso por genocidio de Ríos Montt y la elaboración cultural del terror entre los q'eqchi' de Guatemala

Recibido: 02/03/2016  
Aprobado: 15/04/2016

Carlos Y. Flores

## RESUMEN

Este artículo busca interconectar la construcción hace 20 años de un memorial de víctimas de guerra en la comunidad maya-q'eqchi' de Sahakok, Alta Verapaz, Guatemala, con la persistencia de la disputa sobre la memoria histórica y su relación con el procesamiento legal a los perpetradores de la violencia, particularmente en el caso por genocidio que se le sigue al general Efraín Ríos Montt en el país. En primer lugar se examinan las respuestas a la violencia estatal y la forma en que la guerra contrainsurgente afectaron las percepciones e identidades de los maya-q'eqchi' durante ese período. Aquí se dará cuenta de las implicaciones sociales de la violencia y se busca hacer énfasis en lo que ha sido llamada la «elaboración cultural del terror» surgida luego de que las comunidades de la región quedaron sin referentes simbólicos estables y sin mecanismos culturales apropiados para enfrentar las terribles experiencias que tuvieron lugar en sus comunidades tras una sostenida y sistemática campaña de violencia militar. La siguiente parte del trabajo tratará sobre el proceso de reconstrucción cultural y social en la misma área, tomando como punto de referencia a la comunidad de Sahakok en donde se construyó una cruz de unos 15 metros de altura donde quedó grabado en piedra los nombres de 916 víctimas locales de la represión estatal. Aquí se analizará cómo se dio el proceso de reparación social después del período del *nim rabilal* (el gran sufrimiento) donde los sobrevivientes, con ayuda de agentes externos, construyeron una contra-narrativa que en un momento dado desafió el discurso oficial de los eventos que les tocó vivir. Algo esencial en este proceso de recuperación cultural y física fue la readopción de mitos fundadores y prácticas rituales con el fin de recrear un universo simbólico organizado y un orden moral normativo que les ha posibilitado luchar en contra del desplazamiento sociocultural que padecieron.

**PALABRAS CLAVE:** Memoria Histórica, Genocidio, Maya-Q'eqchi', Alta Verapaz, Guatemala,

## The case of Rios Montt for genocide and cultural development of terror among the Q'eqchi 'of Guatemala

### ABSTRACT

This article seeks to connect the construction of a memorial to war victims in the Maya-Q'eqchi' community of Sahakok, in Alta Verapaz, Guatemala, some 20 years ago with persistent disputes over historical memory and their relationship with the legal prosecution of perpetrators of the violence – in particular the case of genocide charges against former general Efraín Ríos Montt. First, it examines responses to state violence and ways in which the counterinsurgent war affected the perceptions and identities of Maya-Q'eqchi' during this period. The social implications of state violence are explored, emphasizing what has been referred to as «the cultural elaboration of terror»; this arose when the region's communities were left without stable symbolic points of reference or adequate cultural mechanisms to confront the terrible experiences that occurred in their communities as part of sustained and systematic campaign of military violence. The second part of the article focuses on a process of social and cultural reconstruction in the same region, centered on the community of Sahakok involving the construction of a huge cross some 15 meters high where the names of 916 local victims were inscribed. It analyzes processes of social re-elaboration after the time of *nim rabilal* (the great suffering), where the survivors, with the aid of external agents, elaborated counter-narratives which came to challenge official discourses about the events they had lived through. The readoption and reelaboration of foundational myths and ritual practices were essential for these processes of physical and cultural recovery, allowing for the recreation of an organized symbolic universe and a moral normative order that has enabled the Maya Q'eqchi' to struggle against the sociocultural dismemberment that they experienced.

**KEYWORDS:** Historic Memory, Genocide, Maya-Q'eqchi', Alta Verapaz, Guatemala.

## Introducción

**A**unque han pasado más de tres décadas desde que el general Efraín Ríos Montt gobernó de facto Guatemala por un poco más de 17 meses (1982-83), el accidentado juicio que se le sigue por cargos de genocidio en el país<sup>1</sup> continúa confrontando a diversos sectores de la sociedad que se debate entre la lucha por la memoria histórica por un lado y las políticas del perdón y olvido por el otro. El juicio, centrado en crímenes de guerra contra la población ixil del norte del departamento de El Quiché, ha hecho nuevamente visibles las consecuencias de largo plazo de la violencia contrainsurgente entre sus víctimas indígenas que conviven con un pasado traumático en gran medida irresuelto. Tomando dicho contexto, este trabajo examina las respuestas a la violencia estatal y la forma en que la guerra contrainsurgente han afectado las percepciones e identidades de otro grupo maya vecino, el q'eqchi', igualmente afectado duramente por el conflicto armado en el noroeste de la provincia de Alta Verapaz en donde he realizado trabajo de campo intermitente desde mediados de los años 90, particularmente en el municipio de Cobán.<sup>2</sup>

Teniendo el enjuiciamiento en marcha del general Ríos Montt como contexto mayor, entonces, se busca establecer cómo el legado que sus acciones militares y genocidas cuando era jefe de Estado han seguido afectando a nivel local las respuestas culturales de varias comunidades q'eqchi' de la zona norte del municipio

de Cobán. Aquí, el énfasis se dará en lo que ha sido la «elaboración cultural del terror» (Taussig 1991, Zur 1998, Warren 1993 y Nordstrom 1992), surgida luego de que las comunidades de la región quedaron en los años 80 sin referentes simbólicos estables y sin mecanismos culturales apropiados para enfrentar las terribles experiencias que tuvieron lugar en sus comunidades tras una sostenida y sistemática campaña de violencia militar. En este proceso, el ejército explotó las percepciones q'eqchi' de la violencia que con frecuencia fue interpretada en un principio como un castigo sobrenatural por sus propios pecados, algo que también generó sentimientos generalizados de culpa y parálisis social. De ahí la importancia que para varias de estas comunidades ha tenido el juicio por genocidio por la redirección de la culpabilidad hacia sus verdaderos perpetradores. Y es que la política contrainsurgente no sólo violó los derechos humanos de la gente viviendo en las comunidades afectadas, sino que transgredió profundamente también sus normas espirituales y sociales (ambas normativas inseparables dentro de la cosmovisión q'eqchi'), lo que llevó a una ruptura con lo que localmente se conoce como el *tuqtuukilal* (tranquilidad, armonía, paz) (ver Viaene 2010: 292, 294).

Sin embargo e independientemente de los resultados del enjuiciamiento contra el exjefe de estado militar, también se analizarán algunas de las estrategias que han sido utilizadas desde entonces por dichas comunidades encaminadas a la reparación social tras el período del *nimla rabilal* (el gran sufrimiento) donde los sobrevivientes, frecuentemente con ayuda de agentes externos, han construido en pequeñas e incontrolladas esferas sociales contra-narrativas que han desafiado el discurso oficial de los eventos que les tocó vivir. Como señala Kimberly Theidon para el caso peruano, la justicia transicional «no es el monopolio de tribunales internacionales o Estados: las comunidades también movilizan los elementos rituales y simbólicos de estos procesos transicionales para enfrentar profundas brechas dejadas —o acentuadas— por conflictos sociales» (citada en Viaene 2010: 305). En ese sentido, algo esencial en dicho proceso de recuperación cultural y física en el área q'eqchi' ha sido la readopción de mitos fundadores y prácticas rituales que han recreado universos simbólicos organizados y por lo tanto órdenes morales normativos que les ha posibilitado luchar en contra de lo que Evon Vogt llamó «los demonios, símbolos maliciosos y poderosos del desorden» (1976:65). Dichos símbolos, con frecuencia se presentan y repre-

1 El general Ríos Montt fue condenado a 80 años de prisión por genocidio el 10 de mayo de 2013 por un tribunal en Guatemala encabezado por la jueza Yasmin Barrios. Ésta fue la primera vez en la historia que un jefe de estado era reconocido como culpable de genocidio por un tribunal de su propio país. Es ampliamente aceptado que ante la posibilidad de que otras personas relacionadas con los crímenes de guerra en el país corrieran la misma suerte de continuar los enjuiciamientos por cargos similares (el mismo presidente de la república, general Otto Pérez Molina, tuvo una participación destacada como oficial de mando en zonas de masacres de indígenas civiles durante el gobierno de Ríos Montt), fuerzas conservadoras opuestas al juicio lograron a través la Corte de Constitucionalidad anular la condena días después bajo tecnicismos jurídicos y ubicar los procedimientos legales en una etapa anterior, por lo que dicho enjuiciamiento quedó en suspenso y sigue en espera de ser reanudado durante la elaboración de este material.

