

Cuadernos Deusto de Derechos Humanos

Núm. 93

Nimla Rahilal. **Pueblos indígenas y justicia transicional:** reflexiones antropológicas

Lieselotte Viaene



DeustoDigital

Instituto de Derechos Humanos

Pedro Arrupe

Giza Eskubideen Institutua

Cuadernos Deusto de Derechos Humanos

Cuadernos Deusto de Derechos Humanos

Núm. 93

Nimla Rahilal. Pueblos indígenas
y justicia transicional:
reflexiones antropológicas

Lieselotte Viaene

Bilbao
Universidad de Deusto
2019

CONSEJO DE REDACCIÓN

Cristina de la Cruz, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto.
Trinidad L. Vicente, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto.
Encarnación La Spina, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto.
Felipe Gómez Isa, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto.

CONSEJO EDITORIAL

Anja Mihr, Investigadora del Human Rights Center de la Universidad de Utrecht, Holanda.
Antoni Blanc Altemir, Catedrático de Derecho Internacional Público de la Universidad de Lleida.
Bartolomé Clavero, Catedrático de Historia del Derecho de la Universidad de Sevilla y miembro del Foro de las Naciones Unidas para Asuntos Indígenas.
Carlos Villán Durán, Presidente de la Asociación Española para la Promoción del Derecho Internacional de los Derechos Humanos.
Carmen Márquez, Catedrática de Derecho Internacional Público, Universidad de Sevilla.
Cristina Churrua, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto.
Eduardo J. Ruiz Vieytes, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto.
Fernando Fantova, consultor en temas relacionados con los servicios sociales, Bilbao.
Francisco López Bárcenas, Academia Mexicana de Derechos Humanos, México.
Gaby Oré Aguilar, consultora internacional en el campo de los derechos humanos y el género y miembro de Human Rights Ahead, Madrid.
Gloria Ramírez, Catedrática de Ciencia Política de la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, México.
Gorka Urrutia, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto.
Jaume Saura, Presidente del Institut de Drets Humans de Catalunya, Barcelona.
Joana Abrisketa, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto.
Jordi Bonet, Catedrático de Derecho Internacional Público de la Universidad de Barcelona.
José Aylwin, Director del Observatorio de Derechos Ciudadanos, Temuco, Chile.
José Luis Gómez del Prado, miembro del Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre la utilización de Mercenarios, Ginebra, Suiza.
José Manuel Pureza, Centro de Estudios Sociales, Universidad de Coimbra, Portugal.
Judith Salgado, Programa Andino de Derechos Humanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador.
Koen de Feyter, Catedrático de Derecho Internacional Público de la Universidad de Amberes, Bélgica.
Manuela Mesa, Directora del Centro de Educación e Investigación para la Paz, CEIPAZ, Madrid.
Noé Cornago, Profesor Titular de Relaciones Internacionales de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, Leioa.
Pablo de Greiff, International Center on Transnational Justice, New York.
Víctor Toledo Llancaqueo, Centro de Políticas Públicas, Universidad ARCIS, Santiago, Chile.
Vidal Martín, investigador de la Fundación para las Relaciones Internacionales y el Diálogo Exterior, FRIDE, Madrid.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org<<http://www.cedro.org>>) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© Publicaciones de la Universidad de Deusto
Apartado 1 - 48080 Bilbao
e-mail: publicaciones@deusto.es
ISBN: 978-84-1325-028-1
Depósito legal: BI - 886-2019

Todo lo que hemos dicho hoy, deseo que llegue a las manos del presidente, porque nadie más ha venido a escucharnos. Es posible que él no sepa de nuestro dolor. Ustedes que vinieron, lo que dijimos, lo escribieron en casete. Tal vez lo escuche el presidente, tal vez lo crea. Es probable que no le haya llegado un mensaje, es por eso que no nos cree... Ojalá que [usted] se lo cuente, que llegue, a la mano del presidente, lo que estamos diciendo. Tal vez así nos dé lo que pedimos.

Viuda *q'eqchi'* 2007

Índice

Abreviaturas	13
Conceptos <i>q'eqchi'</i>	15
Expresiones <i>q'eqchi'</i>	17
Agradecimientos	19
Introducción	21
Capítulo 1. Justicia transicional y desafíos culturales.	27
1.1. Críticas culturales desde África a la justicia transicional	30
Ruanda: Tribunales de Gacaca	30
Sudáfrica: Ubuntu	31
Sierra Leona y Timor Este: rol de líderes tradicionales en las comisiones de la verdad.	32
Uganda Norte: Corte Penal Internacional vs. justicia tradicional	32
1.2. ¿Cultura vs. derecho?	35
1.3. Nexos entre justicia transicional y derechos de los pueblos indígenas	38
1.3.1. Derecho a la consulta para obtener el consentimiento previo, libre e informado	39
1.3.2. Derecho a administrar su derecho propio	40
Capítulo 2. Localizar justicia transicional entre víctimas y victimarios indígenas en Guatemala	43
2.1. Cosmovisiones y ontologías indígenas maya	44
2.2. El conflicto armado interno (1960-1996)	45
2.2.1. Actos de genocidio	46
2.2.2. Crimen «íntimo» en las comunidades indígenas.	47

2.3. Los Acuerdos de Paz: retos pendientes	49
2.3.1. Un Estado multicultural débil	50
2.3.2. Ausencia de una política pública de justicia transicional	51
2.4. Diseño de la investigación	54
2.4.1. Enfoque antropológico-jurídico	57
2.4.2. Investigación multisituada	59
<i>Nimlasachal</i>	60
<i>Nimlaha'kok</i>	62
<i>Salacuim</i>	63
2.4.3. Triangulación metodológica	65
Capítulo 3. El conflicto armado interno en el territorio <i>q'eqchi'</i>: una visión desde abajo	67
3.1. Los maya <i>q'eqchi'</i> : un pueblo indígena víctima de despojos históricos	67
3.1.1. Intensa conflictividad agraria	68
3.1.2. Expropiaciones sistemáticas: desde la conquista hasta hoy	69
3.2. Cosmovisión y ontología <i>q'eqchi'</i> : una aproximación	73
3.2.1. Una relación especial espiritual con la tierra	75
«Somos hijos e hijas de la tierra»	75
El <i>Tzuul taq'a</i> : el dueño de la tierra y de todo lo que vive en ella	75
3.2.2. Ideología de una armonía colectiva y espiritual	77
<i>Loqlaj</i> o lo sagrado	78
<i>Junajil</i> o la unidad comunitaria	78
<i>Tuqtuuqilal</i> o equilibrio y tranquilidad	79
3.3. El conflicto armado interno en Alta Verapaz: algunos datos y cifras	80
3.4. Entendimiento <i>q'eqchi'</i> del conflicto armado	84
3.4.1. Gran sufrimiento y tristeza (<i>nimla rahilal</i>)	84
3.4.2. Un impacto más allá de violaciones de derechos humanos e individuales	85
3.5. La complejidad socio-política de las comunidades indígenas	87
3.5.1. Prácticas locales de recuperación de memoria histórica	89

Capítulo 4. La relevancia de conceptos indígenas de justicia y reconciliación	93
4.1. Justicia en las comunidades <i>q'eqchi'</i>	95
4.1.1. La ausencia de venganza y de demanda de «justicia»	95
4.1.2. Justicia: la lógica interna del cosmos.	97
4.2. Caso emblemático: ex comisionado militar se queda ciego y cojo.	100
4.3. Reconciliación en las comunidades <i>q'eqchi'</i>	102
4.4. Visiones contra-hegemónicas: la intervención de fuerzas invisibles espirituales.	105
4.5. Justicias indígenas: otras más en la caja de herramientas de la justicia transicional (<i>toolbox</i>)?	107
Capítulo 5. El cortocircuito entre las intervenciones estatales y las realidades indígenas.	111
5.1. Nudos conceptuales: reparación-resarcimiento-compensación	113
5.2. El desafío político-legal: ¿quiénes son las víctimas?	115
5.3. La polarización política: ex patrulleros vs. víctimas	119
5.4. «Si el gobierno [a] nosotros —víctimas y ex patrulleros— tomará en cuenta, nos amará, entonces habrá paz»	123
5.4.1. Programa PAC: frustraciones entre ex patrulleros y víctimas	124
Complicaciones burocráticas	125
Promesas incumplidas	125
Exclusión del Programa Nacional de Resarcimiento	126
Revictimización de los sobrevivientes víctimas-victimarios	128
5.4.2. Enredos lingüísticos español-maya <i>q'eqchi'</i>	129
5.4.3. El Programa Nacional de Resarcimiento (PNR): múltiples fricciones	132
La vida no tiene precio	133
Restitución de pertenencias destruidas	135
Titulación de tierras	137
«Todos sufrimos»: reparaciones colectivas	138
La recuperación de la memoria histórica local.	139
Llamar a los espíritus que se quedaron en las montañas	141
5.5. Reflexiones «desde abajo arriba».	143
Conclusiones y recomendaciones	147
1. La perspectiva indígena maya <i>q'eqchi'</i>	147
Hibridación indígena de recursos de justicia transicional.	148

2. La perspectiva guatemalteca	150
Necesidad de una política pública de justicia transicional intercultural.	150
Reorientar la justicia transicional: revalorizar la dignidad y construir la tranquilidad y la unidad	152
3. La perspectiva internacional de justicia transicional.	154
Anexos. Mapas	159
Mapa 1. Número de masacres por Departamento	159
Mapa 2. Mapa lingüístico de Guatemala.	160
Mapa 3. Municipio Cobán, Alta Verapaz.	161
Mapa 4. Microrregiones, Cobán, Alta Verapaz	162
Mapa 5. Comunidades destruidas (1981-1983), municipio Cobán . .	163
Mapa 6. Lugares de retorno después de la amnistía de 1982	164
Mapa 7. Área de influencia, proyecto hidroeléctrico Xalalá	165

Abreviaturas

AVANCSO	Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala.
CAFCA	Asociación Centro de Análisis Forense y Ciencias Aplicadas.
CEH	Comisión para el Esclarecimiento Histórico.
CNR	Comisión Nacional de Resarcimiento.
COCODE	Consejo Comunitario de Desarrollo.
CODEUR	Ley de Consejos de Desarrollo Urbano y Rural.
CODISRA	La Comisión Presidencial contra la Discriminación y Racismo contra los Pueblos Indígenas.
CONAVIGUA	Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala.
COPREDEH	Comisión Presidencial Coordinadora de la Política del Ejecutivo en materia de Derechos Humanos.
CPR	Comunidades de Población en Resistencia.
CVR	Comisión de la Verdad y de Reconciliación.
DDR	Desmovilización, desmilitarización y reintegración.
DEMI	Defensoría de la Mujer Indígena.
ECAP	Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial.
EGP	Ejército Guerrillero de los Pobres.
FAFG	Fundación de Antropología Forense de Guatemala.
FRG	Frente Republicano Guatemalteco.

FTN	Franja Transversal del Norte.
ICTJ	Centro Internacional de Justicia Transicional.
INDE	Instituto Nacional de Electrificación.
MINUGUA	Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala.
OACNUDH	Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos.
ODHAG	Oficina de Derechos Humanos del Arzobispo de Guatemala.
OIT	Organización Internacional del Trabajo.
ONG	Organización no-gubernamental.
ONU	Naciones Unidas.
PAC	Patrullas de Autodefensa Civil.
PDH	Procuraduría de los Derechos Humanos.
PNR	Programa Nacional de Resarcimiento.
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
REMHI	Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica.
SAA	Secretaría de Asuntos Agrarios.
SEPAZ	Secretaría de la Paz.
URNG	Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca.

Conceptos *q'eqchi'*

<i>Aatin</i>	palabra, diálogo y acuerdo.
<i>Aatinak</i>	hablar.
<i>Aj ilonel</i>	«quien ve lo oculto», guía espiritual, curandero tradicional.
<i>Awas</i>	la fuerza inherente presente en todas las cosas que puede actuar a favor o en contra de las personas que la utilizan a favor o en contra de su naturaleza.
<i>B'oqok xmuhel</i>	llamar el espíritu.
<i>Banuhom</i>	actuar
<i>B'oj</i>	bebida alcohólica hecha de caña de azúcar y maíz fermentado.
<i>Ch'och'</i>	tierra que incluye cerros, valles, ríos y nacimientos de agua, boques (=territorio).
<i>Chab'il</i>	bueno.
<i>Chaqrab'</i>	el conjunto de normas, se utiliza para hacer referencia a la ley estatal.
<i>Che'</i>	bosque.
<i>Ha</i>	agua.
<i>Ixim</i>	maíz.
<i>Junajil</i>	unidad / cohesión social comunitaria.
<i>K'irtasink</i>	sanar.
<i>Ka'jkamunk</i>	reconocimiento y agradecimiento que alguien da a otra persona por un trabajo hecho, una ayuda recibida o un servicio realizado.
<i>Komonil</i>	gente.
<i>Kub'siik aawib'</i>	«bajar la cabeza».
<i>Loq laj na ha</i>	nacimiento de agua.

<i>Loq</i>	lo sagrado / dignidad.
<i>Maak</i>	falta, error o infracción de una norma social y espiritual por ignorancia o inatención.
<i>Mayejak</i>	ceremonia de ofrenda y sacrificio.
<i>Mu</i>	sombra, raíz de <i>muhel</i> .
<i>Muhel</i>	espíritus.
<i>Muxuk</i>	profanar, mancillar, violar lo sagrado o el valor sagrado de alguien o alguna cosa que tiene dignidad.
<i>Na'eb'</i>	consejo, idea.
<i>Nimla</i>	grande.
<i>Pom</i>	resina que también se usa como incienso.
<i>Q'etok</i>	doblar, irrespeto de normas sociales y espirituales.
<i>Q'oq</i>	raíz de <i>q'oqonk</i> .
<i>Q'oqonk</i>	resultado de la lógica interna del cosmos; dolor o tristeza que siente alguien o algo por ser tratado mal y que se convertirá en un castigo retribuyente al causante del dolor o tristeza.
<i>Rahilal</i>	sufrimiento y dolor (físico, emocional y espiritual).
<i>Reeqaj</i>	compensación o devolución y sustitución o reemplazo.
<i>Sum aatin</i>	relación, también pareja.
<i>Taq'a</i>	valle.
<i>Tenq'</i>	ayuda.
<i>Tojok maak</i>	pagar el error, la falta.
<i>Tuqtuukil usilal</i>	paz.
<i>Tuqtuukilal</i>	tranquilidad, armonía/equilibrio.
<i>Tzamaank</i>	permiso o licencia.
<i>Tzuul</i>	cerro.
<i>Tzuul taq'a</i>	Cerro Valle o espíritus de los cerros.
<i>Usilal</i>	bondad.
<i>Wa'tesiink</i>	ritual de dar comida.
<i>Wankilal</i>	poder.
<i>Weeqaj</i>	mi sustituto.
<i>Xiitink</i>	remendar un tejido roto.
<i>Xiitinkil li rahilal</i>	reparar/remendar el sufrimiento.
<i>Xiwak</i>	susto, pérdida o espíritu.
<i>Xutaan</i>	vergüenza.
<i>Yo'yo</i>	vive, está vivo.

Expresiones *q'eqchi'*

<i>Nimla rahilal</i>	gran sufrimiento y dolor (físico, emocional y espiritual), referente al conflicto armado interno y al proyecto hidroeléctrica Xalalá.
<i>Aj r'al ch'och'</i>	hijos e hijas de la tierra.
<i>Q'etok aatin</i>	«doblar la palabra» desobedecer o quebrantar la palabra.
<i>K'amok ib' sa usilal</i>	llevarse en bondad (se podría utilizar para referir a «reconciliación»).
<i>Kuyuk maak</i>	aguantar la falta, el error. En la liturgia católica, se utiliza esta expresión para denotar «perdonar».
<i>Aj rub'el pim</i>	los de la montaña, desplazados internos.

Agradecimientos

Si bien este libro se presenta como el trabajo de un autor, en realidad es el fruto de un largo y profundo diálogo entre muchas voces, muchos lugares y muchos saberes. Es por ello que hay muchas personas a las que quiero reconocer y agradecer el valioso apoyo que me han dado durante las diferentes etapas de esta investigación sobre la compleja cuestión de pueblos indígenas y justicia transicional en Guatemala.

Quiero manifestar mi mayor agradecimiento y respeto a todos los *q'eqchi'*, ya fuesen ancianos, viudas, líderes comunitarios, desplazados internos o ex patrulleros de Autodefensa Civil por su generosa colaboración en la investigación de campo, su confianza hacia mi persona y por haberme compartido sus visiones, consejos y preocupaciones en materia de justicia, resarcimiento, verdad y reconciliación en sus comunidades.

Doy mis gracias más sinceras a Santiago Chen y a Abelino Cao Botzoc, así como a sus familias, por haberme ofrecido un hogar en *Saha'kok* y *Salacuim*, compartirme sus historias personales y animarme constantemente durante el trabajo de campo.

Estoy igualmente muy agradecida a los miembros del Comité de Resistencia de Sobrevivientes *Q'eqchi'* (CORESQ) por haberme dado la oportunidad de colaborar en el proceso intenso, enriquecedor y transformador de la construcción de una pedagogía de la memoria histórica desde la organización comunitaria.

* En diciembre 2015, una primera versión de este *Cuaderno Deusto de Derechos Humanos* fue publicado en Guatemala con el apoyo generoso de Ak' Kutan – Centro de Bartolomé de las Casas en Cobán como: L. Viaene, 2015, *Voces desde las sombras. Visiones indígenas q'eqchi' sobre justicia transicional en Guatemala*, Texto Ak'Kutan N.º 41.

En marzo 2017, se presentó dicho texto en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) - sede Guatemala con los comentaristas doctora Guisela Mayen (antropóloga y directora de Investigación de la Asociación de Investigación y Estudios Sociales (ASIES) y doctor Amílcar Pop (abogado q'eqchi', cofundador de la Asociación de Abogados Maya y diputado (WINAQ)).

Estoy muy agradecida por este viaje transformador y profundo en todos sus sentidos donde los saberes *q'eqchi'* enraizados en otras maneras radicales de vivir y ser, que me enseñaron la existencia de una realidad más allá de lo inmediato. Son grandes inspiradores para una antropología descolonizada. Un saludo especial y cariñoso para el guía espiritual y gran amigo Manuel Paau, fallecido en 2012.

B'antyox eere.

A su vez, espero haber respetado las visiones y conversaciones que me fueron confiadas y al pedido de llevar sus palabras a los académicos, profesionales de la comunidad internacional, colaboradores de ONG de derechos humanos y pueblos indígenas, representantes del Estado, líderes indígenas. Siempre hay que mantener la fe en que la producción académica de nuevos conocimientos conceptuales pueda suponer un aporte para restaurar la dignidad de aquellos que me ofrecieron su hospitalidad e impulsar así procesos sociales profundamente transformadores en Guatemala.

A lo largo de estos años, también después de mi investigación doctoral, fue muy gratificante haber tenido la oportunidad de mantener muchas inspiradoras conversaciones con colegas investigadores y defensores de derechos humanos en Guatemala, Bélgica y otros países latinoamericanos, las cuales me empujaron a darle más y más vueltas al pensamiento y a profundizar en el análisis de las complejas cuestiones que este estudio presenta.

Quisiera también manifestar mi gratitud por haber tenido la ocasión de colaborar con un entusiasta y comprometido equipo de traductores e intérpretes integrado por Jorge Oliverio Cho Pec, Marta Amalia Cu Cu y Mario René Tecu y los colaboradores ocasionales Diana Ac Paau, Efraín Caal Cuc, Nélide Cu, Rubén Chaman y Manuel Xol.

Finalmente, mi gratitud más profunda es para mis padres por su apoyo incondicional durante todos estos años y por aguantar mi ausencia física en momentos en los que, como hija, debería haber estado en casa.

Lieselotte Viaene
Noviembre 2018

Introducción

La justicia transicional es un campo dinámico y en rápida expansión. Desde los años noventa, se ha convertido en un paradigma global emergente que gradualmente ha logrado imponer sus conceptos y estructuras en las agendas nacionales e internacionales sobre democratización, justicia y reconstrucción social en países que emergen de conflictos armados. Su popularidad internacional y creciente importancia se reflejan en el volumen de literatura académica producida en los últimos veinte años y en el aumento de proyectos e intervenciones financiadas por la cooperación internacional de desarrollo en sociedades posconflicto que llevan la etiqueta de justicia transicional.

Este campo ha sido descrito como una red internacional de «individuos e instituciones cuya coherencia interna se mantiene unida por conceptos comunes, objetivos prácticos y distintos reclamos de legitimidad».¹ De hecho, el estudio sobre cómo las sociedades que emergen de períodos de dictadura y conflictos armados enfrentan el pasado de graves y masivas violaciones de los derechos humanos no solo se limita a la investigación académica, sino también de las organizaciones no-gubernamentales (ONG) internacionales.² Estas ONG no solo desempeñan un papel crucial en el desarrollo conceptual de este nuevo ámbito internacional, sino también en el surgimiento de un movimiento internacional por la justicia que ha creado «una nueva oportunidad política y jurídica de varios niveles que hace que sea difícil para los Estados descartar las demandas de rendición de cuentas por viola-

¹ P. Arthur, 2009, «How “Transitional” Reshaped Human Rights: a Conceptual History of Transitional Justice», *Human Rights Quarterly*, Vol. 31, No. 2, p. 324.

² Por ejemplo: Centro Internacional de Justicia Transicional (ICTJ), Human Rights Watch, Amnesty International, Redress, World Organization against Torture, Impunity Watch.

ciones sistemáticas y generalizadas de derechos humanos».³ De hecho, las ONG han sido denominadas como «los misioneros de la globalización humana»⁴, porque a través de su activismo han convertido la lucha contra la impunidad en «una moral absoluta, afirmando con convicción que solamente mediante la judicialización de los perpetradores de estos crímenes se detendrá su repetición».⁵

También se debe reconocer que no existe una teoría única sobre la justicia transicional, que el término tampoco tiene un significado consensuado y que su alcance sigue siendo objeto de un amplio debate académico y político.⁶ Por lo general, la justicia transicional se refiere a la combinación de estrategias judiciales y no judiciales, tales como persecución penal y tribunales, comisiones de la verdad, programas de reparación y reformas institucionales.⁷ El discurso dominante considera estos mecanismos como instrumentos de «la caja de herramientas» (*toolkit*) de la justicia transicional. Asimismo, se reconoce que se debe evitar «una talla única para todos».⁸ Con el transcurso del tiempo, se ha ido consensuando que sus objetivos esenciales serían la búsqueda de justicia, recuperación de la verdad, reconciliación, reparación, garantías de no repetición y reformas institucionales. Cabe tener presente que estos objetivos esenciales son complementarios, se refuerzan mutuamente.

Asimismo, es necesario destacar que este campo en auge se encuentra actualmente en proceso de maduración, pues está siendo sometido a preguntas críticas acerca de sus propios orígenes, suposiciones y significados, por lo cual está soportando graves dolores de crecimiento. Es decir, la justicia de transición está pasando de «la infancia a una adolescencia impugnada».⁹

Un desarrollo importante está relacionado con las disciplinas involucradas en la investigación académica sobre justicia transicional. Dado

³ E. Lutz, 2006, «Transitional justice: Lessons learned and the road ahead», en N. Roth-Arriaza y J. Mariezcurrena (eds.), *Transitional Justice in the Twenty-First Century. Beyond Truth versus Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 328-329.

⁴ P. Hazan, 2010, *Judging War, Judging History. Behind Truth and Reconciliation*, Stanford, Stanford University Press, p. 48.

⁵ *Ibid.*, p. 49.

⁶ Arthur, nota 1, p. 359.

⁷ United Nations, 2010, *Guidance Note of the Secretary-General. United Nations Approach to Transitional Justice*, p. 2.

⁸ *Ibid.* y D. Orentlicher, 2007, «Settling Accounts Revisited: Reconciling Global Norms with Local Agency», *International Journal of Transitional Justice*, Vol. 1, No 1, pp. 10-22.

⁹ [Hugo van der Merve and Harvey M. Weinstein] Editorial note, 2010, *International Journal of Transitional Justice*, Vol. 4, No. 1, p. 2.

que la rendición de cuentas de los derechos humanos fue el enfoque inicial, este campo tiene sus raíces en la disciplina del derecho internacional de los derechos humanos. Desde su origen, el pensamiento y las prácticas legales constituyeron el núcleo duro de la justicia transicional, tanto entre la academia como entre profesionales. Recientemente, este ámbito internacional está evolucionando hacia un área de investigación interdisciplinaria donde expertos en desarrollo sostenible, construcción de paz, filosofía, psicología y antropología se han incorporado a los debates. A pesar de esto, se ha argumentado que la justicia transicional aún está demasiado dominada por «una cerrada perspectiva legalista»¹⁰ y que debería liberarse de este legalismo y abrirse a otras disciplinas.

De hecho, las intersecciones entre la justicia transicional y otras disciplinas generan nuevas preocupaciones y cuestiones no resueltas. Uno de los debates en curso tiene que ver con el nexo entre justicia transicional y consolidación de la paz y respecto a si los mecanismos de justicia de transición avanzan o dificultan la sostenibilidad de los procesos de paz. Una evolución ha sido, por ejemplo, el creciente interés en la literatura académica por vincular la justicia transicional con los programas de desmovilización, desarme y reintegración (DDR) de excombatientes.¹¹ Tradicionalmente, los programas de DDR, que transforman combatientes en excombatientes, se habían centrado casi exclusivamente en objetivos militares y de seguridad; por lo cual habían sido desarrollados en un relativo aislamiento respecto de las iniciativas de justicia, reparación, recuperación de la verdad y reconciliación. También se constata la existencia de una creciente literatura sobre justicia transicional y género, la cual aborda materias como violencia de género, violencia sexual y medidas de reparación específicas para mujeres.¹² De hecho, existen cada vez más voces que invitan a cuestionar la percepción dominante, donde las

¹⁰ K. McEvoy, 2008, «Letting Go of Legalism», en K. McEvoy y L. McGregor (eds.), *Transitional Justice from Below. Grassroots Activism and the Struggle for Change*, Oxford, Hart Publishing, p. 16.

¹¹ Ver: C.L. Srinam, J. García-Godos, J. Herman y O. Martin-Ortega (eds.), 2013, *Transitional justice and peacebuilding on the ground. Victims and ex-combatants*, Oxon, Routledge; P. de Greiff, 2007, *Contributing to Peace and Justice. Establishing Links between DDR and Reparations*, Bonn, Working Group on Development and Peace; K. Theidon, 2007, «Transitional Subjects: The Disarmament, Demobilization and Reintegration of Former Combatants in Colombia», *Journal of Transitional Justice*, Vol. 1, No.1, pp. 66-90; A. Cutter, P. de Greiff y L. Waldorf (eds.), 2009, *Disarming the Past. Transitional Justice and Ex-Combatants*, New York, International Center for Transitional Justice.

¹² Ver, por ejemplo: ONUMujeres, 2012, *La Justicia Transicional: ¿una oportunidad para mujeres?*, Nueva York; ONUMujeres; el Volumen Especial International *Journal for Transitional Justice* sobre género y justicia transicional de 2007 (Vol. 1, No. 3).

mujeres son solamente víctimas, con el propósito de avanzar hacia «un reconocimiento de las dimensiones de género y un papel más amplio para las mujeres como estrategias y tomadoras de decisiones».¹³

Asimismo, recientemente surgieron discusiones entre académicos y profesionales sobre la vinculación de intervenciones de justicia transicional con políticas de desarrollo sostenibles en países en situación de posconflicto. Varios estudios interconectan las cuestiones sobre injusticias y transformaciones sociales, reducción de la pobreza y retribución de tierras con los mecanismos de las comisiones de verdad y los programas de reparación.¹⁴ De hecho, en el marco de las deliberaciones sobre los Objetivos de Desarrollo de Milenio después de 2015, el Relator Especial de las Naciones Unidas (ONU) para la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición, destacó que la justicia, la seguridad y el desarrollo están vinculados entre sí y que, sin justicia, no podrá alcanzarse plenamente ni seguridad ni desarrollo.¹⁵ Además, indicó que, a pesar de que la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición pueden hacer importantes contribuciones al desarrollo, solo estas medidas no transformarán de manera profunda la realidad sociopolítica y económica tras el fin de los conflictos armados y la represión.¹⁶ Por lo tanto, la coordinación entre políticas de justicia transicional, seguridad y desarrollo sostenible resulta crucial para el éxito de los procesos de transformación y transición democrática de países que emergen de conflictos armados.

Este Cuaderno se dedica a otro debate internacional en curso sobre los desafíos conceptuales y prácticas que la diversidad cultural de sociedades pluriculturales ha generado en el ámbito de la justicia transicional. El aumento de modelos globales de justicia transicional se encuentra, cada vez más, con críticas fundamentadas en particularidades locales y culturales que cuestionan las visiones dominantes sobre los objetivos de este emergente paradigma internacional. Además, la participación de actores internacionales en los esfuerzos de justicia transicional fortalece las percepciones de que se imponen o, al menos, se

¹³ N. Pillay, 2007, «Editorial Note: Special Issue Gender and Transitional Justice», *International Journal of Transitional Justice*, Vol. 1, No. 3, p. 316.

¹⁴ Ver, por ejemplo: P. de Greiff y R. Duthie (eds.), 2009, *Transitional Justice and Development. Making Connections*, New York, International Center for Transitional Justice y el Volumen Especial del *International Journal of Transitional Justice* sobre desarrollo y justicia transicional de 2008 (Vol. 2, No. 3).

¹⁵ Asamblea General de las Naciones Unidas, *Informe del Relator Especial sobre la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición*, Pablo de Greiff, 23 de agosto de 2013, ONU Doc. A/68/345, párr. 73.

¹⁶ *Ibid.*, párr. 69.

promueven mecanismos occidentales de justicia en sociedades pluriculturales sin tomar en cuenta los recursos culturales ya existentes.

El presente trabajo sobre justicia transicional y pueblos indígenas en Guatemala pretende contribuir a reducir la brecha de conocimiento en torno a entendimientos y prácticas indígenas de justicia, reparación, búsqueda de la verdad y reconciliación para enfrentar las graves violaciones de derechos humanos sufridas durante el conflicto armado. A su vez, este trabajo intenta fomentar un proceso de reflexión crítica para desafiar y repensar tanto el paradigma dominante de la justicia transicional como los derechos humanos en general cuestionando su dogma antropocéntrico.

Esta publicación forma parte de una emergente literatura académica internacional que cuestiona el paradigma de justicia transicional por ser un campo demasiado abstracto, generalista, legalista y con una visión de arriba abajo.¹⁷ Además, forma parte de «un puñado de antropólogos»¹⁸ que se han involucrado en investigaciones empíricas sobre justicia transicional y realidades locales.

El primer capítulo, antes de avanzar con el análisis del estudio de caso de Guatemala, discute el contexto en el que surgen los cuestionamientos culturales al paradigma de justicia transicional, algunas lecciones que esta disciplina podría tomar en cuenta del polémico debate sobre la universalidad vs. relativismo cultural en el ámbito de los derechos humanos y, finalmente, el nexo entre justicia transicional y los derechos de los pueblos indígenas.

El segundo capítulo trata de forma resumida las características generales y algunos datos sobre el conflicto armado interno que Guatemala sufrió durante treinta y seis años. Después se presenta el diseño de la investigación, que tuvo un enfoque interdisciplinar al interrelacionar las disciplinas de derechos humanos, justicia transicional y antropología jurídica. Se termina con una descripción de las distintas preguntas que han guiado la investigación y también las características de la metodología aplicada; a saber, un enfoque antropológico jurídico, la investigación multisituada y la aplicación de una triangulación metodológica.

¹⁷ B. Pouligny, S. Chesterman y A. Schnabel (eds.), 2007, *After Mass Crime. Rebuilding States and Communities*, Tokio, United Nations University Press; K. McEvoy y L. McGregor (eds.), 2008, *Transitional Justice from Below. Grassroots Activism and the Struggle for Change*, Oxford, Hart Publishing; R. Shaw Rosalind, L. Waldorf y P. Hazan (eds.), 2010, *Localizing Transitional Justice. Interventions and Priorities after Mass Violence*. Stanford, Stanford University Press.

¹⁸ A. Laban Hilton, 2011, «Toward an Anthropology of Transitional Justice», en Laban Hilton, A. (ed.), *Transitional Justice. Global Mechanisms and Local Realities after Genocide and Mass Violence*, Nueva Brunswick, Rutgers University Press, pp. 1-22.

