

Apuntes sobre la dimensión cultural del conflicto armado entre los q'eqchi' de Guatemala*

Carlos Y. Flores A.

Este ensayo examina las respuestas a la violencia estatal y la forma en que la guerra contrainsurgente afectó las percepciones e identidades de los q'eqchi, en el noroeste de Alta Verapaz, Guatemala. Analiza las implicaciones sociales de la violencia sufrida por comunidades del área de Salawim, donde el ejército explotó las percepciones q'eqchi, de la violencia, interpretada como un castigo sobrenatural por sus propios pecados, que generaron sentimientos generalizados de culpa y parálisis social. La segunda parte del trabajo trata 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 un memorial de piedra en forma de cruz y se grabó el nombre de 916 víctimas locales de la represión estatal.

This essay examines responses to government violence and the way in which the counter-guerrilla war affected the perception and identity of the Q'eqchi in the North East of the Alta Verapaz region in Guatemala. The author looks into the social implications of the violence suffered by the communities of the Salawim area, where the army exploited the Q'eqchi perceptions of violence—which they interpreted as a supernatural punishment for their own sins—and thus led to a generalized feeling of guilt and social paralysis. The second part of the work focuses on the cultural and social reconstruction process in the same area; the reference point being the Sahakok community where a stone memorial was built in the form of a cross with the names of the 916 local victims of state repression.

CARLOS Y. FLORES A.: Catedrático visitante en el Departamento de Antropología del Goldsmiths College, Universidad de Londres.

Desacatos, núm. 10, otoño-invierno 2002, pp. 167-178.

* Una versión amplia de este trabajo fue presentada por el autor como parte de su tesis de doctorado en la Facultad de Antropología de la Universidad de Manchester, Inglaterra, en febrero de 2000. Las citas en inglés fueron traducidas directamente por él.

INTRODUCCIÓN

ESTE ENSAYO examina las respuestas a la violencia estatal y la forma en que la guerra contrainsurgente afectó las percepciones e identidades de los q'eqchi' en el noroeste de Alta Verapaz, Guatemala. En primer lugar, se dará cuenta de las implicaciones sociales de la violencia sufrida por comunidades del área de Salawim. Aquí el énfasis se pondrá en lo que ha sido la “elaboración cultural del terror” (Taussig, 1991; Zur, 1998; Nordstrom, 1992) 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. En este proceso, el ejército explotó las percepciones q'eqchi' de la violencia que con frecuencia fue interpretada por ellos como un castigo sobrenatural por sus propios pecados, algo que también generó sentimientos generalizados de culpa y parálisis social. La segunda parte del trabajo trata sobre el proceso de reconstrucción cultural y social en la misma área, tomando como punto de referencia a la comunidad de Sahakok, donde se construyó un memorial en forma de cruz y se grabó en piedra el nombre de 916 víctimas locales de la represión estatal. Se analizará cómo se dio el proceso de etnogénesis después del periodo de *la violencia* donde los sobrevivientes, con ayuda de agentes externos, construyeron en pequeñas e incontroladas esferas sociales una contranarrativa que en un momento dado desafió el discurso oficial de los acontecimientos 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, por lo tanto, un orden moral normativo que les permitió luchar en contra de lo que Evon Vogt llamó “los demonios, símbolos maliciosos y poderosos del desorden” (1976: 65).



Petrograbados “El Barril”, municipio de Ramos Arizpe, Coahuila / Foto de Jan Kuijt

I. LOS AÑOS DE TERROR Y SILENCIO

Al comienzo de la década de los ochenta, el área en los alrededores de Salawim, municipio de Cobán, fue duramente golpeada por violentas campañas contrainsurgentes lanzadas por el ejército en su esfuerzo por erradicar las unidades guerrilleras operando en el área. Algunos años atrás, un movimiento para lograr la titulación de tierras y otras demandas locales coincidió con el desarrollo de la insurgencia que establecía importantes bases sociales entre comunidades indígenas en amplias partes del país. El ejército encaró los reclamos de tierra y a la guerrilla con la misma racionalidad militar, y se dieron varias masacres en la región. La estrategia militar de “secar el agua para atrapar al pez” hizo de la población civil considerada como base activa o potencial de la

insurgencia su blanco preferido. David Stoll (1993) mantiene que las comunidades indígenas se unieron a la guerrilla más por la represión estatal que por convicción política. Sin embargo, resulta claro que el trabajo organizativo previo y de “concientización” llevado a cabo por la Iglesia católica y otros grupos políticos, junto con un frustrado proceso de desarrollo social y económico también llevó a muchos indígenas a considerar la lucha armada como la única posibilidad para romper el poder de las elites económicas y militares. Sin embargo, cuando las campañas contrainsurgentes golpearon al noroeste de Alta Verapaz, la mayoría de los q’eqchi’s contaba con escasa organización político-militar y muchos incluso ignoraban la existencia misma de la guerra.¹ Durante la represión militar, docenas de comunidades en el área de Salawim fueron completamente destruidas y miles de sus habitantes muertos. Según el obispo Gerardo Flores de Las Verapaces, durante este periodo, por lo menos el 40 por ciento de la población q’eqchi’ (calculada entonces en unos 350 mil miembros) fue desplazada de su lugar habitual de residencia. Algunos buscaron refugio en los pueblos, otros salieron al exilio (especialmente a México y Belice) y unos 20 000 desplazados se refugiaron por años escondidos en las montañas.²