2 De acuerdo a la Comisión para el Esclarecimiento Histórico de la ONU (comisión de la verdad), el grupo q'eqchi' fue el segundo más afectado durante el conflicto armado en los años 80s. Según el obispo Gerardo Flores de Las Verapaces, en la primera década de ese decenio alrededor del 40 por ciento de la población q'eqchi' fue desplazada de su lugar de residencia. Éstos buscaron refugio en los pueblos, salieron al exilio (especialmente en México y Belice), y unos 20,000 desplazados se escondieron por años en las montañas. En total, se calcula que sólo en el municipio de Cobán, hubo cerca de 33 masacres colectivas y unas 40 aldeas fueron totalmente arrasadas (ver Viane 2010: 291).



sentan en la memoria colectiva de forma sobrenatural, en lo cual este artículo pretende centrarse.

### **Violencia social y los mecanismos de la memoria**

Cuando un universo social es violentamente resquebrajado y los puntos de referencia culturales removidos, distorsionados o suplantados, existe una necesidad humana de restablecer orden y lógica tanto a nivel individual como comunal. Los individuos buscan la restauración de un universo conceptual al que se puedan relacionar con el fin de reconfigurar su identidad dentro de un ambiente menos confuso. La memoria juega un papel fundamental en este proceso en la medida que hechos pasados tienen que ser reensamblados dentro de un marco explicativo coherente. Los recuerdos bien organizados y asimilados generalmente proveen mejores condiciones para confrontar y solucionar eventos presentes y futuros. Para evitar el caos, la memoria tiene que apoyarse en mecanismos organizadores capaces de seleccionar y seccionar la realidad y así establecer los hechos. Lo que se encuentra en juego, sin embargo, no es meramente la reinscripción del pasado en un mapa mental o social, sino más bien el reencuadre de eventos pasados al interior de las circunstancias individuales y colectivas del dinámico presente. En otras palabras, cuándo, qué y cómo recuerda la gente es un proceso altamente selectivo que toma lugar dentro de condiciones históricas específicas. Esto depende de lo que es importante para la gente y la sociedad en un momento dado y de su habilidad para expresarlo.

Eventos pasados en forma de recuerdos, sin embargo, se «pierden» o fragmentan particularmente a través de mecanismos disociativos tales como traumas o negación psicológica. Ahora bien, aunque distorsionados, enmascarados, bloqueados u ocultos, estas partículas de memoria continúan existiendo tanto en la esfera privada como en la colectiva. Con el fin de canalizarlas y recobrarlas, la memoria requiere de mecanismos asociativos que pueden materializarse de diferentes formas materiales, sociales o simbólicas. Una vez la memoria es recuperada, ésta puede conservarse dentro de los límites del dominio individual o socializarla de acuerdo a las necesidades y percepciones del momento. Sin embargo, los recuerdos se logran consolidar únicamente dentro de un contexto social al confrontar y refinar constantemente las interpretaciones de eventos pasados. Según Maurice Halbwachs, es a

través de la pertenencia de un grupo social —particularmente parentesco, y afiliación de clase y religiosa— que los individuos son capaces de adquirir, localizar y traer al presente sus recuerdos (citado en Connerton 1995:36). Prácticas tales como la interacción familiar, las ceremonias, los rituales, el contar historias y los memoriales son de primera importancia en ese sentido. La memoria también es fundamental para proveer un sentido de temporalidad ya que los individuos usan sus recuerdos para comparar los cambios pequeños o dramáticos que han tenido lugar en su ambiente social y psicológico. La toma de conciencia sobre la temporalidad es, en gran medida, «un estado de alerta sobre la continuidad de la sociedad o, más precisamente, de la imagen de esta continuidad que la sociedad crea» (Connerton 1995:12). Una recolección organizada del pasado provee no solamente un sentido personal y colectivo de temporalidad, sino que hace también posible la transmisión del conocimiento a la siguiente generación. Dicha continuidad de la memoria social se encuentra, a su vez, vinculada a la identidad y el autoconocimiento.

Tener una historia es esencial para la autodescripción del ser humano. Cuando un evento físico o emocional causa ruptura o discontinuidad, éste bloquea parte de la narrativa del pasado y por lo tanto afecta la narrativa del presente. Debido a que los recuerdos se encuentran desorganizados, estos no pueden ser recuperados en una forma que pueda facilitar su clasificación actual. En estas condiciones, el pasado se encuentra alterado, negado, magnificado o subestimado, bloqueando la comprensión del aquí y el ahora. Los temores y las experiencias traumáticas, por ejemplo, provocan conductas patológicas particulares o anormales en el presente que los individuos son incapaces de vincular con sus orígenes. Estos eventos asumen la dimensión de traumas en parte debido a que cuando ocurrieron habían escasos recursos dentro del sistema de creencias de la gente y por lo tanto pocos referentes culturales, sociales y psicológicos que pudieran hacerlos inteligibles (ver Russell 1996:16). De esta forma el terror funciona y es por ello que un marco conceptual explicativo es tan esencial para situar los eventos pasados en perspectiva para reparar estas discontinuidades y fallas de la memoria.

El tema de la memoria también conlleva la cuestión de la verdad, dada la forma histórica, selectiva, emocional e interpretativa en que la gente recuerda. Esto es algo aún más relevante en sociedades polari-

zadas o divididas, donde las percepciones del mismo evento varían considerablemente y donde la memoria se convierte en un territorio constantemente desafiado. La memoria implica una toma de posición desde donde sea posible capturar el escenario social en el que se desenvuelven los individuos. En ese sentido, en sociedades divididas por la guerra la lucha por la verdad política es algo esencial. Cada grupo en un conflicto tiene su propia forma de entender y justificar sus posiciones y accionar, y la batalla ideológica otorga coherencia a la aparente irracionalidad de la guerra. Ese campo conceptual no es, sin embargo, algo definido o constante, sino que es más bien trabajado y retrabajado a través de la constante interacción humana.

En esta batalla ideológica e independientemente de las diferentes interpretaciones, sin embargo, es importante distinguir entre los eventos que de hecho sucedieron y aquéllos que nunca se dieron pero que fueron «inventados» más tarde e impuestos en el universo social y conceptual. En la arena política existen siempre esfuerzos dirigidos ya sea hacia el establecimiento de hechos históricos o hacia distorsionarlos o negarlos deliberadamente con fines políticos. Sin embargo, no todos los recuerdos inventados o creados son de la misma naturaleza. Mientras que algunos, como las «verdades oficiales», tienden a añadir más confusión y contaminan los mecanismos de la memoria social, otros de hecho pueden ayudar en la reestructuración de las experiencias del pasado. La creación de un pasado mítico, por ejemplo, normalmente otorga cierto poder y sensación de identidad a los grupos humanos.

### Revisitando el pasado: La guerra y su dimensión sobrenatural

En los años 60 y 70 del siglo pasado, la iglesia católica desarrolló de forma decidida un profundo movimiento de cambio social en comunidades indígenas del país bajo el impulso generado por los cónclaves internacionales de obispos conocidos como el Concilio del Vaticano II (1962) y la Conferencia de Medellín (1968) que propugnaban modelos socioeconómicos modernizantes con una opción preferencial por los pobres. Acción Católica fue el principal organismo que logró captar a jóvenes líderes q'eqch'i quienes organizados como catequistas en las llamadas «Comunidades Eclesiales de Base» desafiaron el poder de los *tradicionalistas* católicos perteneciente al sistema gerontocrático de la *cofra-*

*día*.<sup>3</sup> Para comienzos de los años 70, su entrenamiento como catequistas ya había trascendido las actividades estrictamente sacramentales para iniciar otras más bien orientadas hacia el cambio social a través de prácticas de «concientización», humanismo y paradigmas desarrollistas. Ya a finales de la década, estos catequistas cuestionaban abiertamente el rígido modelo socioeconómico del país e inmediatamente se convirtieron en uno de los principales blancos de la represión militar. Según un sacerdote católico:

El trabajo de catequista no era sólo preparación religiosa, matrimonios, bautizos, sino que esa enseñanza cristiana tenía contenido renovador y movilizador. Primero creaban conciencia en la comunidad de la necesidad de un cambio social, que la misma gente tenía que llevar a cabo. La religión era un impulso que les ayudaba a fortalecer su interés colectivo en lograr cambios pacíficos en la comunidad. De ellos nacieron infinidad de proyectos: abrir un camino, el propio parcelamiento, escuelas, puestos de salud... El papel del catequista era como promotor de toda la comunidad. (...) Cuando empieza la represión selectiva, un gran número de elegidos por el Ejército, para secuestrarlos, torturarlos o hacerlos desaparecer, eran catequistas o dirigentes de comunidades cristianas.<sup>4</sup>

El nuevo paradigma religioso encontró terreno común con la ideología y metas de la guerrilla de orientación marxista que también estaba implantando su proyecto revolucionario en comunidades indígenas. Esto permitió a los activistas de ambos lados superar muchas de sus diferencias, dado el acuerdo tácito sobre la necesidad del cambio socioeconómico y el mejoramiento de las condiciones generales de la mayoría de la población. El producto ideológico de este encuentro entre el mensaje escatológico de salvación de Cristo y la construcción de un mundo mejor en el futuro profetizado por la izquierda armada produjo una peculiar ideología que incluso hizo que la guerrilla llegara a afirmar que las enormes injusticias sociales en el país hacían imposible ser cristiano y «no ser revolucionario» (EGP 1980). Esta mezcla de religión y política le dio al proyecto revolucionario algunos rasgos «milenaristas», en el sentido de que éste buscó «una salvación inminente, total, última, en esta tierra y colectiva, lograda no úni-

3 Para un excelente estudio sobre la declinación de las cofradías en Aguacatán, Huehuetenango, ver Brintnall (1979) y Wilson (1995) para el caso de Alta Verapaz.

4 Padre Pascual Gutiérrez citado en Yoldi (1996: 51, 52).





camente a través de la acción humana sino por medio de la ayuda de una agencia supernatural o suprahumana» (Lewy 1974:237).

Aunque por sus doctrinas, dogmas ideológicos y promesas utópicas el marxismo ha sido con frecuencia considerado como una forma de religión secularizada, en el caso de Guatemala carecía de una dimensión sobrenatural. Sin embargo, la mayoría de la gente que se unió o simpatizaba con las filas guerrilleras tenían como origen un contexto cultural donde las fuerzas sobrenaturales dirigían importantes aspectos de sus vidas. Asimismo, la presencia de un líder poderoso y carismático —como en la mayoría de los movimientos milenaristas— no existió nunca en la insurgencia. Esta figura mesiánica, sin embargo, se encontraba presente en los logotipos utilizados por las organizaciones de la insurgencia operando en áreas indígenas. El Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), por ejemplo, usaba al Che Guevara —un mártir semicristico— como símbolo para apelar a las masas. La Organización del Pueblo en Armas (ORPA), por su parte, utilizó como emblema un volcán. Sus dirigentes urbanos no indígenas (ladinos) probablemente nunca estuvieron plenamente conscientes del significado que montañas o volcanes tienen para las sociedades mayas, antes sobrenaturales centrales con fuerte resonancia en sus entendimientos culturales.<sup>5</sup>

Yonina Talmon, al discutir procesos históricos milenaristas, señala que «es precisamente esta combinación de una posición revolucionaria radical con tradicionalismo lo que cuenta para lograr una amplia atracción hacia estos movimientos» (citada en Lewy 1974:245). Posiblemente, esto también otorgó a la izquierda armada tintes *restorativos* o *nativistas* a nivel de sus bases indígenas algo que ha sido común en los motines y revueltas indígenas del continente a través de los siglos.<sup>6</sup> En todo caso, dichos entendimientos con

componentes míticos largamente incubados y ahora magnificados por la acción política triunfalista de la revolución, terminó siendo —en muchos aspectos— algo desastroso para las comunidades involucradas tras la llegada al poder del general Ríos Montt en 1982 (ver Le Bot 1995 y Stoll 1999).

### Ríos Montt, fundamentalismo religioso y contrainsurgencia

Cuando en marzo de 1982 el general evangélico Efraín Ríos Montt tomó el poder mediante un golpe de estado, la guerra se encontraba en su punto más álgido y había acciones guerrilleras de distinta dimensión en 18 de los 22 departamentos del país. La oposición armada recién había unificado su estructura de comando bajo la Unidad revolucionaria Nacional Guatemalteca<sup>7</sup> contando con entre ocho y diez mil combatientes, y con una base social que, de acuerdo al ejército, había involucrado a por lo menos medio millón de personas, la mayoría de ellas indígenas. El discurso anticomunista utilizado por los corruptos regímenes anteriores para justificar la violencia y la represión ya se encontraba exhausto y el estado militarizado estaba perdiendo de manera acelerada fundamentos morales e ideológicos en la guerra, además de la confianza de casi todo sector social fuera de las esferas tradicionales de poder. El golpe militar de marzo de 1982, entonces, fue interpretado por la insurgencia como algo no más allá de un cambio cosmético y, más importante, como un signo de las fisuras dentro del ejército y del mismo régimen militar, lo cual indicaba la pérdida de la iniciativa militar y política. Según esta evaluación, el balance de la guerra era favorable para las fuerzas revolucionarias. De manera inesperada para las fuerzas revolucionarias, sin embargo, el nuevo régimen militar logró insertar de manera decisiva el fundamentalismo religioso en la agenda nacional lo cual repercutió profundamente en el mapa social y en las apreciaciones que hasta entonces se tenían de la guerra misma.

La retórica política del general había cambiado dramáticamente desde su aventura electoral en 1974, la cual perdió tras un fraude que colocó a otro militar en el poder. Como un «cristiano renacido», Ríos

5 De acuerdo a testimonios de habitantes en áreas de operaciones de ORPA, los guerrilleros incluso llegaron a ser considerados como personas con poderes sobrenaturales. Debido a que estos combatientes desaparecían y luego volvían a aparecer luego de fuertes bombardeos aéreos y cerrados cercos militares en las montañas, algunas personas creían que tenían la habilidad de transformarse en animales, árboles u objetos para evadir las campañas del ejército. Warren (1993:34) también recoge testimonios de pobladores de los alrededores del lago de Atitlán, Sololá, quienes afirman que «los guerrilleros son como seres sobrenaturales; ellos son gente especial. Fue muy emocionante haberlos podido ver.»

6 Hoy en día, sin embargo, existe la impresión entre varios dirigentes mayas de que la lucha librada por la URNG no fue en última instancia la suya debido a que los dirigentes no indígenas del movimiento revolucionario privilegiaron un análisis clasista en detrimento de la dimensión cultural y étnica.

7 La URNG fue formada en febrero de 1982 por el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), la Organización del Pueblo en Armas (ORPA), las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) y una pequeña sección del comunista Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT).

Montt era ahora uno de los «ancianos» de la rama local de la norteamericana Iglesia de la Palabra Completa.<sup>8</sup> Él se refería a la situación nacional en la misma forma que los pastores evangélicos predicaban a sus congregaciones locales. Adoptando un discurso populista y moralista, apelaba a Dios y se presentaba a sí mismo como el «salvador» de una sociedad atrapada en miedo y desesperanza. Así, Ríos Montt logró así articular un discurso político novedoso con valores religiosos y morales capaces de estrechar la brecha entre el Estado y la familia, e incluso entre clases sociales y divisiones étnicas. Con su eslogan «no miento, no robo, no abuso» y sus cruzadas a favor de valores individuales, y anti-alcoholismo fue capaz de expresar las preocupaciones inmediatas de los individuos mientras desviaba su atención hacia metas políticas de largo alcance.<sup>9</sup> En su discurso inaugural como jefe de estado golpista, el general dijo:

No aparecerán más guatemaltecos asesinados en las orillas de las carreteras, se irá a fusilar a quienes están en contra de la ley, pero asesinados ya no, vamos a respetar los derechos humanos (...) queremos actuar democráticamente. Por eso les recomiendo, en primer lugar, una oración a Dios Nuestro Señor, para que nos permita que en paz con nosotros continuemos el desarrollo de un programa que les vamos a presentar; y, en segundo lugar, su colaboración, su tranquilidad y su paz. La paz de Guatemala no depende de las armas. La Paz de Guatemala depende de usted, señor; de usted, señora; de usted, niño; de

usted niña. Si, la paz de Guatemala está en su corazón. Una vez que haya paz en su corazón, habrá paz en su casa y habrá paz en la sociedad. Por favor no más tragos ni más nada, a trabajar...<sup>10</sup>

En este marco, Ríos Montt también desarrolló un discurso cuasi-milenarista para contraatacar el discurso paradigmático de la izquierda católica. Él se consideraba a sí mismo como el líder carismático escogido por Dios para dirigir la cruzada contrainsurgente y moralista con el fin de reconstruir los fundamentos éticos de los guatemaltecos y su mundo ulterior luego de la profetizada destrucción que estaba teniendo lugar. De esa forma, promovió un discurso totalizador que dejó a muchos —el enemigo en sus ojos— incapaces de adecuarse a él.<sup>11</sup> Paralelamente, las matanzas tuvieron un componente étnico ampliamente reconocido como genocida, pues, como bien señala Virginia Garrard-Burnett, «no hay gobierno que mate voluntariamente un número grande de su propia gente a menos que la identifique como una clase social, grupo racial, o sector que represente una amenaza fundamental para la existencia del estado» (2010: 14).