El tercer capítulo brinda un marco general de análisis de varios temas clave para entender mejor el pensar y actuar de las víctimas y ex patrulleros *q'eqchi'* con respecto a los objetivos de la justicia transicional y las intervenciones del Estado en esta materia. Se describen los antecedentes socio-históricos, las particularidades de la cosmovisión *q'eqchi'*, el impacto del conflicto armado a nivel de las comunidades y la comprensión que los *q'eqchi'* dan a las atrocidades vividas.

El cuarto capítulo analiza las comprensiones de los sobrevivientes indígenas *q'eqchi'* en relación con los objetivos de la justicia transicional: justicia y reconciliación. Una premisa establecida entre los defensores de derechos humanos es que todas las víctimas de violaciones masivas de derechos humanos desean ver a los responsables llevados ante los tribunales. Sin embargo, se argumenta que dentro de las comunidades indígenas existen visiones arraigadas en su normatividad y ontología indígena que desafían y problematizan el paradigma dominante de justicia transicional. De hecho, desde el punto de vista *q'eqchi'*, la impunidad —tal y como la define el derecho internacional— no es el fin de la rendición de cuentas ni de la verdad, reparación o reconciliación.

En el quinto capítulo se identifican las fricciones existentes entre las políticas e intervenciones del Estado guatemalteco en materia de compensación-reparación y la realidad local de las comunidades indígenas. Se analizan, en primer lugar, los conceptos legales de reparación, resarcimiento y compensación así como los desafíos relativos a la delimitación legal y política de quienes son los beneficiarios de los programas administrativos de reparación y desmovilización, desmilitarización y reintegración en el marco de un proceso de transición política. Posteriormente, se discuten las percepciones tanto de víctimas como de ex patrulleros *q'eqchi'* con respecto a los programas estatales de compensación-resarcimiento.

Se finaliza esta publicación con la formulación de varias conclusiones, que surgen tanto a partir del estudio de caso de Guatemala como en relación con la perspectiva internacional. También se presentan algunas recomendaciones con respecto a los desafíos conceptuales y prácticos que los diseñadores de políticas de justicia transicional deben tomar en consideración cuando elaboran intervenciones y mecanismos de justicia transicional en sociedades pluriculturales que enfrentan las secuelas de un pasado lleno de atrocidades.

Capítulo 1

Justicia transicional y desafíos culturales

Esta publicación está principalmente basada en una investigación doctoral en derechos humanos, que examinó el rol actual y potencial de contextos culturales para enfrentar el pasado de graves violaciones de derechos humanos en sociedades que emergen de regímenes autoritarios y conflictos armados.¹⁹ Esta pregunta principal de investigación incluye tanto un componente negativo como positivo. Por un lado, factores culturales podrían crear obstáculos que son difíciles de superar; por tanto, el éxito de un proceso posconflicto podría requerir que se tome en cuenta el contexto cultural. Por otro lado, la cultura podría ser un suelo fértil y un catalizador para que ciertas iniciativas de justicia transicional aterricen de manera exitosa a nivel local.

En el presente trabajo, la cultura, siguiendo a Geertz, se entiende como «la estructura de significado a través de la cual las personas dan forma a su experiencia».²⁰ Asimismo, se debe reconocer la heterogeneidad de la cultura; al punto de que este sistema de significado pueda haber experimentado profundos cambios en los tiempos de atrocidades y violencias masivas.

A su vez, esta publicación reconoce que actualmente se está discutiendo, sobre todo a partir de reflexiones teóricas de antropólogos con

¹⁹ L. Viaene, 2011, *Voices from the Shadows. The Role of Cultural Contexts in Transitional Justice Processes. Maya Q'eqchi' Perspectives from Post-Conflict Guatemala*, Unpublished PhD Dissertation, Law Faculty, Ghent University. Esta investigación doctoral fue posible gracias al proyecto de investigación «Cultural context and transitional justice: the role of non-western legal traditions in dealing with gross human rights violations in postconflict countries» financiada por Research Foundation Flanders (FWO) y realizada con el Centro de Derechos Humanos de la Facultad de Derecho de la Universidad de Gante en Bélgica entre 2006 y 2010.

²⁰ C. Geertz, 1973, «The Politics of Meaning», en Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays by Clifford Geertz*, New York, Basic Books, p. 312.

extensas experiencias etnográficas en América Latina, el término «ontología» como alternativa a la noción «cultura» en el marco emergente de la «ontología política», que reconoce la existencia de múltiples ontologías y realidades y cuestiona la teoría social moderna y la división entre cultura y naturaleza.²¹ Cabe resaltar que este debate genera un complejo conjunto de cuestiones con respecto a ir más allá de lo epistemológico y la necesidad del «giro ontológico» en las ciencias sociales, lo cual está fuera del alcance de la presente obra.²²

El diseño de investigación adoptó un enfoque interdisciplinario, interrelacionando los campos de derechos humanos, justicia transicional y antropología jurídica. Se fundamenta en el análisis del estudio de caso de Guatemala. Se realizó una investigación etnográfica multi-sitio entre víctimas y ex Patrulleros de Autodefensa Civil indígenas maya *q'eqchi'* durante casi dos años. Este estudio de caso se centró en la pregunta de cómo las particularidades de la cultura *q'eqchi'* podrían jugar, o ya están jugando, un papel a nivel local de las comunidades posconflicto en los procesos de búsqueda de justicia, reparación, reconciliación y verdad. La investigación de campo fue guiada por varias preguntas, que se discuten en el siguiente capítulo, con respecto a cómo los sobrevivientes *q'eqchi'* entienden y perciben los objetivos de la justicia transicional y las intervenciones estatales esta materia en sus comunidades.

Los resultados del estudio doctoral, que forman la base de la presente publicación en español, han sido publicados entre 2010 y 2011 en varias revistas académicas internacionales indexadas en los campos de justicia transicional, derechos humanos y antropología.²³ Además,

²¹ Ver entre otros: M. Blaser, 2009, «La ontología política de un programa de caza sustentable», *American Anthropologist*, Vol. 111, Issue 1, pp. 10-20; M. de la Cadena, 2011, *Earth Beings. Ecologies of practice across Andean worlds*, Durham, Duke University Press y A. Escobar, 2015, «Territorios de Diferencia: la ontología política de los «derechos al territorio»», *Cuadernos de Antropología Social*, Vol. 41, pp. 25-38.

²² Ver sobre justicia transicional y giro ontológico: B. Izquierdo y L. Viaene, 2018, «Descolonizar la justicia transicional desde los territorios indígenas», *Por la Paz*, N34, Instituto Catalán Internacional para la Paz, disponible en: http://www.icip-perlapau.cat/numero34/articulos_centrales/article_central_2/

Sobre la ontología *q'eqchi'* y el derecho humano al agua ver: L. Viaene, 2017, «Ríos: seres vivientes y personalidad jurídica. Nuevos argumentos legales en la defensa de los territorios de los pueblos indígenas», Plaza Pública Guatemala, disponible en: <https://www.plazapublica.com.gt/content/rios-seres-vivientes-y-personalidad-juridica-nuevos-argumentos-legales-en-la-defensa-de-los>

²³ Ver: L. Viaene, 2013, «La relevancia local de procesos de justicia transicional. Voces de sobrevivientes indígenas sobre justicia y reconciliación de Guatemala poscon-

un primer artículo sobre percepciones indígenas *q'eqchi'*, en torno al Programa Nacional de Resarcimiento, fue publicado como parte del *Primer Informe Temático 2006-2007 del Programa Nacional de Resarcimiento: La vida no tiene precio. Acciones y Omisiones de Resarcimiento de Guatemala*; y fue presentado durante el Foro Internacional: Reflexiones sobre Resarcimiento, Reconciliación y Paz en Guatemala, organizado por el Programa de las Naciones Unidas de Desarrollo (PNUD), la agencia de la cooperación de desarrollo alemana (GZT) y el Programa Nacional de Resarcimiento.²⁴

Cabe señalar que la presente investigación y el análisis de los datos etnográficos se beneficiaron de los comentarios de los diferentes revisores y editores internacionales que los artículos recibieron como parte de los procesos de revisión interna por parte de dichas revistas académicas. Además, como parte del proyecto de investigación, tuve la oportunidad de presentar los resultados en diferentes conferencias académicas internacionales en Europa, América Latina y Estados Unidos acerca de justicia transicional, derechos humanos, construcción de paz y antropología jurídica.²⁵ Los debates y comentarios en estos encuentros internacionales fomentaron una reflexión mayor y estimularon interconectar los hallazgos con otros debates en curso en otros campos cercanos a la justicia transicional y estudios empíricos de otras regiones.

Este estudio, mediante la investigación etnográfica sobre Guatemala, buscaba enriquecer y nutrir los debates teóricos y conceptuales

flicto», *Antipoda No 16, Revista de Antropología y Arqueología – Universidad de los Andes, Colombia*, enero-junio, ps. 85-112; L. Viaene, 2010, «Life is Priceless: Mayan Q'eqchi' Voices on Guatemalan National Reparations Program», *International Journal of Transitional Justice*, Vol 4, No. 1, pp. 4-25; L. Viaene, 2010, «The Internal Logic of the Cosmos as "Justice" and "Reconciliation": Micro-Perceptions in Post-Conflict Guatemala», *Critique of Anthropology*, Vol 30, No. 3, ps. 287-312.

²⁴ L. Viaene, 2007, Justicia Transicional y Contexto Cultural en Guatemala: Voces q'eqchi'és sobre el Programa Nacional de Resarcimiento, en *Primer Informe Temático 2006-2007 del Programa Nacional de Resarcimiento: La vida no tiene precio. Acciones y Omisiones de Resarcimiento de Guatemala*, Ciudad de Guatemala: Magna Terra, ps. 133-171.

²⁵ Entre ellos: *XXX International Conference of the Latin American Studies Association (LASA)*, San Francisco (USA) (2012), ponente invitada mesa redonda «Restitution, Reparations, and Reconciliation in Latin America: Challenges for Theory, Policy and Practice» (organización: U.S. Institute of Peace); The Centre for Research in the Arts, Social Sciences and Humanities (CRASSH), Cambridge University (UK) (2010) «Legal Subjectivity, Popular/Community Justice and Human Rights in Latin»; Oxford Transitional Justice Research, Oxford University (UK) (2009), «Taking Stock of Transitional Justice»; Commission on Legal Pluralism, Switzerland (2009) «Legal Pluralist Perspectives on Development and Cultural Diversity»; Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU), Colombia (2008), «Diversidad étnica y cultural: desarrollos constitucionales, políticas y prácticas nacionales».

con respecto a cómo aterrizar los objetivos y las intervenciones, tanto estatales como de la cooperación internacional, de justicia transicional en sociedades pluriculturales posconflicto. Es decir, esta investigación intentó trascender el nivel descriptivo del estudio de caso y pretendió ofrecer insumos de reflexión a la corriente académica crítica que problematiza y reconceptualiza el paradigma dominante de justicia transicional.

Por eso, antes de avanzar con el análisis del estudio de caso, se discute el contexto donde surgen los cuestionamientos culturales al paradigma de justicia transicional, algunas lecciones aprendidas que este campo podría tomar en cuenta del debate polémico sobre la universidad-diversidad en el ámbito de los derechos humanos y, finalmente, la necesidad de incorporar epistemologías indígenas enclavadas en sus ontologías.

1.1. Críticas culturales desde África a la justicia transicional

Desde su surgimiento, la necesidad de la contextualización de los procesos de justicia transicional ha sido reconocida, dado que cada país en transformación política tiene sus particularidades socio-políticas y económicas. Sin embargo, una serie de experiencias con la movilización de enfoques tradicionales a la justicia y la reconciliación en las estrategias de justicia transicional, principalmente en el continente africano, han orientado las discusiones sobre el rol de los contextos culturales en procesos de justicia transicional.

Ruanda: Tribunales de Gacaca

La discusión internacional, en torno a la movilización de sistemas de justicia tradicionales e informales y la recuperación de la cultura tradicional, como formas de enfrentar el pasado de graves violaciones de los derechos humanos, se originó en la propuesta del país centroafricano Ruanda para transformar un mecanismo tradicional de solución de conflictos, denominado *gacaca*, en un mecanismo judicial estatal para juzgar a los acusados del genocidio de 1994.

A raíz de este genocidio, que dejó alrededor de un millón de muertos, el nuevo régimen ruandés quería construir un nuevo país, y se comprometió a investigar, procesar y sancionar a todas las personas involucradas en el genocidio. Para enfrentar el reto de procesar a, aproximadamente, 130.000 personas encarceladas por delitos relacionados con el genocidio, los ruandeses comenzaron, en 1997, a promover formas innovadoras

de «justicia en masa por las atrocidades en masa».²⁶ El nuevo gobierno quiso acelerar los juicios, argumentando que fue necesario promover una práctica tradicional para reemplazar prácticas importadas y para impulsar «una política de crear una Ruanda verdadera poscolonial»²⁷.

En 2002, los primeros «*gacaca* modernizados» comenzaron a operar en las aldeas afectadas por el genocidio. Esto fue el inicio de «un experimento socio-jurídico sin precedentes en su tamaño y su alcance»²⁸ para hacer frente a la justicia y la reconciliación. En miles de comunidades perpetradores, víctimas y espectadores, se reunían semanalmente en las reuniones *gacaca* para acusar, escuchar confesiones y enterarse de las sentencias de los jueces locales. Este experimento a gran escala atrajo a muchos académicos, que analizaron y discutieron sus méritos y debilidades como una nueva herramienta de justicia transicional. Un debate clave entre los defensores de los derechos humanos fue: en qué medida los contornos legales de este mecanismo de rendición de cuentas, basado en un mecanismo tradicional de justicia, cumple o viola las normas internacionales de derechos humanos.²⁹ Sin embargo, se ha argumentado que *gacaca* «respeto efectivamente el espíritu de justicia, aunque no la interpretación dominante del derecho penal y los derechos humanos. En otras palabras, la práctica de los *gacaca* bien puede producir debido proceso, pero en una forma original y localmente adoptado».³⁰

Sudáfrica: Ubuntu

Al mismo tiempo, aunque sin relación con el experimento de Ruanda, en el contexto del régimen post-apartheid de Sudáfrica y su Comisión de la Verdad y de Reconciliación (CVR), el discurso sobre reconciliación y los derechos humanos se convirtió en sinónimo de la palabra africana *ubuntu*. Este valor tradicional africano podría traducirse

²⁶ L. Waldorf, 2006, «Mass Justice of Mass Atrocities: Rethinking Local Justice as Transitional Justice», *Temple Law Review*, Vol. 79, No. 1, p. 3. Ver también: B. Ingelaere, 2016, *Inside Rwanda's Gacaca Courts. Seeking Justice after Genocide*, Madison, University of Wisconsin Press.

²⁷ B. Ingelaere, 2008, «The Gacaca courts in Rwanda», en L. Huyse y M. Salter (eds.), *Traditional Justice and Reconciliation after Violent Conflict. Learning from African Experiences*. Stockholm, International IDEA, p. 32.

²⁸ P. Uvin, 2003, «The Gacaca Tribunals in Rwanda», en D. Bloomfield, T. Barnes y L. Huyse, *Reconciliation After Violent Conflict. A Handbook*, Stockholm, International IDEA, p. 117.

²⁹ Ver, por ejemplo, J. Sarkin, 2001, «The Tension Between Justice and Reconciliation in Rwanda: Politics, Human Rights, Due process and the Role of the Gacaca Courts in Dealing with the Genocide», *Journal of African Law*, Vol. 45, No. 2, ps. 143-172.

³⁰ Uvin, nota 28, p. 119.

como «humanidad» y expresa la metáfora de «seres humanos son seres humanos a través de los seres humanos».³¹

Desmond Tutu, el presidente de la CVR, señaló que la comprensión africana de la justicia implica «la sanación de las violaciones, la reparación de los desequilibrios, la restauración de las relaciones rotas. Este tipo de justicia busca rehabilitar a la víctima y al perpetrador, a quien se le debe dar la oportunidad de reintegrarse a la comunidad que él o ella ha herido por su delito».³² De hecho, el informe final de la CVR vincula explícitamente *ubuntu* con la justicia restaurativa. Sin embargo, se debe reconocer que su uso y revitalización es sobre todo un concepto ideológico con múltiples significados que interrelaciona los derechos humanos, la justicia restaurativa, la reconciliación y también la construcción de Nación dentro de la ideología panafricanista.³³

Sierra Leona y Timor Este: rol de líderes tradicionales en las comisiones de la verdad

Inspirado por la experiencia de Ruanda y por el discurso de Sudáfrica sobre la justicia tradicional africana, también otros países posconflicto, la mayoría africanos, comenzaron a promover enfoques culturales en los mecanismos de justicia transicional. Por ejemplo, el mandato de la CVR de Sierra Leona proporcionó la posibilidad de «buscar la ayuda de líderes tradicionales y religiosos para facilitar sus sesiones públicas y en la resolución de los conflictos locales que surgen de violaciones o abusos o en apoyo de la sanación y la reconciliación».³⁴ Mientras Timor Este optó por incluir Procesos Comunitarios de Reconciliación (PCR) para delitos menores en el diseño de su Comisión para la Acogida, la Verdad y la Reconciliación.³⁵

Uganda norte: Corte Penal Internacional vs. justicia tradicional

El debate internacional en torno a los reclamos culturales hacia los mecanismos de justicia transicional tomó un nuevo giro con los aconte-

³¹ R.A. Wilson, 2001, *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa. Legitimizing the Post-Apartheid State*, Cambridge, Cambridge University Press, ps. 9-13.

³² Truth and Reconciliation Commission of South Africa, 1998, *Report Volume 1*, South Africa, p. 127.

³³ Wilson, nota 31.

³⁴ Truth and Reconciliation Commission Act, 2000, pár. 7.2.

³⁵ P, Pigou, 2004, *The Community Reconciliation Process of the Commission Reception, Truth and Reconciliation*, UNDP Timor-Leste, p. 30.

cimientos en Uganda norte. Este caso se ha convertido en el centro de los debates clave y complejos sobre la paz versus la justicia, y la justicia retributiva internacional occidental versus la justicia tradicional local.

Un antecedente importante fue que la Corte Penal Internacional (CPI) emitió, en 2005, su primer orden de captura contra varios comandantes del Ejército del Señor de Resistencia (*Lord Resistance Army-LRA*) por crímenes de lesa humanidad y crímenes de guerra. Sin embargo, la CPI fue objeto de muchas críticas en Uganda norte porque su intervención fue percibida como una interferencia negativa en el proceso de paz entre el gobierno de Uganda norte y el LRA. Además, las órdenes de captura internacional de la CPI fueron llamadas «el producto del neo-imperialismo judicial occidental contra los «valores africanos»». ³⁶ Organizaciones de la sociedad civil de Uganda y los líderes locales y religiosos declararon que los mecanismos de justicia tradicionales del pueblo Acholi que hacen hincapié en el perdón, la reconciliación y la reintegración deben ser aplicados con los líderes del LRA en vez de una forma occidental de justicia retributiva. ³⁷

De hecho, estas posiciones fueron incorporadas en el resultado final de las Conversaciones de Paz de Juba (2006-2008) entre el gobierno y el LRA, en el sentido de que los juicios serían llevados a cabo por el Tribunal Superior de Uganda y varios mecanismos de justicia tradicionales modificados, en vez de ante la CPI. A la luz de estos acontecimientos, varias agencias de la cooperación internacional y ONG nacionales comenzaron a promover y financiar estos mecanismos locales de justicia tradicionales como *mato oput* rituales, o «beber la raíz amarga» y el establecimiento de un consejo de líderes «tradicionales» como parte de sus proyectos de justicia transicional.

Esta nueva tendencia fue respaldada por el anterior Secretario General de las Naciones Unidas (ONU), Kofi Annan, quien declaró en 2004: «hay que prestar la debida atención a los métodos tradicionales autóctonos y oficiosos de administración de justicia o solución de controversias para ayudarlos a seguir desempeñando un papel que, con frecuencia, es vital y hacerlo de una manera compatible tanto con las

³⁶ P. Hazan, 2010, «Uganda. Traditional Justice vs. the International Criminal Court», en P. Hazan, *Judging War, Judging History. Behind Truth and Reconciliation*, Stanford, Stanford University Press, p. 128.

³⁷ Para un análisis más profundo: L. Hovil y J. Quinn, 2005, *Peace First, Justice Later: Traditional Justice in Northern Uganda*, Kampala Uganda, Refugee Law Project; T. Allen, 2006, *Trail Justice: The International Criminal Court and the Lord's Resistance Army*, London, Zed Books.

normas internacionales como con la tradición local». ³⁸ Sin embargo, su impacto no debe exagerarse porque las discusiones, sobre el papel, de los mecanismos tradicionales en la justicia transicional se ubican principalmente en el África subsahariana. Además, los debates entre expertos y especialistas sobre Ruanda y Uganda norte están polarizados en posiciones a favor y en contra. ³⁹ Algunos de estos debates parecen centrarse en la clasificación de ciertas prácticas como «tradicionales» y en el significado de ese término. Sobre todo en las discusiones sobre los *gacaca* en Ruanda, expertos plantearon la cuestión de cuánta «tradición» se había quedado en las «nuevos y modernos» *gacaca*. ⁴⁰ Algunos investigadores preferían evitar el término «justicia tradicional» porque consideran que tiene una connotación inherente esencialista, por lo que optaron por utilizar el concepto de «justicia local». ⁴¹

Cabe destacar también que, durante este periodo, países de América Latina, como Guatemala y Perú, también se encontraron en las fases iniciales de sus transiciones políticas, debatiendo los mecanismos apropiados para enfrentar el legado de los conflictos internos; sin embargo, las cuestiones culturales fueron un punto ciego en las agendas nacionales e internacionales de justicia transicional a pesar de que en ambos países la mayoría de víctimas pertenecen a grupos étnicos indígenas. De hecho, en los diversos foros, seminarios y conferencias internacionales, donde se discutió ampliamente el rol de particularidades culturales en procesos de justicia transicional, el tema de los derechos de los pueblos indígenas nunca apareció y la voz latinoamericana estuvo ausente. El presente libro sobre voces indígenas en Guatemala intenta contribuir a llenar este vacío en la investigación latinoamericana sobre justicia transicional.

³⁸ Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, 2004, *Informe del Secretario General. El Estado de derecho y la justicia de transición en sociedades que sufren o han sufrido conflictos*. UN Doc. S/2004/616, p. 36.

³⁹ B. Ingelaere, 2013, «Is “tradition” the solution? Lessons from the Rwanda’s *gacaca* courts for justice and reconciliation after mass violence», *Analysis and Policy Brief n.º 3*, Institute of Development Policy and Management, University of Antwerp; M. Wierda y M. Otím, 2008, «Justice at Juba: International Obligations and Local Demands in Northern Uganda», in Nicholas Waddell and Phil Clark (eds.), *Courting Conflict? Justice, Peace and the ICC in Africa*, London, Royal African Society, ps. 21-28.

⁴⁰ L. Huyse, 2008, «Introducción: tradition-based approaches in peacemaking, transitional justice and reconciliation policies», en L. Huyse y M. Salter (eds.), *Traditional Justice and Reconciliation after Violent Conflict. Learning from African Experiences*. Stockholm, International IDEA, p. 16.

⁴¹ Waldorf, nota 26; y Baines, E., 2007, «The Haunting of Alice: Local Approaches to Justice and Reconciliation in Northern Uganda», *International Journal of Transitional Justice*, Vol. 1, No. 1, ps. 91-114.

1.2. ¿Cultura vs. derecho?

Ante estas discusiones, el presente estudio argumenta que el campo de justicia transicional podrá sacar lecciones aprendidas de los avances en el debate de universalidad-diversidad y de la supuesta oposición de «cultura» y «derechos»⁴² en el derecho internacional de derechos humanos.⁴³ En este campo, la cuestión teórica acerca de cómo aterrizar normas universales de derechos humanos a niveles locales, caracterizados por un pluralismo cultural, ha desatado un amplio debate académico en las últimas décadas. Actualmente, existe un consenso teórico: la universalidad no requiere uniformidad. El aprendizaje clave es que los derechos humanos universales pueden acomodar diferencias culturales; podemos promover los derechos humanos universales y respetar la diversidad al mismo tiempo.⁴⁴ La presente investigación sobre justicia transicional y pueblos indígenas se construye sobre los mayores avances teóricos y cuestiones entrelazadas de este debate polémico.

En primer lugar, el llamado punto muerto de universalismo-relativismo es, en realidad, mucho más matizado porque, a lo largo del tiempo, se han desarrollado diferentes concepciones de discurso y de normas de derechos humanos que enfrentan esta cuestión del pluralismo cultural. Varios académicos jurídicos y politólogos han elaborado propuestas como la «universalidad relativa de los derechos humanos», «universalidad inclusiva», «concepción pluralista de los derechos humanos», argumentando que es deseable y factible integrar la diversidad cultural dentro de las normas de los derechos humanos universales.⁴⁵ Además, los antropólogos jurídicos han contribuido a esta discusión con la comprensión fundamental de que una concepción estrecha de «cultura» como algo estático y homogéneo no se puede sostener, mientras un modelo de cultura, que es con-

⁴² J. Cowan, M.-B. Dembour y R. Wilson (eds.), 2001, *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press y S.E. Merry, 2003, «Human Rights Law and the Demonization of Culture (And Anthropology Along the Way)», *Political and Legal Anthropology Review*, Vol. 26 (1), ps. 55-76.

⁴³ Para un análisis más profundo ver: L. Viaene y E. Brems, 2010, «Transitional Justice and Cultural Contexts: Learning from the Universality Debate», *Netherlands Quarterly of Human Rights*, Vol. 28, No. 2, ps. 199-244.

⁴⁴ Asamblea General de las Naciones Unidas, *Derechos Humanos y Diversidad Cultural*, Doc. ONU A/RES/55/91, 26 febrero 2001.

⁴⁵ Ver: J. Donnelly, , 1984, «Cultural Relativism and Universal Human Rights», *Human Rights Quarterly*, Vol. 6 (4), ps. 400-419; E. Brems, , 2001, *Human Rights: Universality and Diversity*, Leiden/Boston, Martinus Nijhoff Publishers; G. Cohen-Jonathan, 2003, «Universalité et singularité des droits de l'homme», *Revue Trimestrielle des Droits de l'Homme*, Vol. 53, ps. 1-13.

trovertido, dinámico e híbrido, ofrece una mejor comprensión de la práctica de los derechos humanos a nivel local.⁴⁶

Segundo, la presente obra se inspira también en los planteamientos teóricos de académicos y juristas principalmente asiáticos, latinoamericanos y africanos que critican las raíces liberales occidentales y eurocéntricas de los derechos humanos y afirman que la descolonización del conocimiento es fundamental para construir un paradigma de derechos humanos más inclusivo y representativo.⁴⁷ Existe un fuerte llamamiento a que «el futuro exige pensar más allá del griego y el eurocentrismo».⁴⁸ Un análisis de las críticas particularistas no-occidentales contemporáneas revela que estos planteamientos culturales no rechazan la idea de derechos humanos sino, más bien, tratan de refundirlos al cuestionar su forma concreta, su interpretación y aplicación, así como las acciones políticas tomadas en nombre de los derechos humanos. Al afirmar la validez de puntos de vista alternativos «no-occidentales» de derechos humanos, pueden hacerlo atacando interpretaciones dominantes, pero al mismo tiempo expresando apoyo o, al menos, la aceptación del concepto de derechos humanos. Por ejemplo, de Sousa Santos ve los derechos humanos como una escritura progresista y emancipadora, y hace la llamada a reconocer las fragilidades actuales del pensamiento convencional de derechos humanos y propone una concepción contra-hegemónica y multicultural de derechos humanos.⁴⁹

Por último, hay una creciente literatura, principalmente desde el enfoque antropológico, que investiga cómo los derechos humanos funcionan en el terreno, qué diferencia realmente realizan en la práctica y cómo las comunidades locales apropian y adaptan los discursos, normas y procedimientos globales de derechos humanos en su lucha por la justicia social local.⁵⁰ Estos enfoques de investigación, acuña-

⁴⁶ J. Cowan, M.-B. Dembour y R. Wilson, 2001, «Introduction», nota 42, ps. 13-14.

⁴⁷ Darian-Smith and Fitzpatrick (eds.), 1999, *Laws of the postcolonial*, X, The University of Michigan Press; B., Rajagopal, 2003, *International Law from Below: Development, Social Movements and Third World Resistance*, Cambridge, Cambridge University Press; U., Baxi, 2002, *The future of human rights*, New York, Oxford University Press; M., Mutua, 2007, «Standard Setting in Human Rights: Critiques and Prognosis», *Human Rights Quarterly*, Vol. 29, No 3, pp. 547-630.

⁴⁸ W., Mignolo, W., 2000, «The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism», *Public Culture*, Vol. 12, No 3, p. 739.

⁴⁹ Ver: B. de Sousa Santos, 2002, «Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos», *El Otro Derecho*, Núm. 28, ps. 59-83.

⁵⁰ P. Pitarch y J. López García (coord.), 2001, *Los derechos humanos en tierras mayas, política, representación y moralidad*, España, Sociedad Española de Estudios Mayas.

dos como la «vernacularización»⁵¹ o «relevancia local de los derechos humanos»⁵², van más allá de la cuestión de si son o no una buena idea los derechos humanos, sino reconsideran los derechos humanos desde la práctica en la realidad.

Hoy en día, en el ámbito de derechos humanos, muchos han llegado a la conclusión de que la acomodación de la diversidad cultural no debe ser percibida como una amenaza, sino como la clave para el fortalecimiento de la universalidad de los derechos humanos, como un factor real para el bien en la vida de las personas, en contraposición con una mera construcción teórica. Se reconoce que el concepto de derechos humanos no es estático; por eso es factible llegar a consensos para promoverlos respetando la diversidad cultural porque, como afirma la ONU, «[...] favorece el pluralismo cultural, contribuyendo a un intercambio más amplio de conocimientos y antecedentes culturales y a la comprensión de estos».⁵³ Sin embargo, uno de los retos más apremiantes es la creación de espacios donde se pueda acomodar el pluralismo cultural.

También, en el campo de justicia transicional, se observó que «es común escuchar que la cultura y el contexto son importantes», y que «cualquier intervención —para construir la paz o de otra clase— debe tener “sensibilidad cultural”. Esto se aplica más a la retórica que a la realidad».⁵⁴ Una de las grandes preocupaciones de académicos y profesionales es que todavía existe un gran vacío de conocimiento sobre cómo funcionan los mecanismos de justicia transicional dentro de las comunidades; cómo es el encuentro entre normas internacionales y agendas nacionales, y entre prácticas y prioridades locales. Asimismo, sobre la brecha de conocimiento y el rol efectivo, positivo y negativo, de las dinámicas de mecanismos tradicionales de justicias indígenas en procesos locales de justicia, reparación, búsqueda de verdad y reconciliación después de un conflicto armado. Además, esporádicamente, se refieren a las posibilidades y dificultades provenientes de marcos de referencia culturales distintos al paradigma dominante de justicia transicional, que tienen su origen y base en el derecho internacional de derechos humanos. La presente obra intenta visibilizar entendimientos y prácticas indígenas relacionados con justicia transicional.

⁵¹ P. Levitt, y S.E. Merry, 2009, «Vernacularization on the ground: local uses of global women’s rights in Peru, China, India and the United States», *Global Network*, Vol. 9 (4), ps. 441-461.

⁵² K. de Feyter (eds.), 2010, *The Local Relevance of Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press.

⁵³ *Ibid.*, p. 2.

⁵⁴ Pouligny, Chesterman y Schnabel, «Introduction: Picking up the Pieces», nota 17 p. 3.

1.3. Nexos entre justicia transicional y derechos de los pueblos indígenas

Este avance teórico de que los derechos humanos pueden acomodarse a la diversidad cultural, no ha sido igualado en la práctica. Ciertamente, un desafío gigante en la actualidad consiste en aterrizar los derechos humanos en contextos culturales diversos. Una propuesta metodológica para cerrar esta brecha entre las normas y las prácticas, que cuenta con amplio apoyo en el mundo de los derechos humanos, es la propuesta por An-Na'im⁵⁵, quien sugiere desarrollar el diálogo intercultural sobre el significado y las implicancias de los valores y normas de los derechos humanos con el fin de enfrentar estas demandas de la diversidad cultural. También la ONU afirma que el diálogo intercultural «enriquece esencialmente la comprensión de los derechos humanos».⁵⁶

Un buen ejemplo del reconocimiento de esta necesidad de adaptación y contextualización cultural es el otorgamiento gradual de derechos colectivos a los pueblos indígenas por el sistema universal de protección de los derechos humanos, y la creciente sensibilidad cultural en la interpretación de las normas generales de derechos humanos; por ejemplo, por la Corte Interamericana de Derechos Humanos. La ONU ha reconocido que los pueblos indígenas «como colectivos, tienen culturas y cosmovisiones distintas y únicas, y sus necesidades actuales y aspiraciones para el futuro pueden diferir de aquellas de la población dominante».⁵⁷ En efecto, para muchos pueblos indígenas la identidad individual es inseparable de la comunidad a la cual pertenecen. Por lo tanto, cuestionan el enfoque original individual de los derechos humanos universales y exigen el reconocimiento y protección de sus derechos colectivos a nivel mundial como grupos distintos.

