

# Memorias de “la violencia”

## El recuerdo de las viudas de guerra\*

*Judith Zur*

Yo estoy en CONAVIGUA<sup>1</sup> no por razones de ventaja personal... lo que yo quiero es hacer historia en Guatemala, con las mismas mujeres, con la gente indígena, tenemos que hacer nuestra propia historia.

MARÍA, líder de CONAVIGUA

### INTRODUCCIÓN

ESTE ARTÍCULO presenta “la violencia” tal como la recuerdan y narran las viudas K’iche’, es decir, como un recuerdo elaborado de la experiencia personal. El presente ensayo es fruto de veinte meses de trabajo de campo antropológico en una aldea de Guatemala devastada por la guerra. En el artículo se muestra cómo las memorias y discursos de “la violencia” son usados con fines sociales y políticos. El Estado difunde una versión oficial de los hechos con propósitos de retórica política. Las viudas repasan en forma clandestina sus

---

JUDITH ZUR: Antropóloga social y psicóloga clínica especialista en terapia familiar. Ha trabajado terapéuticamente con víctimas de tortura.

*Desacatos*, núm. 8, invierno 2001, pp. 129-146.

\* Una visión más completa de este trabajo se puede consultar en Zur, 1998, *Violent Memories. Mayan War Widows in Guatemala*. Traducción de Sergio Navarrete Pellicer.

<sup>1</sup> Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala.

memorias secretas y convierten sus tragedias personales en una narración, con ello construyen un sentido de continuidad que les permite identificarse a sí mismas. También se examina la forma en que los espacios público y privado de interpretación de los eventos pasados se enlazan uno con otro, esto es, la forma en que los diferentes sujetos sociales perciben este encuentro y compiten por un sitio en la Historia de Guatemala. Concluye que la versión oficial de la verdad menoscaba los esfuerzos de las viudas por recobrar su sentido de identidad, que ha sido dañado por “la violencia”.

Desde 1978 Guatemala estuvo inmersa en una guerra interna de gran dramatismo, conocida dentro del país como “la violencia”. Se calcula que en el periodo que va de 1978 a 1985 murieron por lo menos 130 000 personas (GVIS, 1992), otras 38 000 desaparecieron (FAMDEGUA)<sup>2</sup>, y hay un saldo aproximado de 120 000 viudas.

Según el discurso oficial, “la violencia” ha sido la lucha que el ejército libró contra los guerrilleros. Para los militares, ha sido la guerra contra el comunismo, contra una amenaza interna, peligrosa y armada (McClintock, 1985). El terror de la guerrilla debía ser combatido con contraterror. Durante los años setenta la guerra de contrainsurgencia logró restringir la operación de las guerrillas a

---

<sup>2</sup> FAMDEGUA: Asociación de Familias de los Desaparecidos y Detenidos de Guatemala.

la zona oriental de Guatemala. En los últimos años de la década de los setenta y principios de los ochenta, durante los gobiernos del general Lucas García (1978-1982) y general Ríos Montt (1982-1983), se intensificó la escalada de violencia. En 1985, después de la elección de un presidente civil, la situación mejoró, pero el ambiente de violencia prevaleció aunque con menor intensidad.

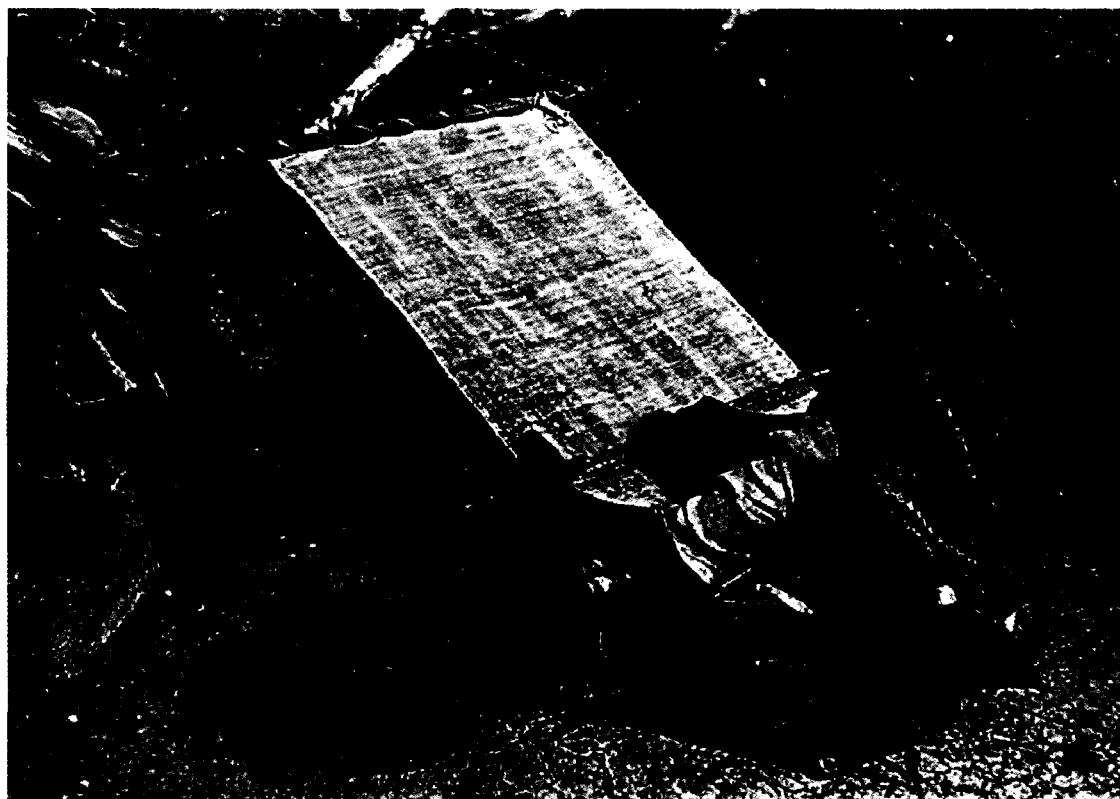
El área de El Quiché, donde llevé a cabo el trabajo, es una de las provincias más afectadas. La población sufrió graves embates por parte de las fuerzas armadas del gobierno y ataques menores por parte de los guerrilleros. Al final ambos culminaban con masacres públicas y otro tipo de atrocidades llevadas a cabo por grupos paramilitares protegidos a su vez por el ejército. Entre ellos estaban hombres de las localidades y patrullas civiles voluntarias<sup>3</sup> bajo las órdenes de un jefe quien respondía, a su vez, a un comisionado militar. Se estima que sólo en el departamento de El Quiché enviudaron alrededor de 11 000 mujeres. El material en el que se basa este artículo lo conforman las voces de algunas de estas viudas, procedentes de la aldea Lemoa, donde realicé trabajo de campo entre 1988 y 1990. En aquellos años la guerra de baja intensidad seguía con fuerza; no se avizoraba aún el inicio del proceso de paz, ni se habían realizado exhumaciones de cementerios clandestinos. No se habían creado las condiciones políticas ni psicológicas en las que la gente pudiera empezar abiertamente a reelaborar su pasado. En la actualidad hay un creciente volumen de literatura de antropólogos nacionales y extranjeros sobre la recuperación de la memoria colectiva que documenta este proceso en áreas del Quiché, Alta Verapaz y otras regiones de Guatemala (Falla, 1997; Hale, 1997; Flores, 1999). En 1988 la única forma en que pude lograr el acceso a la comunidad fue a través de una ONG guatemalteca (Alianza para el Desarrollo Juvenil Comunitario), que trabajaba con viudas de la guerra en las regiones más afectadas del país, introduciendo proyectos de estufas de barro, hortalizas y cría de animales domésticos.

<sup>3</sup> Estos eran grupos de vigilantes compuestos de todos los aldeanos entre 15-55 años de edad que patrullaron sus propias aldeas en turnos de 24 horas.