Para muchos, el nuevo espacio creado se convirtió una opción popular más allá de la oposición política del movimiento guerrillero, el que se identificaba con las metas desarrollistas y «liberadoras» del catolicismo. Probablemente de manera inadvertida Ríos Montt «ayudó a darle voz e identidad social a fuerzas todavía primigenias que habían estado incubándose por años a nivel de la base» (Annis 1987:7). En todo caso, el ejército fue capaz de ganar espacio en un contexto social anteriormente vedado, y a partir de allí penetrar ciertos sectores de la sociedad y reorganizar su proyecto antiguerrillero. Durante el punto más álgido de la guerra insurgente-contrainsurgente, el general Ríos Montt pudo finalmente revertir el balance de la guerra en favor del ejército, combinando brutalidad militar con un discurso evangélico.

Luego de 17 meses en el poder, él fue subsecuentemente derrocado por otro golpe militar dirigido por su ministro de la Defensa, general Oscar Mejía Víctores. Sin embargo, la nueva cúpula militar continuó aplicando los fundamentos de la política contrainsurgente riosmontista, generalmente dividiendo estratégicamente a la población por medio de atacar a católicos

8 La Iglesia de la Palabra Completa (Church of the Complete Word) fue en sus inicios organizada en los Estados Unidos por un grupo perteneciente al llamado «Gospel Outreach», una organización de antiguos hippies de California que luego se volvieron misioneros evangélicos anticomunistas durante los años 70. La rama guatemalteca era la iglesia «El Verbo», formada principalmente por unos 1,000 ladinos conservadores provenientes de las capas medias y altas de la sociedad. A través de esta iglesia, el general golpista logró mantener contacto con la extrema derecha religiosa norteamericana que se encontraba invirtiendo millones de dólares en agresivos programas de conversión religiosa a lo largo de América Latina, divulgando mensajes que favorecían la perspectiva de la «salvación personal», como oposición al mensaje basado en la comunidad enfatizado por la teología de la liberación y el desarrollismo católico de ese tiempo (ver Stoll 1993:109 y Annis 1987:4).

9 Aunque novedoso para Guatemala, el estilo político riosmontista puede ser comparado con la experiencia previa de Ramón Magsaysay, el «honesto y carismático» líder filipino quien a comienzos de la década de los 50 apoyó los esfuerzos norteamericanos para erradicar la insurrección Huk. Ambos líderes combinaron un discurso que resonó con los valores religiosos y morales de sus poblaciones locales con el fin de restablecer su confianza y aceptación, y se presentaron a sí mismos como reformadores de profundos males nacionales como la corrupción, arbitrariedades de la policía y el ejército, y fraude electoral. En ambos casos los campesinos tuvieron que escoger entre dejar la rebelión, aceptar la amnistía y colaborar con las autoridades, o enfrentar el violento «puño de hierro» de la contrainsurgencia (ver Le Bot 1992:226).

10 Citado en Asturias Marroquín (1995:95).

11 Según Levy, «la convicción de estar haciendo la voluntad de Dios con frecuencia lleva a la deshumanización del oponente quien es considerado como malévolo y depravado» (1975:243).



y respetando la vida de evangélicos, mientras obligaban a civiles a participar en las masacres llevadas a cabo en contra de sus vecinos. Al hacer cómplices de las atrocidades del ejército a grandes sectores de la población, los militares lograron contaminar la moral social de mucha gente, algo que a la vez complicó las esperanzas de construir «el reino de Dios en la tierra». Esta estrategia capitalizó la disolución de las relaciones de confianza al interior de las comunidades y dejó un profundo sentimiento de impotencia política entre la violentada población con efectos perceptibles en el largo plazo.<sup>12</sup>

### Terror y cultura

Al comienzo de la década de los 80, el área en los alrededores de Salawim, en el municipio de Cobán, fue duramente castigada por las violentas campañas contrainsurgentes lanzadas por el ejército en su esfuerzo por erradicar las unidades guerrilleras operando en el área. Cuando el EGP llegó al área q'eqchi' a fines de los 70s, éste ya contaba con importantes bases sociales en los departamentos vecinos de El Quiché y Huehuetenango. Sin embargo, en comparación con estos otros lugares, los q'eqchi' se encontraban apenas organizados políticamente y muchos incluso ignoraban la existencia misma de la guerra cuando la violencia militar llegó a sus aldeas.<sup>13</sup> Decenas de comunidades en el área de fueron completamente destruidas y miles de sus habitantes muertos.

Como en otras regiones, el régimen militar guatemalteco logró mantener un silencio casi completo acerca del conflicto e impuso su versión de los eventos para el consumo nacional e internacional. Algunos esfuerzos de fuentes independientes para recolectar

información en el área se encontraban controlados o completamente vedados por los militares. Según pobladores locales, este era un período cuando «no era posible hablar». Esta situación de *silenciamiento* forzado tuvo implicaciones profundas para las comunidades q'eqchi' que fueron testigos de la destrucción de su mundo social, simbólico y material a través de violencia y terror intensos. Junto con las masacres y asesinatos individuales, se hicieron también intentos directos por destruir la habilidad de la gente de darle sentido a sus experiencias de guerra y con ello lograr una parálisis social de largo alcance y silencio. Mucha gente fue incapaz de identificar las razones detrás de la violencia. Tal y como afirma Suárez-Orozco (1992:241) en relación a la represión política en Argentina, lo siniestro o lo 'temible' se alimenta de la incertidumbre.

En este contexto, lo que ha sido llamado «la elaboración cultural del terror» (Taussig 1991, Warren 1993) afectó las formas en las que las comunidades indígenas se percibieron a sí mismas al interior del conflicto armado. Tanto las masacres, como el tema de los asesinatos selectivos y los desaparecidos fue codificado en términos culturales por los campesinos q'eqchi'. La desaparición física de miembros de la comunidad afectó no sólo a individuos, sino que al cuerpo social en su conjunto. En la mayoría de los casos, la posibilidad de velar los cuerpos no existió y aunque en estos últimos años se han hecho exhumaciones en decenas de cementerios clandestinos en la región, muchas víctimas continúan en calidad de desaparecidas.<sup>14</sup> En varias comunidades la gente sabía el lugar exacto de dichos cementerios clandestinos, pero miembros del ejército o sus informantes evitaron que estos familiares rezaran o dieran respeto a sus muertos o, de lo contrario, podrían sufrir consecuencias similares. Los mayas comparan con regularidad estas matanzas y el tirar cuerpos con la forma en los animales mueren, algo profundamente denigrante al interior de sus encuadres culturales.

12 Tras la firma de los Acuerdos de Paz en diciembre de 1996 que dieron fin a 36 años de guerra civil, por ejemplo, se generalizaron en el país los linchamientos de persona acusadas de participar en hechos de delincuencia común. Esta forma de propinar colectivamente «justicia» o «castigo» se ha producido especialmente en las anteriores zonas de guerra. Entre varias razones, este complejo fenómeno se alimenta de la experiencia que quedó al interior de las comunidades cuando bajo los marcos contrainsurgentes la población —por miedo o convicción— aplicó en acciones punitivas anónimas castigo sumario a supuestos insurgentes o «delincuentes subversivos» como los llamaba el ejército.