La extensión e intensidad de la violencia militar aplicada en contra de civiles desarmados en Guatemala no ha tenido paralelo en la historia reciente de Latinoamérica. Sin embargo, al contrario de las guerras en Nicaragua y El Salvador durante la década de los ochenta, el régimen militar guatemalteco logró mantener un silencio casi completo acerca del conflicto e impulsó su versión

de los acontecimientos para el consumo nacional e internacional. Según pobladores locales, este fue un periodo cuando “no era posible hablar”. Esta situación de *silenciamiento* reforzado tuvo profundas implicaciones para las comunidades q’eqchi’, que fueron testigos de la destrucción de su mundo social, simbólico y material a través de violencia intensa y terror. Entonces, las masacres, torturas y *desapariciones* forzadas de comienzos de los años ochenta, además de destruir las bases sociales de la guerrilla, fueron calculadas para paralizar y provocar efectos psicológicos de largo plazo al interior de las comunidades.

Terror y cultura

Para la tradición q’eqchi’, la muerte no es la misma en todos los casos ya que está rodeada de las circunstancias en que se dio. Dentro de su universo conceptual, 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 cerro sagrado o *Tzuultaq’a* a descansar.³ 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. Si los rituales mortuarios no son hechos adecuadamente, el muerto puede convertirse en lo que es conocido como *ch’ooch’ kamenak’* (tierra de muerto) y su alma puede 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

¹ El Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) llegó tardíamente al área q’eqchi’ a fines de los años setenta, cuando ya contaba con importantes bases entre otros grupos mayas viviendo en los vecinos departamentos de El Quiché y Huehuetenango. Según Wilson (1995: 208), el EGP tuvo cierta 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, agregando que “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).

² Comunicación personal, Londres, julio de 1995.

³ 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. Éste 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*.

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.

Sin embargo, también existe otro tipo de muerte: la “mala”, provocada por una situación de violencia. En este caso, el destino de la persona asesinada o muerta violentamente es abruptamente contrariado. Las muertes malas son aquellas donde hay una ausencia total de control personal 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. Sus *Xmuhel* están condenados a 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.⁴ Estos entes visitarán lugares donde no pudieron concluir sus actividades o donde dejaron problemas sin resolver y aparecerán en los sueños de sus familiares y en otras ocasiones también. 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, un sitio sagrado o frente al *Tzuultaq’a*. Sin embargo, normalmente es necesario recuperar primero el cuerpo con el fin de poder practicar el entierro ritual (cfr. Estrada-Monroy, 1990; Ak’Kutan, 1994: 74). La imposibilidad de disponer de los cuerpos de los masacrados y los desaparecidos luego de la represión militar representó una crisis irresuelta en el mundo simbólico y psicológico de sus parientes. Incluso ahora, estas muertes violentas continúan siendo una permanente presencia en la vida diaria de las comunidades golpeadas por la contrainsurgencia, como una herida abierta, minando su capacidad de sanar.

Otra implicación profunda del periodo del “gran sufrimiento” o *nim rahilal* en las comunidades q’eqchi’ fue el sentimiento generalizado de culpa existente entre muchos de los sobrevivientes. Al interior del universo simbólico q’eqchi’ existe un concepto específico relacionado

con la culpa conocido localmente como *maak*. Éste 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, éste puede ser traducido como culpa, pecado, falta, crimen, etcétera, 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 tabúes, 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 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 (*mayehaks*) al mundo sobrenatural, especialmente a Dios, el *Tzuultaq’a* y a los santos, para pedir por el bien de la comunidad y permiso (*liceens* or *tz’amaank*) para tomar los frutos de la tierra, animales e incluso las ramas de los árboles. El *maak* siempre demanda una restitución y compensación por los pecados cometidos. Existen rituales específicos con el fin de restablecer la armonía entre estos poderes sobrenaturales (Ak’Kutan, 1994: 91). Debido a que en la región se piensa que la gente puede ser pecadora o cometer faltas sin siquiera saberlo, cuando algo malo pasa en sus vidas o a sus comunidades la primera reacción no es la de ver los factores externos alrededor del acontecimiento, sino tratar de identificar las posibles transgresiones cometidas antes de que esta “retribución” ocurriera. Cuando *la violencia* llegó, una respuesta normal para la gente que vivía en las comunidades atacadas fue 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.

En este contexto cultural, los efectos de la violencia fueron aún más destructivos debido a que a los sobrevivientes les fueron removidos sus canales de expresión para responder de una forma más adecuada a la destrucción

⁴ Los vivos también pueden perder temporalmente su *Xmuhel*, un fenómeno que es conocido como “pérdida de espíritu” o “susto” a lo largo de amplias regiones de Mesoamérica.