Por muchas décadas, los movimientos de los pueblos indígenas, sobre todo desde América Latina, han ejercido cabildeo político en la comunidad internacional para contextualizar los derechos humanos a su situación y que se reconozca el aspecto colectivo. Estos esfuerzos han contribuido al progresivo reconocimiento de lo que se denomina «derechos colectivos», que les garantizan mantenerse y desarrollarse como culturas diferentes con libre determinación; tierras y territorios y recursos naturales; formas de organización social, política, jurídica y econó-

⁵⁵ A.A. An-Na'im, (ed.), 1991, *Human Rights in Cross-Cultural Perspective: a Quest for Consensus*, Pennsylvania, University of Pennsylvania.

⁵⁶ Doc. ONU A/RES/55/91, nota 44, p. 2.

⁵⁷ Grupo de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2009, *Directrices sobre las cuestiones relativas a los pueblos indígenas*, Ginebra, PNUD, p. 4.

mica propias; educación intercultural; costumbres y sistemas jurídicos; y participación en la toma de decisiones del Estado, entre otros.

Actualmente se puede hablar de una rama del derecho internacional de los pueblos indígenas dentro del sistema internacional de los derechos humanos, que está constituido por el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, de 1989 (Convenio 169 de la OIT), la Declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas de 2007 (Declaración) y la jurisprudencia de sistemas regionales de derechos humanos como la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Es importante subrayar que el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos del derecho internacional tiene por objeto «poner fin al modelo histórico de exclusión del proceso de adopción de decisiones»⁵⁸ para que, en el futuro, ya no se imponga a los pueblos indígenas.

1.3.1 *Derecho a la consulta para obtener el consentimiento previo, libre e informado*

Una piedra angular de estos derechos colectivos son los derechos entrelazados de consulta, participación y consentimiento sobre medidas administrativas y legales que les pueden afectar directamente. Estos son la base para los demás derechos contemplados en el Convenio 169 y la Declaración.⁵⁹ Es necesario aclarar que el derecho a la participación corresponde a cada ciudadano; sin embargo, para los pueblos indígenas reviste una importancia y significado particular. En contraste, el derecho a la consulta es un derecho específico de los pueblos indígenas. Como el ex relator especial de derechos de los pueblos indígenas, James Anaya, plantea: «en el contexto de las relaciones entre los indígenas y el Estado, el concepto de participación ha dado lugar a requisitos de consulta».⁶⁰ El derecho a la consulta se debe ver como un derecho procesal, son procesos donde se construirá el diálogo intercultural entre el Estado y las comunidades afectadas, que contiene varios requisitos y principios para estar en línea con los estándares internacionales

⁵⁸ Consejo de Derechos Humanos, *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas James Anaya*, Doc. ONU A/HRC/12/34/Add.6, 15 julio de 2009, p. 41.

⁵⁹ Convenio 169: art. 6.1, art. 16.2, art. 17.2, art. 22 y Declaración: art. 15.2, art. 19, art. 30, art. 32.2, art. 36.2

⁶⁰ J. Anaya, 2004, *Indigenous Peoples in International Law*, 2nd ed., Oxford, Oxford University Press, p. 154.

de derechos humanos. Las consultas deben ser previas, libres, informadas, culturalmente adecuadas y accesibles y guiadas por el principio de buena fe. Pero como indica Rodolfo Stavenhagen, el primer Relator Especial de los derechos de los pueblos indígenas, no se trata solamente de un derecho procesal, sino también de «un derecho sustantivo, ya que de su cumplimiento depende que los pueblos indígenas puedan gozar los demás derechos humanos.»⁶¹ Es decir, el derecho a la consulta implica tanto una dimensión procesal como sustantiva.

Sin embargo, a pesar de estos importantes avances, no solo persiste una brecha grande de implementación de los derechos de los pueblos indígenas, lo cual ha generado muchos conflictos sociales en países con población indígena; por ejemplo, en torno a la explotación de recursos naturales en territorios indígenas. También existen muy pocos ejemplos de procesos de consulta previa sobre políticas de Estado en materia de justicia transicional, cuando la mayoría de beneficiarios son víctimas indígenas, como es el caso de Guatemala, Perú y Colombia. De hecho, Colombia es el único país que ha organizado un proceso de consulta pre-legislativa con la población indígena afectada por el conflicto armado sobre una propuesta de Ley de Víctimas y de Restitución de Tierra.⁶²

1.3.2. *Derecho a administrar su derecho propio*

En América Latina, ya se han notado avances en la construcción de derechos humanos multiculturales; por ejemplo, en el contexto de la implementación del reconocimiento constitucional de los sistemas de justicia indígena y la autonomía jurisdiccional de las autoridades indígenas. En este contexto, el Relator Especial de los derechos de los pueblos indígenas ha hecho un llamado por una interpretación dinámica e intercultural de los derechos humanos.⁶³ También se ha demostrado la necesidad del

⁶¹ R. Stavenhagen, 2013, «Pueblos indígenas: retos después de la batalla», en F. Gómez Isa y M. Berraondo (eds.), *Los derechos indígenas tras la Declaración. El Desafío de la implementación*, Bilbao, Universidad de Deusto, p. 33.

⁶² Ver: C. Rodríguez-Garavito y Y. Lam, 2011, *Etnorreparaciones: la justicia colectiva étnica y la reparación a pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes en Colombia*, Bogotá, DeJusticia.

⁶³ Consejo de Derechos Humanos, *Informe del Relator especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*, James Anaya. *Observaciones sobre los avances y desafíos en la implementación de las garantías de la Constitución Política del Ecuador sobre los derechos de los pueblos indígenas*, Doc. ONU A/HRC/15/37/Add.7, 17 septiembre 2010, p. 15.

desarrollo de «mecanismos de traducción intercultural»⁶⁴ que permitan interpretar normas constitucionales y de derecho internacional; por ejemplo, el derecho al debido proceso en términos interculturales.

A pesar de estas evoluciones interesantes, en el ámbito de derechos humanos, no se han notado los mismos avances conceptuales y de prácticas concretas en el campo de la justicia transicional con respecto a los temas de interculturalidad y derechos colectivos de los pueblos indígenas por parte de los Estados posconflicto o por la comunidad internacional que promueven iniciativas de justicia transicional.

Aunque desde los años noventa las modalidades de relación entre sistemas de justicias indígenas y el sistema oficial ordinario han sido objeto de intensos debates entre antropólogos, abogados y operadores de justicia ordinaria respecto a varios elementos críticos, tales como el alcance de la competencia territorial, personal y material de la justicia indígena en países pluriculturales de América Latina⁶⁵, la discusión sobre el rol de las justicias indígenas en procesos de justicia transicional continúa siendo un punto ciego, a pesar de que en países como Guatemala, Perú y Colombia, ocurrieron muchas atrocidades en territorios indígenas que generaron víctimas y victimarios indígenas.

De hecho, países como Bolivia, Ecuador y Perú recién han avanzado en la elaboración de una legislación secundaria que regule los mecanismos de coordinación y cooperación entre las jurisdicciones indígenas y la jurisdicción ordinaria estatal. En este ejercicio legal, se denota la tendencia a limitar la competencia material de la justicia indígena a transgresiones menores, excluyendo de la competencia de la jurisdicción indígena delitos como asesinato y homicidio, violencia intrafamiliar y

⁶⁴ B. de Sousa Santos, 2012, «Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad», en B. de Sousa Santos y A. Grijalva Jiménez (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, Quito, Ediciones Abya Yala/Fundación Rosa Luxemburg, p. 41.

⁶⁵ M.T., Sierra (ed.), 2004, *Haciendo justicia: interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, México, CIESAS; y Miguel Ángel Porrúa; E., Cónдор Chuquiruna, (coord.), 2009, *Estado de la relación entre justicia indígena y justicia estatal en los países andinos. Estudio de casos en Colombia, Perú, Ecuador y Bolivia*. Lima, Comisión Andina de Juristas; R., Huber (ed.), 2008, *Hacia sistemas jurídicos plurales. Reflexiones y experiencias de coordinación entre el derecho estatal y el derecho indígena*, México, Konrad-Adenauer Stiftung; E. Cónдор Chuquiruna (coord.), 2012, *Normas, procedimientos y sanciones de la justicia indígena en Colombia y Ecuador*, Lima, Comisión Andina de Juristas; B., de Sousa Santos y A., Grijalva Jiménez, 2012, (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, Quito, Fundación Rosa Luxemburg/Abya-Yala; R., Sieder y C.Y., Flores, 2012, *Dos justicias: Coordinación interlegal e intercultural en Guatemala*, Guatemala, F&G Editores.

violencia sexual. Frente a esta tendencia internacional en el campo de la justicia transicional, es interesante observar que en estos ejercicios legales relacionados con el pluralismo jurídico, otro de los límites que también se impone al sistema de justicia indígena es el de conocer delitos contra el derecho internacional y por crímenes de lesa humanidad.⁶⁶

⁶⁶ Ver: L., Viaene y G., Fernández-Maldonado, 2016, «La brecha entre el compromiso y el cumplimiento con los derechos de los pueblos indígenas. Reflexiones sobre los avances y retrocesos en materia de justicia indígena en Ecuador», *Inter-American & European Human Rights Journal*, Vol. 9, No 1, pp. 63-93.

Capítulo 2

Localizar la justicia transicional entre víctimas y victimarios indígenas en Guatemala

El uso del término justicia transicional es relativamente nuevo en Guatemala, a pesar de que el país forma parte de un grupo de países latinoamericanos que organizaron una comisión de la verdad en los años 90, mecanismo considerado clave en la justicia transicional. De hecho, cuando se inició la presente investigación, en 2006, el concepto y su alcance eran desconocidos por la mayoría de actores estatales y de la sociedad civil entrevistada. La oficina del Alto Comisionado de la ONU para los Derechos Humanos ya estaba manejando este término, pero no fue hasta el proceso de diseño y posterior implementación del Programa de Acompañamiento a la Justicia de Transición PAJUST-PNUD, en 2010, que el concepto de «justicia transicional» empezó a ocupar, de manera dominante, los espacios de debate y reflexión estatal y de la sociedad civil, especialmente en torno a asuntos de justicia, reparación, búsqueda de verdad y reformas institucionales.

El objetivo de este segundo capítulo es doble. Por un lado, plantear las diferentes razones por las que el caso de Guatemala es de particular interés para investigar el rol del contexto cultural en los procesos de justicia transicional. Por el otro, discutir las distintas características y componentes del diseño de investigación sobre las cuales está fundamentado este estudio.

2.1. Cosmovisiones y ontologías indígenas maya

En Guatemala alrededor del 60-70% de la población pertenece a grupos étnicos indígenas maya, aunque la cultura dominante es la de los ladinos, término que hace referencia a las personas que se identifican como no indígenas, hispanohablantes y fuertemente orientados a los Estados Unidos/Europa.⁶⁷

Por lo general, «cosmovisión» es el término predominante en la literatura latinoamericana para denotar la cultura indígena o «visión del mundo y modo de vivir de los pueblos indígenas». En la presente publicación se utiliza indistintamente los conceptos «cosmovisión» y «ontología indígena», aunque no son conceptos totalmente iguales.

Asimismo, debe reconocerse que la idea de la «cultura maya» como una totalidad homogénea es problemática.⁶⁸ La percepción de la cultura como algo estático y homogéneo es una concepción muy cerrada, mientras que un modelo de cultura dinámico, disputado, híbrido y fluido ofrece una mejor comprensión de la práctica de los derechos humanos a nivel global y local.⁶⁹ Además, en Guatemala, los conceptos «maya» y «cosmovisión maya» son también claramente producto de un largo proceso de etnificación, negociación y construcción política identitaria.⁷⁰

Molesky-Poze ofrece una interesante conceptualización en la cual destaca que «cosmovisión» está marcada por diversos tipos de conocimientos, tradiciones e intuiciones, y que proporciona una visión de conjunto en la que la existencia humana y el cosmos están interrelaciona-

⁶⁷ Según el Censo de 2000, en Guatemala vive alrededor del 40% de indígenas. Sin embargo, estudios socio-demográficos indican que la población indígena es mayoritaria (60 hasta 70%) en el país.

⁶⁸ S. Speed y X. Solano, 2008, «Introduction», en P. Pitarch, S. Speed y X. Solano, 2008, *Human Rights in the Mayan Region. Global Politics, Cultural Conditions and Moral Engagements*, Durham, Duke University Press, pp. 1-23.

⁶⁹ Cowan, Dembour y Wilson, nota 42, pp. 13-14.

⁷⁰ S. Bastos y A. Cumes (coord.), 2007, *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Guatemala, FLACSO-CIRMA-Cholsamaj.

dos.⁷¹ De hecho, haciéndose eco del concepto de «ontología maya», indica que «no es antropocéntrico; más bien, el cosmos es el referente clave. ... La construcción y el orden de la creación, los patrones de marcas cuádruples, los ciclos del tiempo, la dualidad, los principios matemáticos, las plantas, los animales y los seres humanos emanan del mismo origen».

Sin embargo, la cosmovisión no es sólo un modelo; «es una forma mediante la cual los mayas sienten, piensan, analizan, entienden y se mueven recíprocamente en el cosmos». Es importante destacar que «no se recuerda o practica con concordancia unifocal, ni es este conocimiento cultural compartido con todos de manera igualitaria». Es crucial que en la cosmovisión maya no hay distinción o diferencia entre las esferas sociales, naturales y sagradas, que en conjunto conforman el cosmos.⁷² En sí misma, «la división del cosmos en lo divino, lo humano y lo natural es muy occidental».⁷³

Ante la existencia de esta «diferencia radical»⁷⁴ de ver el mundo, donde todo está interrelacionado y es interdependiente (visión no-dualista), surgen entonces varias preguntas sobre cómo las víctimas y ex patrulleros indígenas entienden y perciben los distintos objetivos y mecanismos de intervención de la justicia transicional en sus territorios, el cual es el tema principal de este Cuaderno de Derechos Humanos.

2.2. El conflicto armado interno (1960-1996)

El interés en Guatemala se explica también por las características del conflicto armado interno, que fue uno de los más sangrientos y prolongados en el continente latinoamericano. Este conflicto estuvo marcado por el enfrentamiento entre el Ejército guatemalteco y las guerrillas izquierdistas que querían cambiar la situación de exclusión social, económica y

⁷¹ J. Molesky-Poz, 2006, *Maya Intellectual Renaissance. Identity, Representation and Leadership*, Austin, University of Texas Press, p. 35.

⁷² E. Esquit y C. Ochoa García (eds.), 1995, *Yiqalil q'anej kunimaaj tzijij niman tzij, El Respeto a la Palabra, El Orden Jurídico del Pueblo Maya*, Guatemala, Centro de Estudios de la Cultura Maya, pp. 19-22.

⁷³ E. Haeserijn, 1975, «Filosofía popular de los K'ekchi' de hoy», *Guatemala Indígena*, Volumen X, p. 51.

⁷⁴ Ver entre ellos el trabajo de A. Escobar, 2012, «Cultura y diferencia: la ontología política del campo de la Cultura y Desarrollo», *Wale»keru Revista de investigación en cultura y desarrollo*; M. Blaser, 2013 «Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe. Toward a Conversation on Political Ontology», *Current Anthropology*, Vol. 54, No. 5, pp. 547-568, y E. Viveiros de Castro, 1998, «Cosmological deixis and Amerindian perspectivism», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 4, Issue 3, pp. 469-488.

política de la mayoría de los guatemaltecos. Esto llevó a una guerra civil de baja intensidad que duró treinta y seis años y que finalmente concluyó el 26 de diciembre de 1996 con la firma de los Acuerdos de Paz entre el gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG). Cabe señalar que este conflicto armado se desarrolló desde la lógica ideológica, estratégica y militar de la Guerra Fría.

2.2.1. *Actos de genocidio*

A comienzos de la década de 1980, el conflicto se intensificó bajo las administraciones de los generales Romeo Lucas García (1978-1982) y Efraín Ríos Montt (marzo 1982-agosto 1983), quienes lanzaron campañas militares sangrientas y estrategias de «tierra arrasada» en las regiones rurales como parte de la guerra contrainsurgente. Más de 200.000 personas fueron asesinadas o desaparecieron durante este período. Según la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), patrocinada por la ONU, Guatemala sufrió alrededor de 626 masacres cometidas por el Ejército, más de 400 comunidades fueron destruidas, hubo un masivo desplazamiento forzoso interno de alrededor de 1.5 millones de personas y otras 150.000 personas más huyeron a México.⁷⁵ La CEH encontró al Estado responsable del 93% de los actos de violencia y a las guerrillas del 3%.⁷⁶

Otra conclusión importante es que la gran mayoría de las víctimas (el 83,3%) de este conflicto armado interno fueron indígenas mayas.⁷⁷ Los departamentos de El Quiché, Huehuetenango, Alta Verapaz y Chimaltenango fueron los más afectados por la represión del Estado, mientras que los grupos étnicos que sufrieron la mayoría de las violaciones de los derechos humanos fueron los quiché, los *q'eqchi'* y los *ixil* (ver mapas 1 y 2).⁷⁸ Esto demuestra una correlación entre los grupos étnicos que sufrieron la mayor cantidad de violaciones de derechos humanos y los departamentos más afectados del país. La CEH también demostró que, entre 1981 y 1983, «el Ejército identificó a grupos del pueblo maya como el enemigo interno porque consideraba que constituían, o podían constituir, el apoyo principal para la guerrilla en cuanto

⁷⁵ Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH), 1999, *Guatemala, memoria del silencio, Tz'inil na' tab'al*, Guatemala, CEH, Conclusiones párs. 66 y 86.

⁷⁶ *Ibid.*, Conclusiones pár. 128. La CEH indica que en el porcentaje restante no fue posible reunir elementos que determinen la responsabilidad.

⁷⁷ *Ibid.*, Conclusiones pár. 1.

⁷⁸ *Ibid.*, párs. 1742 y 1747.

a sustento material, cantera de reclutamiento y lugar para esconder sus filas»⁷⁹; por último, la CEH concluyó que en las cuatro regiones analizadas agentes del Estado de Guatemala cometieron actos de genocidio en contra de grupos del pueblo maya.

Varios académicos sostienen que el genocidio perpetrado por el Ejército no solamente se redujo a estos casos específicos, sino que se produjo de forma generalizada en contra de la población indígena maya.⁸⁰ Por su parte, Casaús Arzú ha descrito el genocidio como «la máxima expresión del racismo».⁸¹ Sin embargo, hasta el día de hoy, la cuestión de si hubo o no genocidio en Guatemala sigue generando un fuerte debate jurídico y político.

2.2.2. Crimen «íntimo» en las comunidades indígenas

Por otra parte, la dimensión muy localizada y la participación masiva de civiles y su involucramiento en las atrocidades, hace que Guatemala sea otro ejemplo de lo que en la literatura sobre conflictos armados se define como crimen «íntimo», que comprende los casos de Mozambique, Bosnia-Herzegovina, Sierra Leona, Perú y Ruanda.⁸² Aparte de las campañas de tierra arrasada y las masacres, uno de los «mecanismos del horror»⁸³ esenciales del conflicto contrainsurgente fue el involucramiento masivo y forzado de la población civil mediante la imposición de las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) en las comunidades rurales indígenas. Las PAC fueron creadas en 1981 por el general Lucas García y formaron parte del Plan Nacional de Seguridad y Desarrollo del gobierno militar de Efraín Ríos Montt en 1982.⁸⁴ Estaban compuestas por hombres de entre 14 y 60 años que funcionaban como los ojos y oídos del Ejército en sus comunidades. El número total no está claro, pero en el momento álgido de la guerra, a mediados de los 80, fueron entre

⁷⁹ *Ibid.*, Conclusiones, pár. 110.

⁸⁰ R. Brett, 2007, *Una Guerra Sin Batallas*, Guatemala, F&G Editores y A. Huet, 2008, *Nos salvó la sagrada selva: Memoria de veinte comunidades q'eqchi'es que sobrevivieron al genocidio*, Guatemala City, Maya Na'oj.

⁸¹ M.E. Casaús Arzú, 2008, *Genocidio: ¿la máxima expresión del racismo?*, Guatemala, F&G Editores.

⁸² Pouligny, Chesterman y Schnabel, nota 54, pp. 1-16.

⁸³ Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI), 1998, *Guatemala Nunca Más, Informe Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica. Tomo II, Los mecanismos del horror*, Guatemala, Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG), pp. 118-140.

⁸⁴ Fueron legalizadas por el Decreto Ejecutivo 222 en 1983.

1.000.000 y 1.300.000 hombres indígenas, disminuyendo con el transcurso de los años hasta 400.000 en 1995.⁸⁵

Esto ha hecho que las PAC sean la personificación de la militarización de las zonas indígenas rurales. Un aspecto central de las PAC era «su diversidad entre y al interior de las municipalidades y, por tanto, su impacto variable e impredecible sobre la sociedad local. Las patrullas civiles no eran entidades estáticas, sino diferentes en sus bases, en el tipo de labores que realizaron y en el nivel de su actividad militar.»⁸⁶ Las PAC fueron obligadas a hacerse cargo de tareas militares como peinar áreas con presencia de las guerrillas y atacar a las supuestas comunidades subversivas. Se estima que las PAC son responsables del 18% de las violaciones de los derechos humanos; sus principales violaciones fueron la captura o ejecución de los (supuestos) guerrilleros, torturas y violaciones sexuales.⁸⁷ Debe reconocerse que, «en ningún otro lugar de América Latina, un ejército logró movilizar y dividir a una población indígena en contra de sí misma en este grado, hasta el punto que forzaron a las víctimas a convertirse en cómplices y matar a otra gente»⁸⁸; es por ello que, a nivel local de comunidades indígenas, la división entre víctimas y victimarios es muchas veces muy borrosa. Efectivamente, en estas situaciones del crimen íntimo, la calificación de quién es víctima es una pregunta difícil de responder porque la violencia crea más «zonas grises» que la clara dicotomía víctima-victimario. Sin embargo, tal y como se analizará en el cuarto capítulo, las diferentes posiciones ideológicas han llevado a la falta de reconocimiento en Guatemala de esta realidad local compleja y matizada en los debates nacionales sobre reparación y compensación de las víctimas.

La CEH también concluyó que estas tácticas contrainsurgentes del Ejército guatemalteco tuvieron un impacto destructivo en los valores culturales que aseguraban la cohesión social y la acción colectiva dentro de las comunidades indígenas, lo que originó «la ruptura de los mecanismos comunitarios y de la transmisión oral del conocimiento de la propia cultura, así como la vulneración de las normas y los valores mayas de respeto y servicio a la comunidad».⁸⁹ La militarización de las comunidades indígenas puso el foco en deteriorar la identidad cultural maya; por ejemplo, mediante la destrucción del maíz y el asesinato de

⁸⁵ CEH, nota 75, pár. 2539.

⁸⁶ S. Remijnse, 2002, *Memories of Violence: Civil Patrols and the Legacy of Conflict in Joyabaj*, Guatemala, Amsterdam, Thela Latin American Series, p. 143.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ J. Schirmer, 1998, *The Guatemalan Military Project: A Violence Called Democracy*, Philadelphia, University of Philadelphia Press, p. 81.

⁸⁹ CEH, nota 75, pár. 63.

los ancianos. Asimismo, la identidad cultural maya fue agredida durante el conflicto armado interno mediante la destrucción de muchos sitios sagrados y la manipulación de nombres y símbolos mayas por el Ejército guatemalteco.

2.3. Los Acuerdos de Paz: retos pendientes

Una reconstrucción del complejo proceso de las negociaciones de paz desde 1987 hasta 1996 y del contenido de los Acuerdos de Paz está fuera del alcance del presente estudio. Pero el extenso conjunto de acuerdos incluyeron compromisos de reformas socioeconómicas y en materias como situación agraria, derechos de los pueblos indígenas, derechos humanos, seguridad pública y reasentamiento de personas refugiadas y desplazadas. En general, existe la percepción entre los académicos de que estos Acuerdos de Paz ofrecían un marco ambicioso para poder dismantelar el sistema de un Estado autoritario y excluyente y redefinir el Estado-Nación como democrático, inclusivo, multiétnico y pluricultural.⁹⁰

Los insuficientes avances en la implementación de los Acuerdos de Paz hasta el día de hoy son, por lo general, considerados por los defensores y académicos del ámbito de los derechos humanos como la causa fundamental de la alta violencia e inseguridad posconflicto que el país está viviendo.⁹¹ Sin embargo, se ha destacado que los altos índices de violencia, conflicto social, corrupción y crimen organizado en Guatemala responden no tanto al incumplimiento de los Acuerdos de Paz, sino más bien al hecho de que el proceso de paz, y su resultado plasmado en los Acuerdos de Paz, nunca respondieron directamente y de forma adecuada a las causas estructurales subyacentes del conflicto armado.⁹² Tampoco representaron o incorporaron de forma suficiente las demandas culturales históricas de la población indígena, como la redistribución y el control de la tierra o la autonomía política y territorial.

Por ejemplo, en el marco de los Acuerdos de Paz, tanto el Acuerdo sobre Aspectos Socioeconómicos y la Situación Agraria como el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas debieron incluir provisiones y metas importantes, como el fortalecimiento de

⁹⁰ Ver, por ejemplo: S. Jonas, 2000, *Of Centaurs and Doves: Guatemala's Peace Process*, Boulder CO, Westview Press.

⁹¹ R. Brett, 2013, «Peace stillborn? Guatemala's liberal peace and indigenous movement», *Peacebuilding*, Vol. 1, No. 2, p. 230.

⁹² *Ibid.*

la administración tributaria, la adaptación de políticas económicas tendientes a alcanzar un crecimiento sostenido del producto interno bruto, la creación de un fondo fideicomiso de tierras y un registro del catastro, el reconocimiento de las formas organizativas indígenas, el derecho consuetudinario, las lenguas y espiritualidades indígenas, los sitios sagrados y la vestimenta tradicional.

2.3.1 *Un Estado multicultural débil*

A pesar de que para los pueblos indígenas el territorio forma la base para su supervivencia sociopolítica, cultural y espiritual, los Acuerdos de Paz no reconocieron el derecho colectivo de los pueblos indígenas a la tierra, al territorio y a los recursos naturales. Como parte de los compromisos políticos, el Estado ratificó en 1996 el Convenio 169 de la OIT, que contempla este derecho colectivo y reconoce su relación especial, espiritual y multidimensional con la tierra.⁹³ Sin embargo, tras más de 20 años desde la ratificación de este tratado internacional, el Estado guatemalteco sigue incumpliendo con muchas de las normas internacionales contempladas en este instrumento internacional de derechos humanos. De hecho, en materia del derecho colectivo al territorio, la Corte de Constitucionalidad reconoció en 2013 que la regulación de la propiedad comunal indígena es una «materia pendiente en la historia legislativa del país».⁹⁴

Si bien la Constitución de 1985 reconoció la diversidad cultural de la sociedad guatemalteca, el país no se ha transformado profundamente; es decir, su multiculturalismo oficial es todavía muy débil.⁹⁵ Aún más, Guatemala se encuentra actualmente «a la zaga de los avances que se han producido en otros países de la región [latinoamericana]»⁹⁶ en torno a la protección judicial de los derechos y territorios indígenas. Muchas organizaciones de derechos humanos han denunciado que los

⁹³ Ver: arts. 13.2 y 14.

⁹⁴ Corte de Constitucionalidad, expediente 266-2012, sentencia del 14 de febrero de 2013, p. 8.

⁹⁵ R. Sieder, 2011, «“Emancipation” or “regulation”? Law, globalization and indigenous peoples’ rights in post-war Guatemala», *Economy and Society*, Vol. 40, No. 2, p. 254.

⁹⁶ Consejo de Derechos Humanos, *Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, James Anaya. Observaciones sobre la situación de los derechos de los pueblos indígenas de Guatemala en relación con los proyectos extractivos y otro tipo de proyectos, en sus territorios tradicionales*, 7 de junio 2011, Doc. ONU A/HRC/18/35/Add.3, p.2.

derechos colectivos de los pueblos mayas siguen siendo negados e invisibilizados por el Estado guatemalteco.⁹⁷

Desde hace una década, el país está viviendo una alta conflictividad social en torno a megaproyectos de explotación de recursos naturales, como proyectos mineros, petrolíferos, hidroeléctricos y agroindustriales vinculados a la producción de palma africana y caña de azúcar. Aunque estos megaproyectos están dispersos por todo el país, muchos de ellos se concentran en territorios indígenas y en regiones fuertemente afectadas por la violencia estatal durante el conflicto armado interno. La creciente presión extractiva sobre los recursos naturales ha generado mucha oposición social, resistencia indígena y el surgimiento de defensores ambientales.⁹⁸ La Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH) indicó que dichos proyectos en territorios indígenas forman los principales focos de tensión en el país.⁹⁹

2.3.2. Ausencia de una política pública de justicia transicional

Cabe resaltar que ninguno de los sucesivos gobiernos que siguieron a los Acuerdos de Paz ha promovido una clara política pública en materia de justicia transicional en coordinación con los diversos actores de la sociedad civil. Es por ello que se puede describir el panorama de justicia transicional en Guatemala como un mosaico de esfuerzos oficiales y no oficiales que carecen de conexión y visión integral e intercultural. Los principales obstáculos que han impedido avanzar en esta materia han sido la falta de voluntad política, la discriminación y el racismo institucional por parte de los diferentes gobiernos. Por otro lado, la poderosa (y minoritaria) élite económica, sociopolítica y militar que se benefició de las desigualdades extremas ha tratado de obstaculizar la transición democrática para que no se produjeran cambios significativos. Así, los

⁹⁷ Informe alternativo al II Informe Periódico del Estado de Guatemala sobre la aplicación del Pidesc, presentado ante el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas en 52.º periodo de sesiones por organizaciones de derechos humanos, civiles, sociales y redes de Guatemala (Informe alternativo Pidesc), Guatemala, 21 de marzo 2014, pp. 135-136.

⁹⁸ Ver también: L. Viaene, 2015, «La transformación de la matriz energética de Guatemala vs. los derechos humanos de los pueblos indígenas maya», *Iberoamericana*, Vol. 16, Núm. 59, pp. 178-182.

⁹⁹ Consejo de Derechos Humanos, *Informe Anual de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos sobre las actividades de su oficina en Guatemala*, Doc. ONU A/HRC/22/17/Add1, 7 de enero de 2013, párs. 47-54.

avances que se han logrado en Guatemala en la búsqueda de justicia, verdad y reparación para las víctimas del conflicto armado interno han tenido que venir impulsados por titánicos esfuerzos de las organizaciones de víctimas y el apoyo de la comunidad internacional.

En el marco de las negociaciones y Acuerdos de Paz, se organizaron dos iniciativas de búsqueda de verdad o comisiones de la verdad. La CEH fue patrocinada por la comunidad internacional, mientras la Iglesia Católica, a través de la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG), instaló el proyecto interdiocesano llamado «la Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI)»¹⁰⁰, cuyo informe final *Guatemala: Nunca Más* fue presentado en 1998. Sin embargo, más de quince años después de la publicación de los dos informes finales, poco se ha avanzado con respecto a la implementación de sus recomendaciones. Por ejemplo, todavía no se ha efectuado la inclusión de esta memoria histórica en el plan de estudios del Ministerio de Educación.