13 Según Wilson (1995:208), el EGP tenía presencia en Chamá, Salawim y Chisec, lugares donde la mayoría de las masacres en Alta Verapaz tuvieron lugar y de donde salieron la mayoría de los refugiados internos q'eqchi's. Otras fuentes indican que en el área habían únicamente entre 30 y 50 combatientes: «ellos eran indígenas e integraron la guerrilla básicamente debido a que estaban en contra de las injusticias de los terratenientes» (Jorge Adrián Pop, coordinador del Centro de Formación Integral de la iglesia Católica, citado en Prensa Libre, 10 de noviembre de 1995:22).

14 Con respecto a las ceremonias mortuorias, Mircea Eliade señala que: «En relación a la muerte, los ritos son todos de lo más complejo debido a que no se trata únicamente de un «fenómeno natural» (la vida —o el alma— abandonando el cuerpo) sino que también representa un cambio en su estatus ontológico y social; el muerto tiene que sufrir una serie de pruebas que conciernen a su propio destino en el ultramundo, pero también debe de ser reconocido y aceptado por la comunidad de los muertos. Para algunos, sólo el entierro ritual confirma una muerte; aquél que no ha sido enterrado de acuerdo a la costumbre no está muerto. En todas partes, una muerte no se considera válida sino hasta que las ceremonias funerarias han sido practicadas, o hasta que el alma del muerto ha sido ritualmente conducida a su nueva morada en el otro mundo y allí ha sido aceptada por la comunidad de los muertos» (1959:185)

### «Buena» y «mala» muerte en el universo q'eqchi'

La imposibilidad de ofrecer un funeral ritual a los familiares de las víctimas de la violencia, es algo que de manera sostenida impide el cierre ritual del ciclo vida-muerte en el seno de las comunidades de donde provenían las personas asesinadas. Esta ha sido la norma donde el fenómeno de los asesinatos y desapariciones forzadas durante conflictos sociales en todo el mundo se han topado con una pared de impunidad. Dentro de la cultura q'eqchi' el fenómeno adquiere una dimensión particular dado que la muerte no es la misma en todos los casos ya que está rodeada de las circunstancias en que se dio. Aquí, existen «buenas» y «malas» formas de morir. Una «buena» muerte es cuando es natural y no trágica. En este caso, el *xmuhel* o *mu*, el alma de la persona, deja el cuerpo y va al *Tzuultaq'a*, la montaña sagrada, a descansar.<sup>15</sup> Durante tres días, el *Tzuultaq'a* da licencia al *xmuhel* para que visite sus lugares queridos tales como casas, campos de maíz y ríos. Incluso puede habitar su cuerpo material durante su velación. Por esta razón, los q'eqchi' tradicionalmente entierran los cuerpos tres días después de que la persona falleció. Los cuerpos son primero lavados y luego envueltos en una manta blanca (*sak'kamenak*) y algunas veces en un *petate* también. En comunidades más tradicionales, los cuerpos son atados de los pies y colgados con la cabeza hacia el suelo para que el muerto sepa «que ya había dejado de estar sobre la tierra y que ahora vivirá el otro mundo debajo de ella». <sup>16</sup> Antes de poner el cuerpo en un ataúd muy simple junto con sus objetos más valiosos, tales como machete, sandalias, un poco de agua y comida (si es un hombre); y un peine, un recipiente para cacao e utensilios de cocina (si es una mujer), los parientes hacen las compras para la ocasión, lo que incluye copal-pom y velas. Ellos también anuncian el fallecimiento a otros miembros de la comunidad y los invitan al funeral. El entierro requiere de una cere-

monia especial consistente en pintar pequeñas cruces de sangre de pollo en las paredes interiores del ataúd con el fin de controlar la energía o presencia (*xwiinkul*) de la madera, que podría «asustar al muerto». <sup>17</sup> Si estos rituales no son hechos adecuadamente, el muerto puede convertirse en lo que es conocido como *ch'ooch' kamenak'* (tierra de muerto) y su alma podría regresar a perseguir a sus familiares, para pedirles que sea desenterrado y enterrado nuevamente como debe ser. Una vez que el muerto es enterrado, los familiares y otros miembros de la comunidad regresan a sus casas y no hablan más de él, al menos que realicen ceremonias en ocasiones especiales dedicadas a los difuntos, particularmente durante el Primero de Noviembre, conocido como el Día de los Muertos o de Todos los Santos. <sup>18</sup> Un maestro q'eqchi' explica:

... en nuestra costumbre sabemos bien que nuestros muertos están vivos también, no pensamos que están muertos y ya no están aquí con nosotros, y no se mantienen aquí cerca de nosotros. Ya sabemos bien que los muertos están vivos, en el Día de los Santos siempre soñamos que llegan conocidos de nosotros que ya se han muerto. Antes así lo hicieron nuestros antepasados. Preparamos nuestros altares, hacemos la comida para los santos, no las imágenes, sino los santos que van a venir a bendecir y dejar su milagro sobre nuestros productos. Siempre celebramos el Día de los Santos en nuestras aldeas. <sup>19</sup>

Sin embargo, como se señaló anteriormente, también existe otro tipo de muerte, la «mala», la cual es provocada por una situación de violencia. El destino de la persona asesinada o muerta violentamente es abruptamente contrariado. Las muertes malas son aquellas donde hay una ausencia total de control humano y en las cuales, como tales, no sugieren un renacimiento en el más allá. Esta clase de muerte se considera como «anticipada» y por encima del plan que el *Tzuultaq'a* tenía para esta persona y se le conoce localmente como *sa'raxkam* (muerte verde). Los *xmuhel* de estos muertos están condenados de andar errantes, aunque no de manera indefinida, en un lugar a medio camino entre la esfera de los vivos y la de los muertos, en una especie de limbo maya. <sup>20</sup> Estos visitarán lugares donde

15 El *xmuhel* es algo que los humanos poseen, pero que también es usado como un «puente» para ayudar a la persona a llegar al lugar de los muertos. Este funciona como un elemento que integra a los seres humanos con el mundo de lo invisible (Ak'Kután 1994:73). Sólo las personas y el maíz tienen un *xmuhel* que puede separarse de la existencia material. También existe el llamado *xmuhel li tzuul* o espíritu de la montaña sagrada, que otorga poder al *Tzuultaq'a*.

16 Mujer q'eqchi' entrevistada mientras preparaba el funeral de un familiar joven (citado en Estrada-Monroy 1990:365). Al contrario del paraíso cristiano que se encuentra en el cielo, los mayas creen que el alma va a las cavernas u hoyos debajo de la tierra, de la misma forma que lo hacen el sol, la luna y los cuerpos celestes cada día. Se dice que las cuevas sagradas son el «hogar» del más allá y también el lugar donde la nueva vida emerge (ver Bassie-Sweet 1991:172, 175).

17 Entrevista con una mujer q'eqchi' citada en Estrada-Monroy (op. cit.).

18 Esta es una celebración generalizada en todo Mesoamérica y es un festival sincrético que combina rituales prehispánicos con cristianos.

19 Qawa Juan Tuy, entrevistado por Rachel Sieder, Sahakok 15 de marzo de 1996.

20 Los vivos también pueden perder temporalmente su *xmuhel*, un fenómeno





no pudieron concluir sus actividades o donde dejaron problemas sin resolver. Ellos también aparecerán en los sueños de sus familiares y en otras ocasiones también se manifestarán como a través de toquidos en el techo o puerta de la casa. Para ser purificados de sus pecados cometidos en vida, el espíritu de la persona muerta necesita de ceremonias especiales ya sea enfrente de una iglesia o frente al *Tzuultaq'a*. Sin embargo, normalmente es necesario recuperar el cuerpo primero con el fin de poder practicar el entierro ritual (cfr. Estrada-Monroy 1990, Ak'Kutan 1994:74). Para los parientes, el funeral es también una ocasión importante para expresar dolor, donde los sentimientos pueden ser compartidos en vez de internalizados.