Cazadores / Archivo Histórico Juan Agustín de Espinoza, Fondo Azocena

de su entorno social. La internalización de la violencia se convirtió en una forma de negación y, en el largo plazo, en una pérdida de la memoria colectiva. Dentro de este proceso, la intención general de *la violencia* fue clara: erradicar la voluntad política mediante la remoción o reconfiguración de la identidad colectiva y, por lo tanto, de la capacidad comunal de nombrarse o identificarse a sí misma y actuar de acuerdo con ello. En esta estrategia fue esencial eliminar las estructuras sociales y simbólicas que mediaban entre el Estado y el individuo, tales como la comunidad y la familia (Manz, 1995: 161). Sin un pasado, no podía existir un futuro. Al respecto, un campesino q'eqchi' señaló: "Con la guerra perdimos la memoria; debido al dolor que sufrimos se nos perdió la memoria."⁵

Sobreviviendo en el espacio de la muerte

El objetivo de *la violencia* o *rahilal* fue imbuir a las comunidades dentro de una realidad de no-identidad, o una

⁵ Sobreviviente q'eqchi' entrevistado por Rachel Sieder, marzo de 1996.

identidad adscrita. En muchos niveles esto paralizó el proceso de auto-recreación de las víctimas y, junto con ello, su habilidad para controlar la construcción de su realidad y su futuro. La meta última de la contrainsurgencia fue demostrar que un universo construido culturalmente de acuerdo con las creencias indígenas no era suficiente para garantizar la sobrevivencia del grupo y que, en última instancia, este ordenamiento simbólico era impotente de cara a la voluntad de los poderes establecidos. La idea fue derrotar cualquier expectativa de cambio social y económico. La destrucción de la red de relaciones sociales relativamente estable basada en confianza y cooperación fue una de las herencias más negativas y permanentes de *la violencia* que buscó evitar la emergencia de una oposición política unificada.

Sin embargo, como en cualquier agenda humana que busca controlar a otros individuos, esta tarea nunca puede ser totalmente lograda y siempre es disputada, aunque en diferentes grados dependiendo de las realidades materiales y subjetivas. Lo paradójico es que 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 fue una arena importante para la creación de significado y de conciencia entre las comunidades afectadas. Como Robben y Nordstrom indican, una concepción muy estrecha de la violencia impide darse cuenta de que “lo que está en juego no es simplemente destrucción sino que también reconstrucción, no únicamente muerte, sino que también sobrevivencia” (1995: 6). En condiciones extremas, el mero hecho de resistir a través de insignificantes actos cada día, fue una forma de responder activamente a la negación social y política, y de preservar una pequeña parcela de acción independiente. 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 fue de hecho un acto de adaptación al cambiante mundo material y simbólico, y por lo tanto significó una transformación de la identidad individual y colectiva.

II. MITO Y MEMORIA

172 ◀

Nuestra cabeza ya parece una calabaza vacía. Es como si cortáramos la calabaza y la llenáramos de tortillas, ya no es la misma esencia sino son otras cosas las que hay adentro. Entonces ya no puede razonar, ya no puede tener ideas y cuando se quiebre esa calabaza, ya no sirve, ya no funciona ... sólo las semillas quedan ...

UN ANCIANO DE CHAMÁ GRANDE

El misionero extranjero

En 1989 la población que vivía en las aldeas en el noroeste de Alta Verapaz notó la presencia de un hombre blanco, alto y barbado quien, junto a su esposa e hijos, construyó una casa en la población de Salawim. Después supieron que su nombre era Bernard Dumoulin y que venía de Bélgica; había llegado a Guatemala como misionero laico de la Congregación del Inmaculado Corazón de María (CICM). El religioso era el primer representante permanente de la iglesia católica en Salawim desde que, a

comienzos de los años ochenta, la Iglesia fue obligada a abandonar el área debido a *la violencia*. Para entonces la presencia militar y paramilitar era todavía muy fuerte cuyo poder en la región emanaba de la base militar de Playa Grande, la más grande del país, a unos kilómetros de Salawim. Lo primero que encontró Dumoulin fue un profundo sentimiento de desconfianza ante cualquier recién llegado a la zona; observó que “la violencia política contra las comunidades q'eqchi', su destrucción, muerte y desolación les había inculcado actitudes de miedo y silencio”.⁶

Luego de años de trabajo paciente, el misionero empezó a ganar paulatinamente la confianza de la gente que vivía en la región. Elaboró un cuadro de cómo la estructura social de las aldeas había sido reconfigurada durante *la violencia*. Para entonces, el poder local se encontraba prácticamente monopolizado por los comisionados militares, los jefes de las patrullas civiles y por algunas autoridades civiles nombradas por el ejército. La estructura comunal anterior de ancianos, catequistas y la cofradía era para entonces inexistente. Al ver esta situación, Dumoulin dirigió su atención hacia los ancianos, las autoridades tradicionales de las comunidades que habían caído en desgracia.⁷ Su autoridad se encontraba severamente debilitada luego de que los militares la habían minado de forma sistemática. Rachel Sieder indica que:

Al interior de los campos militares, la estrategia contrainsurgente fue calculada para destruir la autoridad de los ancianos. Un entrevistado en Peña Blanca recordó que “nosotros vivimos por un tiempo en la plantación de Las Conchas organizados en comités de defensa civil o en grupos. Los ancianos fueron formados en grupos separados, no por respeto sino para que ellos recogieran la basura... por ejemplo, cuando las letrinas se llenaban enviaban a los ancianos para que las limpiaran. Cualquiera

⁶ Bernard Dumoulin, entrevistado en agosto de 1995 y publicado en De la Cruz (1996: 11).