Llevó varios meses y la considerable ayuda de mi intérprete, doña Flora,<sup>4</sup> para disminuir miedos y sospechas de las personas con quienes tenía contacto regular, incluyendo las autoridades de la comunidad, los jefes de las patrullas y los comisionados militares, quienes estaban ansiosos de saber lo que la gente me contaba. Doña Flora me introdujo al grupo de viudas de la comunidad de Lemoa, a su familia y amigos como una “persona de confianza”. Sin embargo, a pesar de su apoyo y confianza, la mayoría de la gente mantuvo sus dudas acerca de mi presencia en el lugar, sin poder entender las razones por las que una joven extranjera tenía interés de quedarse en el lugar por tanto tiempo. En el caso de las personas con quienes compartí la vida diaria, me convertí en un vehículo para hablar de las experiencias que no habían podido comunicar o siquiera pensar. En cierta forma, me convertí en su protectora y en alguien que podría transmitir al mundo exterior sus palabras sobre las horribles experiencias sufridas. El riesgo estaba latente y aún así decidieron continuar su relación conmigo.

Tomando en cuenta la percepción de las viudas sobre mí y sobre su relación conmigo, este artículo incide sobre el problema de la memoria colectiva tal como lo plantea Hale al referirse a la relación entre “memoria ahora y conciencia en aquel entonces”. El reto que presenta es “cómo darle sentido a lo que la gente recuerda en 1990 acerca de lo que pensaban en 1980. Cómo sus recuerdos están condicionados por el trauma de los años en que la vida estaba bajo el control militar, y por tener a un norteamericano [o en mi caso a una británica] de afiliación desconocida como su interrogador” (1997: 882). Las voces de las mujeres que aquí se plasman representan realidades generales de muchos civiles no armados que sobrevivieron la violencia política, no sólo en Guatemala, sino en otras áreas del mundo donde se ha sufrido la guerra. En todo caso, las experiencias de la constante y repetida violencia son representativas de la experiencia de un largo segmento de la población femenina e indígena de Guatemala. En repetidas ocasiones estas mujeres

<sup>4</sup> Doña Flora es una de las viudas con quien trabajé de cerca. Los nombres de las mujeres mencionados en este artículo han sido cambiados.



Valle del Mezquital, Hidalgo; Agustín Estrada

► 131

sufrieron actos violentos, “la violencia”, hasta el grado de presenciar la masacre pública de sus maridos, padres e hijos llevada a cabo por gente conocida e incluso por vecinos. Actualmente ellas siguen siendo amenazadas y acosadas por los autores de estos actos, quienes mediante más terror buscan evitar que las viudas se organicen y hablen de sus recuerdos del terror vivido por “la violencia”.

El objeto del presente artículo es analizar la violencia ejercida contra el recuerdo de las personas, esta nueva forma de terror que si bien es menos tangible, no por ello deja ser menos aniquilante y devastadora que la propia violencia física de la que se origina el recuerdo. En el artículo examino el acto del recuerdo y el olvido de “la violencia”, que es producto de la reelaboración hecha por la memoria de las viudas; y cómo ambos son aspectos distintos de un mismo fenómeno en el que pasado y presente se entretienen. La tesis que propongo es que tanto el

recuerdo como el olvido no son productos puros e inertes de la memoria, sino actos que adquieren significados especiales en los diferentes ámbitos de la política y la sociedad. El Estado difunde una versión oficial de la memoria pública para fines de retórica política. Por su parte, las viudas reelaboran sus memorias clandestinas y recrean sus recuerdos para transformar sus tragedias personales en historias. Vuelven al pasado en su intento por construir un sentido de continuidad.

El recuerdo del periodo inicial de “la violencia” quedó marcado por las dramáticas condiciones de vida que entonces imperaban: destrucción y caos. A esta primera etapa siguió una de control y vigilancia. El resultado es que a través de este tiempo la sociedad K’iche’ ha quedado dislocada con efectos profundos tanto en la estructura familiar como en la vida personal de la gente. Se modificó la relación entre individuos y Estado. Asimismo cambió la

interrelación entre las esferas pública y privada. Lo que es más, puede afirmarse que se eliminó la diferenciación entre la esfera pública y la privada; el ámbito público invadió el privado.

Propongo una interpretación de la historia de “la violencia” como una guerra contra la memoria, una falsificación de la memoria del mismo estilo que la descrita por Orwell, y que en última instancia es una negación de los hechos. El ejército intenta evitar que el pueblo tenga acceso a la verdad, mediante la contaminación de su moral, de los valores sociales y la usurpación de su memoria, con el fin de suplantarlos con una violenta lógica militar y una memoria oficial donde vida y muerte fueron despojadas de su dimensión humana y de la cosmovisión indígena. El Estado promueve una amnesia histórica que Williams (1977) define como la supresión y desacreditación de toda voz alternativa sean o no de oposición. En el caso guatemalteco, la voz alternativa la conforman los grupos de derechos humanos, los parientes de los muertos y desaparecidos, entre otros. Este tipo de amnesia, tal y como sugiere Pateman, es “un modo de control social”, porque “provee una base de predominio indisputable a la ideología oficial, y porque a través del deterioro del sentido de identidad personal [por la negación de la historia personal] se priva a la gente de un sentido de eficacia y por consiguiente de la capacidad para organizar e iniciar acciones” (Pateman, 1975: 35).

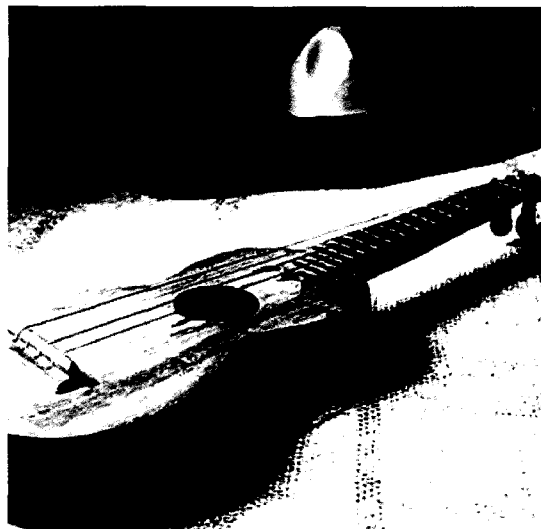
El terror que existió en el departamento del Quiché creó una realidad dividida. La gente rehusó aceptar una explicación definitiva de cualquier acto violento aun cuando en general la gente sabía lo que ocurrió. Las memorias de lo que realmente pasó podríamos llamarlas “memorias populares”. Es una situación similar al caso que Foucault describe de cómo algunas películas francesas buscaban dar una explicación alternativa de la Resistencia con la intención explícita de volver a escribir la Historia. De manera recurrente en las memorias populares aparecen eventos cuya versión cuestiona la veracidad de la historia oficial según la cual los muertos de El Quiché son “enemigos del Estado”.

Las memorias no oficiales pueden ser estudiadas como la lucha por el olvido —son formas de contramemoria (Pierre-Nora, 1989). Según Foucault (1977: 139-64)

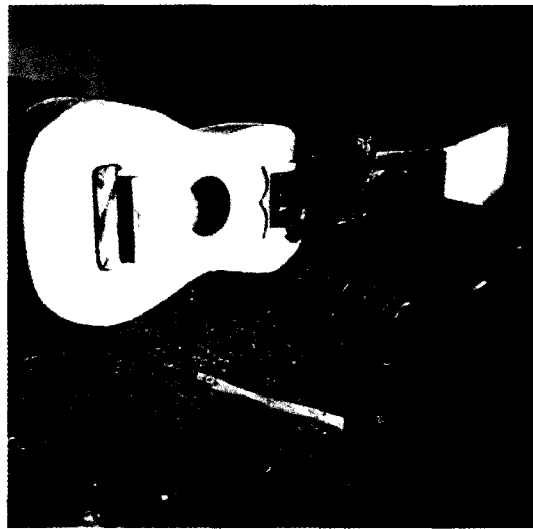
la contramemoria la conforman los esfuerzos residuales o de resistencia que confrontan las versiones oficiales de continuidad histórica. Como señalan Zemon Davis y Starn (1989: 2), las definiciones son menos importantes que el principio operativo, siempre que se invoque el recuerdo, el investigador debe preguntar: ¿Quién? ¿Dónde? ¿Dentro de qué contexto? ¿Contra qué se invoca?