Por otro lado, las numerosas exhumaciones de fosas clandestinas realizadas en las últimas tres décadas han constituido un esfuerzo crucial en la búsqueda de la verdad y la restauración de la dignidad, tanto de las personas que murieron durante el conflicto como de sus familiares. Los cuatro equipos de antropólogos forenses, constituidos por la Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG), la Asociación Centro de Análisis Forense y Ciencias Aplicadas (CAFCA), la ODHAG y el Instituto Nacional de Ciencias Forenses, junto con el Programa Nacional de Resarcimiento, llevaron a cabo 1.886 exhumaciones hasta el año 2013, en las que lograron encontrar las osamentas de 8.606 personas.¹⁰¹ Es importante señalar que el 80% de los casos de las masacres investigadas no fueron mencionados en el informe final de la CEH.¹⁰²

En materia de reparación, como se analizará en el quinto capítulo con mayor detalle, el Estado guatemalteco ha creado, mediante un Acuerdo Governativo de 2003, un Programa Nacional de Resarcimiento que está en funcionamiento desde el 2005. Sin embargo, desde su creación, este mecanismo estatal ha sido objeto de la manipulación política por parte de los sucesivos gobiernos y no ha logrado ofrecer una reparación integral a las víctimas de las violaciones de derechos humanos cometidas durante el conflicto armado interno. Al mismo tiempo,

¹⁰⁰ REMHI, nota 83.

¹⁰¹ Impunity Watch, 2013, *Monitoreo de la Justicia Transicional en Guatemala. Tomo I: Derecho a la Verdad para las víctimas del Conflicto Armado Interno*, Guatemala, Impunity Watch, p. 33.

¹⁰² *Ibid.*

como se verá más adelante, los sucesivos gobiernos han ejecutado un programa de compensación financiera para los ex patrulleros mediante el Programa de Bosques y Aguas.

La búsqueda de justicia en Guatemala se ha erigido en el núcleo duro de los esfuerzos de las organizaciones de derechos humanos. En 2009 se emitió una primera sentencia por desaparición forzosa en la que se condenó a un ex comisionado militar a 150 años de encarcelamiento. A lo largo de los años se ha logrado que los órganos jurisdiccionales emitieran sentencias condenatorias contra autores materiales e intelectuales de más casos de desaparición forzosa. En 2011 la Fiscalía General de la República emitió una Instrucción General para la investigación y persecución penal de graves violaciones de derechos humanos cometidos durante el conflicto armado y en 2012 una Instrucción para la investigación de hechos de violencia sexual.¹⁰³ Estas son las principales herramientas del Ministerio Público para ejecutar una estrategia de investigación y acusación en casos de genocidio o delitos contra la humanidad. A pesar de la impunidad estructural que existe en Guatemala en torno a las atrocidades cometidas durante el conflicto armado, existen dos procesos judiciales emblemáticos que no solamente recibieron gran cobertura mediática en el país, sino también a nivel internacional. Ambos casos son considerados como emblemáticos en la lucha contra la impunidad en Guatemala y suponen un atisbo de esperanza para los sobrevivientes del conflicto armado y el reconocimiento de sus sufrimientos.

El primer caso es conocido como el «juicio del siglo»¹⁰⁴ contra el ex jefe de Estado José Efraín Ríos Montt y su jefe de Inteligencia Militar, el general retirado José Mauricio Rodríguez Sánchez, ante un tribunal de Guatemala. En 2013 se inició este proceso después de que en 2012 Ríos Montt fue formalmente acusado por genocidio y crímenes contra la humanidad. En mayo del mismo año Montt fue condenado a 80 años de prisión por genocidio contra el pueblo indígena *ixil*; sin embargo, pocos días después la Corte de Constitucionalidad anuló esta sentencia condenatoria.¹⁰⁵ Después de una nueva batalla jurídica, estaba previsto reiniciar el juicio a principios de 2016. En esta coyuntura, expertos independientes de la ONU hicieron una llamada a las autoridades judiciales guatemal-

¹⁰³ Impunity Watch, 2013, *Monitoreo de la Justicia Transicional en Guatemala. Tomo II: Derecho a la Justicia para las víctimas del Conflicto Armado Interno*, Guatemala, Impunity Watch, p. 60.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 11.

¹⁰⁵ Para un análisis crítico de este juicio histórico: J.-M, Burt, 2016, «From heaven to hell in ten days: the genocide trial in Guatemala», *Journal of Genocide Research*, Vol. 18, No 2-3, pp. 143-169.

tecas para «prevenir cualquier intento de interferencia, obstrucción de la justicia o manipulación de la ley»¹⁰⁶; sin embargo, hasta el momento de la publicación de este libro, todavía no se ha reiniciado el proceso.

Otro histórico caso es el juicio conocido como Sepur Zarco, que demostró por vez primera «cómo el Estado de Guatemala utilizó la violencia y la esclavitud sexual como arma de guerra en contra de las mujeres y como estrategia de control sobre la población civil.»¹⁰⁷ En febrero de 2016 el Tribunal de Mayor Riesgo A concluyó que un ex subteniente y un ex comisionado militar eran culpables de la comisión de delitos contra la humanidad en sus formas de «violencia sexual», «servidumbre sexual y doméstica», «tratos humillantes y degradantes», asesinato y desaparición forzada en contra de mujeres *maya q'eqchi'* en la comunidad de Sepur Zarco. En 1982 el Ejército había instalado en esta comunidad, que actualmente pertenece al municipio de El Estor, en el departamento de Alta Verapaz, un destacamento militar que funcionó como centro de descanso y centro de violación de las mujeres indígenas de esta región. Los acusados fueron sentenciados a 120 y 240 años de cárcel respectivamente.

2.4. Diseño de la investigación

La inspiración para el planteamiento central de esta investigación se origina en una experiencia de investigación empírica previa entre sobrevivientes indígenas *maya q'eqchi'* en Guatemala, en el marco de mi tesis de maestría en Antropología Cultural en 2002. La cuestión central de esta tesis fue si el derecho consuetudinario maya podría jugar un rol en procesos locales de reconciliación y reparación.¹⁰⁸ El área de investigación fue el municipio de Cobán, del departamento Alta Verapaz, donde realicé varias entrevistas con líderes y víctimas indígenas, personas que fueron involucradas en procesos de reasentamiento y repre-

¹⁰⁶ ONU, *Solicitan a autoridades de Guatemala evitar más retrasos en el juicio contra Efraín Ríos Montt*, 27 de agosto 2015. Disponible en: <http://www.un.org/spanish/News/story.asp?NewsID=33145>

¹⁰⁷ Impunity Watch, Alianza Rompiendo el Silencio y la Impunidad, ECAP, MTM, UNAMG, 2017, *Cambiando el rostro de la justicia. Las claves del litigio estratégico del Caso Sepur Zarco*, Guatemala, Impunity Watch y Alianza Rompiendo el Silencio y la Impunidad, p. 9.

¹⁰⁸ L. Viaene, 2003, *De lange weg van verzoening: kan maya gewoonterecht een rol spelen in het verzoenings-en herstel proces? (Q'eqchi' ervaringen)* [Guatemala: el largo camino de la reconciliación: ¿el derecho consuetudinario maya puede jugar un rol en el proceso de reconciliación y reparación? (experiencias q'eqchi')], tesis de maestría no publicada, Universidad de Gante (Bélgica).

sentantes de ONGs locales. Asimismo, hice una gira de visitas a varias comunidades *q'eqchi'*, en la microrregión Sachal-Chama Grande, perteneciente al municipio de Cobán, acompañada por un guía espiritual que realizó, con líderes locales, varias actividades relacionadas con la agricultura tradicional. Esta confrontación con las realidades culturales de comunidades remotas influyó en el diseño de investigación del presente estudio. La respuesta intuitiva a la cuestión de esta investigación de maestría fue que el sistema normativo maya podría inspirar y fomentar los procesos de reparación y reconciliación en las comunidades, aunque existe una brecha grande entre estos procesos, que son principalmente inducidos por actores ajenos de las comunidades, y los recursos disponibles de la cosmovisión maya.

El ángulo de la propuesta de diseño de investigación doctoral fue más amplio que este estudio de maestría, porque toma como punto de partida el rol de contextos culturales y no solamente enfocado en sistemas tradicionales de justicia. La razón para este cambio fue doble. Por un lado, el ámbito del estudio de caso etnográfico fue más allá de la cuestión particular sobre la justicia y la reconciliación entre la víctima y el victimario y quiso adoptar un enfoque holístico a la justicia transicional, incluyendo también los temas de reparación, memoria histórica y búsqueda de verdad. Un abordaje que se enfocara exclusivamente en el sistema normativo indígena implicaría un lente de investigación restringido, mientras ahora el estudio aborda los distintos objetivos de justicia transicional a nivel local mediante el prisma del contexto cultural lo cual permitiría la exploración de interconexión entre estos temas. Por otro lado, se debe reconocer que las normas y valores de sistemas tradicionales de justicia están enclavados en un marco de referencia epistemológico y ontológico que se defiende de las visiones dominantes occidentales eurocéntricas y antropocéntricas. Una premisa de la investigación fue que el análisis de las lógicas y praxis culturales, en las que estos sistemas normativos están incrustados, fomentaría una mayor comprensión de este marco de referencia cultural diferencial.

Como se ha señalado, este estudio buscaba contribuir a llenar el vacío existente en la literatura antropológica que investiga desde las ontologías y sistemas normativos indígenas a cómo los sobrevivientes *q'eqchi'* perciben los mecanismos de justicia transicional y cuál ha sido el impacto de los diversos esfuerzos de búsqueda de justicia, reparación, compensación y reconciliación a nivel individual, interpersonal y colectivo en las comunidades.

Por lo tanto la pregunta central de esta investigación del estudio de caso de Guatemala fue: ¿de qué manera las particularidades de la cultura y cosmovisión maya *q'eqchi'* desempeñan un rol en los procesos

de justicia transicional que se desarrollan en las comunidades afectadas por el conflicto armado interno?

Es decir, se buscaba fomentar comprensiones desde dentro o perspectivas émicas de las víctimas y ex patrulleros indígenas en torno a los objetivos e iniciativas de justicia transicional. Existen abundantes estudios sociales y antropológicos que reconstruyen las atrocidades cometidas por el Ejército en las comunidades indígenas y las circunstancias de desplazamiento interno o refugio en México.¹⁰⁹ También hay estudios etnográficos o con un enfoque de salud mental que describen los complejos procesos de superación de los traumas durante las exhumaciones.¹¹⁰ Sin embargo, solo esporádicamente se hace referencia a las visiones indígenas que cuestionan el lenguaje dominante en la justicia transicional.¹¹¹ Por ejemplo, los últimos dos párrafos del estudio exhaustivo de la antropóloga Victoria Sanford sobre la búsqueda de la verdad y el trabajo de exhumaciones en las comunidades indígenas, dan la palabra a una viuda indígena que dice con respecto al concepto de «perdonar»: «*Cuy la lumac*», que significa «aguántame un poco».¹¹² Como se analizará en el tercer capítulo, también los *q'eqchi'* tienen una comprensión que desafía claramente la visión dominante sobre el concepto de justicia y reconciliación del ámbito de los derechos humanos.

Para orientar la investigación de campo se formularon ocho preguntas:

¹⁰⁹ Ver: R. Falla, 1992, *Masacres de la selva, Ixcán, Guatemala (1975-1982)*, Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala; B. Manz, 2004, *Paradise in Ashes. A Guatemalan Journey of Courage, Terror, And Hope*, California, University of California Press; Asociación para el Avance las Ciencias Sociales (AVANCSO), 1992, *¿Dónde está el futuro? Procesos de reintegración en comunidades de retorno*, Guatemala, AVANCSO; M. González, 2002, *Se cambió el tiempo. Conflicto y poder en territorio K'iche'*, Guatemala, AVANCSO.

¹¹⁰ M.L. Cabrera Pérez-Armiñan, 2006, *Violencia e impunidad en comunidades Mayas de Guatemala. La masacre de Xamán desde una perspectiva psicosocial*, Guatemala, ECAP/F&G editores; C. Paredes, 2006, *Te llevaste mis palabras. Tomo I. Efectos psicosociales de la violencia política en comunidades del pueblo q'eqchi'*; *Tomo II Testimonios de sobrevivientes de la violencia política en comunidades del pueblo Q'eqch'*, Guatemala, F&G Editores; V. Sanford, 2009, *La Masacre de Panzós. Etnicidad, tierra y violencia en Guatemala*, Guatemala, F&G Editores.

¹¹¹ Ver, por ejemplo: F. Suazo, 2002, *La Cultura Maya ante la Muerte, daño y duelo en la comunidad achí de Rabinal*, Guatemala, Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Social (ECAP).

¹¹² V. Sanford, 2003, *Buried Truth and Human Rights in Guatemala*, New York, Palgrave Macmillan.

1. ¿Cómo han entendido culturalmente las víctimas/ex patrulleros *q'eqchi'* las violaciones de derechos humanos sufridas durante el conflicto armado?
2. ¿Cómo perciben las víctimas/ex patrulleros *q'eqchi'* los objetivos principales de justicia transicional?
3. ¿Cuál es el significado que las víctimas/ex patrulleros indígenas atribuyen a conceptos como justicia, reparación, búsqueda de verdad y reconciliación?
4. ¿Cómo estos significados se vinculan con la cosmovisión y el sistema normativo maya *q'eqchi'*?
5. ¿De qué manera las víctimas y ex patrulleros *q'eqchi'* están restaurando las relaciones sociales fragmentadas en sus comunidades?
6. ¿Qué factores fomentan y/o dificultan la reconstrucción de la vida comunal?
7. ¿Cuáles son las percepciones de las víctimas/ex patrulleros sobre intervenciones (inter)nacionales de justicia transicional?
8. ¿De qué manera estas intervenciones (inter)nacionales de justicia transicional toman en cuenta las realidades locales y culturales de las comunidades afectadas?

Para abordar estas preguntas de investigación se optó por implementar una investigación de campo etnográfica multisituada desde un enfoque antropológico jurídico y por aplicar una triangulación metodológica que se describirá en la siguiente sección.

2.4.1. *Enfoque antropológico-jurídico*

El eterno debate sobre metodologías de investigación cualitativas vs. cuantitativas surge también en los foros académicos sobre justicia transicional.¹¹³ Actualmente existe una tendencia en favor de metodologías cuantitativas como las encuestas de población porque aseguran unas coberturas y unidades de análisis más amplias a la hora de informar respecto a las políticas de justicia transicional y proceder a su evaluación.¹¹⁴ Sin embargo, se ha obviado que la investigación etnográfica

¹¹³ H. Van der Merwe, V. Baxter y A.R. Chapman (eds.), 2009, *Assessing the Impact of Transitional Justice. Challenges for Empirical Research*, Washington D.C., United States Institute of Peace Press.

¹¹⁴ P. Pham y P. Vinck, 2007, «Empirical Research and the Development and Assessment of Transitional Justice Mechanisms», *International Journal of Transitional Justice*, Vol. 1, No. 2, pp. 231-248.

permite entender los procesos después de graves violaciones de derechos humanos en los propios términos de los afectados, estudiar temas sensibles e ir más allá de las opiniones categóricas que dan las encuestas.¹¹⁵ Algunos antropólogos médicos han investigado, por ejemplo, el impacto de las comisiones de la verdad en las comunidades posconflicto, los significados de la sanación de los traumas de guerra y la reconciliación, así como los procesos de reintegración social de los niños soldados o excombatientes en Perú, Sierra Leona, Mozambique y Sudáfrica.¹¹⁶

Asimismo, el estudio mantiene un enfoque antropológico jurídico porque esta rama de la antropología intenta comprender las reglas del comportamiento social, haciendo hincapié en el ámbito jurídico y reconociendo que el derecho es un aspecto de la totalidad social y cultural de una sociedad.¹¹⁷ Mediante el estudio de los sistemas de justicia indígena en diversas sociedades, los antropólogos jurídicos han contribuido significativamente al estudio del derecho, a «desafiar nociones occidentales sobre qué constituye un campo legal y a extender el concepto más allá de formulaciones basadas en derecho para incorporar una visión del «derecho como proceso».¹¹⁸

De hecho, el cuerpo creciente de estudios antropológico-jurídicos en varias regiones del mundo ha ofrecido contribuciones significativas a una mejor comprensión de cómo los derechos humanos funcionan en el terreno, qué impacto real tienen y cómo el derecho internacional se traduce en la justicia local. En este sentido, el enfoque antropológico-jurídico puede ilustrar cómo sobrevivientes y comunidades «movilizan elementos rituales y simbólicos de justicia transicional para enfrentar los abismos profundos creados —o acentuados— por conflictos civiles».¹¹⁹ Es importante señalar que los tribunales nacionales

¹¹⁵ R. Shaw, 2007, «Memory Frictions: Localizing the Truth and Reconciliation Commission in Sierra Leone», *International Journal of Transitional Justice*. Vol. 1, No. 2, p. 188.

¹¹⁶ Shaw, *ibid.*; K. Theidon, 2006, «Justice in Transition: The Micropolitics of Reconciliation in Postwar Peru», *Journal of Conflict Resolution*, Vol. 50, pp. 433-457; V. Igreja y B. Dias-Lambranca, 2008, «Restorative justice and the role of magamba spirits in post-civil war Gorongosa, central Mozambique», en Luc Huyse and Mark Salter (eds.), *Traditional Justice and Reconciliation after Violent Conflict. Learning from African Experiences*, International IDEA, pp. 61-83.

¹¹⁷ N. Rouland, 1994, *Legal Anthropology* (translated by Philippe Paniel), London, The Athlone Press, p. 2.

¹¹⁸ A. Griffiths, 2005, «Using Ethnography as a Tool in Legal Research: An Anthropological Perspective», en B. Reza y T. Max (eds.), *Theory and Method in SocioLegal Research*, Oxford, Hart Publishing, pp. 113-114.

¹¹⁹ Theidon, nota 116.

de América Latina y también la Corte Interamericana de Derechos Humanos cada vez más exigen la realización de peritajes antropológicos para apoyar las interpretaciones legales de los casos que involucran a pueblos indígenas.¹²⁰

2.4.2. *Investigación multisituada*

El período de investigación de campo en Guatemala entre víctimas y expatrulleros *q'eqchi'* que viven en la municipalidad de Cobán, en el departamento de Alta Verapaz, se extendió por casi dos años entre 2006 y 2010. La investigación de campo incluyó un primer período de julio de 2006 a septiembre de 2007; un segundo período de abril a mayo de 2008 con una visita preparatoria en febrero; y, finalmente, dos visitas de seguimiento, de marzo a abril de 2009 y de febrero a marzo de 2010.

El municipio de Cobán es con casi 200.000 habitantes el mayor de los quince municipios del departamento de Alta Verapaz y tiene una extensión territorial de 2.132 km² (ver mapa 3).¹²¹ La Ley de Consejos de Desarrollo Urbano y Rural (CODEUR) de 2002, creó un Sistema de Consejos de Desarrollo cuyo objetivo es: «organizar y coordinar la administración pública mediante la formulación de políticas de desarrollo, planes y programas presupuestarios y el impulso de la coordinación interinstitucional, pública y privada». ¹²² Este sistema está integrado por varios niveles, desde el comunitario, municipal, departamental, regional hasta el nacional. A nivel comunitario, se creó el Consejo Comunitario de Desarrollo (COCODE) y, cuando en un municipio existen muchas comunidades, aldeas o caseríos, se requiere la creación de un COCODE de segundo nivel como mecanismo que propicia una amplia participación de las comunidades en temas de desarrollo.

El municipio de Cobán está conformado por 458 comunidades, uno de los municipios con mayor densidad de población rural de Guatemala, por lo que actualmente está organizado en ocho microrregiones que son representadas por estos COCODES de segundo nivel). Durante

¹²⁰ Ver: E. Sánchez Botero, 2010, *El Peritaje Antropológico. Justicia en clave cultural*, Colombia, GTZ-Profis y Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, 2012, *Peritaje antropológico en México: reflexiones teórico metodológicas y experiencias*, México D.F., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

¹²¹ Municipalidad Cobán, 2009, *Características de Pobreza. Documento Interno* y Municipalidad Cobán, 2014, *Plan Operativo Anual 2014*.

¹²² Art. 3 CODEUR.

el periodo de investigación, Cobán estuvo compuesto por seis microrregiones: Cobán Urbana y Rural (I), *Balbatzul* (II), Santa Lucía (III), *Salacuíim* (IV), *Nimlaha'kok* (VI) y *Nimlasachal* (VI) (ver mapa 4).

En 2012, la Municipalidad de Cobán decidió reorganizar administrativamente tanto la microrregión de *Nimlaha'kok* como de *Nimlasachal*, lo cual fue percibido como un mecanismo de división política de las comunidades y debilitamiento de las autoridades comunitarias. Ambas microrregiones se encuentran en la zona de influencia del polémico megaproyecto hidroeléctrico *Xalalá*, que el Instituto de Electrificación Nacional (INDE) está impulsando desde hace varios años sobre el río *Chixoy* en la parte donde este río divide los departamentos de Alta Verapaz y Quiché (ver mapa 7).¹²³

Mediante la estrategia de etnografía multisituada¹²⁴, esta investigación intentó rastrear ideas y prácticas que están circulando y procesos translocales, así como examinar conexiones y contrastes, cruzando diferentes lugares. Se realizó la investigación en comunidades indígenas ubicadas en tres microrregiones —*Nimlasachal*, *Nimlaha'kok*, *Salacuíim*— también en varias comunidades que pertenecen al casco urbano de Cobán que fueron las regiones más afectadas del municipio de Cobán durante la violencia contrainsurgente de los años 1980-1982. Actualmente, estas microrregiones son administrativamente diferentes; sin embargo, durante el conflicto eran una zona de conflicto militar aguda. Aunque existe mucha diversidad socio-política entre las comunidades, la mayoría son sobrevivientes del conflicto armado: desplazados internos y ex patrulleros.

NIMLASACHAL

La región de *Nimlasachal* es histórica, cultural, social y geográficamente la zona más olvidada y aislada de todo el departamento.¹²⁵ Esta región se encuentra en el oeste de Cobán y al sur de la región de *Nimlaha'kok*. *Nimlasachal* actualmente consta de 33 comunidades y fincas, con cerca de 4.000 habitantes, que son todos maya *q'eqchi'* y principalmente monolingües. El asentamiento más grande es Chamá

¹²³ Ver: L. Viaene, 2015, *La hidroeléctrica Xalalá en territorio maya q'eqchi' de Guatemala. ¿Qué pasará con nuestra tierra y agua sagradas? Un análisis antropológico-jurídico de los derechos humanos amenazados*, Municipalidad de Herent/Centro de Derechos Humanos, Universidad de Gante, Bélgica.

¹²⁴ G. Marcus, 1995, «Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-Sited Ethnography», *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 95-117.

¹²⁵ Desde 2012 esta región se llama Chirremox Sacoc I.

Grande, con alrededor de 100 familias; sin embargo, el tamaño medio de las comunidades es de unas 30 familias.

Durante el período de investigación de campo, las comunidades de esta región solo eran accesibles a pie, a través de senderos de montaña, y la distancia entre las comunidades era de unas dos a tres horas. El centro administrativo de la región se encontraba en la comunidad de *Sachal*¹²⁶, a cinco horas de la carretera principal donde se tomaba un bus por dos horas hasta llegar a Cobán. Actualmente, existe una carretera no asfaltada, de mala calidad, que llega hasta la comunidad Satal; es por ello que ahora solamente se caminan 40 minutos para llegar a *Sachal*. Sin embargo, todavía no se ha organizado ningún tipo de transporte público o colectivo que haga esta ruta. Como se ha mencionado anteriormente, mi primera visita a esta región fue en 2002, cuando llevé a cabo una investigación etnográfica para mi tesis de maestría. Debido a su lejanía, la región ha sido históricamente olvidada tanto por ONG internacionales y locales como por el propio Estado.

También se llevó a cabo una investigación de campo en las comunidades de *Chicoj Raxquix*, *Samaq* y *Sa'nimtaq'a*, que administrativamente pertenecen a la microrregión de Cobán-Urbano, aunque sus habitantes tienen fuertes lazos históricos con la región de Nimlasachal. Estas comunidades están situadas cerca del casco urbano de Cobán y son fácilmente accesibles con microbús. Todas las familias de la aldea de *Chicoj Raxquix* son de desplazados internos; originarios de las áreas aledañas a las comunidades de Chamá Grande, *Xalab'e* y *Sachal*, pertenecientes a la región de *Nimlasachal*.¹²⁷ La mayoría de estas familias todavía tienen terrenos que cultivan en esta zona, aunque no disponen de seguridad jurídica de los mismos. Por su parte, la comunidad de *Samaq* es una gran cooperativa nacional que se formó en 1943 a partir de la expropiación de una finca alemana. El territorio de esta gran cooperativa abarca también la región de *Nimlasachal*, por lo cual muchas comunidades están anexionadas a esta cooperativa.

Desde hace muchos años existe una gran conflictividad agraria entre estas comunidades, que quieren recuperar sus terrenos, y el consejo de la cooperativa que solamente quiere vender estos terrenos a precios altísimos. En 1981 un grupo de guerrilleros incendiaron los edificios de la cooperativa y poco después la Base Militar de Cobán obligó a los hombres a organizarse en PAC.

¹²⁶ Ahora el centro administrativo de esta región está ubicado en la comunidad Sa-coc.

¹²⁷ La aldea de Chicoj Raxquix fue creada por la Pastoral Social de la Diócesis de Verapaz, en 1984, para reubicar a los desplazados internos.

Samaq fue un punto de partida estratégico para los militares hacia la zona de *Nimlasachal* y obligaron a varios líderes de las PAC a guiá-los en la persecución de desplazados internos y guerrilleros escondidos en las montañas. Asimismo, varios líderes locales y catequistas de esta aldea desaparecieron durante el conflicto.¹²⁸ Después de la amnistía del General Ríos Montt en 1982, muchos desplazados internos que se escondían en la región *Nimlasachal* fueron finalmente reasentados en *Samaq*. Esto significa que esta aldea presentaba una composición heterogénea en la que se podían encontrar habitantes originarios, antiguos miembros de las PAC, viudas y desplazados internos oriundos de la región de *Nimlasachal*.

La tercera comunidad donde se realizó la investigación de campo fue la comunidad de *Sa'nimtaq'a*, que se encuentra a una hora a pie de *Samaq* y, de hecho, es el punto de entrada hacia la región de *Nimlasachal*. Al comienzo del conflicto, en 1981, algunas casas de la comunidad fueron destruidas por el Ejército y, si bien la mayoría de las familias de esta comunidad huyeron a las montañas, algunas otras familias se quedaron en la aldea. La mayoría de la gente regresó de las montañas en 1982 y se refugió durante algunos años en la comunidad vecina de *Samaq*. En junio de este año las fuerzas militares mataron a 34 personas de *Sa'nimtaq'a* en el camino hacia *Samaq*.¹²⁹ Como se discutirá en el tercer capítulo, un ex comisionado de *Samaq* ha sido señalado por los sobrevivientes de *Sa'nimtaq'a* como el responsable por esta masacre y por las desapariciones forzadas de los hombres en su propia comunidad.

NIMLAHA'KOK

La segunda microrregión donde se realizó la investigación es *Nimlaha'kok*, que se encuentra a unos 80 kilómetros al noroeste de Cobán y es accesible por carretera. Llegar al centro administrativo de la región, donde se encuentra la comunidad *Saha'kok*, lleva tres horas en microbús. Los primeros 40 kilómetros están asfaltados, después la carretera es de barro que, a veces, se lava durante la temporada de lluvias o se agrieta por el sol. Aunque este camino no asfaltado se construyó hace unos diez años, esta región continúa geográfica y socialmente aislada. *Nimlaha'kok* está constituida por unas 44 aldeas, la mayoría de las cuales son solo accesibles a pie. En esta región viven alrededor de

¹²⁸ Algunos fueron encontrados en las exhumaciones de 2012 en esta Base Militar de Cobán.

¹²⁹ CEH, nota 75, caso 9360.

7.500 personas, casi todas pertenecientes al grupo maya *q'eqchi* y casi toda la población es monolingüe.

Según narran sus ancianos, los *q'eqchi'* de esta región llegaron hace más de cien años a esta zona desde sus lugares de origen en Carchá.¹³⁰ Si bien la mayoría de sus comunidades se desplazaron a la montaña en los años 80, otras fueron organizadas en las PAC. En la región hubo también una presencia breve y limitada de miembros del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), cuyas acciones fueron organizadas desde el municipio de *Ixcán*, en el departamento de Quiché. Después de resistir durante varios años en las montañas y pasar un par de meses en los campamentos militares, las familias *q'eqchi'* regresaron en 1985 a sus lugares de origen en Nimlahak'ok. La excepción fue la comunidad Copal «AA» La Esperanza, que es una aldea de retornados indígenas *mam*, *k'iché*, *kakchiquel* y *q'anjobal* que viven allí desde 1996.

Nimlaha'kok es muy extensa y algunas comunidades están a 12 horas del centro administrativo y sede del COCODE de segundo nivel. Muchas familias están viviendo en un terreno baldío; es decir, carecen de la seguridad jurídica sobre estas tierras. Sin embargo, algunas comunidades han podido comprar las fincas donde se asentaron gracias al financiamiento internacional. Como fue mencionado anteriormente, tras una decisión política del alcalde de Cobán, esta gran microrregión fue dividida en 2012 en tres regiones: la microrregión *Nimlaha'kok* (26 comunidades), la microrregión *Rocja Pasacuc* (10 comunidades) y la microrregión Salaguna Grande (12 comunidades). La infraestructura en la región es mínima; no hay electricidad y solo en *Saha'kok* hay agua corriente. Pequeños senderos conectan las diferentes comunidades y solo tres comunidades tienen una escuela secundaria que ofrece los primeros grados.

SALACUIM

La tercera región estudiada es *Salacuim*, que limita por el sur con *Nimlaha'kok* y por el norte con el Parque Nacional Natural de la Laguna *Lachuá* y la Franja Transversal del Norte (FTN). La región está compuesta actualmente por 16 comunidades y cuenta con alrededor de 6.000 habitantes. El centro administrativo se encuentra en la comunidad de *Salacuim*, un gran asentamiento con cerca de 300 familias. La composi-

¹³⁰ Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala Saqb'ichil-COPMAGUA (Saqb'ichil-COPMAGUA), 1999, *Más allá de la costumbre: Cosmos, orden y equilibrio: El derecho del pueblo Maya de Guatemala. Proyecto: Investigaciones en Derecho Consuetudinario y Poder Local*, Guatemala, Editorial Servicios San Antonio, p. 181.

ción social, económica y religiosa de esta región difiere sustancialmente de las regiones vecinas de *Nimlaha'kok* y *Nimlasachal* y refleja mejor la realidad nacional del país: en esta comunidad una minoría ladina domina política y económicamente a una mayoría indígena.

Salacuim fue fundada por unas familias ladinas en el año 1900, las cuales crearon una cooperativa para cultivar la tierra, lo que atrajo a lo largo de los años a *q'eqchi'* de otras fincas. Estas familias han tenido el poder socioeconómico y político en sus manos y mantuvieron una fuerte alianza con militares durante los regímenes dictatoriales. Algunos de los miembros de estas familias fueron comisionados militares con estrechas conexiones con la Base Militar de Playa Grande durante el conflicto armado. Todos los hombres de esta comunidad fueron obligados a organizarse en PAC durante el conflicto armado y colaboraron activamente con las tropas de la Base Militar de Playa Grande. En 1982 miembros del EGP protagonizaron una masacre donde murieron 22 personas.¹³¹ Este ataque fue percibido como una acción de venganza contra los comisionados militares y las PAC por el terror y la violencia que habían sembrado en la región.

La mayoría de comunidades en esta microrregión estaban bajo el control militar durante el conflicto armado, pero otras estaban compuestas por desplazados internos de la zona de Chama Grande, que pertenece a la microrregión de *Nimlasachal*. Así, hoy día esta microrregión está compuesta mayoritariamente por antiguos miembros de las PAC, aunque también está habitada por víctimas tanto del Ejército como de la guerrilla. En la región existen muchas tensiones y conflictos agrarios, un alto nivel de violencia y una profunda fragmentación religiosa. Actualmente, desde *Saha'kok* hasta *Salacuim* se tarda cuarenta y cinco minutos en microbús, pero durante el conflicto armado tomaba hasta cuatro horas a pie a través de las montañas.

De las tres microrregiones donde se realizó la investigación de campo, *Salacuim* tiene la mejor infraestructura. De hecho, el centro administrativo de esta comunidad, dispone de electricidad, varias escuelas primarias, una escuela secundaria, un centro médico con una enfermera, una subunidad de la Policía Nacional, un juez de paz y también un centro regional de formación organizado por el Parque Natural Nacional Laguna Lachuá.

¹³¹ CEH, nota 75, caso 11031.