⁷ La posición de los ancianos fue debilitada antes de la violencia con el desarrollo del movimiento catequista en los años sesenta y setenta, que disputó y erosionó su autoridad tradicional. Sin embargo, los ancianos pudieron mantener una cuota importante de autoridad moral y política al interior de las comunidades hasta que la violencia alcanzó a sus aldeas y el liderazgo local fue militarizado (Brintnall, 1979; Sieder, 1997; Wilson, 1995; Stoll, 1993).

que rechazara esto era severamente castigado. Cuando los soldados miraban a un 'patojo listo' lo ponían a cargo de la patrulla civil y le enseñaban a ser estricto y no tenerle miedo a los ancianos" (1997: 39).

Pese a su falta de poder, los ancianos o *qawachines* ofrecían ciertas ventajas al trabajo del misionero en las aldeas: por un lado, continuaban siendo los depositarios de la memoria colectiva y, por el otro, no representaban una amenaza militar inmediata al aparato contrainsurgente. Algunos de estos *qawachines* habían sido antiguos catequistas quienes bajo el tutelaje de la Iglesia habían enfrentado con anterioridad el orden conservador gerontocrático de sus padres aglutinado alrededor del sistema de cargos de la *cofradía*. Varios de ellos, por lo tanto, habían tenido posiciones de autoridad o de liderazgo en algún momento de sus vidas. Teniendo esto en mente, Dumoulin empezó a recolectar los nombres de los ancianos de cada aldea que visitaba.

Una vez hecho esto y ya teniendo dominio de la lengua local, en 1992 envió cartas personalizadas invitando a cada anciano para que asistieran a una reunión en Salawim para discutir sus necesidades y la situación general de la región. Manuel Pau, un catequista q'eqchi' muy respetado que vivía en Cobán fue invitado junto con el primer q'eqchi' ordenado sacerdote católico, el padre Darío Caal.⁸ El grupo de ancianos e invitados empezó a desarrollar, mediante talleres, los primeros mecanismos de memoria para recuperar pensamientos reprimidos u "olvidados". Ellos se centraron en cuatro preguntas clave: a) ¿cómo era antes?, b) ¿cómo es ahora?, c) ¿qué pasó en medio?, y d) ¿qué se debe hacer? El espacio para la discusión generado por estas preguntas puso las bases para un entendimiento gradual de las realidades individuales junto con una reconstrucción y recuperación de la memoria social.

Poco después de este primer encuentro, los ancianos practicaron colectivamente su primer *wa'tesiink* (ceremonia de bendición) en años, cuando la iglesia comunal

de Salawim fue inaugurada. Antes de que la estación de lluvias empezara, ellos también celebraron su ofrenda tradicional o *majehak* relacionada con la siembra del maíz. Meses después, tras otras reuniones, se constituyó el consejo de los trece ancianos en la región. Los ancianos, también conocidos localmente como *k'amol b'es* (guías) se juntaban con regularidad para platicar y planificar guiados por el misionero y otros sacerdotes y catequistas visitantes. Poco a poco, las tradiciones q'eqchi' y las católicas empezaron a ser recuperadas y recreadas, primero al interior del círculo de los ancianos y luego en sus respectivas aldeas. Los *qawachines* estaban conscientes de la importancia de aplicar entre su gente este conocimiento recuperado. En uno de estos encuentros, uno de ellos señaló: "Toda esta sabiduría ha estado muriendo y es bueno recuperarla, pero si sólo lo hablamos se perderá, tal y como pasó antes con el conocimiento de nuestros padres y madres."⁹

En este proceso, los ancianos también remodelaron y restablecieron el antiguo sistema de *cofradía* o *chinamil*, que se encontraba en desuso, junto con el culto a los santos locales. La refuncionalización y actualización de una estructura social con prácticas comunales, que les habían sido familiares años atrás, funcionó como un conjunto de puntos de referencia simbólicos para encuadrar piezas de identidad fragmentada y memorias del pasado. Esto también significó la paulatina transferencia del poder desde las estructuras militarizadas de represión hacia los líderes tradicionales de las comunidades. Con este nuevo orden social, junto con el incremento del sentimiento de confianza en la comunidad, fue posible ganar una mayor claridad sobre lo que había pasado durante el recién pasado periodo catastrófico. La gente hablaba más sobre cuánto había sido destruido y también cuánto estaba desaparecido o perdido. Inevitablemente, el traumático asunto de los muertos y desaparecidos durante el "gran sufrimiento", el *nim rahilal*, emergió durante la recuperación gradual de la memoria colectiva. Los pensamientos privados, enterrados en una atmósfera de negación social, confusión y miedo, empezaron a ser

⁸ Pau y Caal trabajaban en programas de *inculturación*, el intento de la Iglesia por incorporar las semillas de la fe y tradiciones indígenas al interior del marco católico.

⁹ Encuentro de ancianos en Chamá Grande, *op.cit.*



Petrograbados “El Barril”, municipio de Ramos Arizpe, Coahuila / Fot de Jan Kuijt

compartidos y entrelazados con los de otros que habían padecido experiencias similares.