Tanto en el ámbito nacional como local, el ejército, los jefes de las patrullas civiles y los comisionados militares han participado de manera activa en la imposición de la amnesia histórica, pregonando el dicho “los vivos con los vivos y los muertos con los muertos”. En el ámbito local, las historias de los recuerdos de los habitantes de los pueblos se enfrentan a las versiones oficiales de los jefes que presentan una narración coherente y unificada en la que se culpa a las víctimas. Los muertos y desaparecidos quedan como los responsables de “la violencia”.

La gente recuerda lo pasado a pesar de que el mandato oficial de las fuerzas armadas se lo prohíba mediante métodos directos e indirectos. La imposición de la amnesia no sólo proviene del mandato directo del ejército, ni de la intimidación creada por el alarde de amenazas, atropellos e insultos con que se cumplen las órdenes militares. Más bien, la expresión simbólica de la dominación se ha dado por la peculiaridad de la conjunción de condiciones sociales, que no tiene paralelo en la estricta lógica lingüística (Bourdieu, 1991: 72), y que asegura una intimidación continua. A ésta se suma el hecho de que las imágenes de los muertos han sido satanizadas y recordadas en forma recurrente con fines políticos dentro del contexto de la campaña por la seguridad nacional. Los muertos aparecen con título de “comunistas”, “rebeldes” que tienen que ser exorcizados en la campaña de limpieza nacional contra “elementos impuros”. El acto de recordar en la aldea de Lemoa, donde las fuerzas izquierdistas eran fuertes, enfrentó la versión oficial o la así llamada “verdad”, según la cual se debían de erradicar los elementos subversivos para proteger al resto de la población de una rebelión armada y evitar que los comunistas tomaran el poder. Lo que resulta interesante acerca de la noción de verdad en este contexto, es la manera en que la verdad según la versión oficial se convierte en la ideología del Estado en la época de la posguerra. Por “la verdad” se entiende el



Tuxtepec, Oaxaca; Agustín Estrada



Veracruz; Agustín Estrada

concepto utilizado por Foucault (1972) en forma de discurso con profundo contenido histórico que se construye por un fuerte “deseo de verdad” (*will to truth*). El “deseo de verdad” por parte del Estado guatemalteco ha operado a través de la ideología oficial anticomunista. Los aldeanos también han tenido su propio proceso de olvido, pero por motivos muy diferentes. Ellos han olvidado porque han sido obligados, sea por decisión consciente o de manera involuntaria.

La gente ha utilizado diversos mecanismos para cumplir con el mandato del Estado que les proscribe el recuerdo. Favret-Saada (1991) sostiene, en su reseña sobre el eugenismo en la época de los nazis, que el tipo de mecanismos utilizados para olvidar depende de diferentes elementos o factores según los actores sociales de que se trate. Entre los mecanismos de olvido que describe se incluyen el silencio, el mutismo, la negación, la falsificación y la confusión. Todos estos mecanismos ocurrieron en El Quiché. La gente dejó de llevar a cabo rituales para recordar y honrar a sus muertos. Los parientes temían incluso mencionar los nombres de los muertos, sobre todo los de aquellos que habían sido acusados de ser guerrilleros locales y comunistas e incluso algunas personas olvidaron por completo los nombres de sus familiares muertos. Por ejemplo, en una ocasión una mujer al narrar

ciertos detalles sin importancia sobre un incidente de “la violencia” no pudo recordar el nombre de su esposo.

El olvido no sólo se dio como respuesta a la represión. Las mujeres eligen olvidar y al hacerlo definen los límites del recuerdo. En este sentido, el olvido no es negar lo sucedido sino la definición del espacio que queda como vacío en el recuerdo, como una “ausencia presente”. Este fenómeno se da por ser una ausencia compartida, es decir, la abstracción del olvido y el silencio eran cosas compartidas. En el acto mismo de no hablar sobre “ciertas cosas”, las mujeres compartían entre sí una y otra vez sus experiencias.

Según Favret-Saada, la represión es un mecanismo de olvido menos consciente. La negación también es otro mecanismo no consciente. Es posible que las mujeres negaran algunos pasajes que les eran muy dolorosos y perturbadores para protegerse de peligros psíquicos, o sea, del dolor interno que se experimenta por el recuerdo de experiencias terribles. Otra manera de evitar un recuerdo doloroso es evitar su registro en la memoria. Es más fácil impedir el registro de una memoria que liberarse de ella una vez que ha quedado grabada. Esto plantea algunos problemas sobre atención, percepción y memoria, ya que es posible que cuando sucede algo terrible la gente registre el acontecimiento en cierto grado,

pero de manera consciente hacen lo posible para evitar ponerle atención. De manera consciente la gente puede impedir que entre a la memoria, pero no pueden impedir que entre a nivel subliminal. Algunas mujeres no olvidaron, pero su memoria no estaba accesible a nivel consciente en la mente porque no podían soportar la experiencia. Otras mujeres no recordaban porque la experiencia no podía ser integrada a sus categorías culturales o a sus códigos de significación.

Algunas evidencias muestran que las mujeres tendieron a negar o no registrar los detalles dolorosos más que los hombres. Al comparar los relatos de los hombres y de las mujeres sobre los mismos hechos, los relatos de los hombres estaban más cargados de detalles violentos. El género tiene un impacto decisivo, a diferentes niveles, en la manera en que se viven las experiencias violentas y se reforma el mundo. Es decir, que las posiciones y roles de género influyen en la forma diferenciada en la que hombres y mujeres recuerdan y seleccionan sus memorias.

Doña Flora parecía expresar autoestima recordando su espíritu luchador cuando alentó a los hombres de su familia a involucrarse en actividades de concientización (que más tarde llevaron a acciones revolucionarias) y defendió su participación en contra de aquellos que criticaban estas actividades:

Fui yo quien sugirió a los hombres a que nos uniéramos porque ellos no salían. Yo fui la que iba a las reuniones. Las monjas eran quienes dieron los cursos y algunas veces hablaban de los ricos. Mi consuegro no quería participar, él decía que los organizadores estaban matando a los esposos de la gente y que eran malas personas. [Le pregunté si su consuegro sabía que ella acudía a las reuniones.] Sí —y me dijo—, tú verás lo que pasa cuando te metas en esas babosadas, son malas personas —repetió—. ¡Qué bueno que tú no eres una mala persona! —le dije—, tú tienes tus alas con Dios pero nosotros estamos entre quienes todavía tienen que comer, y tal vez participamos con esta mala gente. Pero tú, ¡qué bueno eres! Un evangélico, y Dios tiene tus alas y vuelas por encima de todo.

Sin embargo, los hombres que se involucraron más activamente, quienes fueron hechos responsables por la actividad subversiva (por lo menos en Lemoa) y que continuaron estando en riesgo, no compartieron estas

memorias.<sup>5</sup> Los hombres fueron obligados a servir como extensiones del ejército, mediante las patrullas de auto-defensa, y recuerdan sus memorias acerca de las patrullas como si ellos fueran “otros” aparte. Asimismo, los hombres podían inclinarse hacia el recuento elaborado de ciertos hechos atroces particularmente sobre violaciones de mujeres.

Es posible que haya una tendencia de los hombres a magnificar los recuerdos de sucesos violentos. También es cierto que en algunos contextos las personas pueden exagerar un evento, por ejemplo, cuando se trata de incriminar a alguien. Sin embargo, no creo que éste fuera el objetivo de las mujeres al platicarme sus experiencias.

Al mismo tiempo que las viudas empleaban diferentes mecanismos para tratar de olvidar, juntas también reelaboraban una y otra vez sus memorias con los pasajes que ellas mismas recordaban. Ellas incorporaban pasajes que otras mujeres les habían hecho recordar o que ellas mismas recordaban e incluso añadían detalles que antes habían negado. Llegamos pues a un punto crucial que es la reelaboración de la memoria.

## EL REHACER MEMORIAS: LA CONSTRUCCIÓN DE NARRATIVAS DEL PASADO

Sternbach sugiere cómo en el caso de Argentina el testimonio escrito es una especie de exhumación para recuperar el espacio usurpado por la historia oficial (1991: 94). Considero que los testimonios orales no desentieran la verdad no oficial en una forma pura porque en la exhumación, las mujeres reelaboran y reviven hechos traumáticos que cambiaron sus vidas de manera drástica. De esta manera, al volver a recrear sus recuerdos, las mujeres construyen en forma conjunta una historia del pasado. Dori Laub escribe sobre el valor psicológico de los testimonios y documenta las memorias de mujeres sobrevivientes de Auschwitz. Una de ellas recordaba que había cuatro chimeneas de las cámaras de gas que explotaron,

<sup>5</sup> Es posible que hombres con alguna afinidad o simpatía entre sí compartiesen estas memorias en situaciones y lugares que, como mujer y extranjera, no me revelaron.