Otro aspecto importante de los funerales es que permiten al muerto convertirse en «ancestros». Hasta que esto ocurre, el vínculo entre los muertos y sus parientes vivos se mantiene roto o en conflicto. En ese sentido, una muerte en condiciones inusuales también funciona como un recordatorio de que el muerto pudo haber hecho algo malo en vida. Por lo tanto, rehabilitar la memoria de los muertos es también una forma de limpiar los nombres de sus descendientes o parientes. Estar en paz con la muerte también significa estar en una buena posición al interior de la vida comunal. Ancestros que se encuentran bien establecidos es la mejor garantía de la continuidad del hogar y la comunidad.

La falta de un funeral no permite al doliente tener un contexto demarcado en el que pueda crear la historia de la vida y la muerte del fallecido; detalles que normalmente son incluidos en estas ocasiones se encuentran ausentes. El muerto no puede ser integrado en la vida de los sobrevivientes y, por lo tanto, tampoco puede ser dejado atrás; las memorias de la guerra tenazmente se enganchan en el presente. Los recuerdos populares en relación a la incertidumbre existente alrededor de los muertos de guerra —en qué estaban metidos, qué fue lo que en realidad les pasó— es algo de lo más guardado» (Zur 1998:171).

que es conocido como «pérdida de espíritu» o «susto» a lo largo de amplias regiones de Mesoamérica. Esto puede suceder luego de una experiencia traumática, en casos cuando el espíritu de la persona es «atrapado» por una fuente de agua, o cuando un niño es visto de mala forma por otra persona (*mal de ojo*). Los síntomas más comunes son físicos (palidez, falta de apetito, debilidad, etc.), o psicológicos (pérdida del habla o razón). En el área q'eqchi' la pérdida del espíritu «proviene de una quiebra en las relaciones con los *tzultaq'as*» (Wilson 1995:123). Para recuperar el *xmubel*, un curandero maya o *aj ilonel* tiene que ir al lugar donde el espíritu fue perdido y llamarlo mientras practica una ceremonia especial. Luego de la violencia, estas enfermedades emocionales se incrementaron dramáticamente entre los sobrevivientes.

En la cosmogonía tradicional q'eqchi' se cree que los antepasados son una presencia permanente en sus vidas, otorgándoles fuerza, sabiduría e incluso advirtiéndoles sobre peligros inminentes a través de sueños o señales. Malos presagios o pesadillas que se pensó fueron enviados por los antepasados antes de las masacres son un elemento recurrente en los testimonios de muchos sobrevivientes de *la violencia*. Los antepasados también constituyen una presencia moral en las casas de sus parientes y de la comunidad. A éstos no les gustan las peleas y divisiones entre sus habitantes, y no existiera armonía social ellos pudieran enviar castigos tales como enfermedades, mala suerte o catástrofes naturales a la comunidad.

La imposibilidad de disponer de los cuerpos de los masacrados y los desaparecidos, entonces, ha representado una crisis irresuelta en el mundo simbólico y psicológico de muchos de sus parientes sobrevivientes. Estas muertes violentas continúan siendo en la actualidad una permanente presencia en la vida diaria de habitantes de comunidades golpeadas por la contrainsurgencia, como una herida abierta, minando constantemente su capacidad de sanar.

### Culpa y pecado después de *la violencia*

Otra de las implicaciones profundas del período del *nimla rahilal* o «gran sufrimiento» en las comunidades q'eqchi' fue el sentimiento generalizado de culpa existente entre muchos de los sobrevivientes. En algunos casos, la gente se convenció de que hubieran sido capaces de evitar la muerte de sus seres queridos si únicamente hubieran estado más alerta. Otros campesinos creyeron que si permanecían «neutrales» en el conflicto hubieran podido garantizar su sobrevivencia y sus pertenencias, especialmente sus casas y tierras.

Aunque algunos lograron retener sus propiedades al permanecer en sus comunidades durante *la violencia*, el precio en vidas fue alto. Otros sobrevivientes, particularmente mujeres, fueron testigos del asesinato o secuestro de sus familiares o esposos y, paralizadas por miedo, no pudieron hacer nada para evitarlo. Estos sabían que ofrecer resistencia en estos casos hubiera podido llevarlos a la muerte, y esto produjo vergüenza y culpa por haber permanecido pasivos mientras sus familiares eran asesinados. En casos más extremos, personas de la misma comunidad o de localidades vecinas fue obligada a matar a sus vecinos con el fin de salvar sus vidas. En el mejor

de los casos, esto dejó a los verdugos involuntarios en un estado de sufrimiento moral permanente; en el peor, las comunidades quedaron marcadas por desconfianza, odio y una permanente división.

Al interior del universo simbólico q'eqchi', existe un concepto específico relacionado con la culpa, el cual es conocido localmente como *maak*. Este se encuentra profundamente enraizado en la cultura maya y representa una forma de retribución mediada por los vínculos entre el mundo natural y el sobrenatural. Aunque es un término elusivo para el pensamiento occidental, puede ser traducido como culpa, pecado, falta, crimen, etc., dependiendo del contexto (cfr. Sieder 1997:48). Los q'eqchi' tienden a interpretar fortuna e infortunio como una consecuencia directa de las acciones individuales y colectivas. La transgresión de las convenciones morales y los tabús, tales como envidia, mentira, robo o falta de respeto hacia otros miembros del hogar o de la comunidad y, en casos extremos, asesinato, son consideradas *maak*. Cualquier falta también implica un castigo retributivo ya sea en la vida material o en el más allá. El *maak*, sin embargo, también se puede producir por omisión, es decir, cuando las personas dejan de hacer ofrendas (*mayebaks*) al mundo sobrenatural, (especialmente a Dios, el *Tzuultaq'a* y a los Santos), para pedir por el bien de la comunidad, o para pedir permiso (*liceens* o *tz'amaank*) para tomar los frutos de la tierra, animales e incluso ramas de los árboles. El *maak* siempre demanda una restitución y compensación por los pecados cometidos. En ese sentido, existen rituales específicos con el fin de restablecer la armonía entre estos poderes sobrenaturales (Ak'Kutan 1994:91).

Otro elemento cultural interrelacionado con el *maak* es el *awas*, el cual es interpretado como el efecto negativo (enfermedad o mala suerte) que recibe una persona que no practicó correctamente el *racwansinkil*, o ritual apropiado para actividades específicas, o cuando los tabús morales son rotos. Wilson (1995:123-4) escribe que las enfermedades de *awas* en los humanos son aquellas que se relacionan específicamente con el embarazo y niñez y «tiene que ver con una deformación inherente en la constitución de la víctima y cuyo agente causal es desconocido o no claramente identificado». Niños con anomalías físicas se dice que contrajeron *awas* durante el embarazo cuando sus madres sintieron náuseas por un objeto, un animal o un humano, o sintieron envidia por otras personas. Sin embargo, el Padre Stephen Haeserijn, un sacerdote católico belga que vivió entre los q'eqchi' y estudió sus

tradiciones por muchos años describió al *awas* en términos más extensos como:

... el efecto positivo producido cuando una cosa es usada o tratada de acuerdo a su naturaleza (...) y el efecto negativo, el castigo que esta cosa da, cuando es usada en contra de su naturaleza. La gente generalmente juzga al '*awas*' de acuerdo a su efecto negativo. (...) El hombre aprende que, en sus acciones, él debe tomar en cuenta los derechos de los otros y de las cosas, porque, si no lo hace, el '*awas*' está ahí para castigar al transgresor. (citado en Sieder 1997:48)

Según las creencias q'eqchi', la gente puede ser pecadora o cometer faltas sin siquiera saberlo. Por lo tanto cuando algo malo pasa en sus vidas o a sus comunidades la primera reacción no es la de ver los factores externos alrededor del evento, sino más bien el tratar de identificar las posibles transgresiones cometidas antes de que esta «retribución» ocurriera. Cuando *la violencia* llegó, una respuesta normal para la gente viviendo en las comunidades atacadas fue el dirigir el miedo y responsabilidad hacia sí mismos en vez de hacia los perpetradores. La contrainsurgencia militar se benefició enormemente de esas percepciones, debido a que *la violencia* fue ampliamente codificada por las comunidades como un «castigo» por sus propias faltas.