174 ◀

Indudablemente, la presencia personal del misionero y la confianza establecida con la gente de la región otorgó un espacio importante y una metodología para tal proceso. Para varios q'eqchi' trabajando con “Qawa Bernardo”, éste personificaba el tradicional y bien establecido poder católico que estaba retornando al área y, por lo tanto, una forma de contrabalancear el poder de los militares. Dumoulin, entonces, representaba una oportunidad a ser tomada por las comunidades reprimidas con el fin de introducir una contranarrativa que disputaba la versión oficial. Sin embargo, resulta claro que pese a mucha confusión y caos social, explicaciones contrahegemónicas de la violencia ya se encontraban presentes en la región aún antes de la llegada del misionero. Lo que éste hizo fue ayudar a desarrollarlas de una forma más sistemática con el apoyo de un cuerpo institucional poderoso, la Iglesia católica. Antes de esto, las comunidades tuvieron que apoyarse en otros medios de resistencia.¹⁰

¹⁰ Incluso cuando los sobrevivientes estuvieron escondidos por años en la montaña, nunca dejaron de ejercer sus prácticas consuetudinarias fundamentales. Un *qawachin* lo recuerda así: “...aunque hubo

Entonces, la reorganización social que se dio tras la llegada del misionero de hecho se construyó sobre varios esfuerzos previos por restablecer cierto orden y sentido. En qué medida el discurso clandestino de la insurgencia y otros grupos estuvieron presentes al interior de este marco explicativo es algo difícil de saber. En todo caso, el acercamiento del misionero —y su teología liberadora— con la población católica que vivía en cierto ostracismo tras la violencia fue posible gracias a una larga tradición de narrativas e intereses compartidos entre las comunidades y el ala progresista de la Iglesia.¹¹

El mito y la reorganización del espacio de la muerte

De acuerdo con un relato semi-mítico contado en toda la región, durante los primeros meses de 1995 los ancianos y otras muchas personas empezaron a tener un sueño recurrente y similar, consistente en una gran cruz blanca que emergía del tope de una montaña. Incluso el misionero tuvo este sueño: “Era una gran cruz —dijo— que emergía del suelo y se elevaba hasta el cielo.”¹² El grupo de los trece ancianos interpretaron el sueño como una señal sobrenatural hecha en nombre de sus parientes faltantes que habían muerto durante la violencia y que no habían sido enterrados de acuerdo con una práctica ritual consuetudinaria. Tomando en cuenta este sueño y luego de intensas discusiones, se decidió construir un memorial en forma de una cruz en la montaña El Filo,

sufrimiento allí siempre estábamos haciendo el *majehak*. Aunque fuera en el monte, día a día estábamos rezando. Nuestras ofrendas las hacíamos cuando habían candelas, si no, sólo rezábamos, ya sea de madrugada, de noche o en el día” (Qawa Juan Choc, entrevista personal, diciembre de 1996).

¹¹ Evangélicos q'eqchi' y la mayoría de los patrulleros siguieron siendo hostiles a la presencia misionera católica, pese a que muchos de ellos habían sufrido la violencia. En 1995, cuando el nuevo grupo de sacerdotes católicos llegó a Salawim para continuar la labor de Dumoulin, la casa que los hospedaría fue incendiada por pobladores locales poco después de haber sido bendecida.

¹² Citado en *Ixim. Boletín de la Congregación del Inmaculado Corazón de María*, enero de 1996. Esta versión también fue impresa en *Prensa Libre* (9 de noviembre de 1996), el diario de mayor circulación en el país.

cercana a la comunidad de Sahakok, e inscribir el nombre de los familiares muertos en ella. Este entendimiento colectivo que usó la figura de un sueño recurrente fue claramente influido por la forma particular en que las ideas cristianas fueron fundidas con creencias tradicionales q'eqchi' durante el proceso de recuperación de la memoria social.

A estas alturas ya existía un marco religioso e ideológico que podía apoyar la reinterpretación colectiva de los violentos hechos del pasado. Un miembro de la comunidad de Sahakok lo recordó de esta manera:

[Bernard] pensó en recoger el nombre de los muertos y nosotros lo hablamos entre los ancianos para que se recogiera el nombre de los que fueron muertos en el monte. Este señor fue el que los escribió y nosotros lo apoyamos para que hiciera ese trabajo. Luego nos habló sobre la construcción de la cruz. Es por eso que nos volvimos a reunir y platicamos de que esa cruz iba a tener significado e iba a ser sagrada. Significa que Jesús murió también en la cruz y que nuestros padres murieron en el problema y el sufrimiento, de la misma forma que murió Jesús (...) Con nuestros hermanos que sufrimos trabajamos en comunidad y construimos la cruz. Así lo hicimos.¹³

La construcción del memorial de la cruz en el cerro El Filo fue importante en términos del fortalecimiento de los discursos contra-hegemónicos en la región. Este acto proveyó un punto de referencia simbólico para la articulación de múltiples necesidades sociales y entendimientos de la realidad. La totalidad del proceso, una combinación compleja de elementos morales, políticos, religiosos, psicológicos y culturales, restauraron un sentimiento de identidad positiva en las comunidades involucradas. Al interior del contexto histórico de Guatemala éste fue un profundo acto político, no únicamente debido a que sus voces desafiaron el discurso estatal, sino también porque emergieron con una estructura social donde el ejército no tenía el mismo control y poder de antes.