Valle del Mezquiteal, Hidalgo; Agustín Estrada

en lugar de una, como los historiadores han documentado. Ella concluye que “hay una dialéctica sutil entre lo que el sobreviviente no sabía y lo que sabía; lo que yo como entrevistadora no sabía y lo que sabía; entre lo que los historiadores sabían y lo que no sabían. Debido a que la testigo no sabía el número de chimeneas que explotaron y dado que la testigo tampoco sabía de la traición de la organización clandestina polaca y de la violenta y desesperada derrota de la rebelión de los internos en Auschwitz, los historiadores dijeron que la testigo no sabía nada. Yo pensé que ella sabía más, ya que ella sabía sobre la ruptura de un marco de referencia, que su mismo testimonio estaba reactuando” (1992: 62-63).

Similarmente los historiadores pueden concluir que las mujeres K'iche' que conocí y que dieron diferentes y cambiantes versiones sobre “los hechos” que rescataron, no saben nada cuando ellas cuentan “hechos” que no coinciden con la “verdad histórica”. Sin embargo, las mujeres acomodan y reacomodan sus memorias y eventos de acuerdo con el contexto en el presente. Y la forma en cómo recordaron en el pasado, esos contextos pueden cambiar con las nuevas perspectivas, reinterpretaciones y cambios en el presente. En otras palabras la perspectiva interpretativa del presente de las mujeres condiciona y le da color a la historia de su pasado.

Como recuerdos de “la violencia” están la inclusión de hechos acaecidos en diferentes periodos y la reconstrucción y reacomodo de hechos vistos en retrospectiva:

Fue hasta que *la violencia* estaba sobre nosotros cuando yo recordé lo que mi abuela nos había dicho años antes. Ella nos había advertido: “Ellos comerán [matarán] entre nosotros y nosotros pelearemos entre nosotros. Será el fin del mundo.”

El reconocimiento ocurre en retrospectiva: la visión, la premonición es construida retroactivamente y confirmada retrospectivamente. La gente no lamentó su incapacidad para descifrar las premoniciones. Más bien, la reinterpretación de signos reales o imaginarios les ayudó a obtener un sentido de control sobre los acontecimientos; la gente ha logrado colocarlos en categorías conocidas de causalidad (como el concepto de suerte, véase Zur, 1998).

La recreación de la memoria no se da sólo a nivel del individuo, sino también de manera colectiva, como he mencionado, cuando las mujeres, platican y reconstruyen entre ellas hechos del pasado. De este modo, la memoria colectiva destruida o alterada durante la violencia es recuperada o reelaborada. Al hacer esto no buscan encontrar el contenido histórico de sus experiencias, ni siquiera establecer la cronología de los hechos (que traté de establecer con poco éxito). Al contarse entre ellas sus recuerdos, lo que les preocupa a las mujeres no es el pasado mismo, sino cómo el pasado se relaciona con sus vidas actuales. La relevancia era total ya que la ruptura creada con las masacres de la población significó que la relevancia biográfica se mantuviera hasta el presente.

Doña Flora recuerda el tiempo cuando *los jefes* la amenazaron de llegar a su casa:

Él, [el jefe] me preguntó si había oído que ellos vendrían aquí a las casas. Le dije que sí lo había oído. Me amenazó diciendo que estaban decidiendo qué casas iban a visitar. Yo le dije: “Déjalos que vengan, déjalos que vengan porque aquí está su padre.” Así le dije moviendo de un lado a otro el machete en mis manos. Ellos se acostumbraron a matar... ellos mataron a nuestros hombres... ahora nos quieren matar a nosotras. Eso es lo que le dije. Yo no me daba cuenta bien lo que le decía. Creo que por lo que le dije ellos no vinieron. Pero en ese tiempo pensé que vendrían...

posiblemente hubiera podido herir a alguno abriendo la puerta rápido y...

El hecho es que doña Flora huyó del pueblo poco después del encuentro que me relató y su bravura no necesariamente corresponde con las acciones que realmente ocurrieron. Sin embargo, el análisis de doña Flora re-enmarca el incidente para mantener o crear una narrativa acerca de los hechos que le permite proyectar una imagen positiva de ella misma. Era importante para las mujeres mantener su integridad y la percepción de una acción autónoma (como la de mantenerse valiente ante los patrulleros). En el contexto del presente se retenían ciertos momentos del pasado mientras que otros se olvidan deliberadamente.

En el proceso de reelaboración de sus memorias las viudas incorporan los recuerdos y detalles específicos de las memorias narradas por otras personas. Knapp escribe que “el proceso de ajustar la correspondencia es continuo” (1989: 5). Arguye que la gente se preocupa por la falta de correspondencia entre lo que pasó y las historias que la gente platica sobre esos hechos. La preocupación se da tanto por la consistencia de la versión oficial de la verdad como la discrepancia entre las historias de una persona y otras.

Asimismo, está presente la distorsión provocada por la angustia psíquica, la tortura y el terror. En ciertos casos los hechos quedan registrados y transformados en esos estados, el recuerdo queda en la mente pero no como la experiencia real. Lo que es más, algunas de estas imágenes se basan en un “reconocimiento falso influido por los testimonios de historias de otras personas” (Halbwachs, 1980: 71). Halbwachs sugiere que la memoria no sólo inventa el pasado con base en el fluctuante imaginario de la mente, sino que se adhiere a sus propias fabricaciones frente a las realidades cambiantes. Cada vez que se vuelve a contar una historia, se presenta la posibilidad de un cambio de énfasis, añadir nueva información o modificar un detalle. El acto de volver a platicar las historias cambia la memoria de los hechos narrados. La memoria cambia de manera constante. Se transforma en forma continua por las experiencias sociales y por los valores del grupo social. Halbwachs, quien da menor énfasis a la

psique individual, que por ejemplo Freud (1949), y mayor énfasis al fenómeno del entendimiento social, plantea que las memorias deben ser caracterizadas como provisionales y no fragmentadas. Las memorias sólo pueden ser integradas en un “todo” dentro de un contexto social. Sólo en este marco de referencia, añade el autor, la memoria adquiere forma de acuerdo con las estructuras conceptuales de grupos específicos; sea la familia, la iglesia o la asociación comunal (Halbwachs, 1980: 22-49, 75, 77-78, 103-105, 127, 140).

Durante la época de “la violencia” surgieron nuevos grupos (como el de viudas). Resulta relevante, en este contexto, la selección que ha hecho el grupo de viudas de guerra del flujo de imágenes del pasado que se distingue de aquellas seleccionadas por grupos diferentes que comparten otras necesidades.<sup>6</sup>

Para las viudas, el acto de recordar, de contar y recontar fue una manera de revivir, reelaborar, dar sentido, aceptar e integrar eventos violentos; también les permitió poner un límite al sufrimiento. En el proceso de recordar, las viudas revivían los recuerdos y reelaboraban sus memorias para poder entender lo que pasó y el porqué ocurrió. Encontré que en las conversaciones entre las mujeres, cuando unas a otras se platicaban memorias e interpretaciones de los eventos violentos, corregían entre ellas sus respectivas versiones sobre lo que había sucedido:

*Doña Eugenia:* Amarraron a los hombres. Los aventaron en el suelo como puercos que se van a matar.