2.4.3. *Triangulación metodológica*¹³²

Desde el principio, el objetivo general de este estudio fue tratar de comprender de manera integral el papel de la cosmovisión maya *q'eqchi'* en los procesos locales de superación de las graves violaciones de derechos humanos durante el conflicto armado. Así, la investigación quería desafiar y problematizar, tras explorar las perspectivas de los sobrevivientes indígenas y la comprensión cultural del conflicto armado, los conceptos clave y los esfuerzos del paradigma dominante de justicia transicional. Sin embargo, se debe destacar que este estudio nunca ha pretendido representar la percepción de los *q'eqchi'* y así generalizar los resultados de la investigación a todos los sobrevivientes de este grupo étnico.

Por tal motivo se aplicó una triangulación metodológica o múltiples técnicas de colección de datos. Dentro de la investigación cualitativa, se percibe sobre todo como una manera para fomentar una comprensión más profunda de un tema y una forma para generar más información y conocimiento, y menos hacia la validez y objetividad en las interpretaciones.¹³³ Aquí es importante tener en cuenta que la antropología siempre ha sido una disciplina que aplica un «eclecticismo metodológico permanente»¹³⁴. De hecho, la investigación etnográfica se caracteriza por el «uso flexible e híbrido de diferentes formas de colección de datos»¹³⁵. Así que, aunque el término triangulación no se utiliza a menudo en la literatura antropológica, está incrustado de forma implícita en la investigación etnográfica.

En el presente estudio, esta estrategia de investigación fue más allá de una simple combinación de métodos y enfoques metodológicos específicos combinados de forma explícita. Mediante la aplicación de la triangulación metodológica, esta investigación trató de producir conocimientos a diferentes niveles (locales, regionales y nacionales) y de comparar y vincular los datos etnográficos producidos. Los siguientes

¹³² Para una discusión amplia de la metodología aplicada; ver: L. Viaene, 2011, «Methodological choices when going local in post-conflict Guatemala», en L. Viaene, «Voices from the shadows». *The role of cultural context in transitional justice processes: Mayan Q'eqchi' perceptions in post-conflict Guatemala*, Law Faculty, Ghent University, Unpublished PhD dissertation, pp. 63-98.

¹³³ Para una discusión histórica sobre el objetivo de la triangulación metodológica en la investigación cualitativa, ver: U. Flick, 2007, *Managing Quality in Qualitative Research*. Book VIII of U. Flick (ed.), *The Sage Qualitative Research Kit*, Los Angeles, Sage Publications, p. 145.

¹³⁴ R. Bernard, 2000, «Introduction On Method and Methods in Anthropology», en R. Bernard (ed.), *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, Walnut Creek, Altamira, pp. 17-19.

¹³⁵ Flick, nota 133, p. 89.

métodos fueron triangulados para mejorar la riqueza de los datos: un estudio etnolingüístico y talleres etnolingüísticos, observación participante, grupos focales semiestructurados con enfoque intercultural, entrevistas individuales formales e informales. Es importante destacar que durante los distintos períodos de trabajo de campo hubo una constante ida y vuelta entre estos métodos de investigación.

Además, como un «observador comprometido»¹³⁶ me involucré, durante los periodos de investigación de campo, en un proceso local de la construcción de una pedagogía visual de la memoria histórica desde la organización comunitaria. Este proceso fue también un ejercicio importante en el que participantes indígenas recuperarán el control sobre sus propias formas de conocer, ser y vivir la memoria histórica.

¹³⁶ Un término que he tomado de V., Sanford y A., Angle-Ajani (eds.), 2008, *Engaged Observer. Anthropology, Advocacy and Activism*, New Brunswick, Rutgers University Press.

Capítulo 3

El conflicto armado interno en el territorio *q'eqchi'*: una visión desde abajo

La experiencia de la población civil con el conflicto armado interno de Guatemala no ha sido homogénea. Para captar mejor el pensar y actuar de los *q'eqchi'* que sobrevivieron a las graves violaciones de derechos humanos durante los años 80 en la región de Cobán, este segundo capítulo brinda un marco general de análisis de varios temas clave con respecto a los objetivos de la justicia transicional de justicia, reconciliación, verdad, reparación y compensación.

La historia del pueblo indígena *q'eqchi'* está marcada no solamente por el abandono histórico, sino sobre todo por una relación de explotación y represión del Estado de Guatemala. Primero, se aborda sucintamente el despojo y la expropiación sistemática de sus tierras por diferentes actores. Después se discuten algunas particularidades de la cosmovisión o marco de referencia ontológico y de la identidad *q'eqchi'*. Finalmente, se examina el impacto que ha tenido el conflicto armado sobre esta población, tanto en cifras como desde una perspectiva de entendimiento indígena.

3.1. Los maya *q'eqchi'*: un pueblo indígena víctima de despojos históricos

Una de las raíces históricas del conflicto armado interno ha sido la distribución desigual de la riqueza económica, en particular de la tierra.¹³⁷

¹³⁷ CEH, nota 75, pág. 233-234.

Esta inequitativa distribución, es decir, la alta concentración de la tierra en manos de una pequeña élite económica ladina, en una sociedad mayoritariamente agrícola, es la causa principal de la pobreza y exclusión social de la población indígena. Efectivamente, muchas familias y comunidades indígenas padecen inseguridad jurídica sobre sus tierras donde viven históricamente. Esta se ha traducido en la alta conflictividad agraria que Guatemala está viviendo desde hace muchas décadas. De hecho, la población maya *q'eqchi'* muestra altos índices de involucramiento en estos conflictos, cuya raíz es la historia particular de este grupo indígena.

3.1.1. *Intensa conflictividad agraria*

El monitoreo de la Secretaría de Asuntos Agrarios (SAA), de octubre de 2013, muestra que en la actualidad existen un total de 1.350 conflictos agrarios, en los cuales están involucradas 1.405.576 personas.¹³⁸ El SAA categoriza los conflictos agrarios según la tipología de «disputa de derechos», «límites territoriales», «ocupación» y «regularización». De esta totalidad, los indígenas *q'eqchi'* son el grupo lingüístico principal con el 19.19% o 259 de los casos. Mientras que como contraparte en los conflictos, los *q'eqchi'* están involucrados en el 15.48% o 209 de los casos y representan el tercer grupo después de los ladinos (20.22%) y los mestizos (17.11%)¹³⁹.

Además, Alta Verapaz es el departamento que presenta el más alto índice de conflictividad agraria a nivel nacional, con 215 casos; mientras que, en el segundo lugar, está el departamento de Petén con 197 casos; y, en tercer lugar, el departamento de Quiché con 187 casos. En Alta Verapaz, se distribuyen los casos de conflictos agrarios de la siguiente manera: 119 disputas de derechos, 3 sobre límites territoriales, 81 de ocupación y 12 de regularización. Otro dato significativo es que, en Alta Verapaz, el municipio de Cobán está en segundo lugar con 43 casos; mientras en el departamento de Quiché, los municipios de *Ixcán* y *Uspantán* están en segundo lugar con 48 casos y tercero con 23.¹⁴⁰

¹³⁸ Secretaría de Asuntos Agrarios de la Presidencia de la República (SAA), 2013, *Informe de monitoreo de la política y conflictividad agraria de Guatemala. Mes de octubre*, Guatemala, SAA – Dirección de monitoreo de SAA, p. 19.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 24-27.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 26 y 27.

3.1.2. Expropiaciones sistemáticas: desde la conquista hasta hoy

A lo largo de la historia de Guatemala, se pueden distinguir varios periodos cruciales de despojo y expropiación territorial de la población *q'eqchi'* de sus tierras. En la época pre colonial, los *q'eqchi'*, uno de los grupos indígenas mayas de Centro América, vivieron probablemente en la región que actualmente se encuentra entre *Tactic* y San Cristóbal y entre Cobán y Carchá.¹⁴¹ Su experiencia con la conquista de los españoles en el siglo *xvi* se distingue de la historia de los demás grupos indígenas de esta región de Mesoamérica.

Los *q'eqchi'* nunca fueron conquistados militarmente por los españoles, sino que fueron sometidos al plan de Fray Bartolomé de las Casas mediante la evangelización pacífica, porque era la única zona que quedaba sin conquistar y donde los militares españoles tenían poca presencia.¹⁴² Una de las razones por las que los conquistadores españoles no lograron dominar militarmente esta población indígena pudo ser que la organización política pre colonial *q'eqchi'* fue menos jerárquica en comparación con las ciudades-estados de los poderosos reinados *k'iché*.¹⁴³ No es sorprendente, entonces, que una característica de las actuales comunidades, como ha sido indicado por varios estudios antropológicos recientes, es que son guiadas por lo que se podría llamar «una ética social altamente igualitaria»¹⁴⁴ que refuerza el desarrollo de un fuerte sentir comunitario.¹⁴⁵

En 1547, el rey Carlos V cambió el nombre de la región de *Tezulultán* (tierra de guerra) a Verapaz («verdadera paz») puesto que el trabajo de evangelización había producido frutos positivos.¹⁴⁶ Gracias a esta evangelización pacífica, los indígenas *q'eqchi'*, en comparación con otros grupos mayas, evitaron los abusos, maltratos y robos de los conquistadores y el régimen de los encomenderos, porque quedaron

¹⁴¹ L. Grandia, 2010, *Tz'aptz'ooqeb'. El despojo recurrente al pueblo q'eqchi', Guatemala*, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANSCO), p. 3.

¹⁴² Centro Ak' Kutan, 2001, *Recorriendo la historia de Verapaz. Los caminos del evangelio en Verapaz del siglo *xvi* al *xx**, Cobán, Centro Ak' Kutan, pp. 13-15. Otros grupos indígenas «no conquistables» que vivían en esta zona eran los ch'ol, lacandones, acalá, mopán y poqomchi'.

¹⁴³ Grandia, nota 141, p. 3.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 62.

¹⁴⁵ Ver: *ibid.* y Siebers, 1999, «We are the children of the mountain», *creolization and modernization among the Q'eqchi'es'*, Amsterdam, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos (CEDLA).

¹⁴⁶ Centro Ak' Kutan, 2001, nota 142, p. 15.

directamente sometidos a la Corona Española. Es decir, inicialmente lograron así mantener el manejo tradicional comunitario de sus tierras.¹⁴⁷

Sin embargo, a pesar de esta conquista pacífica, los *q'eqchi'*, aunque menos que los demás grupos mayas bajo el control de los colonizadores españoles, fueron organizados en «reducciones» o reasentamientos forzosos para facilitar el adoctrinamiento de la población indígena, la recaudación tributaria, etc.¹⁴⁸ Esta fue la primera experiencia de esta población con el despojo forzoso; una práctica de colonización de tierra que les persigue hasta hoy en día. Es importante señalar que los *q'eqchi'* resistieron a las reducciones huyendo hacia los bosques o terrenos no conquistados.¹⁴⁹ De hecho, esta huida de ser sometida a la explotación o, mejor dicho, la migración rural en la búsqueda de su libertad, ha sido un mecanismo recurrente de resistencia de esta población indígena que persiste en la actualidad.

A mediados del siglo XIX el territorio *q'eqchi'*, que desde la conquista hasta entonces había permanecido aislado, fue invadido literalmente por los ladinos, los inmigrantes ingleses y, sobre todo, los alemanes cuando el gobierno liberal de Barrios en los años setenta impuso en Alta Verapaz un régimen de enormes plantaciones de café.¹⁵⁰ Así los *q'eqchi'* fueron expulsados otra vez de sus tierras y convertidos en *mozos colonos*; es decir, trabajadores permanentes o mano de obra barata de las grandes fincas cafeteras. De esta manera, Alta Verapaz se convertía a finales del siglo XIX en el centro de la producción nacional de café, mientras que «la población indígena quedaba relegada a ser objeto y no sujeto del desarrollo».¹⁵¹ Esta población indígena fue afectada por las expropiaciones de manera desproporcionada en comparación con los grupos mayas del altiplano porque no tenían experiencia en la defensa legal de su territorio, mientras que otros grupos ya usaban el sistema judicial para proteger sus tierras comunales contra los conquistadores españoles desde principios del siglo XVI.¹⁵² Fruto de esta inseguridad jurídica en la tenencia de sus tierras, todo el territorio *q'eqchi'* fue declarado por el Estado como baldío o sin propietario y disponible para la compra. Así, de un día

¹⁴⁷ Grandia, nota 141, p. 6.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 8.

¹⁴⁹ *Ibid.*, pp. 8-9 y Sieber, nota 145, p. 19.

¹⁵⁰ J.C. Cambranes, 1996, (2.ª edic), *Café y campesinos. Los orígenes de la economía de plantación moderna en Guatemala, 1853-1897*, Madrid, Catriel, pp. 62-68.

¹⁵¹ Centro Ak' Kutan, nota 142, pp. 49, 305.

¹⁵² Grandia, nota 141, p. 19

para otro, este grupo indígena fue sometido «al trabajo feudal»¹⁵³ en su propio territorio.

Además, durante esta época liberal, el Estado garantizó mano de obra barata a las grandes fincas, tanto en manos de guatemaltecos como de extranjeros, mediante varias leyes contra la vagancia.¹⁵⁴ Estas leyes declararon vagabundos a los campesinos que no estuvieran contratados por un finquero o no poseyeran una cierta cantidad de tierra.¹⁵⁵ Como la vagancia se castigaba con trabajo forzado en obras públicas, los *q'eqchi'* finalmente solo tenían la opción de trabajar en las fincas o hacer trabajo forzado en la construcción de carreteras. En el sistema de fincas, los *mozos colonos* vivían dispersos pero agrupados en grupos familiares y la finca se convirtió en referente de comunidad y autoridad.¹⁵⁶ De hecho, las fincas pretendían «articular a las sociedades rurales y ser el único referente territorial constitutivo de identidad comunitaria de los individuos».¹⁵⁷ Este sistema de fincas no incluía subdivisiones territoriales intracomunitarias como barrios, cantones o caseríos. Además, los *mozos colonos* no tenían ningún derecho de posesión sobre las parcelas de tierra que cultivaban para la subsistencia familiar.¹⁵⁸ A esto hay que añadir que las personas *q'eqchi'*, como se verá más adelante, se identifican generalmente más con el lugar donde viven, es decir, con su tierra local sagrada, que con su grupo étnico. Este sistema de fincas fue durante décadas el referente clave de comunidad y autoridad; es decir, la finca se convirtió en la entidad sociopolítica central para los *mozos colonos q'eqchi'*.¹⁵⁹

Para escapar a esta explotación laboral, muchos *q'eqchi'* migraron hacia las tierras bajas, en el norte del departamento de Petén, en el sur de la región de Izabal y en la costa atlántica de Belice donde podrían continuar con su agricultura de autosuficiencia.¹⁶⁰ Por ejemplo, la zona entre Ixcán y la Zona Reina del departamento de Quiché era un área de selva no poblada hasta que, a partir del inicio del siglo xx, las primeras familias llegaron, después de haber cruzado el río *Chixoy* desde Alta Verapaz.¹⁶¹

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ «Ley de Trabajadores» de 1878, «Ley de Habilitación» de 1894, «Ley de Vagancia» de 1934.

¹⁵⁵ Cambranes, nota 150, p. 147.

¹⁵⁶ C.F. Ochoa, 2007, *San Miguel Tucurú, Alta Verapaz, Informe final de investigación*, CCRC/Universidad de Austin, informe no publicado, p. 17.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ Cambranes, nota 150, p. 307.

¹⁵⁹ Ochoa, nota 156, pp. 16-17.

¹⁶⁰ *Ibid.* y Grandia, nota 141, p. 44.

¹⁶¹ Diócesis de Quiché, 2000, *Tierra, guerra y esperanza, memoria del Ixcán (1966-1992): Informe REMHI*, Playa Grande, REMHI, p. 21.

Después del golpe de estado contra el presidente Arbenz en 1954, empezó, como parte de la contrarrevolución militar, un nuevo periodo de programas de colonización en territorios que estaban ocupados por familias *q'eqchi'* sin tierra desde finales del siglo XIX. Un proyecto de colonización emblemático en la región fue la creación de la Franja Transversal del Norte (FTN) por el Instituto Nacional de Transformación Agraria, en los años 60, que hace referencia a una faja geográfica que se extendía desde el norte del departamento de Izabal hasta el norte del departamento de Huehuetenango, incluyendo la parte norte de Alta Verapaz. En 1970, bajo el Decreto Ley no. 60-70, se creó oficialmente la FTN para fines de desarrollo agrario.¹⁶² La colonización de la FTN en la época de los »70 fue conocida como «la zona de los generales», puesto que un grupo de generales y empresarios afines a la dictadura militar del General Romeo Lucas García se convirtió en grandes terratenientes.¹⁶³ De hecho, la Secretaría de Planificación y Programación de la Presidencia (SEGEPLAN) reconoce que el 33% de las masacres durante el conflicto armado interno fueron ejecutadas en esta zona de FTN.¹⁶⁴ Desde varias décadas esta región se convirtió en un corredor estratégico por sus recursos energéticos hidráulicos, minería y petróleo y, también, agroindustriales como la palma africana. Uno de los proyectos más polémicos del país, la hidroeléctrica *Xalalá* formará parte de un programa de construcción de varias represas en este corredor. Su zona de influencia abarca alrededor de 220-230 comunidades ubicadas en los municipios de Cobán, Uspantán e Ixcán, en los departamentos de Alta Verapaz y Quiché.¹⁶⁵ De acuerdo a la CEH y REMHI, en la región de Cobán, incluida en esta zona de impacto, los *q'eqchi'* sufrieron por lo menos 23 masacres y la destrucción de 36 de sus comunidades.

Para cerrar este breve resumen análisis sobre el territorio *q'eqchi'*, es importante destacar que estos flujos de migración rural de una población pobre y sin tierra, como este grupo indígena, no son una elec-

¹⁶² Según el art. 1 del Decreto esta área incluye los siguientes municipios del departamento de Huehuetenango: Santa Ana Huista, San Antonio Huista, Nentón, Jacaltenango, San Mateo Ixtatán y Santa Cruz Barillas; Chajul y San Miguel Uspantán en el departamento de El Quiché; Cobán, Chisec, San Pedro Carchá, Lanquin, Senahú, Cahabón y Chahal en Alta Verapaz y la totalidad de Izabal.

¹⁶³ L. Solano, 2012, *Contextualización histórica de la Franja Transversal del Norte (FTN)*, Centro de Estudios y Documentación de Frontera Occidental de Guatemala CEDFOG «El Corredor», Huehuetenango, CEDFOG, p. 10 y CEH, nota 75, p. 592.

¹⁶⁴ Secretaría de Planificación y Programación de la Presidencia (SEGEPLAN), 2011, *Diagnóstico territorial. Franja Transversal del Norte, un corredor de desarrollo*, Guatemala, SEGEPLAN, p. 8.

¹⁶⁵ Para un análisis ver: Viaene, nota 123.

ción sino su única opción para la supervivencia cultural al despojo forzoso y explotación laboral continua desde la Conquista.¹⁶⁶ Por lo cual se podría nombrar a los *q'eqchi'* como un pueblo víctima de despojo forzoso histórico y sistemático. Es decir, en términos de derechos humanos, el Estado guatemalteco ha omitido proteger y promover hasta hoy día el derecho colectivo de los *q'eqchi'* a la tierra y al territorio, como está contemplado en el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas. Como resultado de estos procesos de resistencia, su territorio abarca actualmente el departamento de Alta Verapaz, parte del norte de Baja Verapaz, el municipio de El Estor en Izabal e incluso una parte de Belice, siendo el territorio más grande de los grupos mayas en Guatemala.¹⁶⁷

3.2. Cosmovisión y ontología *q'eqchi'*: una aproximación

Madre y Padre de la vida, de la existencia;
 Dador de la respiración, dador del corazón;
 Creador y palpito de la luz, de la eternidad;
 De las hijas nacidas en claridad
 De los hijos nacidos en claridad.
 El que medita,
 El que conoce de todo lo que existe en el Cielo y Tierra
 En lagos y mares.

*Popol Wuj*¹⁶⁸

Es importante reconocer el carácter complejo, fluido e híbrido de la cultura indígena *q'eqchi'*. Es decir, las comunidades *q'eqchi'*, como se verá más adelante, son entidades heterogéneas y complejas, caracterizadas por la diversidad política, religiosa y económica.

Aun así, varios estudios antropológicos, realizados en distintas zonas y durante diferentes periodos, muestran que muchas de las prácticas sociales y agrarias cotidianas de este pueblo indígena son guiadas por las normas y valores anclados en su cosmovisión, que difiere de la sociedad dominante mestiza.¹⁶⁹ Un rasgo clave común en las cosmo-

¹⁶⁶ Grandia, nota 141, pp. 80-88.

¹⁶⁷ Según el censo de 2002, viven en Guatemala alrededor de 800 000 *q'eqchi'* y constituyen el segundo grupo indígena más grande de los 22 grupos maya.

¹⁶⁸ *Popol Wuj, traducción al español y notas de Sam Colop*, 2008, Guatemala, PA-CE-GTZ, Cholsamaj, p. 24.

¹⁶⁹ Ver: Haeserijn, nota 73 y R. Cabarrús, 1979, *La Cosmovisión q'eqchi' en Proceso de Cambio*, El Salvador, UCA Editores; J.C. Parra Novo, 1997, *Persona y comuni-*

visiones u ontologías maya en general, pero también *q'eqchi'*, es que «los seres humanos deben ser entendidos como «seres relacionales»¹⁷⁰ lo cual cuestiona la división entre cultura y naturaleza planteada por la ontología moderna dominante y, por el contrario, refleja una visión no dualista del mundo, en la que todo es uno, interrelacionado e interdependiente.

Es decir, los indígenas mayas no son solamente individuos, sino que están sobre todo concebidos por relaciones múltiples: la tierra con su familia y comunidad, todos los elementos creados, otras personas, los vivos y muertos, las energías. Estas relaciones, como se analizará a continuación, evocan y cultivan distintos relacionamientos y responsabilidades con la tierra y los otros elementos de la naturaleza. También porque, dentro de las cosmovisiones mayas, los seres humanos no son los dueños, más bien forman parte de ella, por lo cual mantienen una relación de respeto hacia la naturaleza.¹⁷¹ Es decir, en esta concepción indígena, todo tiene vida, incluidos los recursos naturales, y debe ser protegido como la vida humana.¹⁷²

De hecho los *q'eqchi'*, y los mayas en general, tienen en común con muchos otros pueblos del mundo estas características colectivas y espirituales de su cultura e identidad indígena. Estos aspectos colectivos y espirituales han sido el fundamento del movimiento indígena internacional para cuestionar el enfoque individual de los derechos humanos y exigir el reconocimiento de los derechos colectivos. Como fue mencionado en la introducción, progresivamente, las normas internacionales de derechos humanos, como la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, han reconocido esta visión indígena. Estas particularidades culturales, como demostrará el análisis de los datos etnográficos, determinarán claramente su comprensión tanto del impacto del conflicto armado como los diversos temas de justicia transicional.

dad q'eqchi': aproximación cultural a la comunidad q'eqchi' de Santa María Cahabón, Cobán, Centro Ak' Kutan; R. Wilson, 1999, Resurgimiento maya en Guatemala. Experiencias q'eqchi'és, Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA); Siebers (1999); Hatse y P. de Ceuster, 2001, Prácticas agrosilvestres q'eqchi'és: más allá de maíz y frijol, Cobán, Centro Ak' Kutan; A. Huet, 2008, Nos salvó la sagrada selva. La memoria de veinte comunidades q'eqchi'és que sobrevivieron al genocidio, Cobán (Guatemala), ADICI; S., Permanto, 2015, The Elders and the Hills. Animism and Cosmological Re-Creation among the Q'eqchi' Maya in Chisec, Guatemala, PhD dissertation in Social Anthropology, School of Global Studies, University of Gothenburg.

¹⁷⁰ Molesky-Poz, nota 71, p. 41.

¹⁷¹ Saqb'ichil-COPMAGUA, nota 130, pp. 71-108.

¹⁷² Viaene, nota 123.

3.2.1. Una relación espiritual con la tierra

La piedra angular de la identidad *q'eqchi'* es el lugar donde viven y los entornos geográficos de sus comunidades; es decir, que «la identidad comunitaria se concibe en relación con la tierra local sagrada». ¹⁷³ Esto se expresa en sus rituales y ceremonias individuales y colectivas a la tierra, al maíz, al agua, al momento de las siembras, las cosechas y las actividades familiares y comunitarias. Para ellos, el lugar donde viven no es solamente el paisaje y un ambiente que podrían intercambiar fácilmente por otro. ¹⁷⁴ De hecho, en su espiritualidad, no se establece una «separación entre el espacio cultural y el hábitat en su sentido físico o material». ¹⁷⁵

«SOMOS HIJOS E HIJAS DE LA TIERRA»

Efectivamente, la identidad colectiva de los *q'eqchi'* se expresa por identificarse como «*aj r'al ch'och*» o «hijos e hijas de la tierra». ¹⁷⁶ Además, la tierra es concebida en su cosmovisión como madre y padre y se expresa de la siguiente manera: «*li ch'och a'an li Qana li Qawa*» o «la tierra es nuestra madre y padre». La palabra *ch'och* para referirse a la tierra incluye a cerros (*tzuul*), valles (*taq'a*), ríos y nacimientos de agua (*ha* y *loq laj na' ha'*) y bosques (*che'*).

Esta dimensión dual de la tierra responde al hecho de que, en la visión *q'eqchi'*, el río es madre porque da vida. Además, los nacimientos de agua, o *loq laj na' ha'*, tienen una connotación femenina ya que literalmente significa «la sagrada madre agua». En las regiones donde vive este grupo indígena, el paisaje es montañosa y según su cosmovisión es el hogar del *Tzuul taq'a* o los espíritus de los cerros; *Tzuul* significa cerro y *taq'a* valle. De hecho, según los ancianos, la presencia de un nacimiento de agua define el sexo femenino del *Tzuul taq'a*, mientras que los *Tzuul taq'a* que no tienen manantial son masculinos.

EL TZUUL TAQ'A: EL DUEÑO DE LA TIERRA Y DE TODO LO QUE VIVE EN ELLA

Para la agricultura *q'eqchi'*, la relación con el *Tzuul taq'a* es fundamental, porque provee todos los elementos esenciales para poder vivir: maíz, frijoles, agua, leña y alimento a los animales. El *Tzuul taq'a* une

¹⁷³ Wilson, nota 169, p. 34.

¹⁷⁴ Siebers, nota 145, p. 17.

¹⁷⁵ Saqb'ichil-COPMAGUA, nota 130, p. 202.

¹⁷⁶ Wilson, nota 169, p. 34.

varios ámbitos culturales, incluyendo la fertilidad humana y agrícola, el género y el cuidado de la salud; pero tiene también un grado significativo de dualismo: «es al mismo tiempo cerro y valle, masculino y femenino, espíritu y materia, singular y múltiple, benevolente y vengativo, indígena y extranjero».¹⁷⁷

El *Tzuul taq'a* es el dueño del mundo natural o de la tierra y abarca la totalidad del entorno sagrado. Los espíritus de la montaña viven (*yo'yo'*) y las montañas tienen personalidad o *wiinqilal*. Estos espíritus residen en las cuevas de las montañas, pero son también las características físicas del propio paisaje sagrado. El *Tzuul taq'a* es omnipresente y preside y vigila todos los actos de la vida cotidiana; por lo cual los *q'eqchi'* tienen que pedir permiso o licencia (*tzamaank*), mediante un *majejak* (ceremonia de ofrenda y sacrificio) donde se ofrecen *pom*¹⁷⁸, velas, cacao y boj¹⁷⁹, para cultivar la tierra.¹⁸⁰ El siguiente testimonio explica esta relación especial con el *Tzuul taq'a*¹⁸¹:

«para cortar o tumbar árboles, cazar animales, pescar, rozar para siembra, aprovechar los arroyos y sembrar el maíz en la tierra, se tiene que pedir permiso al *Tzuultaq'a* antes de tocar cualquiera de esos recursos naturales. ... la cacería y otras actividades para tomar algo de la Naturaleza, significan bastante para la comunidad; no se puede ir así nada más... porque los animales, árboles y otras cosas no están así nada más. Hay que respetar a la Naturaleza y al Dueño de lo que ha sido creado.»

Asimismo, se debe reconocer que, como muchos pueblos mayas en Centro América, los *q'eqchi'* son cristianos (católicos o evangélicos, aunque la mayoría católicos) y que durante los últimos 500 años se ha desarrollado un proceso de sincretismo religioso. Desde esta visión cristiana, el *Tzuul taq'a* es considerado como el Dios supremo, pero es «nada más que el Universo que también es mantenido en existencia por la fuerza divina».¹⁸² De hecho, la idea de un Dios personal y trascendente no es intrínseca a su cosmovisión, pero los *q'eqchi'* no ignoran ese Dios. Se podría considerar que el *Tzuul taq'a* es relacionado directamente con la naturaleza y la producción agrá-

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 54.

¹⁷⁸ Resina que también se usa como incienso.

¹⁷⁹ Bebida alcohólica hecha de caña de azúcar y maíz fermentado.

¹⁸⁰ Ver: Haeserijn, nota 73 y Cabarrús, nota 169.

¹⁸¹ Saqb'ichil-COPMAGUA, nota 130, p. 77.

¹⁸² Haeserijn, nota 73, p. 49.

ria, mientras el Dios cristiano es más relevante en el ciclo de vida individual *q'eqchi'* que se expresa por ejemplo en el matrimonio cristiano y el bautismo.¹⁸³

Sin embargo, la desaparición de muchos líderes indígenas y de las antiguas escrituras durante la Conquista española, la imposición de la religión cristiana, el sistema de fincas, las masacres y los asesinatos de los ancianos durante el conflicto armado, la influencia de las iglesias evangélicas y la imposición de proyectos de desarrollo basados en los principios neoliberales, han incidido fuertemente en la fragmentación del conocimiento cosmológico y el desmoronamiento de las prácticas y rituales agrícolas tradicionales.¹⁸⁴ Se ha indicado que todas estas influencias sobre la identidad *q'eqchi'* —el período precolombino, la colonia, la Iglesia Católica, el conflicto armado— son proyectadas en esta figura del *Tzuul taq'a* que claramente no es una herencia fosilizada y ahistórica del período precolombino, sino dinámica.¹⁸⁵

3.2.2. *Ideología de una armonía colectiva y espiritual*

A pesar de la heterogeneidad en las manifestaciones y expresiones locales de las cosmovisiones de los 22 grupos indígenas mayas en Guatemala, un elemento común es que no existe separación entre lo social, lo natural y lo espiritual. Esto implica que su sistema normativo no hace diferencia entre normas y principios que se derivan del orden social y los que tienen su origen en la relación con lo sagrado.¹⁸⁶ Además, para preservar el orden entre los seres humanos, la naturaleza y el cosmos, se debe mantener la armonía y el equilibrio dentro y entre estas partes.¹⁸⁷ De hecho, en las acciones personales y comunitarias es donde se concreta la relación social idealizada con lo sagrado. Como se analizará más adelante, estas normas juegan un papel clave en los procesos locales de justicia transicional y en cómo los *q'eqchi'* interpretan y entienden la justicia, la reparación, la compensación, la verdad y la reconciliación, objetivos centrales de la justicia transicional, después de las atrocidades sufridas .

¹⁸³ Siebers, nota 145, pp. 89-90.

¹⁸⁴ Hatse y De Ceuster, nota 169, p. 17.

¹⁸⁵ Wilson, nota 169, p. 57.

¹⁸⁶ Saqb'ichil-COPMAGUA, nota 130, p. 67.

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 76-88 y Esquit y Ochoa, nota 72, pp. 19-26.

LOQLAJ O LO SAGRADO

La noción de «lo sagrado» es un concepto fundamental en las ontologías mayas que «supone la existencia de interrelaciones entre los elementos de la Creación y cada parte de ella cumple una función relacionada con el equilibrio de la naturaleza». ¹⁸⁸ Además, en lo sagrado «se manifiesta lo moral, lo ético y lo estético, siendo ésta la base fundamental de toda normatividad en cualquiera de los posibles niveles». ¹⁸⁹ Entonces, lo sagrado entre los mayas no se limita a la relación con la divinidad, sino que asume un carácter de relación social global y totalizadora.

El maíz, el altar familiar, las cuevas, las casas, los cerros, la piedra de moler *yo'yo* viven por lo que son sagrados y hay que respetarlos. La noción de lo sagrado en *q'eqchi'* es «*loqlaj'*» y en el ámbito de derechos humanos, como se verá más adelante, se refiere a la dignidad de los seres humanos y de los otros elementos de la creación (no-humanos). Es muy común que la palabras tierra (*ch'och*) y agua (*ha*) tengan el prefijo de sagrado (*loqlaj*) porque en su espiritualidad, la tierra y el agua son sagradas. Esto implica que los *q'eqchi'* no solamente tienen responsabilidades hacia los otros y la comunidad, sino también hacia la naturaleza y el cosmos.