La fecha elegida para la inauguración del monumento con los nombres de 916 *desaparecidos* grabados en placas de mármol fue el 2 de noviembre de 1995, en coincidencia

con el tradicional Día de los Muertos o de “Todos los Santos”, una conmemoración de importancia particular entre los pueblos indígenas a lo largo de Mesoamérica. La importancia de este día fue explicada así:

Se dice que si alguien muere un mes antes del Día de los Santos, se va junto con los santos, lo llevan. Si uno muere uno o dos días antes, lo llevan también. Entran juntos cuando llega el día de entrada, porque nuestros abuelos cuentan que hay una hora de salida y una hora de entrada. Entonces cuando éstos mueren antes de la entrada, se van juntos. Pero si alguien muere después del Día de los Santos, estos se quedan para el otro año. (...) Hay que preocuparse por los que mueren después del Día de los Santos. Hay que ir a entrarlos con los ritos. Y si uno no lo hace, ellos se quedan sobre su tumba otra vez. Por eso muchos dicen: “[el muerto] me está asustando, está tocando la puerta o toca las cosas. ¿Por qué está haciendo esto? ¿Por qué está haciendo daño?” Es porque no ha entrado. Entonces hay que ir a entrarlo con rezos, copal y candelas.¹⁴

Ese día, las víctimas locales de la represión militar en la región fueron “entradas” dentro del mundo del más allá, luego de años de andar vagando en un área indefinida entre el mundo de los vivos y el de los muertos. El proceso incluyó una compleja serie de rituales y ceremonias de reciprocidad o *waatesink* con el *Tzuultaq'a* que resacralizó el espacio violentado por la represión militar y donde se le otorgó al memorial un espíritu protector o presencia llamada *xyoxil*.¹⁵ Asimismo, durante el desarrollo de la ceremonia, se hizo clara la integración de esta cruz católica con la llamada “cruz maya”, formada por un punto cardinal —el memorial en este caso— desde donde partieron las cuatro esquinas del Universo en un acto que siguió los orígenes míticos de la creación maya.¹⁶

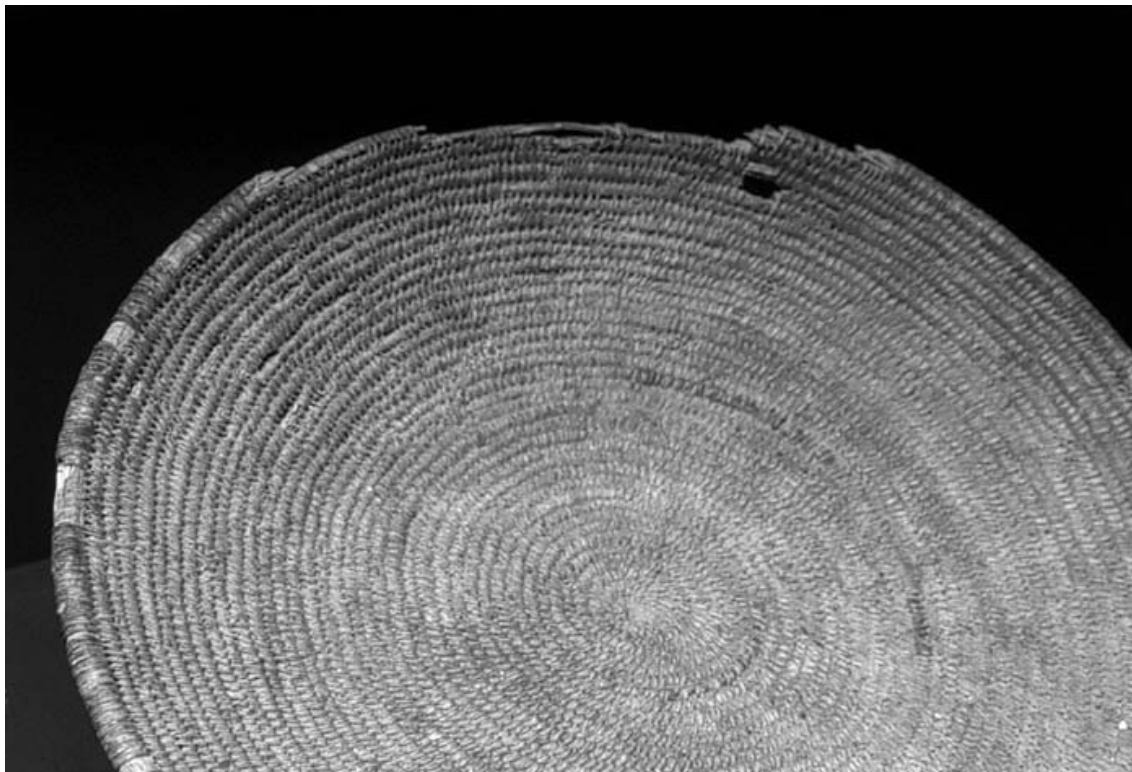
► 175

¹⁴ Qawa Juan Choc, entrevistado por Ven de la Cruz, abril de 1996.