*Doña Candelaria:* Ellos estaban en el suelo con sus caras llenas de sangre. Algunos gritaron “por favor perdónanos,

<sup>6</sup> No sólo surgieron nuevos grupos, sino que también se reformaron grupos preexistentes como los grupos de consejo de ancianos que fueron atacados y socavados durante la violencia. Flores (1999) describe cómo en una aldea de alta Verapaz la recuperación gradual de la memoria colectiva se dio a través de la contranarrativa de los ancianos a la versión oficial. Explica cómo el conocimiento de los ancianos y su posición en la comunidad se revaloró. La refuncionalización y actualización de una organización social con prácticas comunales que había sido familiar años atrás funcionó como un conjunto de puntos de referencia simbólicos para encuadrar piezas de identidad fragmentada y memorias del pasado. En este contexto, la reapropiación de los valores y moralidad tradicionales implicó una lucha en contra del orden militarizado impuesto que siguió al caos del “gran sufrimiento”. Para la gente viviendo en la región, esto también subordinó la voluntad de los militares y la de sus aliados locales.



perdónanos” por su devoción y porque estaban sufriendo mucho.

*Doña Flora:* Ellos les pidieron a los patrulleros que los perdonaran. Muchos de los asesinos eran evangélicos. Después de las matanzas le dijeron a la gente que los que fueron muertos les habían suplicado su perdón y su ayuda para convertirlos a su religión.

*Doña Eugenia:* Pero yo sé todo lo que pasó y ellos [las víctimas] no dijeron nada de eso. Muchos ni siquiera dijeron una palabra. No podían aun si hubieran querido porque estaban tan lastimados que no podían hablar.

*Doña Candelaria:* Tal vez algunos dijeron algunas cosas pero nada acerca de eso.

*Doña Eugenia:* Sólo mi hijo dijo algo cuando lo capturaron. Él dijo: “Madre, díles a los jefes de las patrullas que busquen ayuda para liberarme. Dile que no he hecho nada malo.” Así que me fui con el Sr. Justicia [uno de los jefes de patrulla] y le pregunté: “¿Qué fue lo que él hizo para que lo aprehendieras? ¿Por qué no lo dejas ir?” Pero él no respondió, él sólo me ignoró. Después lo seguí hasta el centro de la aldea. Él no se paró allí, siguió un camino que lleva a una barranca donde estaban cavando los hoyos donde los

hombres iban a ser enterrados. Esto es lo que pasó. Te digo, yo no oí nada de lo que dijiste acerca de la conversión. Todo eso es una gran mentira... la verdad es que lo que ellos [los jefes] gritaron es que los hombres que tenían cercados iban a ser matados porque habían dejado la aldea y se habían organizado. Los estaban acusando de ser guerrilleros.

Doña Eugenia había culpado al ejército por la muerte de su hijo pero reconsideró su posición cuando doña Candelaria termina su narrativa de la masacre con una observación que invita a repensar su interpretación del evento:

*Doña Candelaria:* Todas estábamos sentadas en la escuela esperando... y cuando los enterraron todos regresaron a la escuela para amenazarnos. Nos advirtieron: “¡Ninguna de ustedes vaya a decir nada acerca de lo que han visto y si nos enteramos de que alguna lo hace, entonces les va pasar lo mismo que vieron a ustedes y se irán con ellos!” Por esto sé que fueron los jefes mismos los que decidieron matarlos [ella implicaba que no había sido una orden del ejército].

*Doña Eugenia:* No lo había pensado así.



Acatlán, Guerrero; Agustín Estrada



138 ◀

Estado de México; Agustín Estrada

La historia que estaban tratando de reconstruir iba más allá de la preocupación académica sobre la verdad de los hechos históricos. Al contarse sus historias las mujeres creaban un orden al hecho traumático y normalizaban sus reacciones ante estas historias. La siguiente conversación entre doña Candelaria y doña Ana ilustra esto:

*Doña Candelaria:* Yo no recuerdo bien pero me dicen que el primero en morir fue Tin Ros porque pensaron que él era el brujo de los subversivos [implicando que era el más peligroso].

*Doña Ana:* ¡Ah! Él fue el primero. ¿Ves? Yo no recuerdo porque para el momento en que llegamos [al lugar de la masacre] ya no éramos personas (*muj mnak t chic*) [refiriéndose a la pérdida total de control que sintieron las mujeres y en la que adoptaron una condición no humana].

*Doña Candelaria:* Ah Dios, pero, ¿quién no estaba así en ese día?

En el proceso de compartir memorias, las mujeres también crearon un sentido de identidad y un sentimiento de

confianza compartido incluso con viudas de otros lugares, quienes en situación normal serían vistas con desconfianza. Doña Eugenia y doña Flora venían de diferentes cantones o aldeas de Lemoa, y aunque sus maridos habían estado involucrados con la “organización” (la guerrilla), ellas no estaban en completo conocimiento de los sucesos en los lugares de cada una porque los jefes de las patrullas ponían especial cuidado en mantener a las viudas separadas:

*Doña Eugenia:* ...Lo agarraron con mi hijo y los mataron a los dos enfrente de la escuela... los dos están juntos enterrados en la barranca.

*Doña Flora:* Hay muchos ahí.

*Doña Eugenia:* Sí, hay muchos de nuestro lugar también, son doce.

*Doña Flora:* Ellos hicieron lo mismo con nosotros, secuestraron a doce, pero dicen que uno escapó.

*Doña Eugenia:* Ah, ¿sí?

*Doña Flora:* Sí, era un hombre joven, parece que ya regresó al pueblo. Regresó de la frontera de México, donde trabaja, para pagar su turno [en las patrullas]. Me gustaría ir a preguntarle cómo pasó y qué fue lo que hizo para escaparse mientras que nuestros maridos murieron.

El hecho de saber que sus maridos habían sido asesinados por el mismo grupo fue lo que contribuyó a desarrollar un sentimiento de camaradería entre ellas. Las mujeres se unían a las pláticas sobre los hechos que habían pasado en otros lugares, incluso cuando ya sabían lo que había pasado, volvían a repetir y reelaborar el pasado. Una vez más, al compartir sus recuerdos las mujeres daban sentido a ciertos incidentes como parte del proceso que trataba de dar continuidad a su pasado desmembrado.

### LA REELABORACIÓN DE MEMORIAS Y LA CREACIÓN DE IDENTIDADES FICTICIAS

El rechazo a una verdad intolerable y la construcción de versiones alternativas puede presentarse en casos de situaciones devastadoras. En este caso, el proceso de reelaboración del pasado eclipsa más el hecho sucedido de lo que se daría en situaciones comunes. No sólo es más probable la omisión de detalles relevantes, sino la fragmentación de la memoria y la inserción de elementos ficticios. También puede presentarse la exageración de ciertos aspectos o incluso su fabricación total. Esto se presenta cuando el evento tiene un fuerte impacto emocional para el individuo o para la familia, con lo que el recuerdo del evento queda registrado con exageraciones hasta en sus últimos detalles. El recuerdo de un evento puede ser exagerado con fines específicos, por ejemplo cuando se refieren a éste en el contexto de la violación de los derechos humanos.

Parece que con el tiempo las viudas de El Quiché cambiaron las historias de sus vidas, sobre todo del periodo antes de “la violencia” y de la época posterior a ésta. Las pequeñas rencillas de familia se olvidaron y en su lugar crearon y recrearon otras versiones de la historia. La preocupación de doña Flora por probar la inocencia de su marido y la suya propia la llevó, por ejemplo, a olvidar el

alcoholismo de su marido y a describirlo como un buen cristiano y buen trabajador:

Mi hijo apenas se había ido para la costa el lunes y esto sucedió en la noche del miércoles. Yo le había dicho que se fuera con mi hijo, pero él dijo: “¿Para qué? Tengo que cuidar la milpa, tengo que cuidar nuestras cosas y cortar y juntar madera.” Él había trabajado muy duro ese día trayendo madera. Al final del día se sentó y estaba abrazando a Sebastián y Manuel, estaba sentado en su rodilla cuando dijo que sus rodillas estaban cansadas porque había acarreado mucha madera ese día. Él me dijo: “Siéntate aquí junto a mí un poco.” Como estaba cansado comió y se fue a dormir. Probablemente si se hubiera ido no le hubiera pasado nada. Probablemente hubieran venido y nos hubieran encontrado nomás a nosotros y se hubieran ido. Pero él no se fue porque a lo mejor no convenía, fue su suerte [su destino].

En otras historias narran cómo lograron sobrevivir las atrocidades y secuelas de “la violencia” en las que se otorgan atributos heroicos, características que, en general, sólo se asocian con hombres.