JUNAJIL O LA UNIDAD COMUNITARIA

Otra piedra angular de la identidad *q'eqchi'* es el fuerte sentimiento comunitario entre los miembros de las comunidades, el cual se evidencia en el concepto de unidad (*junajil*) o cohesión social. La comunidad «acompaña, anima, celebra y participa en todo el proceso y desarrollo de la persona» ¹⁹⁰, desde el embarazo hasta la muerte. La comunidad no solamente juega un rol crucial en la vida de las personas, sino que también concierne a las actividades agrícolas, espirituales y religiosas.

Las bases del sentido comunitario son la solidaridad, la reciprocidad, la fraternidad y la igualdad. ¹⁹¹ Efectivamente, el involucramiento en la reciprocidad del trabajo es «al mismo tiempo, un rasgo característico de la identidad indígena y un criterio de pertenencia a la comunidad». ¹⁹²

Lo más importante es «cumplir con los demás y servir a la comunidad, porque solo de esa manera se pueden obtener todos los

¹⁸⁸ Saqb'ichil-COPMAGUA, nota 130, p. 68.

¹⁸⁹ Esquit y Ochoa, nota 72, p. 39.

¹⁹⁰ Parra Novo, nota 169, p. 8.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² Wilson, nota 169, p. 81.

derechos». ¹⁹³ Efectivamente, como es reconocido por el derecho internacional de derechos humanos, los pueblos indígenas ejercen sus derechos individuales mediante la colectividad de la comunidad. Para los *q'eqchi'* «la comunidad es al individuo como el agua al pez» ¹⁹⁴ y «el ritual es algo que unifica la vida comunitaria y reafirma la relación recíproca entre la gente, la naturaleza y el *Tzuul taq'a*». ¹⁹⁵ La unidad entre los miembros de la comunidad antes y durante el ritual del *majejak*, o ceremonia de ofrenda y sacrificio, es importante para que resulte exitosa. De hecho, el *majejak* es en primer lugar un acto comunitario que expresa el deseo de la comunidad de relacionarse con el *Tzuul taq'a*. ¹⁹⁶ Por lo cual, la armonía comunitaria es necesaria e implica que ningún individuo sea excluido.

TUQTUUQILAL O EQUILIBRIO Y TRANQUILIDAD

Los conceptos de *tuqtuukilal* o tranquilidad y armonía/equilibrio; *tuqtuukilal usilal* o paz (literalmente significa el equilibrio en la bondad); bondad (*usilal*), vergüenza (*xutaan*) y respeto, forman las bases del sistema normativo de los *q'eqchi'*. Una norma fundamental es que se debe tratar y usar todo lo existente conforme a su naturaleza; es decir, «el buen vivir en el mundo depende del buen uso de las cosas». ¹⁹⁷ En este sentido, existe lo que se podría denominar un «contrato recíproco» ¹⁹⁸ entre el *q'eqchi'* y el *Tzuul taq'a*, por el cual si el *q'eqchi'* demuestra respeto, sacrificio y agradece al *Tzuul taq'a*, entonces estos espíritus de la montaña lo recompensan con abundancia y protección. Esto significa un estado de armonía o *tuqtuukilal*. Cuando los *q'eqchi'* no cumplen con estas obligaciones ni realizan estos rituales para pedir permiso, entonces esta persona podría caer en desgracia y, por ejemplo, podría perderse en las montañas, el perro que acompaña a la persona podría ser mordido por una culebra, o se podría sufrir un accidente.

¹⁹³ Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala Saqb'ichil-COPMAGUA, 1999, *Oxloq'íl B'aaunuheem Proyecto: Investigaciones en Derecho Consuetudinario y Poder Local. Los Hechos Sagrados. Fundamento de las ideas y normas del Pueblo q'eqchi'*, Guatemala, Editorial Servicios San Antonio, p. 194.

¹⁹⁴ Centro Ak' Kutan, 2002, *Fenomenología de las culturas mayas de Verapaz*, Cobán, Centro Ak' Kutan, p. 23.

¹⁹⁵ R. Sieder, 1997, *Customary Law and Democratic Transition in Guatemala*, London, University of London, Institute of Latin American Studies, p. 61.

¹⁹⁶ Centro Ak' Kutan, nota 194, p. 23.

¹⁹⁷ Haeserijn, nota 73, p. 50.

¹⁹⁸ Siebers, nota 145, p. 86.

También el maíz, los ríos, las casas y los animales viven y reaccionan si los seres humanos no los tratan con respeto y dignidad. Efectivamente, «el proceso de la producción agrícola y la preservación de la salud individual se entrelazan íntimamente con la observación de los rituales que regulan la relación entre las personas, la naturaleza y el *Tzuul taq'a*». ¹⁹⁹ Las transgresiones de estas normas sociales y espirituales, por ejemplo profanar o violar (*muxuk*) la dignidad de una persona o de algo sagrado, pueden crear desarmonía en las relaciones sociales y espirituales, lo que genera sufrimiento y tristeza (*rahilal*) en el corazón (*ch'ool*) de la persona. Pero no solamente los seres humanos pueden sufrir dolor y tristeza por el comportamiento de otras personas; también el *Tzuul taq'a*, el maíz, el río y los animales pueden llorar, sufrir y sentir dolor, porque viven (*yo'yo'*). Los datos etnográficos demuestran, como se analizará en la siguiente sección, que las graves violaciones de derechos humanos que los *q'eqchi'*, y su entorno natural y espiritual, han sufrido durante el conflicto armado han causado un gran sufrimiento, dolor y tristeza o *nimla rahilal*.

3.3. El conflicto armado interno en Alta Verapaz: algunos datos y cifras

El informe de la CEH demuestra que el grupo étnico *q'eqchi'*, en términos generales, fue el segundo grupo maya afectado en cantidad de violaciones a los derechos humanos, mientras que el REMHI revela que los *q'eqchi'* fueron la etnia con mayor número de víctimas a nivel nacional.²⁰⁰ Alta Verapaz fue el tercer departamento más afectado por violaciones de derechos humanos y los municipios de *Chisec*, *Cobán*, *San Cristóbal*, *Cahabón*, *Panzós* y *Santa Cruz Verapaz* fueron los más golpeados durante los años 1981-83. De hecho, la región de *Cobán*, donde se realizó la investigación etnográfica, fue una de las zonas donde el Ejército guatemalteco desplegó operaciones militares grandes en contra de la guerrilla y la población civil.²⁰¹

Es importante reconocer que en Alta Verapaz la presencia de organizaciones guerrilleras fue casi inexistente hasta comienzos de los años 80, cuando el EGP penetró en algunas zonas colindantes con el departamento de *Quiché*, en la Franja Transversal del Norte y el valle

¹⁹⁹ Sieder, nota 195, p. 60.

²⁰⁰ CEH, nota 75, párr. 1747 y REMHI, nota 83, pp. 484-485.

²⁰¹ CEH, nota 75, párs. 2193 y 3175.

de Polochic.²⁰² Uno de los objetivos era crear conflictos para distraer a las fuerzas del Ejército concentradas en Quiché.²⁰³ Mientras las comunidades indígenas del occidente del país habían conocido en los años anteriores un continuado proceso de organización social, mediante la Acción Católica y la formación de cooperativas, la vida de la población *q'eqchi'* de Alta Verapaz fue profundamente marcada por el sistema de fincas, como fue analizado anteriormente, por lo cual carecían de experiencias previas de organización socio-económica y política.²⁰⁴ Esta fue una de las razones por las que en Alta Verapaz no aconteció el mismo proceso de radicalización política que se vivió en otros departamentos de Guatemala. De hecho, en un estudio participativo sobre la violencia en Cobán, los *q'eqchi'* de esta región reclamaron que «la raíz de la violencia está en la finca», por su sistema semifeudal, falta de libertad y dignidad, trabajo forzoso, abusos, falta de educación.²⁰⁵

En Alta Verapaz, a diferencia de lo que hicieron en Quiché, las fuerzas guerrilleras saltaron muchas etapas de formación política y organización social, de modo que la incorporación de líderes comunitarios en sus filas fue consecuencia de un salto a ciegas desde la organización comunitaria a la estructura político-militar.²⁰⁶ Más bien, comunidades de la región de Cobán tomaron conciencia de sus derechos humanos y de su dignidad como personas solamente gracias al trabajo de los catequistas de la Iglesia Católica, con enfoque de Teología de la Liberación, la única organización presente en esta zona aislada.²⁰⁷

A pesar de estos procesos socio-políticos distintos, las cifras de diversas investigaciones muestran que la población indígena en estas zonas de Guatemala fue fuertemente afectada por graves violaciones a los derechos humanos durante la época de la violencia. Con respecto a la cantidad de masacres, la CEH concluye que Quiché fue el departamento más afectado, donde ocurrieron 327 masacres, mientras que Alta Verapaz está en el tercer lugar con 55 masacres.²⁰⁸ Según el REMHI, los departamentos más afectados por la violencia son Quiché y Alta Verapaz,

²⁰² A. Huet, 2003, «La Diócesis de la Verapaz y el Conflicto Armado», en Materiales Ak' Kutan n.º 14, *Rescatando la memoria del camino. Diócesis de Verapaz. 1935-2003*, Cobán (Guatemala), Centro Ak' Kutan, pp. 62-63.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ Solamente en algunos lugares sí hubo otros agentes facilitadores de cambio como organizaciones sindicales en Carchá, Cahabón y el Valle de Polochic, y algunas cooperativas en San Cristóbal.

²⁰⁵ Huet, nota 169, pp. 19-34.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 56.

²⁰⁷ Wilson, nota 169, p. 158, y Huet, nota 169, pp. 34-42.

²⁰⁸ CEH, nota 75, pár. 3079.

con 264 y 65 masacres respectivamente.²⁰⁹ La Diócesis de La Verapaz estima que más de 100 aldeas fueron destruidas por las campañas de tierra arrasada por el Ejército.²¹⁰ Según monseñor Flores, obispo en ese período, al menos el 40% de los *q'eqchi'* fueron desplazados de sus comunidades y unos 20.000 de ellos se escondieron por años en las montañas.²¹¹ De hecho, otro estudio reciente demuestra que en el área de Cobán por lo menos 40 comunidades fueron destruidas por la política de tierra arrasada del Ejército; 33 masacres, de las cuales 29 fueron ejecutadas por el Ejército, dos por la guerrilla y dos sin responsables claros (ver mapa 5).²¹² Se registró un total de 1.708 víctimas en la zona de Cobán; el 52% de ellas fue asesinada en las comunidades, en la montaña o en otro lugar, mientras el 48% murió por enfermedad, «susto» o inanición en condición de desplazamiento.²¹³ Además, la FAFG, en una primera fase de un proceso de exhumaciones que concluyó en abril de 2013, encontró 535 osamentas en cerca de 110 fosas excavadas en las instalaciones de la ex Zona Militar 21 en Cobán. Hasta hoy en día, fueron identificadas cerca de 100 personas pertenecientes a los grupos étnicos *q'eqchi'*, *poqomchi'* y *achi*.

Frente a las operaciones de tierra arrasada, los indígenas del área de Ixcán y Uspantán del departamento de Quiché, que lograron escapar, se refugiaron en México o se desplazaron, primero, internamente hacia las montañas para, después, organizarse en CPR o buscaron refugio en otras zonas del país. Mientras, pocos *q'eqchi'* del lado de Alta Verapaz lograron cruzar el río Chixoy, por lo cual casi nadie llegó hasta los campamentos de refugiados en México y las CPR de Ixcán o de la sierra en el departamento Quiché. Ellos buscaron refugio «bajo la montaña» de Alta Verapaz, enfrentando condiciones muy extremas y tuvieron que cambiar constantemente de campamento, por lo que muchos murieron de hambre, enfermedades y miedo.²¹⁴ Esta población *q'eqchi'* no organizó actividades educativas, como hicieron las CPR, y recibieron poca formación ideológica y política por parte de las fuerzas guerrilleras.²¹⁵

Con la amnistía ofrecida por el gobierno del general Ríos Montt en 1982 y la política militar de promover el retorno masivo de los despla-

²⁰⁹ REMHI, nota 83, p. 35.

²¹⁰ Huet, nota 169, p. 65.

²¹¹ C. Flores, 2001, *Bajo la cruz, memoria y dimensión sobrenatural del gran sufrimiento entre los q'eqchi'es de Alta Verapaz*, Cobán, Centro Ak' Kutan, n. 21, p. 169.

²¹² Huet, nota 169, pp. 343-347.

²¹³ *Ibid.*, p. 354.

²¹⁴ Huet, nota 169, pp. 87-93.

²¹⁵ Wilson, nota 169, p. 168.

zados internos, muchos *q'eqchi'* de Alta Verapaz, diezmados por la persecución y el hambre, decidieron salir de «bajo las montañas». ²¹⁶ Miles de desplazados, recibidos por el Ejército, fueron trasladados a campamentos militares o «polos de desarrollo» como Acamal, El Rosario, Saraxoch, Chituj y Las Conchas a las orillas del río Chixoy, donde, por lo general, recibieron «reeducación» ideológica y dependieron por años de la ayuda de emergencia y del régimen de «alimentos por trabajo» ²¹⁷. Los varones fueron obligados a patrullar estos campos y debían limpiar el área de guerrilleros y buscar a grupos que todavía estuviesen escondidos en las montañas y convencerlos de que retornasen.

Como fue dicho en la introducción, un elemento central de la estrategia contrainsurgente del Ejército, de control total de áreas rurales indígenas, fue la imposición de las PAC. Es importante reconocer que en la región de Cobán se pueden distinguir dos tipos de ex PAC: por un lado, los hombres que estuvieron bajo el control militar desde el inicio de las campañas de tierra arrasada como, por ejemplo, las PAC de Salacuim y, por otro lado, los hombres desplazados internos que sobrevivieron primero en las montañas por meses o años y, después, tuvieron que patrullar en los campamentos militares y sus comunidades. Sin embargo, por la polarización que existe en Guatemala, se ha negado la existencia de estos dos grupos durante la elaboración de las políticas nacionales de compensación y reparación. Esto ha tenido, como se analizará en el capítulo cuatro, un impacto perverso sobre los procesos locales de reconstrucción social en las comunidades.

Hacia finales de 1980, se cerraron los campamentos militares; los desplazados internos tuvieron que reubicarse y reintegrarse en la región de Alta Verapaz. Este difícil y complejo proceso ocurrió básicamente de tres maneras: regreso a las anteriores aldeas, incorporación a otras aldeas diferentes y creación de nuevas aldeas (mapa 6). ²¹⁸ Durante las fases iniciales de la reubicación, los desplazados sufrieron humillaciones, acusaciones y amenazas de las PAC y de los que se habían quedado en las aldeas. El Ejército había creado un clima de temor y hostilidad, como parte de su guerra psicológica, causando una profunda desconfianza contra «los de la montaña» (*aj rub'el pim*), que eran vistos como guerrilleros. La búsqueda de tierra en la región causó fricciones entre los sobrevivientes y dividió a los grupos y a las familias. Los retornados

²¹⁶ AVANCSO, nota 109, pp. 176-178.

²¹⁷ Para mayor información, ver: Centro de Estudios Integrados de Desarrollo Comunal, 1998, *Guatemala. Polos de Desarrollo. El caso de la Desestructuración de las Comunidades Indígenas*, México, Editorial Praxis.

²¹⁸ AVANCSO, nota 109, y Huet, nota 169.

de México pudieron contar con apoyo de la comunidad internacional y del Estado para comprar tierras, mientras los desplazados internos quedaron en el olvido. El Ejército también obligó a algunos desplazados a ocupar la tierra y las zonas de gente que había huido a México, lo que creó conflicto con los retornados que reclamaban su tierra.²¹⁹ Las PAC permanecieron en las aldeas hasta su desmovilización formal en 1996.

3.4. Entendimiento *q'eqchi'* del conflicto armado

«Ni hoy ni mañana se nos quitará del corazón esa violencia también. Son demasiados los sufrimientos que estamos viendo, aunque cada quién en su casa, pero estamos igual de pobres.»

Viuda *q'eqchi'*

Una comprensión clave que resultó del presente estudio es: existen entendimientos indígenas del conflicto armado anclados en su ontología, que difieren profundamente de las visiones dominantes sobre violaciones masivas de derechos humanos, provenientes del derecho internacional. Como se analizará en los siguientes capítulos, el reconocimiento de la existencia de esta comprensión ontológica del impacto del conflicto armado es clave para la elaboración de políticas e intervenciones de justicia transicional intercultural que responda a las aspiraciones y necesidades de los sobrevivientes indígenas.

3.4.1. *Gran sufrimiento y tristeza* (nimla rahilal)

En el caso de los *q'eqchi'*, el impacto del conflicto armado fue tan catastrófico que los sobrevivientes, tanto víctimas como ex patrulleros, hablan en términos de *nimla rahilal* cuando se refieren al período del conflicto armado. *Nimla* significa grande; *rahilal*, sufrimiento y dolor (físico, emocional y espiritual). *Nimla rahilal* se refiere siempre al sufrimiento o dolor por una pérdida definitiva (de familiares o bienes: cosechas, casa o dinero) causada por fenómenos naturales. Una pérdida definitiva implica un daño irreparable. Mejor dicho, las heridas causadas por el *nimla rahilal* nunca desaparecerán, como explica un desplazado interno: «Es como una espina en nuestras almas, es como tener un cu-

²¹⁹ Human Rights Watch/Americas, 1996, *Guatemala. Return to Violence. Refugees, Civil Patrollers, and Impunity*, Vol. 8, No 1 (B).

chillo en nuestro estómago». Las acciones de contrainsurgencia no violaron solamente sus derechos humanos individuales, sino que también violaron y transgredieron las normas sociales y espirituales establecidas por las comunidades; lo cual significó la destrucción de su *tuqtuukilal* (la tranquilidad, la paz, la armonía) y la unidad comunitaria (*junajil*).

3.4.2. *Un impacto más allá de violaciones de derechos humanos e individuales*

«*Muxuk* se hizo en varios aspectos.
[Los soldados] deshonraron todos los sagrados cerros [*Tzuul taq'a*],
porque tiraron grandes bombas, granadas grandes sobre los sagrados cerros,
los sagrados valles, verdad,
allí nos salvamos en los sagrados cerros,
tienen deidad las montañas, verdad, y nos defendimos ahí.
Todos mancillaron nuestra dignidad»

Desplazado interno *q'eqchi'*

Efectivamente, las masacres, la destrucción de casas, las violaciones sexuales, el desplazamiento forzoso, los bombardeos, la contaminación del río y la destrucción del maíz sagrado y el involucramiento de los hombres *q'eqchi'* en estas atrocidades han violado, profanado y mancillado (*muxuk*) «lo sagrado» o la dignidad (*loq'al*) de las mujeres y hombres *q'eqchi'*. Cuando la dignidad (*loq'al*) de una persona es profanada, se dice que hubo *muxuk*. En este sentido, el concepto se refiere también a la violación sexual. Pero se puede profanar al *Tzuul taq'a*, al maíz, al río, a una tortilla o a una casa mediante un comportamiento inaceptable. Una expresión frecuentemente relacionada con las violaciones de derechos humanos durante el conflicto armado es *xo' e'xmux*, que significa «nos profanaron a los humanos y al cosmos». Esta expresión refleja claramente la profanación del mundo natural, social y espiritual que causó el conflicto armado. Estas violaciones, desde un punto de vista indígena *q'eqchi'*, van más allá de lo «humano» e incluyen también «lo natural» y «lo espiritual». Es decir, cuestionan la visión dominante de derechos humanos que parte de aceptaciones antropocéntricas del derecho, la centralidad de sujetos humanos individuales y la separación entre sujeto/objeto, naturaleza/cultura y humano/no humano.

Al mismo tiempo, a nivel de las comunidades *q'eqchi'*, las distintas estrategias contrainsurgentes indujeron irrespeto y desobediencia a nor-

mas sociales y espirituales; lo cual generó la desarticulación y destrucción de casi toda la comunidad, la naturaleza y lo sagrado, provocando un *q'etok* (*doblar*) de su mundo. *Q'etok* se refiere normalmente al irrespeto y la transgresión de normas que rigen la vida social y espiritual. *Q'etok aatin* es una expresión muy profunda que significa literalmente «doblar la palabra» y alude a desobedecer o quebrantar la palabra o el consejo. «El respeto a la palabra»²²⁰ es una norma clave entre los mayas y se entiende como la actitud ética evidente de obediencia familiar y comunitaria. Esta expresión surge también cuando la gente se queja del incumplimiento constante de las promesas del gobierno hacia ellos.

En este sentido, un ex PAC compara el impacto del conflicto en la vida comunal con un avispero destruido: «ya es difícil, ya es difícil reunirlos en uno solo, porque ya se desintegró, sí... ya no los puedes reunir». Como dicen los desplazados internos *q'eqchi'*: «todos sufrimos» y «sufrimos la violencia igualmente». Es decir, que la unidad comunitaria (*junajil*) fue fragmentada por el conflicto armado; por lo cual es importante reconocer que la identidad de las víctimas de violaciones a los derechos humanos va más allá del sufrimiento individual, y ha provocado un trauma colectivo a nivel comunitario. En este contexto, la expresión «*li rahilal ma jo' tahelq sa qach'ool'* —que significa literalmente «el dolor nunca saldrá de nuestro corazón»— resulta crucial. Efectivamente, para los *q'eqchi'* las heridas causadas por el *nimla rahilal* nunca desaparecerán, como explica un desplazado interno; porque «es como una espina en nuestras almas, es como tener un cuchillo en nuestro estómago». Es muy significativo que para los *q'eqchi'*, como se analiza en otro espacio, el proyecto hidroeléctrico Xalalá representa un nuevo *nimla rahilal*, dado que amenaza de manera profunda sus bases de sustancia económica, bienestar espiritual y cultural tanto a nivel individual como a nivel colectivo.²²¹

Asimismo, la identidad maya fue agredida durante el conflicto armado interno por la destrucción de muchos sitios sagrados y la manipulación de nombres y símbolos mayas por el Ejército guatemalteco. El Ejército puso el nombre de Xibalbá a sus operaciones militares en los departamentos de Alta Verapaz y Baja Verapaz, nombre que se refiere al inframundo en el texto antiguo del *Popol Wuj*. Otro ejemplo muy claro, en el caso *q'eqchi'*, es el letrero que había a la entrada de la Base Militar de Cobán de Alta Verapaz: «Base Militar de Cobán. Hogar del Soldado Tzuul taq'a». O como decía un coronel: «Nos [el

²²⁰ Esquit y Ochoa, nota 72, p. 51.

²²¹ Viaene, nota 123, pp. 92-94.

ejército] parecemos a los espíritus de la montaña porque, al igual que ellos, dominamos el terreno y tenemos mando sobre todos los que están en nuestro territorio». ²²² Mientras, en el campamento militar Aca-mal, donde miles de desplazados internos permanecían allí durante más de un año, el Ejército implementó un programa formal de reeducación ideológica. En este programa el Ejército jugó con los conceptos de pecado, culpa (*maak*) y el pago de esta culpa (*tojok maak*). Como resultado de este discurso, los *q'eqchi'* identificaron la causa de todo lo que pasó durante el conflicto en un contexto de pecados y transgresiones, en vez de la campaña de tierra arrasada por el Ejército. ²²³ En otras palabras, el conflicto debería interpretarse como la expresión evidente del pecado de la población al haberse puesto en contra de la autoridad estatal. Sin embargo, el lavado de cerebro ideológico en los campamentos falló porque ahora los sobrevivientes dicen: «*Li tojok maak sa' kampameent. Qa ta wi' qamaak? Maak'a!*», que significa: «Pagar culpa en el campamento. ¿Cuál es nuestro pecado? ¡No tenemos!».

3.5. La complejidad socio-política de las comunidades indígenas

La reconstrucción social en la región de Cobán avanzó lentamente debido a la falta de presencia del Estado y la poca ayuda de organizaciones nacionales o internacionales. Lugares y regiones como Rabinal, en Baja Verapaz; el Triángulo Ixil y los retornados de México, en Ixcán, ambas pertenecientes al departamento de Quiché, recibieron gran atención nacional e internacional durante sucesivos años. Incluso hoy día, en comparación con aquellas regiones, falta una presencia fuerte de agencias internacionales, de ONG o del Estado en proyectos diseñados para apoyar a los *q'eqchi'* en Alta Verapaz. Fue sobre todo la Iglesia Católica la que jugó un papel importante en la reconstrucción social local en algunas áreas afectadas en los años 90 e inicios del 2000, a través de las intervenciones sociales de la Pastoral Social en Cobán y, más tarde, el trabajo de la oficina de REMHI-Alta Verapaz. ²²⁴

Actualmente, casi 40 años después de la violencia, los sobrevivientes todavía enfrentan desigualdades estructurales. Alta Verapaz

²²² Citado por Wilson, nota 169, p. 179.

²²³ Ver: *ibid.* y Huet, nota 169.

²²⁴ Para un análisis de estas intervenciones y una evaluación por los *q'eqchi'*, ver: Huet, nota 169.

registra, como fue descrito anteriormente, el mayor número de conflictos por la tierra en todo el país. La gente tiene que luchar contra la pobreza causada por el contraste entre el alto costo de la vida y los muy bajos ingresos, la discriminación y el abandono por parte del Estado y, finalmente, el divisionismo causado por el conflicto.²²⁵ Además, las comunidades se ven amenazadas por megaproyectos hidroeléctricos, como Xalalá, y agroindustriales que los gobiernos neoliberales imponen sin respetar las normas internacionales de derechos humanos en torno al derecho a la consulta previa, libre e informada y el derecho al territorio y los recursos naturales de los pueblos indígenas.

La CEH afirmó claramente que la magnitud de la violencia y la imposición de las PAC había minado seriamente la confianza en muchas comunidades y causado una ruptura del tejido social maya y el sistema indígena de autoridad, quebrantando las normas y elementos sociales de la identidad cultural.²²⁶ El proceso de «recoger los pedazos»²²⁷ es muy difícil en regiones que han sufrido del crimen íntimo donde las personas que han cometido atrocidades en su propia comunidad están viviendo junto a sus víctimas. La necesidad de interdependencia social y de supervivencia económica llevó a una inevitable coexistencia del pueblo dividido. En las regiones de *Nimlaha'kok*, *Salacuim* y *Sachal*, la gente se ha comprometido con el legado de las atrocidades masivas. Las maneras en que las víctimas *q'eqchi'* y los ex PAC han reconstruido nuevos lazos sociales varían entre comunidades, dependiendo de cómo han sido afectados, de la posibilidad de obtener tierra durante el proceso de reubicación y del persistente poder político de los exjefes de las PAC. Sin embargo, está claro, como veremos más adelante, que no han esperado a que se reconstruya el sistema formal de justicia y/o a que se implementen las intervenciones de los agentes nacionales e internacionales para comenzar el proceso de «reinventar la paz»²²⁸ o remodelar las normas, prácticas y relaciones sociales, y de encontrar un nuevo *modus vivendi*.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ CEH, nota 75.

²²⁷ Expresión que tomo prestada de Pouligny, Chesterman y Schnabel, nota 82, pp. 1-16.

²²⁸ R. Culbertson y B. Pouligny, 2007, «Re-imagining peace after mass crime: A dialogical Exchange between insider and outsider knowledge», en Pouligny, Chesterman and Schnabel (eds.), *After Mass Crime. Rebuilding States and Communities*, Tokyo, United Nations University Press, pp. 271-288.

3.5.1. *Prácticas locales de recuperación de memoria histórica*

Uno de los procesos locales espontáneos más emblemáticos está relacionado con la cuestión de rescatar la memoria comunitaria de varias maneras. De modo notable, antes de la firma final de los Acuerdos de Paz en 1996, muchas comunidades en la región de *Nimlahak'ok* y *Salacuim* hicieron frente de forma activa a las atrocidades del pasado rompiendo la ley del silencio y el miedo y estableciendo un proceso translocal que llevó a la creación de un importante espacio de memorial local. Es importante reconocer que este proceso de conmemoración translocal fue inducido por mensajes espirituales mediante sueños en los que los *Tzuultaq'a* o espíritus de la montaña comunicaron que los espíritus (*xmuhel*) de las personas desaparecidas no podían descansar y debían ser reunidos en un cerro para que encontrasen la tranquilidad y la paz (*tuqtuukilal*).

Como resultado de estos sueños, los sobrevivientes de 28 comunidades, en un área de 600 km², colaboraron en la recogida de testimonios y la recuperación de los nombres de los que murieron durante el conflicto. Tal como se sugería en estos sueños, en 1995, después de un año de colaboración translocal, se erigió una gran cruz blanca junto con dos placas de mármol que contienen los nombres de 919 víctimas.²²⁹ La mayoría de los nombres recogidos eran de personas que habían muerto en las masacres, o en las montañas por desnutrición, enfermedad o susto (pérdida del espíritu), aunque en las placas también figuran nombres de familiares de los miembros de las PAC.

Hay que destacar que aunque todavía dominaba el miedo, algunos ex patrulleros de la aldea vecina de *Salacuim* ayudaron en la construcción de la cruz. Esta comunidad, que en aquel tiempo estaba a tres horas a pie por abruptos terrenos, tuvo una experiencia de la guerra muy diferente. Como fue descrito en el primer capítulo, esta aldea estaba totalmente controlada por la base militar de Playa Grande y constituía una de las áreas limítrofes de las campañas de tierra arrasada, por lo que los hombres fueron obligados a patrullar la aldea y la región. Los comisionados militares y los jefes de las PAC de la aldea causaron el terror y el miedo. En *Salacuim*, al igual que en otras regiones bajo control militar, mucha gente se convirtió a iglesias evangélicas durante el conflicto para salvar sus vidas, pues los católicos eran acusados de ser «comunistas» y «guerrilleros». Esta es la principal razón por la que la mayoría de

²²⁹ Ver documental «Rub'el Cruz» (1995), del antropólogo visual Carlos Flores, disponible en: <https://vimeo.com/42591092>

los habitantes de esta comunidad no participaron en la construcción de la cruz. La población de *Nimlahak'ok* recibió varias amenazas de los comisionados y jefes de las PAC de *Salacuim* de que destruirían la cruz. A pesar de ello, algunos miembros de las PAC dieron los nombres de sus familiares fallecidos y ayudaron en la construcción de la cruz.

Cada año, desde 1995, el 3 de noviembre y el sábado antes de Pascua, se hace un *majejak* o ceremonia y una celebración comunitaria junto a la Cruz para conmemorar la pérdida de los seres queridos. Un importante líder dijo en una entrevista que la cruz no es solamente para la comunidad de *Sahak'ok*, sino también para toda la región, y que:

«Es un camino para llevarnos al diálogo y nos llevará a un renacimiento entre nosotros. De tal manera que ya no seamos marginados, no solo los que sufrieron la violencia [en las montañas], sino también los que no la sufrieron.»

Hace unos años, se construyó una carretera sin asfaltar que conecta Cobán con Playa Grande y pasa junto a las dos aldeas. La cruz es visible desde lejos cuando se va o viene, en las dos direcciones. Ahora, veinte años después, estos ex PAC evangélicos de *Salacuim* están reconociendo la importancia de la cruz. Como dice uno de ellos:

«Para mí no es una mentira [lo que ocurrió durante el conflicto]; esa cruz se ha construido porque hubo violencia. Por tanto, es un signo porque sí ocurrió, es un signo para los compañeros. ¿Cuántos murieron quemados durante aquella violencia? Por eso hicieron ese signo donde aparecen los nombres de todos los que murieron; es verdad, todos los nombres están ahí.»

Otros ex PAC de *Salacuim* dicen que «la cruz es un signo del conflicto armado, de los problemas y todo lo que ocurrió en aquellos tiempos», «es un signo y un testimonio de que no puede hacer desaparecer la violencia que ocurrió entre nosotros» y «nos recuerda que lo que ocurrió fue verdad». Es decir, esta Cruz es una experiencia vivida en el ámbito local y cultural de conmemoración, recuperación y difusión de la memoria histórica.