### Negación

Los efectos psicológicos y culturales de la violencia son aún más destructivos cuando a las víctimas se les priva de canales de expresión para responder a ello. La violencia internalizada es una forma de negación y, como afirma Suárez Orozco, para las comunidades afectadas una primera respuesta común a la muerte y al terror «afecta la percepción en función de las necesidades internas de seguridad. Las capacidades del ego para evaluar la realidad son afectadas. Existe una imposibilidad de reconocer ciertos aspectos del ambiente y del ser» (1992: 243). La negación de *la violencia* en Guatemala, sin embargo, vino tanto de parte de las víctimas como de los perpetradores. Para los primeros, esto se manifestó primordialmente en silencio o en distorsión psicológica acerca de las causas de las muertes y la atribución de las causas del sufrimiento a las mismas víctimas. Aunque en un nivel el silencio funciona como una estrategia de sobrevivencia, en muchos casos la pri-



vatización e internalización prolongada de percepciones y sentimientos bloquea la capacidad de dar sentido a la violencia de manera privada o colectiva.

Para el Estado militarizado, la negación ha tenido una diferente función y ha sido usada como un mecanismo de control. La primera forma de negación fue la destrucción de muchas referencias materiales y culturales como fuera posible con el fin de confundir a la población civil, negándole acceso a marcos de referencia simbólicos y sociales necesarios para la elaboración de una respuesta individual y colectiva adecuada. La segunda forma de negación incluyó el silenciar los hechos en un acto de amnesia política, o distorsionarlos deliberadamente. Esto creó una «verdad oficial» sobreimpuesta con la idea de añadir más capas de confusión e inseguridad a la población.<sup>21</sup> Como Allen Feldman ha notado, «la encarcelación de las víctimas del Estado en una zona de indiferencia, es en sí mismo un rumor despolitizante, burocratizado como un (des)conocimiento oficial» (1995:236). La negación oficial, el silencio, la indiferencia y finalmente mentiras directas, también buscó dejar a la población fuertes mensajes sobre la impunidad del ejército, algo que en el largo plazo dejó abierta la posibilidad para más castigo a cualquier disidente potencial. Una rutinización efectiva del terror fue creada y reforzada al utilizar un sistema de doble cara que por un lado niega cualquier responsabilidad en los crímenes, mientras que al mismo tiempo hacía saber a la gente por medio de rumores o códigos simbólicos que el ejército, aunque no abiertamente, era el causante de su sufrimiento pasado y posiblemente futuro. Por eso son tan importantes las comisiones de la verdad y los juicios a perpetradores de la violencia, pues éstos de alguna manera oficializan una memoria colectiva que los regímenes de terror han tratado de ocultar y más bien comprueban públicamente las versiones de las víctimas (ver Garrard-Burnett 2010: 14).

## Conclusiones:

### Sobreviviendo en el espacio de la muerte

Uno de los objetivos de *la violencia* o *rahilal* fue el de imbuir a las comunidades dentro de una realidad de

no-identidad, o una identidad adscrita. En muchos niveles esto paralizó el proceso de auto-recreación de las víctimas y, por lo tanto, su habilidad para controlar la construcción de su realidad y su futuro. Entre otras cosas, la contrainsurgencia trató de demostrar que un universo construido culturalmente de acuerdo a las creencias mayas, no era suficiente para garantizar la sobrevivencia básica y que, en última instancia, éste era impotente de cara a la voluntad de los poderes establecidos. La destrucción de una red de relaciones sociales relativamente estable basada en confianza y cooperación fue asimismo una de las herencias de largo plazo más negativas de *la violencia*. Aquí, también conviene tomar en cuenta la dimensión étnica, de género y de clase del trauma social. Como bien señala Kymberly Theidon, es importante analizar para estos casos cómo el trauma duradero es distribuido de acuerdo a las desigualdades de la sociedad donde se produce, ya que es «tanto un indicador como un resultado de la marginalización y la pobreza» (2004: 44).

Sin embargo, como en cualquier agenda humana que busca controlar otros individuos, esta tarea no puede nunca ser totalmente lograda y siempre es desafiada, aunque en diferentes grados dependiendo en realidades objetivas y subjetivas. Lo paradójico es que la destrucción social, o lo que Taussig ha llamado *el espacio de la muerte* «donde la tortura es endémica y donde florece la cultura del terror» (1987:4) también es una arena importante para la creación de significado y de conciencia. Robben y Nordstrom (1995:6) indican que una concepción muy estrecha de la violencia evita que nos demos cuenta que «lo que está en juego no es simplemente destrucción sino que también reconstrucción, no únicamente muerte, sino que también sobrevivencia.» En condiciones extremas, el mero hecho de resistir cada día a través de insignificantes actos es una forma de responder activamente a la negación social y política, y de preservar una pequeña parcela de uno mismo (ver Scott 1985). En ese sentido, la dislocación de una forma de vida también llevó a las comunidades una nueva forma de entender el mundo y a sí mismas. Esta sobrevivencia ha sido en sí misma un acto de adaptación al cambiante mundo material y simbólico, y por lo tanto una transformación de la dinámica identidad individual y colectiva. Narrativas sobre la violencia, enterradas en círculos cerrados comunales, entonces, han ido resurgiendo de forma pública y a veces inesperada en la medida que nuevas condiciones históricas y nuevos marcos explicativos con símbolos

21 Según testimonios de sobrevivientes, en varias ocasiones el ejército se vistió con uniformes guerrilleros para cometer las masacres. De la misma forma, la tropa algunas veces llegaba tan pronto un incidente violento cometido por otras unidades militares con el fin de reconstruir las aldeas destruidas y dar «protección» a los sobrevivientes.

culturales tradicionales las han hecho posible. Aquí, experiencias traumáticas «olvidadas» sólo ha sido posible recuperarlas una vez que pudieron ser aprehendidas dentro de esquemas organizados de memoria que han seguido o reestablecido patrones culturales propios. Al mismo tiempo, la dimensión terapéutica de tales prácticas significa que sea más fácil concebir y sintetizar al mal de una forma más distanciada y racionalizada (ver González 2011: 10 y Zur 1998: 226).

El restablecimiento de una estructura social y prácticas comunales familiares han funcionado, entonces, como puntos de referencia cultural para encuadrar piezas de identidad fragmentada y memorias del pasado. También han significado un paulatino traslado de poder desde las estructuras militarizadas de represión hacia los líderes tradicionales de las comunidades. Con este restaurado orden social, junto al incremento del sentimiento de confianza en la comunidad, ha sido posible ganar una mayor claridad sobre lo sucedido durante el recién pasado período catastrófico. La gente habla hoy más sobre cuánto fue destruido y también cuánto está desaparecido o perdido. El traumático asunto de los muertos y desaparecidos durante el «gran sufrimiento», el *nimla rahilal*, ha ido emergiendo como una consecuencia lógica de esta recuperación gradual de la memoria social. Este entendimiento estructurado de la realidad logra combinar puntos de vista impersonales y otros más individualizados de la catástrofe que ocurrió en Guatemala durante los años 80.

El desequilibrio creado por acciones humanas percibidas como injustas tuvieron que ser referidas tanto en el mundo natural como en el sobrenatural con el fin de reestablecer condiciones capaces alcanzar algún tipo de balance o restitución. En este proceso altamente desafiante en relación a la lectura oficial, el haber podido sacudirse de culpas internalizadas creadas por la represión militar y la redirección de responsabilidades por la violencia a los perpetradores es algo que ha probado ser particularmente liberador y da un nuevo sentido a las comunidades que habían sufrido los crímenes. Entre otras cosas, la contrainsurgencia fue precisamente concebida para violar la moralidad y valores de la población con el fin de suplantarlas con una violenta lógica militar y una memoria oficial donde vida y muerte fueron despojadas de su dimensión sagrada. En este contexto, la reapropiación de los valores y moralidad tradicionales desde un principio ha implicado una lucha en contra del cosmos militarizado que siguió al caos del «gran sufrimiento». Para la gente viviendo

en la región, la recuperación de prácticas rituales, especialmente las mortuorias, también han subordinado la voluntad de los militares, y la de sus aliados locales, a un poder sobrenatural, lo que automáticamente les disminuye su agencia de semi-dioses.

Independientemente del veredicto final del juicio por genocidio a Ríos Montt y de otros perpetradores de la violencia, los deseos y esperanzas colectivas de los sobrevivientes han sido que los uniformados eventualmente tendrán que pagar por sus acciones en la dimensión sobrenatural. De esta forma los conflictos no resueltos en el mundo físico podrían tener una solución final en el mundo divino, donde los seres humanos ya no son capaces de imponer de manera caprichosa su *wankilal* (poder o voluntad).