¹⁵ *Xtyoxil* es un espíritu o poder benévolo dado por el *Tzuultaq'a* a granos y cosas especiales considerados como sagrados, tales como el maíz, el frijol, la caña de azúcar, el incienso, las candelas, las arpas, el *boj* (licor de caña), el cacao y las cruces. Si el *xyoxil* es ofendido al faltarle el respeto, éste puede abandonar al objeto maltratado (Carlson y Eachus, 1978: 50; y AK'Kután, 1994: 74).

¹⁶ Al respecto, Mircea Eliade, al escribir acerca de las diferencias entre los mundos profanos y los religiosos, señala que: “Para el hombre religioso, el espacio no es homogéneo, pues experimenta interrupciones, rupturas; algunas partes del espacio son cualitativamente diferentes

¹³ Qawa Santiago Chen, entrevista personal, diciembre de 1996.



176 ◀

Canasta. Museo de Desierto, Saltillo / Foto de Jan Kuijt

Según se explicó, todo esto posibilitó la creación de un umbral de continuidad entre el mundo material y el espiritual por donde transitaron las almas perdidas por la guerra para integrarse plenamente al mundo de los muertos (Flores, 1999).

A partir de ese día los familiares de los desaparecidos pudieron llorarlos y velarlos abiertamente, y los espíritus penitentes finalmente descansaron en paz y se reunificaron con sus ancestros. Según la tradición local, estos espíritus regresarán a visitar a sus parientes sobrevivientes en las subsecuentes ceremonias del Día de los Muertos, pero ahora lo harán en una forma más armoniosa y socialmente aceptada.

de otras. (...) Es la ruptura en el espacio lo que permite al mundo ser constituido, debido a que esto revela un punto fijo, el eje central de toda orientación futura” (1959: 20, 21).

CONCLUSIONES: UN UNIVERSO NUEVAMENTE CENTRADO

Uno de los principales objetivos de la ceremonia inaugural en el memorial de la cruz fue el de hacer un reconocimiento público sobre la suerte corrida por los miembros de las comunidades que fueron masacrados y desaparecidos para también situarlos en un espacio mortuario específico desde donde fuera posible recordarlos de una forma más estructurada, controlada y aceptable. El hecho fue un momento culminante del proceso de reconstrucción social que tuvo como objetivo reparar eslabones perdidos y vacíos en el universo conceptual de aquellos que sufrieron la destrucción de sus comunidades. Una explicación histórica combinada con una dimensión mítica-sobrenatural otorgó una estructura simbólica para ubicar las violentas experiencias del pasado. También ofreció un espacio más estable para lidiar con conflictos

permanentes y con frecuencia frustrantes del orden social, político y personal. Este entendimiento estructurado de la realidad logró combinar puntos de vista impersonales y a la vez más individualizados de la catástrofe que ocurrió en Guatemala durante los años ochenta. A través de esto fue más fácil concebir y sintetizar al mal de una forma más distanciada y racionalizada (Zur, 1998: 226). Para muchos fue claro que sus sufrimientos fueron el resultado de una estrategia político-militar global, en vez de una consecuencia de pecados personales o colectivos.

Las comunidades involucradas en este proceso retomaron su fuerza y dirección a través de numerosos elementos como la renovación de la ritualización de la vida tradicional de la comunidad, el restablecimiento del liderazgo interno basado en edad y prestigio, y la restauración de cierto nivel de consenso y confianza comunal. La nueva estructura social reflejó en cierto sentido el orden anterior que había sido destruido durante la guerra. Esto permitió a las comunidades recuperar un cierto sentido de continuidad con un pasado problemático. Como consecuencia de este proceso, el orden impuesto por el ejército se pudo no sólo enfocar y explicar, sino que también fue criticado de una forma más efectiva y unificada, aún cuando el poder basado en violencia había sido desafiado en una dimensión moral. Además de constituir un sustituto a tumbas individuales y funerales (o un cementerio normal), la construcción del memorial de la cruz por lo tanto tuvo también el objetivo político de señalar públicamente atrocidades pasadas oficialmente negadas. Esto hizo que de manera inequívoca se ubicara a los muertos y a sus familiares sobrevivientes como víctimas en vez de culpables. El desequilibrio creado por acciones humanas percibidas como injustas tuvo que ser referido tanto en el mundo natural como en el sobrenatural con el fin de restablecer las condiciones para alcanzar algún tipo de equilibrio o restitución. En este proceso altamente contestado, el levantamiento de culpas internalizadas creadas por la represión militar y la redirección de responsabilidades por la violencia a los perpetradores fue algo que probó ser particularmente significativo y potencializador para las comunidades que habían sufrido los crímenes. La contrainsurgencia fue precisamente crea-

da para violar la moralidad y los valores sociales con el fin de suplantarlos 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 implicó una lucha en contra del cosmos u orden militarizado impuesto que siguió al caos del “gran sufrimiento”. Para la gente que vive en la región, esto también subordinó la voluntad de los militares —y la de sus aliados locales— a un poder sobrenatural, lo que automáticamente disminuyó su agencia de cuasi-dioses. Más aún, los deseos y esperanzas colectivas de los sobrevivientes fueron que aquéllos en uniforme en última instancia habrían de 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 eran 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.¹⁷