También en la región vecina de *Nimlasachal*, en un contexto similar, se construyó otra gran cruz para conmemorar a 468 víctimas, de 24 comunidades, unos años más tarde. Esta cruz de la comunidad *Xalab'e* rodeada de montañas, se levanta en medio de la región donde hubo masacres. También aquí ayudaron en la construcción de la cruz ex PAC de las aldeas vecinas, y aparecen nombres de víctimas pertenecientes a

las PAC. Un líder de esta comunidad, que perdió a miembros de su familia cuando huyeron para ocultarse, dice que al principio hubo muchas acusaciones de ex PAC contra ellos, los «de la montaña». Sin embargo, con los años ha cambiado su comportamiento y han cesado los reproches. Como afirma él: «Nos vemos como iguales unos a otros... ahora hay de nuevo algo de bienestar». Este líder incluso propuso que sería bueno abordar una comprensión mutua de las diferentes experiencias con el conflicto, pero que este proceso debería ser facilitado por organizaciones externas.

Sin embargo, se debe evitar una lectura demasiado romántica y armoniosa de tales procesos de reconstrucción social y debería considerarse minuciosamente las complejas realidades sociales, económicas y de poder. Por ejemplo, *Salacuim*, con su mezcla de víctimas de ambos lados y fuerte presencia de ex PAC, todavía es una aldea y una región conflictiva. Además, en las microrregiones de *Nimlaha'kok* y *Nimlasachal*, también existen actualmente muchas tensiones entre comunidades y familias en torno al proyecto de la represa *Xalalá*. La falta de información y transparencia por parte del INDE, promotor del megaproyecto, con respecto al diseño y los impactos socioambientales del proyecto, así como el desempeño del equipo social en el seno de las comunidades, han provocado un aumento de los enfrentamientos y de la conflictividad social.²³⁰

En conclusión, es destacable que estas cruces son el resultado de procesos espontáneos, vividos al modo local y cultural, y en los que se reconstruyó la memoria local histórica sobre la muerte, la violencia, la lucha social y la supervivencia. Además, estos procesos van más allá de las dimensiones de memoria y verdad, porque avanzan en la reconciliación local y en el desarrollo de una comprensión común del pasado. Es decir, los sobrevivientes, en un complejo proceso local de transformación de los lazos y relaciones sociales y espirituales, movilizan prácticas y actitudes locales y culturales enclavadas en su cosmovisión para superar este legado de *nimla rahilal*. Esto, y también las prácticas locales en torno a justicia y reparación que se discutirán en los siguientes capítulos, muestran que los sobrevivientes no esperan hasta que el Estado u otros actores externos intervengan para que las comunidades enfrenen las consecuencias de las atrocidades pasadas.

Por tal motivo, sobre la base de los hallazgos de este estudio, se opta por utilizar la palabra «sobreviviente», que incluye tanto víctimas, retornados y desplazados internos como ex PAC *q'eqchi'*, porque

²³⁰ Viaene, nota 123, pp. 98-99.

es necesario superar la dicotomía de víctima-victimario como una manera de buscar nuevas formas de justicia y coexistencia.²³¹ Además, la etiqueta de «víctima» conlleva la connotación de una persona herida pasiva y aún impotente, mientras que «sobreviviente» implica una persona activa.

²³¹ M. Mamdani, 2002, *When Victims become Killers: Colonialism, Nativism and the Genocide in Rwanda*, Princeton, Princeton University Press.

Capítulo 4

La relevancia de conceptos indígenas de justicia y reconciliación

Un desarrollo reciente en el campo internacional de la justicia transicional plantea promover la estrategia de usar sistemas tradicionales e informales de justicia y revitalizar culturas locales, como formas de enfrentar el legado de atrocidades, para crear un supuesto de justicia transicional local más efectiva. Entre actores internacionales, se observó un marcado entusiasmo por añadir la justicia tradicional como un complemento a las comisiones de la verdad y de los tribunales; es decir, añadirla como un mecanismo más de la caja de herramientas (*toolkit*) de la justicia transicional.²³²

Como se ha discutido en el primer capítulo, la implementación de los tribunales de *Gacaca* en Ruanda, un mecanismo local de resolución de conflictos para enfrentar el legado del genocidio —a pesar de sus deficiencias—, es reconocida en todo el mundo como una experiencia emblemática y ambiciosa para movilizar justicia tradicional en sociedades posconflicto.²³³ Otros países, con apoyo de organizaciones internacionales no gubernamentales y países donantes, también han movilizado mecanismos tradicionales de resolución de conflictos para contribuir a procesos de justicia y reconciliación posconflicto. Como ya se abordó anteriormente, los ejemplos más reconocidos son los rituales de *mato oput* (beber la hierba amarga), que forman parte del sis-

²³² L. Huyse y M. Salter (eds.). 2008. *Traditional Justice and Reconciliation after Violent Conflict. Learning from African Experiences*. Estocolmo, IDEA.

²³³ L. Waldorf, 2010, «Like Jews Waiting for Jesus». Posthumous Justice in Post-Conflict Rwanda, en R. Shaw, L. Waldorf y P. Hazan (eds.), *Localizing Transitional Justice. Interventions and Priorities after Mass Violence*. Stanford, Stanford University Press, pp. 183-202.

tema tradicional de justicia Acholi en Uganda-norte. Los rituales tradicionales de purificación y de sanación para reintegrar niños soldados en Mozambique y Angola, y la incorporación de líderes tradicionales en las comisiones de verdad y reconciliación en Sierra Leona y Timor-Este. Sin embargo, se debe resaltar que estas experiencias y los debates al respecto se han limitado al contexto africano, mientras que en los países latinoamericanos pluriculturales posconflicto estas cuestiones culturales no han aparecido en las agendas de justicia transicional.

El objetivo del presente capítulo es doble.²³⁴ Por un lado, pretende contribuir al debate internacional sobre la formalización del rol de la justicia tradicional en procesos de justicia transicional. En este debate, se hace esporádicamente referencia a los estándares internacionales de derechos humanos que contemplan que los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación, a la participación en los procesos de toma de decisión y al derecho de administrar su derecho propio o sus sistemas de justicia. De hecho, si bien en países africanos posconflicto se ha avanzado en la investigación y en este debate, una revisión de la literatura académica sobre América Latina, el continente con mayor presencia de pueblos indígenas, revela que la brecha de conocimiento es aún más profunda, sobre si las justicias indígenas podrían desempeñar un papel en los procesos locales para superar esas atrocidades, y cómo lo harían. Por otro lado, mediante un análisis empírico sobre cómo son vividas y construidas justicia y reconciliación, dos objetivos clave de la justicia transicional, en el contexto vernáculo de comunidades indígenas maya *q'eqchi'* en Guatemala, este capítulo intenta aportar a esta brecha de conocimiento y al proceso crítico de problematizar y desafiar entendimientos dominantes de conceptos clave de justicia transicional.

Un dogma clave en el derecho internacional de derechos humanos es que todas las víctimas tienen derecho a la justicia. Inherentemente relacionado con esto, el credo predicado por los defensores de derechos humanos —como parte del discurso dominante de justicia transicional— es que todas las víctimas de violaciones de derechos humanos desean que los responsables de las atrocidades sean llevados ante la justicia y, además, en los términos de investigación, procesamiento y sanción que plantea la justicia penal ordinaria. Sin embargo, desde el

²³⁴ Este capítulo está basado en L. Viaene, 2013, «La relevancia local de procesos de justicia transicional. Voces de sobrevivientes indígenas sobre justicia y reconciliación en Guatemala posconflicto», *Antipoda-Revista de Antropología y Arqueología*, n.º 16, pp. 85-112 y L. Viaene, 2010, «The internal logic of the cosmos as “justice” and “reconciliation”: Micro-level Perceptions in Post-Conflict Guatemala», *Critique of Anthropology*, Vol. 30, No. 3, pp. 287-312.

punto de vista maya *q'eqchi'*, la impunidad —tal como se define en el derecho internacional²³⁵— no es el fin de la rendición de cuentas de los victimarios.

El presente capítulo discute la justicia y la reconciliación desde este contexto de comunidades indígenas después del conflicto armado, que muestran una contradicción con los discursos y literaturas dominantes sobre justicia transicional que plantean como fundamental la lucha contra la impunidad de las atrocidades. Las normas de la justicia *q'eqchi'* no buscan la persecución judicial y el encarcelamiento de los responsables de estas violaciones, pues de esto se ocupa la lógica interna del cosmos que forma parte del sistema normativo indígena *q'eqchi'*.

Esta investigación revela la necesidad crucial de contar con una comprensión intercultural y ontológica profunda respecto de los procesos locales de justicia transicional, al tiempo que plantea, como reto fundamental, encontrar puntos de encuentro entre otros saberes de los conceptos clave de justicia transicional y las percepciones dominantes del paradigma de justicia tradicional.

4.1. Justicia en las comunidades *q'eqchi'*

«Solo Dios lo sabe, Él recompensará, Dios dará la venganza. Nosotros no podemos, a este [Ríos Montt] no lo vamos a llevar a juicio. Nunca podemos llevarlo ante los tribunales a un hermano. Solo Dios le dará la recompensa por el sufrimiento que les hizo pasara los pueblos, a las aldeas. Nosotros no diremos una palabra de que este lo hizo, este lo hizo, sin saber realmente quién lo hizo. Solo Dios sabe quién encabezó esa idea de traer los problemas sobre nosotros.»

Anciana viuda

4.1.1. *La ausencia de venganza y de demanda de «justicia»*

Es clave entender qué opinan los sobrevivientes sobre las personas responsables, material e intelectualmente, por las graves violaciones

²³⁵ Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas. *El Conjunto de principios actualizado para la protección y la promoción de los derechos humanos mediante la lucha contra la impunidad*, 8 de febrero de 2005, ONU doc., CN.4/2005/102/Add1, define «impunidad» como «la inexistencia, de hecho o de derecho, de responsabilidad penal por parte de los autores de violaciones, así como de responsabilidad civil, administrativa o disciplinaria, porque escapan a toda investigación con miras a su inculpación, detención, procesamiento y, en caso de ser reconocidos culpables, condena a penas apropiadas, incluso a la indemnización del daño causado a sus víctimas» (p. 6).

de derechos humanos sufridas y cómo ellos entienden justicia en este contexto después del conflicto armado. Durante los grupos focales, los *q'eqchi'* casi nunca exigían persecución judicial a los responsables y autores de las atrocidades, como los ex PAC, ex comisionados militares, los soldados o el alto mando militar. Una vez que los participantes empezaban a hablar sobre justicia, casi nunca manifestaban su exigencia —voluntad o deseo— de enjuiciar y encarcelar a los responsables nacionales o locales. De hecho, únicamente algunas personas líderes, que recibieron capacitación en derechos humanos por parte del equipo de REMHI Alta Verapaz²³⁶ o de la Misión de Verificación de Naciones Unidas (MINUGUA)²³⁷, mencionan «hacer justicia» como algo necesario, pero no es su primera preocupación.

Sobre la base del análisis de los datos etnográficos se destacan distintas razones para entender esta ausencia. Primero, todavía existen muchas víctimas que no conocen las raíces y las razones del conflicto y quiénes eran las personas en el poder en ese momento. Segundo, con respecto a las atrocidades cometidas por las PAC, hay muchas personas que se dan cuenta de que fueron obligadas a cometerlas por el Ejército. Tercero, los sobrevivientes plantean: «¿Qué beneficio podría traer el enjuiciamiento y encarcelamiento de ellos como sobrevivientes del conflicto? Si los perpetradores intelectuales están en la cárcel ya no nos pueden ayudar».

«Como quisiera yo [que Ríos Montt] nos ayudara, nos dejó en dificultades. Que nos ayude, nos quemó nuestras casas, nos destruyó nuestras cosas, nuestra piedra de moler, que nos diera su reemplazo.»

Anciana

Desde una lectura del discurso dominante de justicia transicional se podrían plantear otras explicaciones alternativas por la ausencia de demanda de justicia: falta de familiaridad con el sistema de la justicia ordinaria o ausencia de organizaciones de derechos humanos que aboguen por la demanda de justicia. Sin embargo, los datos etnográficos revelan una razón más decisiva: los sobrevivientes saben que las

²³⁶ El equipo REMHI Alta Verapaz trabajó varios años en la devolución de las conclusiones del informe de REMHI.

²³⁷ MINUGUA (1994-2004) fue creado —conforme el Acuerdo Global de Derechos Humanos (1994)— para verificar el cumplimiento de los Acuerdos de Paz mediante su presencia en el terreno. Sus funciones fueron: verificación del respeto de los derechos humanos, la asistencia técnica, los buenos oficios y la información pública.

personas que abusaron de su cargo y se pusieron en el lugar de un ser supremo/*Tzuul taq'a* durante el conflicto pagarán en esta vida su falta, su culpa, y se dan cuenta de ello. Como los *q'eqchi'* lo describen: «La sangre y las lágrimas de los muertos y de nosotros caen encima de estas personas». Esta expresión refleja el significado de una norma *q'eqchi' q'oqonk*: la lógica interna del cosmos que, a través de una fuerza espiritual invisible, fomenta una nueva situación de *tuq-tuukilal*, tranquilidad o paz.

4.1.2. *Justicia: la lógica interna del cosmos*

«Hacemos el *q'oqonk*, digamos la justicia sobre los que estuvieron antes de presidentes. Lo he pensado bien que no lo vamos a hacer; no habrá justicia, porque en manos de Dios lo dejamos cuanto sufrimos, porque ya no queremos la violencia, lo que pasó, lo que vimos, porque duele mucho eso».

Viuda

Mientras que los conceptos *maak*, *muxuk* y *q'etok aatin*, analizados en el capítulo anterior, hacen referencia a tipos de transgresiones en el mundo *q'eqchi'*, los conceptos *awas* y *q'oqonk* indican y revelan que ocurrió una transgresión. Los dos conceptos pertenecen al ambiente de *secretos* de la cosmovisión maya, guardados por los ancianos y transmitidos oralmente a otras generaciones.²³⁸ Cuando se aplican estos secretos, la vida social mejora, pero también las personas se dan cuenta de que no se pueden hacer ciertas cosas, porque sus consecuencias afectarán directamente al transgresor, a su familia y a la comunidad.²³⁹ Estos secretos son revelados en el momento oportuno, por lo cual se los puede ver como parte de un proceso educacional. Se considera que *awas* y *q'oqonk'* implican una prohibición que se debería respetar; de lo contrario, la desarmonía y una sanción serán la consecuencia, por lo que puede decirse que refieren a un código ético y moral.

En el contexto posconflicto de las comunidades *q'eqchi'*, se analiza el concepto de *q'oqonk* (*q'oq* es su raíz) con más profundidad, dado que surgió en relación con la noción de justicia durante las entre-

²³⁸ Existe una variedad de ámbitos secretos relacionados con el ciclo de siembra, cosecha y el uso y protección de maíz, o con respecto a la fuerza del cosmos que actúa sobre personas.

²³⁹ Ver: Saqb'ichil-Copmagua, nota 130.

vistas y, como se analizará más adelante, es un fenómeno relacionado con justicia transicional en su sentido amplio. La única descripción escrita fue encontrada en el diccionario de Haeserijn, que describe *q'oq* como «dolor o tristeza que siente alguien o algo por ser tratado mal, y que se convertirá en un castigo retribuyente al causante del dolor o tristeza». ²⁴⁰

Es importante enfatizar que dentro de la cosmovisión maya los conceptos de armonía y equilibrio son dinámicos. Una transgresión no se puede reparar, porque es imposible regresar a la situación original. O sea, la desarmonía de relaciones sociales creada por esta transgresión no se puede reparar; sin embargo, puede ser transformada en un nuevo estado de armonía y equilibrio mediante la inducción de vergüenza, el consejo y la orientación al infractor, para que reconozca su falta y pida perdón. En este proceso de corrección y educación, la familia, los ancianos y las autoridades desempeñan un papel clave.

No obstante, en ocasiones la persona daña consciente e intencionalmente a otra persona y no reconoce su actitud transgresiva. Los comportamientos que violan la dignidad (*loq'al*) de alguien, como el maltrato, el desprecio, la humillación, el irrespeto, el adulterio, el insulto, el asesinato, la discriminación, la falta de generosidad, y el abusar de la autoridad de su cargo en la comunidad, provocan una situación donde el causante recibirá el *q'oq* de la persona dañada. El causante sufrirá el *q'oq* después de que la acumulación de sus comportamientos llegue a un cierto nivel. Los ancianos lo explican con la imagen de un guacal²⁴¹ ceremonial que se llena con las lágrimas de los padres que sufren, y algún día el causante de su dolor tomará ese guacal cuando esté lleno. En los ojos de los *q'eqchi'*, este *q'oqonk* es como «una ley científica»: esto va a ocurrir. Los *q'eqchi'* saben que conflictos pendientes de solución, relacionados con ciertas transgresiones contra seres humanos o cosas sagradas, serán resueltos mediante la intervención espiritual que trasciende su capacidad humana. Aparentemente, la lógica interna del cosmos asegura que la desarmonía causada en las relaciones sociales y espirituales sea superada a través de una nueva situación de armonía.

Un relato intrigante de una anciana narra el maltrato e irrespeto que ella y su esposo sufrieron por mucho tiempo por parte de su yerno, del suegro y de su propia hija. El suegro y su hijo maltra-

²⁴⁰ E. Haeserijn, 1979, *Diccionario k'ekchi'-español*, Guatemala, Editorial Piedra Santa, p. 203.

²⁴¹ Un tazón hecho de calabaza.

taron e irrespetaron a la hija y, bajo su presión, ella actuó con irrespeto hacia sus padres. Como consecuencia de estos comportamientos, murieron los siete niños de la hija, cuando todavía eran bebés. La anciana explica que su hija y su yerno recibieron su *q'oq* a través de sus hijos.

Pero no solamente los seres humanos pueden sufrir dolor y tristeza por el comportamiento de otras personas; también el *Tzuul taq'a*, el maíz, los espíritus de los muertos y los animales pueden llorar, sufrir y tener dolor. Por lo cual el causante de la tristeza y el dolor puede recibir también el *q'oq* de ellos. Un buen ejemplo es la expresión «el maíz llora», cuando alguien irrespeto el maíz sagrado.

«Pero el maíz está haciendo el *q'oqonk*, está llorando ahí; entonces cuando está llorando el maíz, los pequeños animales escuchan y vienen a recogerlo. Pero está llorando y es *q'oqonk*, eso que está haciendo. *Q'oqonk* está haciendo el sagrado maíz que sembramos en la tierra, ¿por qué? Quizás porque cuando sembramos en la tierra tal vez no se pidió licencia al *Tzuul taq'a*, tal vez no hay pom, no hay candela, solo por tirar nada más. [...] Entonces ¿qué hacen sus animales [del *Tzuul taq'a*]?, entran a defender el sagrado maíz [...] está llorando el sagrado maíz en la tierra.»

El resultado del *q'oqonk* es que el causante sufre un accidente fatal, padece una enfermedad que no se puede curar o vivirá en pobreza. Es importante distinguir el *q'oq* de la brujería, que es el efecto de una actitud consciente cuando una persona se acerca a un brujo para enfermar o matar a otra persona. El *q'oq*, en cambio, es la fuerza invisible espiritual que sale del dolor o de la tristeza que alguien o algo siente por ser tratado mal. Además, la consecuencia retribuyente no será sufrida en la vida del más allá sino en este mundo, sea por el causante o por sus hijos o nietos. Según los *q'eqchi'*, no se puede curar el *q'oq* ni con la medicina moderna ni a través de ningún ritual.

Sobrevivientes, tanto de comunidades lejanas como urbanas, relatan que desde el conflicto armado hay un crecimiento de casos de *q'oq*. *Q'oqonk* que afectó principalmente a ciertos jefes de las PAC o comisionados militares, quienes, por celos o placer del poder o por orgullo, abusaron de su posición y crearon terror y miedo dentro de las comunidades durante el conflicto. Estos casos de *q'oq*, relacionados con la violencia, revelan que durante el conflicto ciertos valores clave del código ético y moral fueron transgredidos repetida y severamente. El conflicto creó un espacio en el cual cierta gente podía dañar deliberada y persistentemente a otras personas.

4.2. **Caso emblemático: ex comisionado militar se queda ciego y cojo**

«Era comisionado cuando estuvo antes. Pero ahora ya no lo es, ya es muy chiquito, ya no ve, ya no ve porque se le cambiaron los ojos. Se le cambiaron los ojos y ahora con un palo, camina ese señor. Y él es quien mató a mi esposo. [...] Y ahora ese señor está vivo pero tal vez está pagando lo que hizo, porque ahora ya no ve, y en la propia casa hace sus necesidades, porque ya no sale para nada afuera.»

Viuda

En junio de 1982, un grupo de soldados, vestidos de civiles, mataron a 34 personas, con puñal, machete y armas de fuego, en el camino de la comunidad de *Sanimtaq'a* hacia *Samaq*, que es la cooperativa a la cual pertenecían sus terrenos.²⁴² La cooperativa había llamado a la gente para ir a trabajar allí. Cuando se dirigían hacia la cooperativa (una hora a pie) fueron asesinados por los soldados. Un comisionado de *Samaq* habría denunciado ante la Zona Militar de Cobán a las personas de esa comunidad porque, supuestamente, ayudaban a los guerrilleros. En *Samaq* todos los hombres tuvieron que patrullar y algunos fueron obligados a guiar a los soldados para buscar campamentos guerrilleros y personas refugiadas en las montañas. Varios líderes de *Samaq* desaparecieron y nunca regresaron. Según los sobrevivientes, algunos de los jefes de patrulla y los comisionados abusaron de su cargo y de su poder. En 2002, se realizó una exhumación de esta masacre. Hace veinte años, el responsable de la masacre se quedó ciego y cojo, por lo que sale muy poco de su casa; necesita muletas para caminar y asistencia y ayuda para cualquier actividad que realice. Las viudas de los desaparecidos y de las víctimas de la masacre coinciden en que:

«Los denunció allá en la zona [militar], y ahora está hecho una lástima. De una vez ya no es él, ya no ve su camino, le duele el pie. Dicen que se rasca el pie, que le salen cenizas; ese es el q'oqonk.»

«Él está pagando por sus errores (tojok maak). Él tiene responsabilidades sobre los que se murieron. Por eso es el q'oq lo que está sufriendo ahora en el mundo. Pero dice la palabra de Dios: «Lo que hagas en el mundo aquí también lo vas a sufrir, no en otro lugar lo vas a sufrir, no». Y a los que mató con sus palabras, con su boca, ya están con Dios y él todavía está pagando su culpa en el mundo. Porque él llamó a los que mataron, no tienen culpa.»

²⁴² Esta masacre, y también los desaparecidos, son mencionados en la base de datos del informe de la CEH.

Para los defensores de derechos humanos, puede ser sorprendente que durante las entrevistas ninguna de las viudas de las víctimas exigió justicia en términos de justicia penal ordinaria. No obstante, las viudas son muy claras: a ellas no les corresponde juzgarlo, porque solo Dios juzga: «Dios sabe cómo fue, en dónde lo va a poner y cuánto tiempo de castigo le va a dar. No nos importa a nosotras, ni lo estamos odiando, no es que no le hablamos, no es que tal vez no lo llevamos bien».

¿Cuál es la razón para esta ausencia de demanda de justicia y el rechazo de solicitarla? Dentro del sistema normativo *q'eqchi'*, el concepto *q'oqonk* alude a prohibiciones que se tienen que respetar para mantener el equilibrio y la armonía, y que están relacionadas con estos. Las viudas explican que tienen miedo de recibir ellas mismas o uno de sus hijos o sus nietos el *q'oq*, debido a sus propias actitudes hacia este señor. Se asume que esta lógica interna del cosmos detiene el círculo vicioso humano de venganza, dolor y sufrimiento.

«Es cierto que le tenemos miedo al *q'oq*, porque hemos oído que no es bueno responder por lo que estás sufriendo. Tal vez es así, tal vez tú como madre no lo sufras, tal vez ya has pasado, ya eres anciana, pero tienes hijos que están creciendo en el mundo. Ellos serán los que lo van a sufrir por lo que tú estás haciendo como madre. Y ahí es donde yo entiendo la palabra que no es bueno responder, no es buena la venganza. [...] Cuando nos vengamos por las cosas que nos hacen, con eso estamos bajando el problema, lo estamos trayendo, lo estamos sembrando el problema como nuestro [...]»

Además, las viudas dicen no odiar al culpable y que, por el contrario, se comportan bien con él (*k'amok ib' sa usilal*), incluso lo apoyan con comida.

«Estamos bien con él, no estamos odiándole. Le hablamos. [...] Él sufre demasiado en su casa, sí, sufre mucho. Se queda ya sin nada, y nosotras entonces llegamos a ayudarlo, llegamos a verlo en el sufrimiento, en su enfermedad, sí. Así le hablamos bien a ese nuestro hermano. Por eso lo hemos perdonado, aunque nos hizo mucho daño. Entre todas las señoras juntamos la ayuda, tal vez maíz, frijol, azúcar, entonces le llegamos, sí. Lo llegamos a dejar. Entonces, hablamos bien con él, no lo odiamos.»

El hecho de que haya comunicación y que varias viudas le regalen comida indica que existe una relación entre ellas y el señor, es decir, un nuevo *modus vivendi* o *tuqtuukilal*. De hecho, comida y *li aatin*, la palabra o diálogo, son muestras de que hay un *sum aatin* o relación, dado que la comida invita a la palabra y al diálogo.

4.3. Reconciliación en las comunidades *q'eqchi'*

En el paradigma de la justicia transicional, la justicia y la reconciliación son objetivos complementarios, por lo que es interesante explorar si existe una noción de reconciliación con el transgresor durante el conflicto armado, que ahora mismo sufre por su conducta pasada. Es importante reconocer que este concepto de la reconciliación como objetivo de la justicia transicional es muy complicado. No obstante, algunas reflexiones son pertinentes para comprender la manera en que los sobrevivientes tratan a las personas que sufren *q'oq*.

Un análisis detallado del sincretismo entre elementos de la cultura maya y el cristianismo está fuera del alcance de este libro; sin embargo, no se puede ignorar la estrecha relación entre el concepto maya de reconciliación y el concepto cristiano de perdonar. Así, en la liturgia católica *q'eqchi'* se usa la siguiente expresión para decir «perdonar»: *xkuyb'al xsach'b'al li maak* (*kuyuk* = aguantar; *sachok* = borrar; *maak* = pecado).

Según Cabarrús, se distinguen dos tipos de *maak* o pecado/culpa: por un lado, el que proviene de realizar cosas que en sí parecen malas y punibles y, por otro, los que se deducen de una falta de requisitos.²⁴³ En su interpretación de *maak* como pecado, plantea además que los *q'eqchi'* se mueven en un mundo de prohibiciones en donde todo es, o podría ser, pecado. Cabarrús tiene una visión muy crítica de este orden simbólico, al decir que «el *q'eqchi'* vive atemorizado y prueba de ello será la excesiva ritualización en la que se ve imbuido [inmerso]». Asimismo se debe reconocer que estas nociones de prohibición y culpa no son «simplemente “autóctonas”, un producto de un orden esencialista primordial, sino que han sido manipuladas por fuerzas externas, como la Iglesia Católica, los finqueros alemanes al final del siglo XIX o el Ejército durante la guerra civil».²⁴⁴

Cabe señalar que actualmente existe entre los lingüistas y guías espirituales *q'eqchi'* una fuerte crítica hacia la interpretación del concepto *maak* como pecado, sostenida por el jesuita Cabarrús. Es esta una interpretación católica que niega una profunda connotación espiritual *q'eqchi'*. Marco Antonio de Paz explica que «en la religión maya no existe el concepto de pecado original porque no hay un Dios fuera de este mundo que mande al hombre y al mundo; si hubiera concepto de pecado, tendría que ser nada más que un quebrantamiento de las re-

²⁴³ Cabarrús, nota 169.

²⁴⁴ Sieder, nota 195, p. 61.

laciones de los hombres entre sí y de las relaciones del hombre con la naturaleza». ²⁴⁵ Por lo tanto, *maak* se refiere más a una falta, error o infracción de una norma por ignorancia o inatención, que a un pecado. Además, «es por eso que cuando en las ceremonias de la religión maya se pide respeto, se pide perdón, no es a Dios; se pide perdón al compañero, al hermano, al padre, a la madre, a los amigos que están junto a uno, contra quienes uno ha tenido alguna falta, y se pide perdón a la naturaleza porque uno, tal vez, ha abusado de ella». ²⁴⁶

En este contexto después del conflicto armado es importante mencionar que para la coordinadora del equipo de REMHI Alta Verapaz, el uso del término «reconciliación» surgió del trabajo de REMHI y su grupo de animadores, en los años noventa. El término reconciliación ha sido muy relacionado con los conceptos de perdonar —o *kuyuk maak*— a los perpetradores. Sin embargo, en el idioma *q'eqchi'* no existe un equivalente claro de la palabra «reconciliación». Partiendo del análisis de los datos lingüísticos, se argumenta que la unidad de las expresiones *kuyuk maak* y *k'amok ib sa usilal* refleja esa idea de reconciliación. *Kuyuk maak* significa «aguantar la falta, el error» y *k'amok ib sa usilal* se interpreta como «llevarse en la bondad». Estas dos expresiones son inseparables y están unidas internamente.

«Es igual como sale, el *kuyuk maak* como *k'amok ib' sa usilal*, salen igual esas dos, porque si un hermano me robó algo a mí, así como dijimos antes, tal vez alguna cosa me robó, ya no se le puede estar peleando solo por eso; mejor lo perdono, le hablo en bondad, lo perdono y le hablo en bondad, pues eso es perdonar; la bondad [*usilal*] se compone de esas son dos palabras que significan igual.»

Anciano

El causante de la falta, es decir, del dolor y del sufrimiento, es la persona que en primera instancia tiene que aguantar su falta. Porque, como se dijo antes, una falta ya no se puede reparar. Estos procesos de corrección ayudan al causante a reconocer su falta. Y este reconocimiento es justamente aguantarla. La persona dañada es la que se lleva bien con el causante de su sufrimiento, después de haber aceptado la falta. También la persona dañada tiene que aguantar la falta del otro. Según un guía espiritual (*aj ilonel*, quien ve lo oculto), el *majejak* es, por lo general, el espacio donde se encuentran ambas partes para *xjunajinkil wi chik li qanaleb'*, *k'amok ib' sa' usilal* o para reunir otra vez

²⁴⁵ Citado en Esquit, y Ochoa, nota 72, p. 42.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 42.

nuestros pensamientos, llevarnos con bondad. Además, afirma que en un contexto de reconciliación los gestos son muy importantes, diciendo que «son gestos que uno tiene que enseñar. No se van así no más de los labios, sino que se van con hechos, sí». Deben ser gestos que provienen del corazón.

Entonces, ¿cómo se resuelve el desequilibrio que está reflejado en el *q'ooq* que alguien sufre? Como se mencionó, el *q'ooq* que una persona padece ya no se puede curar. Lo único que se puede hacer es ofrendar a Dios */Tzuul taq'a/* ser supremo. El resultado de la ceremonia o de la ofrenda debe ser la creación de un nuevo estado de armonía, paz o *tuqtuukilal* en el corazón de las personas, entre las personas y la deidad:

«Con una ceremonia se curarán, porque este es un *q'ooq* entre ustedes, pues él lo hará; inmediatamente viene la palabra de Dios, viene y reúne a los demás. Entonces se encuentran con el que se peleó, se arrodillan, hacen la ceremonia entre los dos, el hombre y la mujer, los que se pelearon; después viene la palabra de Dios; entonces encienden la ceremonia los demás [los participantes], rezan para pedir que se cure, que se olviden esas ideas. Con eso se concluye ante Dios, con eso se quedan en paz [*tuqtuukilal*]; entonces el otro creyó en su corazón, así es que existe el *q'ooq*. Aquí se ve el significado del *q'ooq*, y así estamos ante Dios.»

Anciano

Por eso, como explica un anciano: «Maltrató [la persona que está sufriendo *q'ooq*] al otro; entonces el otro aguantó la falta, pero no respondió. No respondió; no respondió ni con pelea ni con enojo; solo quedó en su corazón de esa manera». Exactamente como las viudas expresaron antes, no les corresponde a ellas responderle.