Las mujeres se platicaban historias entre ellas, o las contaban las propias heroínas o las relataban otras mujeres que se habían maravillado por sus acciones. La viuda, doña Eugenia, al platicar sus recuerdos se presentó a sí misma como la lideresa que se opuso a la masacre de doce hombres en el pueblo. Otro, el de una mujer que ofreció dinero a un jefe de la patrulla para que dejara de golpear a su hijo, este acto que rompió las reglas del juego en su papel de mujer indígena provocaba horror por el peligro que representó para ella el enfrentarse al asesino. Los “jefes” respondieron pegándole con la culata del rifle y gritando “¡Xo!”, que según me explicaron, es una expresión que se usa sólo al tratar animales.

Este tipo de testimonios orales encubre ciertos elementos de gran dramatismo —los hombres golpeados y enterrados vivos o aquellos descuartizados “en pedazos como chilacayote”— extrae lo simbólico y, hasta en cierto sentido, trastoca el orden.

El trastocamiento del orden que oprime a mujeres indígenas (frente a la figura masculina del “jefe” asociado con el ejército y por lo tanto con los ladinos) se puede ver —en el ejemplo de doña Eugenia— como el inicio de la reconstrucción de una identidad femenina positiva

para ella. La manera en que las mujeres se concibieron a sí mismas y a su entorno tuvo que ver en parte por “la violencia” y su posición de testigos y de alguna manera cómplices tanto de sus maridos como de los mismos patrulleros. A su vez, este cambio en la percepción de su propia identidad creó nuevas experiencias e interpretaciones del pasado. En tal situación ella, por una parte, tenía que reaccionar para poder enfrentar las amenazas de que era objeto por cargar la etiqueta “mujer del guerrillero”. Por otra parte, era un rechazo a esa “etiqueta” que, de acuerdo con su propia concepción cultural de “mujer de bien”, era mal visto. El uso de estas “etiquetas” es importante si consideramos el punto de vista de Parkin, para quien “el uso social de nuevo lenguaje metafórico no sólo crea nuevas referencias, sino nuevas formas de vida y eventos” (1982: xxxiii). En este caso, el nuevo lenguaje surge del propio sentido de identidad de la mujer y la nueva forma de vida es la de ella misma.

140 ◀

El trastocamiento en el patrón de las relaciones sociales también creó las condiciones para que las mujeres pudieran asumir nuevas posiciones. Es aquí como la figura de “las viudas” cobra mayor fuerza. Doña Eugenia, que se presentó a sí misma un poco como rebelde, confirma que dentro de su familia ella se comportaba de acuerdo a los valores K’iche’, “de ser mujer trabajadora y buena esposa”. De esta manera mantiene un sentido de continuidad dentro del caos en el que se encuentra su propia identidad. El sentido de continuidad también lo mantiene al referirse a su vida como una de privación y trabajo arduo. En otro ámbito, respecto a las autoridades del pueblo, el relato de doña Eugenia encierra una visión de estabilidad hacia el orden social como ella misma dijo: “Las cosas no van a cambiar y más vale que las acepte.” La necesidad del mantener orden dentro del caos también se refleja en un comentario suyo según el cual su “parte rebelde” es consistente con las tendencias no conformistas de su familia, en particular de su padre. Por lo tanto, al mismo tiempo que se reconoce el trastocamiento de las relaciones y se asume las identidades reconstruidas se restaura la continuidad.

Pero el reestablecimiento de la continuidad es sólo parcial; las mujeres también hablaban sobre la desconcertante sensación de sentir fraccionadas sus vidas y su

identidad como personas. La percepción de sí mismas no sólo se refiere a los diferentes roles y responsabilidades que asumieron durante “la violencia”, sino también es un reconocimiento del espacio moral en el que viven. Taylor escribe que el sentido de identidad o el saber quién es uno, debe ubicarse dentro de un espacio moral “...en donde surgen las preguntas sobre lo que es bueno o malo, lo que vale la pena hacer o no, lo que tiene sentido e importancia, y lo que es trivial y secundario” (1989: 28). Con la llegada del universo de “la violencia”, las mujeres requirieron nuevas definiciones de la percepción de sí mismas como personas para poder funcionar. Las mujeres no podían actuar de acuerdo con las definiciones morales de sus costumbres sin con ello arriesgar sus propias vidas. Esto explica por qué en ciertas ocasiones, ellas no buscaron a sus parientes desaparecidos, ni siquiera a sus propios hijos. Son las circunstancias, y no sus valores, las que determinaron este comportamiento. Los valores sociales —como la protección de los hijos— perdieron su vigencia cuando la situación imposibilitaba su expresión, por ejemplo, cuando las mujeres quedaban petrificadas viendo cómo sus hijos eran acibillados. El establecimiento de su nueva identidad tuvo que buscar otros enclaves en el pasado, sólo así podían salvar los abismos en sus vidas fraccionadas.

Cuando una mujer, doña Ana, confesó que su mente había muerto en “la violencia”, que ni siquiera pensaba o sentía, no sólo describía la falta de sensación intelectual y emocional endémicas a las circunstancias y el lugar, tampoco se refería sólo a la muerte de una parte de sí misma durante ese tiempo cuando su identidad quedó alterada de manera súbita. Ella también se refería al ambiente que en su totalidad le era extraño e inhóspito y en donde no cambian las respuestas que, de acuerdo con los valores K’iche’s, son “la cosa correcta que hay que hacer”, entre éstas, las cosas que en circunstancias normales definen a un ser humano. Cuando otra mujer, doña Flora, dice que “una buena cristiana” hubiera denunciado las matanzas y secuestros, cosa que ella misma no hizo, comentan cómo percibe en retrospectiva su propia falta. Al reconocer su falta su percepción de sí misma como persona queda devaluada, lo que marca su memoria y su vida diaria, y con la que tiene que enfrentar su presente y futuro.



Acatlán, Guerrero; Agustín Estrada

Doña Flora y doña Ana no son las únicas viudas en juzgar sus comportamientos obligadas por las circunstancias específicas de “la violencia”. Al condenarse a sí mismas y a otras por no haber actuado de acuerdo con la moral tradicional, las viudas están destacando y dando una continuidad a los valores K’iche. Establecer una continuidad que trascienda el aciago periodo de “la violencia” ha sido una importante y parcialmente exitosa actividad que ha compensado la sensación de ruptura y dislocación que han sufrido las mujeres.

La discontinuidad provocada por “la violencia” pudo provocar la enajenación de las viudas en su propia concepción de moralidad e identidad personal, de cómo opera en el presente y cómo funcionaba hasta antes de verse sumergida en las tinieblas de “la violencia”, en donde no era posible funcionar de acuerdo con los códigos de conducta conocidos. Cuando las mujeres hablan de que “no era humano” tal vez, en efecto, se referían al hecho de que

su propia identidad de ser humano estaba destruida. En circunstancias en que los eventos externos obligan a las personas a operar en un ambiente contrahecho, como les sucedió a las víctimas de “la violencia”, el sentido de identidad personal queda dañado. Quizá los comentarios de las mujeres sobre el hecho de considerarse incompetentes para mantener a sus animales domésticos vivos —puercos y gallinas— (una tarea propia de las mujeres) sea una forma de expresar su percepción de sí mismas como “malas trabajadoras y madres”, por no haber podido desempeñar los papeles femeninos por excelencia como “cuidar la cría”:

*Doña Eugenia:* Ahora mis puercos se mueren. Desde la violencia, tan pronto nacen así mueren, nacen y mueren, nacen y mueren.

*Doña Flora:* ¿No pueden vivir?

*Doña Eugenia:* No, ninguno de mis animales domésticos vive. Hace poco compré cuatro gallinas y ya murieron todas.



142 ◀

Costa Chica de Guerrero; Agustín Estrada

*Doña Flora:* ¿Se murieron?

*Doña Eugenia:* Sí, y luego fui a comprar otras cuatro y también murieron.

*Doña Flora:* ¡Oh, mi hija!... parece que también perdimos nuestro poder y nuestra voluntad.

Este sentimiento tiene su origen, en parte, del innegable fracaso de no haber podido proteger a sus seres queridos ni consolidar sus vidas familiares después del periodo traumático que vivieron tanto en el ámbito personal como nacional.