▶ 177

Consideradas como “enemigas” por el Estado, las comunidades tuvieron que sacudirse de encima los estigmas políticos que les afectaban, los cuales las deshumanizaban y también contaminaban la memoria de sus familiares

¹⁷ Qawa Juan Choc, entrevistado por Ven de la Cruz, 29 de abril de 1996. 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 y a la injusticia y evita acciones para remover estas cosas” (1995: 54).

asesinados. La ceremonia mortuoria pública practicada debajo del memorial de la cruz significó que las víctimas desaparecidas pudieron nuevamente ser nombradas y en última instancia “repersonalizadas”. En un contexto nacional impregnado de violencia y muerte, los rituales mortuorios y los funerales —aún en los casos donde no existen cuerpos para velar— han permitido a muchos mayas dibujar una línea clara entre su mundo y el de sus parientes asesinados; el inframundo. Estos procesos pueden ser entendidos como acciones terapéuticas esencialmente dirigidas a reafirmar la condición de vivos de los sobrevivientes. En el caso de Sahakok y las aldeas de los alrededores, las narrativas de autoafirmación tuvieron que ser desarrolladas a partir del capital cultural de valores tradicionales comunales, comportamiento socialmente aceptado, o ejemplos mitológicos de héroes y mártires ancestrales con el fin de recuperar una identidad mejor aceptada.

En este caso, el ritual, particularmente el que se relacionaba con la muerte, tuvo un efecto catártico que permitió la liberación o redirección de las tensiones y ansiedades existentes. La normalización de las celebraciones funerarias del Día de los Muertos también implicó la reapertura de un espacio específico donde la muerte, normalmente un tema tabú, pudo ser referida bajo la protección y aceptación de la colectividad. Los efectos de la violencia política, que ultimadamente buscó minar las fundaciones morales de los valores sociales aceptados con el fin de resquebrajar la solidaridad e integración comunal, fueron parcialmente mitigados por medio del restablecimiento de un consenso social mínimo manifestado en prácticas, creencias y organización política interna. En este contexto, la práctica repetitiva del ritual sirvió como una defensa estructurada y duradera en contra de las fuerzas adversas e inciertas de la naturaleza y la historia.

Bibliografía citada

- Ak'Kután, Centro, 1994, *Evangelio y culturas en Verapaz*, Cobán, A.V. Ak'Kután, Guatemala.
- Brintnall, Douglas E., 1979, *Revolt Against the Dead: The Modernization of a Mayan Community in the Highlands of Guatemala*, Gordon and Breach, Science Publisher, Inc., Nueva York.
- Carlson, Ruth y Francis Eachus, 1978, “El mundo espiritual de los kekchies”, en *Guatemala Indígena*, vol. XIII, núm. 1-2, pp. 37-73.
- De la Cruz, Ven, 1996a, “Entre traguitos de boj y lágrimas: Apuntes sobre la construcción de la cruz de Sahakok, Alta Verapaz (Guatemala)”, en *Ixim. Bulletin of the Congregation of the Immaculate Heart of Mary* (CICM), Cobán, CICMG, Guatemala.
- , 1996b, “Apuntes sobre la presencia misionera de Bernardo y Katie Dumoulin, laicos flamencos, entre los q'eqchi'es de noroccidente Alta Verapaz”, en *Ixim. Bulletin of the Congregation of the Immaculate Heart of Mary* (CICM), Cobán, CICM, Guatemala.
- Eliade, Mircea, 1959, *The Sacred and the Profane*, Harvest/HBJ Books, Nueva York.
- Estrada Monroy, Agustín, 1990, *Vida esotérica maya-kekchi*, Ministerio de Cultura y Deportes, Guatemala.
- Flores A., Carlos Y., 1999, *Indigenous Video, Memory and Shared Anthropology in post-War Guatemala: Collaborative Film-Making Experiences among the Q'eqchi' of Alta Verapaz*, tesis de doctorado, Facultad de Antropología, Universidad de Manchester, Inglaterra.
- Hamilton, Malcom B., 1995, *The Sociology of Religion*, Routledge, Londres.
- Manz, Beatriz, 1995, “Fostering Trust in a Climate of Fear”, en Valentine, Daniel E. y John C. Knudsen (eds.), *Mistrusting Refugees*, University of California Press, Berkeley.
- Nordstrom, Carolyn y Joann Martin Martin (eds.), 1992, *The Paths to Domination, Resistance and Terror*, University of California Press, Berkeley.
- Robben, Antonius C.G.M. y Carolyn Nordstrom (eds.), 1995, *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, University of California Press, Berkeley.
- Sieder, Rachel, 1997, *Customary Law and Democratic Transition in Guatemala*, Institute of Latin America Studies, University of London, Londres.
- Stoll, David, 1993, *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala*, Columbia University Press, Nueva York.
- Taussig, Michael, 1991, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, University of Chicago Press, Chicago.
- Vogt, Evon Z., 1976, *Tortillas for the Gods*, Harvard University Press, New Haven y Londres.
- Wilson, Richard, 1995, *Mayan Resurgence in Guatemala: Q'eqchi' Experiences*, University of Oklahoma Press, Norman y Londres.
- Zur, Judith, 1998, *Violent Memories: Mayan War-Widows' Memories of 'La Violencia'*, Westview Press, Boulder.