Los que tienen que rendir cuentas o pagar sus pecados son los que mandaron a matar o masacrar. Dios hará justicia para cada quien que mata. (...) Todo eso fue un gran pecado de los soldados y las patrullas. Dijeron que sólo mataron a los guerrilleros, pero al contrario, mataron a los catequistas por odio. (...) A nosotros no nos asustan. No nos hacen daño porque no somos culpables. [Los muertos] están asustando a los que son culpables de su muerte. Son perseguidos en su sueño. Cada quien está soñando a quienes mataron. No están en paz. Ellos están recibiendo el daño por lo que hicieron. Sabemos muy bien quiénes mataron a nuestras familias. Ellos también recibirán su pago. Nosotros no lo vamos a hacer (castigar). El que mata será matado, así dicen nuestros abuelos. Por eso nosotros no buscamos venganza. Sólo Dios hará justicia. Lo que nosotros decimos es verdad porque en Salawim había un hombre que mandó a asesinar a mucha gente. Poco tiempo después, este hombre se ahogó en el río. Así Dios hace justicia.<sup>22</sup>

Para algunos sujetos, sin embargo, este tipo de retribución puede que no sea suficiente y eventualmente puede llevar a un estado de mayor frustración. Según Malcolm Hamilton, los rituales mortuorios no son necesariamente benéficos desde que estas prácticas «pueden tener el efecto de producir resignación al sufrimiento e injusticia y evitan acciones para remover estas cosas» (1995:54). Sobre todo, porque según la CEH, de las 669 masacres que documentó sólo han sido condenados legalmente perpetradores en tan solo 3 casos. Otros, como Viaene (2010), consideran que esta dimensión sobrenatural puede ayudar de mejor manera a

22 Qawa Juan Choc entrevistado por Ven de la Cruz, 29 de abril de 1996.





mantener la sensación de armonía y tranquilidad social al interior de las comunidades q'eqchi' afectadas por la violencia, algo que no siempre puede garantizar una justicia retributiva. Ambas posiciones puede que sean correctas y falta ver cuál es el orden de prioridades en cuanto a necesidades y posibilidades que distintas comunidades den a su realidad concreta en el presente siempre cambiante.

### Referencias bibliográficas

- AK'KUTÁN (1994) *Evangelio y culturas en Verapaz*, Cobán, A.V. Guatemala: Ak'kután.
- ANNIS, Sheldon (1987) *God and Production in a Guatemalan Town*, Austin: University of Texas Press.
- ASTURIAS MONTENEGRO, Gonzalo (1995) *Los 504 días de Ríos Montt*, Guatemala: Editorial Gamma.
- BASSIE-SWEET, Karen (1991) *From the Mouth of the Dark Cave*, Norman: University of Oklahoma Press.
- BRINTNALL, Douglas E. (1979) *Revolt Against the Dead: The Modernization of a Mayan Community in the Highlands of Guatemala*, New York: Gordon and Breach, Science Publisher, Inc.
- COMISIÓN para el Esclarecimiento Histórico: Marco Jurídico (1999). *Las violaciones de los Derechos Humanos y los hechos de violencia: Marco Jurídico*, Organización de Naciones Unidas.
- CONNERTON, Paul (1995) *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press.
- EJÉRCITO Guerrillero de los Pobres (EGP) (1980) *COMUNICADO: A los Cristianos que Luchan Junto a su Pueblo*, Guatemala: mimeo.
- ELIADE, Mircea (1959) *The Sacred and the Profane*, New York: Harvest/HBJ Books.
- ESTRADA MONROY, Agustín (1990) *Vida esotérica Maya-Kekchí*, Guatemala: Ministerio de Cultura y Deportes.
- ESTRADA MONROY, Agustín (1979) *El Mundo K'ekchi' de la Vera-Paz*, Guatemala: Editorial del Ejército.
- FELDMAN, Allen (1995) 'Ethnographic States of Emergency', in Nordstrom, Carolyn and Robben, Antonius C.G.M. (eds.), *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley: University of California Press.
- GARRARD-BURNETT, Virginia (2010) *Terror in the land of the holy spirit*, Oxford and Londres: Oxford University Press.
- GONZÁLEZ, Olga M. (2011) *Unveiling Secrets of War in the Peruvian Andes*, Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- HAMILTON, Malcom B. (1995) *The Sociology of Religion*, London: Routledge.
- LE BOT, Yvon (1992) *La guerra en tierras mayas: comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- LE BOT, Yvon (1993) «El palimpsesto maya: Violencia, comunidad y territorio en el conflicto guatemalteco», en *Representación del espacio político en las tierras altas de Guatemala*, Alain Breton (coord.), Cuadernos de Estudios Guatemaltecos, Etnicos No.2, Cemca: Guatemala.
- LEWY, Guenter (1974) *Religion and Revolution*, Oxford: Oxford University Press.
- NORDSTROM, Carolyn (1997) *A Different Kind of War Story*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- NORDSTROM, Carolyn and ROBEN, Antonius C.G.M. (eds.) (1995) *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley: University of California Press.
- NORDSTROM, Carolyn and MARTIN, JoAnn Martin (eds.) (1992) *The Paths to Domination, Resistance and Terror*, Berkeley: University of California Press.
- ROBBEN, Antonius C. (1995) 'The Politics of Truth and Emotion among Victims and Perpetrators of Violence', in Nordstrom, Carolyn and Robben, Antonius C.G.M. (eds.) *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley: University of California Press.
- RUSSELL, Grahame, Sarah KEE y Ann BUTWELL (1996) *Unearthing the Truth: Exhuming a decade of terror in Guatemala*, Washington: EPICA/CHRLA.
- SCOTT, James C. (1985) *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven and London: Yale University Press.
- SIEDER, Rachel (1997) *Customary Law and Democratic Transition in Guatemala*, London: Institute of Latin America Studies, University of London.
- STOLL, David (1993) *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala*, New York: Columbia University Press.
- STOLL, David (1999) *Rigoberta Menchú: And the Story of all Poor Guatemalans*, Boulder, Col.: Westview Press.
- SUÁREZ-OROZCO, Marcelo (1992) 'A Grammar of Terror: Psychocultural Responses to State Terrorism in Dirty War and Post-Dirty War Argentina', in Nordstrom, Carolyn and Martin, JoAnn Martin (eds.) *The Paths to Domination, Resistance and Terror*, Berkeley: University of California Press.
- TAUSSIG, Michael (1987) *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago: The University of Chicago Press.
- THEIDON, Kimberly (2004) *Entre prójimos: el conflicto armado*



- interno y la política de la reconciliación en el Perú*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- VALENTINE, Daniel E. and KNUDSEN, John C. (eds.) (1995) *Mistrusting Refugees*, Berkeley: University of California Press.
- VIAENE, Lieselotte (2010) «The internal logic of the cosmos as 'justice' and 'reconciliation': Micro-level perceptions in post-conflict Guatemala», en *Critique of Anthropology*, 30 (3), pp. 287-312, Londres: Reino Unido.
- VOGT, Evon Z. (1976) *Tortillas for the Gods*, New Haven and London: Harvard University Press.
- WARREN, Kay B. (ed.) (1993) *The Violence Within: Cultural and Political Opposition in Divided Nations*, Boulder, Col.: Westview Press.
- WILSON, Richard (1995) *Mayan Resurgence in Guatemala: Q'eqchi' Experiences*, Norman and London: University of Oklahoma Press.
- WILSON, Richard (1993) 'Anchored Communities: Identity and History of the Maya-Q'eqchi'', *MAN*, Vol. 28, pp.121-138.
- WILSON, Richard (1997) 'Violent Truths: The Politics of Memory in Guatemala', in Accord, *Negotiating Rights: The Guatemalan Peace Process*, London: Conciliation Resources.
- WOOD, Diana (1993) *Martyrs and Martyrologies*, Oxford: Blackwell Publishers.
- WRIGHT, Susan (1998) 'The Politicization of «Culture»', *Anthropology Today*, Vol. 14, No. 1.
- YOLDI, Pilar (1996) *Don Juan Coc: Príncipe Q'eqchi' (1945-1995)*, Guatemala: Fundación Rigoberta Menchú Tum.
- ZUR, Judith (1998) *Violent Memories: Mayan War-Widows' Memories of 'La Violencia'*, Boulder, Col.: Westview Press.