A diferencia de los historiadores, que tienen más capacidad para controlar, cambiar y elaborar el pasado, la viuda sobreviviente se siente fraccionada por el pasado y no puede, por lo tanto, formular una visión integrada para sí misma. Parte de la devaluación en la percepción de sí misma proviene del efecto causado por la discontinuidad en la integridad del yo.

Las memorias de heroísmo antes mencionadas, las que las mujeres se platican unas a otras, pueden ser consideradas como “memorias”, como una construcción social o reconfiguración del pasado. Halbwachs advierte (en Hutton, 1988) que estos procesos actúan para formar una identidad que enfrenta la desesperación y la devaluación en la percepción de sí mismas. Las reconstrucciones de sus identidades y las reconfiguraciones de sus yo enfrentan sus identidades devaluadas por la violencia. La pérdida de la autoestima es producto de las circunstancias externas que las orilló a fallar el cumplimiento de los valores K'iche', como prevalecían en otros tiempos. La situación imperante durante la violencia no les permitió darse el lujo de hacer lo que cualquier “buen cristiano” hubiera hecho en circunstancias normales.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Los valores sobre el bien y el mal, aun en circunstancias normales, son más una ideología que un acto social.

Sin embargo, a pesar de reconocer que durante el horror de “la violencia” no tuvieron alternativas, ello no evitó que las mujeres, al ver en retrospectiva los hechos, condenaran a otros para ensalzarse ellas, o incluso en momentos de mayor introspección, se condenaran a sí mismas por no haber actuado de acuerdo con la moral de los “mejores tiempos”.

Hasta cierto punto las identidades reconstruidas pueden ser consideradas como ficticias, en tanto se fundan en recuerdos de sucesos pasados y en aspiraciones sobre su identidad futura, más que en hechos concretos del presente. Las mujeres no pueden ubicarse dentro de su cruda realidad y sólo logran encontrarse a sí mismas dentro de una representación mitigada de esa realidad, una fabricación ficticia. Incluso me dieron la impresión en ciertas ocasiones que su sentido de identidad no era auténtico. Estas representaciones son elaboradas para proteger el “yo” en tiempos de rompimiento, pérdida y fracaso, y se presentan como reflejo amplificado de lo que opera en situaciones menos drásticas cuando la gente emplea dichas construcciones pero mantiene “las apariencias”. Al minimizar la necesidad de cambiar su percepción de sí mismas, protegen su “yo” y su sentido de continuidad del pasado. También evitan ser consideradas intrusas o denominadas con etiquetas peyorativas como “esposa de la guerrilla”. Este mecanismo también les ayuda a evadir su autocrítica cuando en retrospectiva repasan los hechos y ven que no actuaron de acuerdo con sus preceptos morales. El recurso de matizar las historias con algo de ficción puede ser sólo una manera de evitar mencionar eventos terribles que le son muy dolorosos a quien los narra. Freud llama a este mecanismo de autoprotección “memorias encubiertas” (1899: 465). Otros acontecimientos propios de la vida cotidiana de la guerra, como el encontrar cuerpos en los caminos o el correr a esconderse, fueron hechos que se repitieron casi a diario y que no pueden ser encubiertos de esta manera. La víctima del terror se enfrenta a las memorias menos heroicas para mantener una cierta estima de sí misma. En el caso de las mujeres de Lemoa, este mecanismo les sirve para mitigar la devaluación de su autoestima en la que caen al recapitular sobre la manera “inmoral” en que las circunstancias las obligaron a proceder

durante “la violencia”. Así las mujeres pueden manejar de manera constructiva lo que les pasó como una experiencia interna.

### LA COINCIDENCIA DE CONTINUIDAD CON OTRAS MUJERES EN EL PASADO HISTÓRICO

Hasta aquí he ilustrado que la identidad depende de la memoria como el “yo” que recuerda sus estados anteriores en el pasado. Ahora busco demostrar cómo la identidad también depende de la memoria, cómo narrativas que construyen y (deconstruyen) identidades mediante la comparación del “érase una vez” y del “aquí y ahora” (Zemon, Davis y Starn, 1989: 2).

En los últimos años, los grupos de mujeres han tratado de apoyar la reconstrucción positiva de la identidad mediante la búsqueda de vínculos con el pasado lejano. María, una joven soltera catequizadora, fundadora del grupo CONAVIGUA, me explicó que, si bien es cierto que los hombres sacrificaron sus vidas por salvar la palabra de Dios, “las mujeres también hicieron sacrificios al dar las vidas de sus hombres”. De manera semejante, Gregory y Timmerman escriben sobre el caso argentino de las madres de los desaparecidos. Argumentan que “era la relación esencial, entre madre e hijo, la que en forma sutil emerge del espacio de la muerte como el vínculo último e indeleble que liga a los desaparecidos con la sociedad” (1986: 71).

En Guatemala, el grupo GAM<sup>8</sup> para madres y familiares de desaparecidos era, al igual que *Las Madres de la Plaza de Mayo* en Argentina, el mayor símbolo de resistencia. CONAVIGUA encontró paralelismos entre características de personajes bíblicos que concuerdan con las de mujeres indígenas. Entre éstos, el hecho de que La Virgen, al igual que la mujer campesina, nunca fue a la escuela y no hablaba español. María me dijo que ella iba a los pueblos y hablaba en el nombre de la Virgen. Las mujeres a quienes se dirigía también se convertían en vírgenes, o a menos célibes, heroínas y mártires que sacrificaron a sus

<sup>8</sup> Grupo de Apoyo Mutuo.

hijos. María les decía que ellas eran “como las heroínas de la Biblia: Ruth, Ester y Judith del Viejo Testamento, o como las santas del Nuevo Testamento, entre ellas la Virgen María”. La indianización de las heroínas e íconos religiosos se extiende hasta el punto de equipararlas con los personajes del *Pop Wuj*, antiguo texto maya. De este modo, la Virgen María se convierte en *aj k'aleb'*, mujer joven de los maizales.

Los contextos bíblicos eran aplicables a la lucha contemporánea en la reconstrucción positiva de una identidad porque proporcionan “las raíces y punto de partida” de la “continuidad histórica”, de lo que la feminista italiana Fiorenza llama las mujeres de la iglesia de Dios. Ellas son la representación central y encarnación de la “nueva iglesia cuya visión se solidariza con los oprimidos y los desposeídos de este mundo” (1983: 344). Las batallas antiguas no sólo quedan como las etapas iniciales del ciclo histórico que termina con algo semejante al feminismo moderno,<sup>9</sup> aquellas luchas se hermanan a las que las mujeres de El Quiché se enfrentan en el presente. El objetivo central que las mujeres buscan cuando retroceden hasta el pasado, es la creación de un sentido de continuidad que vincule al pasado con el presente mediante una secuencia y una analogía históricas (Knapp, 1989: 130). En este caso, el enlace entre el pasado y el presente se da a través de las características y eventos que son comunes a las heroínas antiguas y modernas.

Las mujeres logran mitigar su pena al compartir entre ellas sus recuerdos (narrativas) y al identificarse con personajes bíblicos y relacionar sus vidas con pasajes históricos. Estos procesos que llevan a cabo entre ellas, de colectivizar el recuerdo y luego universalizarlo al referirlo a figuras históricas, permite dar un contexto a sus experiencias, las hace considerarse a sí mismas normales y disminuyen con ello su aislamiento. Incluso las viudas deseaban saber si en mi país se daban experiencias de atrocidades similares, quizás con la intención de realizar la percepción de una universalización sincrónica.

<sup>9</sup> Estos grupos presentaron cierta tendencia feminista en ciernes.

## CONCLUSIÓN

A los ojos de la mayoría de la población, “la violencia” cayó repentinamente y provocó el cuestionamiento de creencias básicas: ¿Cómo se podían explicar todas las masacres? ¿Qué pasó con nuestros hermanos, parientes y vecinos? ¿Qué pasó con la protección de Dios y de los espíritus? Había que encontrar sentido a “la violencia” para restaurar el orden del mundo y la creencia en ese orden.

Generar sentido a partir de los sucesos de “la violencia” fue difícil no sólo por las teorías o ideas conocidas inadecuadas sino porque la violencia continuada no permitía un cierto grado de distanciamiento para el análisis de su experiencia, ni la posibilidad de socializarla. Con el tiempo, la socialización secreta, el acceso a una variedad de discursos en la reelaboración de sus recuerdos, se ha ido logrando cierto grado de desprendimiento y comprensión del pasado.

El recordar los actos pasados de “la violencia” no es un simple ejercicio de la memoria, sino un recrear la historia. El recuerdo se construye en las condiciones creadas por la represión, el terror y sus secuelas, y en la imposición de la verdad oficial, que inhabilitan la memoria. Es difícil ubicar la memoria del individuo bajo estas condiciones de terror en las que el entorno físico y social ha sido devastado. La reconstrucción de la memoria se lleva a cabo dentro del grupo social, es un acto social que se realiza en este caso particular, entre mujeres. Aretxaga, al escribir sobre las mujeres en Irlanda del Norte, nos dice que la historia colectiva no funciona como una narrativa nostálgica de los tiempos pasados, más bien se proyecta hacia el futuro al actuar como un mapa mítico que explica y legitima la acción en el presente. “El futuro se lee en las marcas del pasado a través de la memoria por lo que está peleando la gente” (1997: 38). De manera similar, Falla (1997) escribió sobre el Ixcán que las memorias revelan algo sobre el pasado que se fusiona de algún modo con las preocupaciones más importantes de la gente en el presente.

La campaña por imponer la versión oficial logró acallar a las viudas. La resistencia a la aceptación de la versión oficial puede identificarse en las memorias populares, en





Tultitlán, Estado de México; Agustín Estrada

las historias privadas y las imágenes que construyen de ellas mismas como el de la heroína. Una explicación histórica combinada con una dimensión mítica-sobrenatural otorgó una estructura simbólica para ubicar las violentas experiencias del pasado. Este tipo de memoria colectiva, como sugiere Hale (1997), no tiene la finalidad de recobrar la historia sino de crear imágenes de esperanza que puedan ayudar a la gente a trascender la destrucción que la historia ha traído. Más aún, esta conducta confronta la agenda oficial del gobierno militar y convierte los pensamientos privados en actos políticos (que más tarde contribuyeron al inicio del proceso de exhumaciones que tuvo lugar varios años después del trabajo de campo en el que está basado este ensayo). La condición de confrontar hace que se vuelva político todo acto de recordar sin que sea necesariamente ésta la intención. Sin quererlo, sus interpretaciones eran versiones políticas de los hechos.

Las viudas de El Quiché, al igual que artistas y escritores, han contribuido a la formación de espacios en las

márgenes de la sociedad para cuestionar el nuevo orden de las cosas propuesto por el discurso oficial que ha intentado presentar una realidad ya confesada y comulgada. El espacio de las mujeres es más restringido y perseguido que el de los intelectuales. La memoria oral de las viudas es un discurso alternativo al de la esfera oficial, un discurso que las ha llevado desde 1992 a la valiente acción de solicitar exitosamente la exhumación de los cementerios clandestinos donde sus hombres y familiares han sido enterrados.<sup>10</sup> Las mujeres pueden establecer

<sup>10</sup> Regresé a Lemoa en 1993, un año después de que la primera exhumación en Guatemala se realizara precisamente en ese lugar. El director de la ONG que contribuyó a mi entrada en Lemoa pensaba que la exhumación se debió en gran parte al trabajo que realicé con las viudas. Mi presencia ciertamente generó una confianza para hablar más allá de los pequeños círculos de viudas, y mis conversaciones con ellas sirvieron mucho a la reflexión personal de las viudas. Supongo también que mi presencia representaba una oportunidad a ser tomada por algunas comunidades reprimidas con el fin de introducir una contranarrativa que confrontase la versión oficial, dando paso a un proceso de legitimación y empoderamiento que llevó a las viudas a solicitar públicamente la exhumación de sus muertos.

continuidad al volver a recordar y narrar los hechos del pasado, con lo que su "yo" anterior no les permitía relacionarse. La verdad oficial sigue acosando los esfuerzos por restablecer una identidad positiva y frustra los intentos por mantener una continuidad con el pasado. Existe un problema de interfase, debido a la falta de un espacio oficial que les permita relacionar lo que realmente les pasó con otros aspectos de su sociedad. El trauma provocó una considerable disociación del "yo". Al final, para muchos, lo que ocurrió durante "la violencia" son eventos memorables de alguna manera pero no por ello accesibles, inteligibles o pronunciables, con lo que la memoria queda disociada. La ruptura de sus vidas las priva aún de memorias y las deja sin poder olvidar.

### Bibliografía

- 146 ◀
- Aretxaga, Begoña, 1997, *Shattering Silence. Women Nationalism and Political Subjectivity in Northern Ireland*, Princeton University Press, New Jersey.
- Bourdieu, Pierre, 1991, *Language and Symbolic Power*, J. B. Thompson (ed.), trad. de G. Raymond y M. Adamson, Polity Press, Cambridge.
- Falla, Ricardo, 1997, *Massacres in the Jungle: Ixcán Guatemala (1975-1982)*, Westview Press, Boulder.
- Favret-Saada, Jeanne, 1991, "Sale Histoire", en *Gradhivan* 10: 3-7.
- Florenza, E. S., 1983, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Nueva York.
- 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.
- Foucault, M., 1972, *Histoire de la folie a l'age classique*, Plon, París.
- , 1977, *Language, Counter-Memory, Practice*, Donald F. Bouchard, Ithaca, Nueva York.
- Freud, S., 1899, *Ueber Deckerinnerungen. Gesammelte Schriften*, 1.
- , 1949, *An Outline of Psychoanalysis*, trad. James Strachey, Nueva York.
- GVIS, 1992, *Guatemala Geo-Violence Information System*, C/o Alice & Co., Comité de Derechos Humanos, Washington.
- Gregory, Steven y Daniel Timmerman, 1986, "Rituals and the Modern State: The Case of Torture in Argentina", en *Dialectical Anthropology*, 11, 1: 63-72.
- Halbwachs, Maurice, 1980, *The Collective Memory*, Harper Colophon Books, Nueva York.
- Hale Charles R., 1997, "Consciousness, Violence, and the Politics of Memory in Guatemala", en *Current Anthropology*, vol. 38, núm. 5, pp. 817-838.
- Hutton, P. H., 1988, "Collective Memory and Collective Mentalities: The Halbwachs-Aries Connection", en *Historical Reflections / Reflexions historiques*, 15, 2: 311-322.
- Knapp, Steven, 1989, "Collective Memory and Actual Past", en *Representations*, ed. especial, Memory and Counter Memory, primavera, 26: 123-149.
- Laub, Dori, 1992, "Bearing Witness, or the Vicissitudes of Listening", en Shoshana Feldman y Dori Laub (eds.), *Testimony Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, Routledge, Nueva York.
- McClintock, M., 1985, *The American Connection: State Terror and Popular Resistance in Guatemala*, The Pitman Press, Bath.
- Manz, B., 1988, "Refugees of a Hidden War: The Aftermath of Counterinsurgency in Guatemala", en *Anthropological Studies of Contemporary Issues*, SUNY Series, Albany.
- Manz, Beatriz, 1995, "Fostering Trust in a Climate of Fear", en Valentine, Daniel E. y Knudsen, John C. (eds.) *Mistrusting Refugees*, University of California Press, Berkeley.
- Parkin, David (ed.), 1982, *Semantic Anthropology*, Academic Press, Londres.
- Pateman T., 1975, *Language, Truth and Politics*, Stroud and Pateman, Sidmouth.
- Pierre, Nora, 1989, *Representations*, ed. especial, 26.
- Smith, Carole A., 1990, *Guatemalan Indians and the State 1540-1988*, University of Texas Press, Austin.
- Sternbach, Nancy S., 1991, "Women's testimonial discourse", en *Latin American Perspectives. Voices of the Voiceless in Testimonial Literature*, sección 1, verano, 70, vol. 18: 3, 91-102.
- Taylor, Charles, 1989, *Sources of Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Williams, Raymond, 1977, *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Oxford.
- Zemon Davis, N. y Randolph Starn, 1989, "Introduction to Memory and Counter-Memory", en *Representations*, ed. especial, 26: 1-7.
- Zur, N. Judith, 1998, *Violent Memories. Mayan War Widows in Guatemala*, Westview Press, Colorado.