Una lectura superficial sobre *q'ooq*, desde una mirada occidental, puede dar la impresión de que los sobrevivientes *q'eeqchi'* tienen una visión fatalista, por dejar la justicia en manos de Dios —la justicia divina—, conformándose con la omisión y falta del Estado de administrar justicia con respecto a las violaciones masivas de derechos humanos. Como ya se dijo, la noción de un Dios trascendente no es inherente a la cosmovisión maya; sin embargo, los *q'eeqchi'* no ignoran el Dios cristiano. Además, en la cosmovisión maya originalmente no existió un concepto similar al pecado del cristianismo, solo existía la noción de desarmonía entre humanos, y entre estos y la naturaleza; hasta cierto nivel, hoy puede hablarse de sincretismo. La presencia de *q'ooqonk* muestra que, a primera vista, es una actitud fatalista; los *q'eeqchi'* guardan una actitud cons-

ciente de no actuar en contra de los responsables de violaciones de derechos humanos. Esta no actuación está basada en su código ético y moral, en las bases filosóficas de su sistema normativo, es decir, parte de una(s) «tradición(es) local(es) bien establecida(s) de resolver historias de violencia individual y colectiva».²⁴⁷ Sin embargo, no se puede negar el sincretismo entre la cosmovisión maya y el cristianismo, toda vez que en las opiniones sobre reconciliación con los victimarios, las expresiones de *kuyuk maak* (dios) y *q'ooq, mayejak, k'amok ib' sa' usilal, tojok maak* (pagar por su fallo) están frecuentemente entrelazadas.

4.4. Visiones contra-hegemónicas: la intervención de fuerzas invisibles espirituales

Como se mencionó anteriormente, se encontraron muchos relatos sobre exjefes de PAC y comisionados militares que, en la actualidad, están sufriendo *q'ooq* por su conducta durante el conflicto armado. Algunos sobrevivientes recuerdan también las circunstancias en que el general Lucas García, de 83 años de edad, murió en 2006. Parece que Lucas García sufrió alzheimer durante sus últimos años y se encontraba sin capacidad intelectual y totalmente inmóvil.²⁴⁸

«Pienso que es *q'ooq* lo que recibió la persona del general Lucas. ¿Cuántos años estuvo con la enfermedad? ¿Diez años? ¿Doce años? ¿A cuántos doctores buscó? ¿A cuántos hospitales, inclusive grandes hospitales de Estados Unidos, fue? [...] y ya nada le curó, porque él mandó a matar a las personas aquí en Guatemala, y por su causa también hubo el conflicto. Digamos que por su causa y por la de Ríos Montt también. Pienso que él va a pagar todavía por eso porque aquí [en esta vida] pagamos por lo que hacemos. Y pienso que es también el *q'ooq* de las niñas, las personas, las mujeres que estaban embarazadas. Eso es lo que recibieron porque no tienen culpa las personas que fueron muertas.»

Desplazado interno

Es importante aclarar que esta fuerza invisible espiritual no afecta solamente a la esfera social, sino también a la natural. Es muy significativo que, sobre todo, los ancianos aludieran a las malas cosechas de milpa y al mal crecimiento de las aves, desde hace años. Ellos lo atribu-

²⁴⁷ Igreja, y Dias-Lambranca, nota 116, p. 81.

²⁴⁸ Prensa Libre, *España pide captura de Romeo Lucas García*, 21 de febrero de 2005.

yen, por un lado, a la pérdida de los conocimientos de los rituales por la violencia y, por otro, al *q'oq* de los alimentos destruidos durante el conflicto. Hay también sobrevivientes que así se explican la actual violencia ocasionada por las maras y el feminicidio en el país: «es la consecuencia de toda la sangre de las personas sin culpa que murieron durante el conflicto». Además, según los *q'eqchi'* que viven en la zona de influencia del proyecto hidroeléctrico *Xalalá*, la construcción de esta represa implicará transgresiones masivas de sus normas sociales y espirituales que conllevarán fuertes reacciones de parte de los *Tzuul taq'a*, el río *Chixoy* y el maíz sagrado.²⁴⁹

En síntesis, se identifican elementos similares en los distintos relatos sobre las personas que padecen un *q'oq* por su comportamiento persistente durante el conflicto armado. Los protagonistas son jefes de patrulla, comisionados o patrulleros que colaboraron con el Ejército, entregándole nombres de presuntos guerrilleros, gente sin culpa, lo que provocó la muerte de esas personas. Además, algunos de ellos mataron personalmente a la población civil. El enojo, la envidia, o la religión, les impulsó a ponerse en la posición del *Tzuul taq'a / ser supremo* decidiendo durante la guerra sobre la vida o la muerte de los comunitarios, y, en la actualidad, o padecen una enfermedad incurable, o han muerto en circunstancias extrañas.

En este contexto después del conflicto armado, el *q'oqonk*, que es parte de su sistema normativo, es una forma holística e integral de justicia transicional frente a las atrocidades cometidas por victimarios indígenas. Primero, esta lógica interna del cosmos se encarga de estos victimarios: se les pone en una situación opuesta de poder a la que detentaban durante el conflicto —ahora sin autoridad— y, asimismo, en una situación avergonzada continua, no solamente frente a sí mismos, sino también frente a su familia, la comunidad y sus víctimas. La situación en que ellos se encuentran es comparable con la imagen de «bajar su cabeza» o *kub'siik aawib'*. Esta fuerza espiritual invisible hizo que los victimarios públicamente se inclinasen —se arrodillasen— ante los que hicieron sufrir, ante la comunidad y ante el *Tzuul taq'a*. La imagen de «hincarse de rodillas» es muy fuerte en la cosmovisión maya, porque es una actitud que muestra la humildad y el respeto ante el cosmos al cual se pertenece. Así, la acción de ofrendar ante el *Tzuul taq'a* en una cueva, en el altar de una casa o en una ermita, o en un *majejak*, ocurre siempre hincándose de rodillas. Asimismo, esta fuerza espiritual invisible tiene un elemento de revelar y conocer la verdad: los sobrevivientes de

²⁴⁹ Viaene, nota 123, p. 24.

la comunidad, así como la gente de comunidades cercanas, han oído sobre los crímenes cometidos por estas personas y conocen muy bien el origen del problema o de la enfermedad.

Además, el hecho de que los responsables locales por el *nimla rahilal* estén pagando por su conducta cruel e inhumana tiene también un efecto reparativo para las víctimas, porque ellas reciben, mediante el *q'oq*, reconocimiento de su sufrimiento y tristeza. Un espacio invisible es creado en la comunidad para que el perpetrador de violaciones de derechos humanos pueda reintegrarse, abriendo el camino para la reconciliación entre sobrevivientes. O sea, *q'oqonk* no solo atiende el problema individual entre víctima y victimario, sino que lleva el problema y su solución hacia al ámbito comunitario o colectivo. Ciertamente, «más allá de la esfera verbal, un uso inclusivo de símbolos y acciones simbólicas puede ser de igual importancia para el camino de reconciliación».²⁵⁰ Es decir, esta lógica interna del cosmos, mediante una fuerza invisible, resuelve el desequilibrio de las relaciones sociales entre las personas y entre estas y la naturaleza o el cosmos. Como se señaló antes, esta normativa indígena sirve para prevenir transgresiones, dado que implica la prohibición que se debería respetar, por lo cual cumple una función educativa. Una vez que alguien está sufriendo *q'oq*, tiene un efecto restaurativo y retributivo tanto hacia el perpetrador como hacia las víctimas y la comunidad.

4.5 Justicias indígenas: ¿otras más en la caja de herramientas de la justicia transicional (*toolbox*)?

Mediante el presente análisis de la comprensión émica de sobrevivientes indígenas *q'eqchi'* de los conceptos de justicia y reconciliación, objetivos clave de la justicia transicional, este apartado muestra que existen múltiples maneras de entender y actuar en procesos de justicia transicional que están enclavadas en otras ontologías.

Estos otros saberes son manifestaciones del sistema normativo y la cosmovisión indígenas, difieren profundamente de los conceptos hegemónicos del paradigma dominante de justicia transicional. De hecho, se desafía con vehemencia la obligación internacional de juzgar a los perpetradores por graves violaciones de derechos humanos, porque para los maya *q'eqchi'* la impunidad —tal cual la define el derecho interna-

²⁵⁰ A. Honwana, 2005, «Healing and Social Reintegration in Mozambique and Angola», en E. Skaar, S. Gloppen y A. Sujrke (eds.), *Roads to Reconciliation*, Lanham, Lexington Books, p. 98.

cional— no es el fin de responsabilidad, ni verdad, reparación o reconciliación. Ellos problematizan el credo de académicos y profesionales de justicia transicional, en el sentido de que todas las víctimas desean ver a los responsables de las atrocidades llevados ante los tribunales.

Los sobrevivientes *q'eqchi'* no solo rechazan un procedimiento judicial en los términos de justicia penal ordinaria, sino que además quieren evitarlo, por el miedo a que la lógica interna del cosmos caiga sobre ellos. En este contexto, entre los *q'eqchi'* existe con claridad un equivalente cultural de justicia retributivo y restaurativo, que fomenta una justicia transicional holística e integral, que debe ser reconocido.

Sin embargo, no se puede negar un riesgo existente, puesto que la historia del conflicto armado en Guatemala ha mostrado un peligro real para la manipulación y politización de elementos de la cultura maya por parte del Ejército, por lo que esta realidad cultural indígena puede ser utilizada para justificar la cultura de impunidad prevaleciente en Guatemala.

Esta realidad indígena provoca dos preguntas fascinantes. La primera está relacionada con la comprobación de que esta ausencia de demanda de justicia en términos de investigación, procesamiento y sanción de la justicia penal ordinaria entre los *q'eqchi'* entra en contraste con otras víctimas indígenas, como los maya *achi* de Rabinal, donde sí existe una demanda fuerte de justicia o de procesamiento penal. De hecho, los sobrevivientes de la masacre de *Plan de Sánchez*, cerca de Rabinal, recibieron compensación económica por parte del Estado, en cumplimiento de dos sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Este caso y otros fueron impulsados por organizaciones nacionales e internacionales de derechos humanos, en el marco del derecho internacional de derechos humanos.

¿Será que esta ausencia entre los *q'eqchi'* tiene que ver con la ausencia histórica de organizaciones de derechos humanos en su territorio, que aboguen, entre ellos, por justicia o por las particularidades del sistema normativo *q'eqchi'*, que difiere de la cosmovisión y el sistema normativo maya *achi*?

Aunque es reconocido que la idea de una cultura «no contaminada» por influencias externas y discursos transnacionales es problemática, existe un vacío de conocimiento sobre este encuentro entre las intervenciones externas sustentadas en el discurso de los derechos humanos y la justicia transicional, y las realidades —prácticas y procesos— locales y culturales. En el caso de los *q'eqchi'*, sería interesante investigar si hay, y el por qué, evoluciones y cambios eventuales en sus demandas a la luz de las exhumaciones realizadas en la Base Militar de Cobán, y las diligencias de parte del Ministerio Público hacia los sobre-

vivientes, para poder judicializar los casos dentro el sistema oficial de justicia.

La segunda y más apremiante pregunta es: ¿Cómo se pueden conciliar estas visiones y posturas enclavadas en un marco de referencia filosófico, epistemológico y ontológico que difiere mucho del supuesto consenso universal sobre las funciones y objetivos de justicia transicional, basados en el derecho internacional de derechos humanos? Además, ¿cómo tienen que actuar el Estado y los actores internacionales con respecto a estos retos culturales al paradigma de la justicia transicional? Y ¿cómo se deben tener en cuenta estas realidades culturales complejas en el diseño e implementación de intervenciones de justicia transicional?

Estas preguntas presuponen que los académicos y profesionales del campo de la justicia transicional —mayormente con formación occidental antropocéntrica en derecho y ciencias sociales— no se incomodan frente a estas realidades culturales, que contemplan también dimensiones espirituales, como el rol de ancestros, espíritus y fuerzas espirituales invisibles. Sin embargo, una lección aprendida de las experiencias en varios países africanos, es que existe la tentación de solo enfocarse en prácticas locales culturales que son entendibles, visibles y manejables.

De hecho, se observó que las complejidades y particularidades de prácticas y normas locales están bajo amenaza cuando estas son convertidas en un nuevo «mecanismo» de la caja de herramientas (*toolkit*) de la justicia transicional, porque existe el riesgo real de una simplificación exagerada y de una consecuente ocultación (negación) de las lógicas culturales profundas y subyacentes.²⁵¹

Por ejemplo, en el caso de los rituales de los *Acholi* en Uganda-norte, investigadores han advertido sobre los efectos de tomar estos rituales fuera de sus contextos originales y transformarlos en una forma de «justicia tradicional» semioficial por parte de programas de justicia transicional de la cooperación internacional; y argumentan que se han sobrevalorado los méritos de codificar los rituales locales, y se han infravalorado los peligros.²⁵² En este contexto, los hallazgos de investigaciones antropológicas-jurídicas sobre el reconocimiento, incorporación y descentralización de ordenamientos jurídicos no estatales y sobre demandas de diversidad cultural en América Latina, África y Asia podrían ser útiles para explorar las maneras de adaptar las demandas cul-

²⁵¹ Viaene y Brems, nota 43.

²⁵² Allen, nota 37, pp. 47-54, y T. Allen, 2008, «Ritual (Ab)use? Problems with Traditional Justice in Northern Uganda», in Nicholas Waddell and Phil Clark (eds.), *Courting Conflict? Justice, Peace and the ICC in Africa*, London, Royal African Society, pp. 47-54.

turales a las intervenciones de justicia transicional. Es evidente que el paradigma actual de justicia transicional debe reconocer estas epistemologías indígenas, no solo para garantizar la efectividad de sus intervenciones, sino también para respetar a dichos pueblos conforme a los propios estándares internacionales de derechos humanos sobre pueblos indígenas.

Capítulo 5

El cortocircuito entre las intervenciones estatales y las realidades indígenas

A nivel internacional, existe un reconocimiento creciente de que las expectativas y prioridades de las personas afectadas por graves violaciones de derechos humanos se deben tener en cuenta en todas las etapas de las intervenciones de justicia transicional: conceptualización, diseño, ejecución y gestión.²⁵³ Es decir, la «participación significativa»²⁵⁴ es una condición *sine qua non* para el reconocimiento, fomento de confianza y el fortalecimiento del Estado de derecho. La premisa subyacente es que esos mecanismos deberían apoyar los intereses de los sobrevivientes en cuyo nombre intervienen el Estado y los actores (inter)nacionales. En cuanto a víctimas indígenas, los estándares internacionales de derechos humanos son claros con respecto a su participación en procesos de toma de decisiones sobre medidas administrativas y legales que les afecten directamente. Aquí la participación se rige por el derecho colectivo de consulta para obtener su consentimiento previo, libre e informado.

Sin embargo, todavía existe poca evidencia empírica sobre las dinámicas de participación de las víctimas, los supuestos beneficios de participación pero, también, sobre las potenciales consecuencias negativas

²⁵³ Ver: United Nations. 2010. *Guidance Note of the Secretary-General. United Nations Approach to Transitional Justice*. <http://www.unrol.org/doc.aspx?d=2957>

²⁵⁴ Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, *Informe del Relator Especial sobre la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición*, Pablo de Greiff, 9 de agosto de 2012, ONU Doc. A/HRC/21/46.

para las víctimas.²⁵⁵ Asimismo, una de las grandes preocupaciones entre académicos y profesionales en el campo de la justicia transicional es que todavía existe un gran vacío de conocimiento sobre: cómo funcionan los mecanismos de justicia transicional dentro de las comunidades afectadas por el conflicto armado, cómo es el encuentro entre normas internacionales y agendas nacionales, por un lado, y prácticas y prioridades locales, por otro.

Ante este trasfondo, este capítulo analiza dos programas administrativos estatales distintos de reparación/compensación para las personas afectadas por el conflicto armado interno cuya mayoría de beneficiarios son indígenas de diferentes grupos mayas. Porque, efectivamente, «la reconciliación se fragua y se vive a nivel local, y las políticas de Estado pueden facilitar o dificultar estos procesos».²⁵⁶ En Guatemala, existen, por un lado, el programa de compensación para los ex Patrulleros de Auto-defensa Civil (Programa PAC), mediante el Programa de Bosques y Agua para la Concordia, y, por otro, el Programa Nacional de Resarcimiento (PNR), que provee medidas de reparación a las víctimas del conflicto.

Ambas políticas de Estado nacieron en un contexto político complejo y muy polarizado, y se orientan a las demandas de compensación y reparación de lo que a nivel nacional se percibe como dos grupos separados y homogéneos: los ex patrulleros o victimarios, y las víctimas. Además, ninguno de ambos programas ha sido objeto de un proceso de consulta previa, libre e informada, con sus beneficiarios indígenas, como contemplan las normas internacionales de derechos humanos. Este estudio demuestra que, a nivel de las comunidades, esta dicotomía entre víctima y victimario es mucho más confusa que diametralmente opuesta y los datos etnográficos revelan que estas dos políticas de Estado debilitan los frágiles procesos locales de reconstrucción de la confianza comunitaria y recuperación social entre los sobrevivientes, en vez de fortalecerlos.

Este capítulo pretende comprender el cortocircuito entre políticas de Estado en materia de compensación-reparación y los procesos locales, discutir la complejidad a diferentes niveles e intenta interconectar lo nacional con lo local.²⁵⁷ Al enfocarse en la «vida social y política

²⁵⁵ Impunity Watch, 2014, *Victim Participation in Transitional Justice Mechanisms: Real Power or Empty Ritual. Discussion paper*, p. 4.

²⁵⁶ Theidon, nota 116, p. 246.

²⁵⁷ Este capítulo está basado en: L. Viaene, 2011, «Dealing with the Legacy of Gross Human Rights Violations in Guatemala: Grasping the Mismatch between Macro Level Policies and Micro Level Processes», *International Human Rights Journal*, Vol. 15, Issue 7, pp 1160-1181, y L. Viaene, 2010, «Life is Priceless: Mayan Q'eqchi' Voices on Guatemalan National Reparations Program», *International Journal of Transitional Justice*, Vol 4, No. 1, pp 4-25.

ca»²⁵⁸ de los conceptos de compensación y reparación en el contexto específico indígena de Guatemala, también busca aportar en la brecha de conocimiento sobre el funcionamiento de mecanismos de justicia transicional a nivel local de sobrevivientes y comunidades indígenas. Primero se plantean algunas consideraciones socio-legales con respecto a los conceptos de reparación, resarcimiento y compensación. Después se analizan los retos que se enfrentan legalmente y al nivel político para determinar los beneficios para programas administrativos del Estado de reparación y de desmovilización, desmilitarización y reintegración después de un conflicto armado. A continuación, se discuten las percepciones de víctimas y ex patrulleros que revelan los múltiples fricciones y frustraciones que ambas políticas generan en las vernaculares comunidades indígenas *q'eqchi'*.

5.1. Nudos conceptuales: reparación-resarcimiento-compensación

Antes de avanzar con el análisis sobre estas políticas del Estado guatemalteco, es necesario aclarar algunas cuestiones con respecto al concepto de reparación como objetivo de la justicia transicional. Primero, los estándares internacionales de derechos humanos establecen que toda violación de un derecho humano da lugar a un derecho a la víctima de obtener reparación; esta debe ser proporcional a la gravedad de las violaciones y al daño sufrido.²⁵⁹ Además, es obligación del Estado conceder «reparación a las víctimas por las acciones y omisiones que puedan atribuirse al Estado y constituyen violaciones manifiestas de las normas internacionales de derechos humanos».²⁶⁰

En el contexto de Guatemala, es necesario aclarar algunas cuestiones semánticas con respecto a tres términos de uso común que son utilizados en los debates en torno al conflicto armado: *reparación*, *resarcimiento* y *compensación*. Durante las negociaciones de paz, en los años 90, hubo demandas fuertes desde la sociedad civil para enfrentar las graves violaciones de los derechos humanos cometidas durante el

²⁵⁸ Tomo prestado esta expresión de K. Theidon, 2009, «Editorial Note», *International Journal of Transitional Justice*, Vol. 3, p. 296.

²⁵⁹ ONU doc. CN.4/2005/102/Add1; principio 31: Derechos y deberes dimanantes de la obligación de reparar, nota 235.

²⁶⁰ Asamblea General de las Naciones Unidas, *Principios y directrices básicos sobre el derecho de las víctimas de violaciones manifiestas de las normas internacionales de derechos humanos y de violaciones graves del derecho internacional humanitario a interponer recursos y obtener reparaciones*; 21 de marzo 2006, UNO Doc. A/RES/60/147, p. 15.

conflicto armado interno. La demanda de reparación a las víctimas se convirtió en un compromiso del Estado con la firma del Acuerdo Global sobre Derechos Humanos en 1994, lo que confirma que la asistencia a las víctimas de violaciones de los derechos humanos es una obligación humanitaria.²⁶¹

El término *resarcir* apareció por primera vez en dicho Acuerdo y, desde entonces, resarcimiento ha sido el término usado por el estado guatemalteco y la sociedad civil para hacer referencia a un programa estatal administrativo de reparaciones para las víctimas. Según el diccionario de la Real Academia Española, *resarcir* significa indemnizar (para compensar económicamente), reparar (para reparación) y compensar un daño, perjuicio o agravio (para compensar los daños, una desventaja o la injusticia). Sin embargo, en este Acuerdo, resarcimiento se interpreta solo como la compensación económica a las víctimas. Es decir, el uso del término de *resarcimiento* se refiere al sentido más estricto del término inglés *reparation*, que se utiliza en el diseño de programas con cobertura masiva y se refiere a «los intentos de proporcionar beneficios directamente a las víctimas de determinados tipos de crímenes».²⁶²

Cabe destacar que el uso del verbo *resarcir* y su sustantivo, *resarcimiento*, era poco común en el lenguaje cotidiano en Guatemala antes del debate nacional sobre la creación del PNR. Hoy en día, las personas asocian dichas palabras con el conflicto armado y, más específicamente, con la compensación financiera proporcionada por el PNR. Mientras, el término *reparación*, en el contexto guatemalteco, indica la conjunción de la búsqueda de la justicia, los esfuerzos de búsqueda de la verdad (como las exhumaciones de fosas clandestinas para las personas desaparecidas por la fuerza) y las iniciativas para recuperar la memoria histórica.

El debate sobre *reparación* alude al concepto vigente en el derecho internacional, que refiere a todas las medidas de reparación que buscan reparar las violaciones de derechos humanos.²⁶³ En Guatemala, el término compensación ha sido utilizado por los ex patrulleros, aunque las organizaciones de derechos humanos refieren en este contexto más a un «pago» que a una compensación. A su vez, las víctimas han reclamado también compensación, pero en este contexto se habla más de resarcimiento financiero.

²⁶¹ Acuerdo Global de los Derechos Humanos, 29 de marzo de 1994, México D.F.

²⁶² P. de Greiff, «Justice and Reparations», en P. de Greiff (ed.), 2006, *The Handbook of Reparation* (Oxford: Oxford University Press, p. 453).

²⁶³ *Ibid.*

5.2. El desafío político-legal: ¿quiénes son las víctimas?

Uno de los grandes retos que enfrenta cualquier programa de reparación y de desmovilización, desmilitarización y reintegración (DDR) es determinar los futuros beneficiarios; es decir, cómo seleccionar los derechos cuya violación llevaría a diversas medidas de reparación, y cómo evitar la exclusión o inclusión desmedida de excombatientes.²⁶⁴ En Perú, otro ejemplo de un conflicto armado marcado por el crimen íntimo, durante la fase de diseño del Plan Integral de Reparaciones (PIR), se desató un debate sobre el concepto de «Manos Limpias», por la forma en que fue elaborado bajo normas internacionales de derechos humanos que determinan que las personas que solicitan una compensación deben tener las manos limpias.²⁶⁵ En el contexto peruano ello apunta a la exclusión del PIR de aquellos miembros de grupos armados ilegales, como Sendero Luminoso y sus familias, que hubieran sufrido abusos por parte del Estado. No obstante, este debate ha llevado a fuertes tensiones entre consideraciones legales y realidades políticas. La ley que ampara al PIR ha adoptado la Doctrina de Manos Limpias por lo que la implementación del PIR se enfrenta a tener que investigar a nivel local quién es merecedor de una compensación. Sin embargo, algunos investigadores se han preocupado sobre la inestabilidad y nueva conflictividad que este proceso introducirá en comunidades locales que han alcanzado una paz frágil y una reconciliación local.²⁶⁶

En Guatemala, como fue analizado en el primer capítulo, el conflicto armado también ha estado marcado por una dimensión altamente localizada y una participación civil masiva, mediante el sistema de las PAC, en las atrocidades que crearon líneas divisorias borrosas entre víctimas y victimarios. Sin embargo, nunca ha habido en el país un debate nacional abierto respecto a la definición de víctima ni un intento de matizar la homogeneización de las PAC como victimarios. Por el contrario, desde su creación a comienzos de los años 80, las PAC se han visto sometidas a décadas de conmoción y acalorados debates nacionales. Además, por distintas razones, las partes negociadoras y la sociedad civil omitieron considerar y reconocer esta complejidad y diversidad durante las negociaciones de paz. En la práctica, la discusión sobre

²⁶⁴ P. de Greiff, 2007, *Contributing to Peace and Justice. Establishing Links between DDR and Reparations*, Bonn, Working Group on Development and Peace.

²⁶⁵ Por un debate más amplio: L. Laplante, «The Law of Remedies and the Clean Hands Doctrine: Exclusionary Reparation Policies in Peru's Political Transition», *American University International Law Review*, Vol. 23, 2007, pp. 51-90.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 81.

las PAC se centró en una sola cuestión: «¿La participación en las patrullas civiles fue voluntaria o no?». ²⁶⁷ Los primeros estudios ²⁶⁸ ya habían indicado su carácter involuntario y eso lo confirmaron más tarde los informes de las dos comisiones de la verdad. De hecho, en sus conclusiones finales, el informe final de la CEH reconoce que los patrulleros eran cómplices forzados mientras que la REMHI les describió como uno de los «mecanismos de terror». ²⁶⁹ También se discutió a nivel nacional el futuro de las PAC durante el proceso de paz. Las organizaciones de derechos humanos argumentaban que su desmovilización y desarme pondría fin a los abusos contra los derechos humanos. Sin embargo, no estaba claro qué ocurriría después con las estructuras del sistema de las PAC y no había espacio político para un programa de DDR o cualquier otra clase de beneficios o compensación para los patrulleros. ²⁷⁰

Se pueden señalar algunas razones para la exclusión de las PAC de los Acuerdos de Paz. En primer lugar, la URNG se opuso a que se tratase por igual a los patrulleros y a sus propias fuerzas para las que se había elaborado un programa de DDR con apoyo de la comunidad internacional. ²⁷¹ Una segunda razón es que ni el Gobierno ni el Ejército pusieron el tema de las PAC sobre la mesa de las negociaciones de paz. ²⁷² Otra razón para la exclusión reside en el hecho de que, a partir de 1995, el Ejército intentó convertir a las PAC en «comités de paz y desarrollo», manteniendo la estructura existente para el desarrollo y la seguridad pública en las zonas rurales. Esto hizo que surgiese entre los defensores de los derechos humanos la inquietud de que el Ejército intentaba mantener la influencia y el control no oficial sobre actores y fondos importantes en la zona rural del país. Por tanto, la comunidad internacional no quiso que la ayuda internacional para el desarrollo de las áreas rurales se transfiriese a este tipo de comité. ²⁷³ Una última razón es que las negociaciones sobre los acuerdos de derechos humanos

²⁶⁷ S. Remijnse, 2002, *Memories of Violence: Civil Patrols and the Legacy of Conflict in Joyabaj*, Guatemala, Amsterdam, Thela Latin American Series.

²⁶⁸ J.M. Popkin, 1996, *Las Patrullas Civiles y su Legado: Superar la Militarización y Polarización del Campo Guatemalteco*, Washington, Centro de Derechos Humanos de la Organización Conmemorativa «Robert F. Kennedy».

²⁶⁹ CEH, nota 75, Conclusiones párr. 50 y REMHI nota 83.

²⁷⁰ J.A. Solomon, 1994, *Institutional Violence: Civil Patrols in Guatemala*, Washington, DC, Robert F. Kennedy Memorial Center for Human Rights.

²⁷¹ Para una lectura más amplia: W. Hauge y B. Thoresen, 2007, *El destino de los ex combatientes en Guatemala: ¿Obstaculizadores o Agentes de Cambio?*, Guatemala, Magna Terra.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ Popkin, nota 268.

y el establecimiento de la CEH han sido difíciles. Por eso, incluir en la agenda un programa de DDR para los patrulleros habría sido un asunto delicado y habría añadido una presión negativa extra a las negociaciones.²⁷⁴ Finalmente, el Acuerdo sobre el Fortalecimiento del Poder Civil y Función del Ejército en una Sociedad Democrática, de septiembre de 1996, obligó al gobierno de Guatemala a desmovilizar y desarmar a sus propias fuerzas y las PAC tenían que estar desmovilizadas en 30 días, y deberían cesar cualquier relación con el Ejército y no convertirse en ninguna figura que pudiera reconstituir esa relación.²⁷⁵ En diciembre de 1996, fueron desmovilizados en total 270.906 miembros de las PAC bajo la supervisión de MINUGUA.

Ante este trasfondo de polarización política, es importante destacar que la CEH recomendó medidas colectivas, como parte de un programa ambicioso de reparaciones de más de 10 años, dependiendo del tipo de violación, para promover la reconciliación entre víctimas y victimarios sin estigmatizar a ninguno de ellos:

«Por ello, las medidas de reparación colectiva a deudos y sobrevivientes de violaciones de derechos humanos y hechos de violencia colectivos han de ser cumplidas en el marco de proyectos orientados a la reconciliación con enfoque territorial, de modo que, además de propiciar la reparación, sus acciones y beneficios recaigan sobre la totalidad de la población del territorio, sin diferenciar entre víctimas y victimarios.»²⁷⁶

Además, definió que los beneficiarios de dicho programa de reparación deberían ser las víctimas (o sus familiares), es decir, «aquellas personas que han sufrido personalmente violaciones de sus derechos humanos y actos de violencia relacionados con el conflicto armado interno».²⁷⁷ Sin embargo, por la polarización política, nunca ni los sucesivos gobiernos ni las organizaciones de derechos humanos han promovido esta visión de reparación colectiva orientada a la reconciliación

²⁷⁴ Hauge y Thoresen, nota 271.

²⁷⁵ En ese momento las PAC ya habían sido disueltas por el gobierno de Ramiro de León Carpio mediante un decreto presidencial en 1994. Sin embargo, era difícil saber con claridad si las PAC existían o habían sido disueltas entre 1994 y 1996, pues esto cambiaba dependiendo de la región, departamento y municipio y su relación con el ejército. MINUGUA demostró que hubo amenazas y ataques contra patrulleros que querían dejarlo. Ver: MINUGUA, *La situación en Centroamérica: Procedimientos para establecer la paz firme y duradera, y progresos para la configuración de una región de paz, liberada, democracia y desarrollo*, ONU Doc. A/49/856, 1995 y Doc. A/50/878, 1996.

²⁷⁶ CEH, nota 75, Recomendaciones parte III Medidas de Reparación, pár. 10.

²⁷⁷ *Ibid.*, párs. 12 y 13.

a nivel de las comunidades donde víctimas y ex PAC intentan convivir nuevamente.

Edgar Gutiérrez, exdirector de REMHI y ministro de relaciones exteriores durante el gobierno de Portillo (2000-2003), atribuye la falta de debate sobre la heterogeneidad de los patrulleros a una lectura unilateral del conflicto a nivel nacional, pues ha habido poca reflexión sobre las dimensiones militares, psicológicas, culturales, sociológicas y económicas del conflicto.²⁷⁸ Él afirma que para las organizaciones civiles ha sido cómodo y políticamente correcto simplificar el conflicto armado y usar esta dicotomía de víctima-victimario. Los grupos de derechos humanos generalmente retrataban a las PAC como un grupo homogéneo de agresores que operaban a nivel local en las comunidades indígenas. Otro hecho crucial, para entender esta polémica, es la dura realidad de que la justicia y la rendición de cuentas sigue siendo algo polémico, debido a que hasta ahora continúa la impunidad del Ejército por las atrocidades del pasado.

Por lo tanto, la lucha contra esta impunidad institucionalizada ha sido la preocupación y el enfoque clave de las acciones de las organizaciones de derechos humanos desde la Firma de Paz en 1996. Muchas organizaciones mantienen en su discurso la polaridad entre los ex PAC como victimarios y las víctimas. Pero esta polarización es también inherente al marco interpretativo de los derechos humanos y sus violaciones, porque «la polaridad se da entre violadores de los derechos humanos, por un lado, y víctimas por el otro».²⁷⁹ De hecho, es importante destacar que en el marco internacional de derechos humanos «se refieren a víctimas y ejecutores como dos grupos de personas completamente separados y homogéneos».²⁸⁰ Sin embargo, se debe reconocer que, en la práctica, «las diferencias entre los dos grupos no son tan nítidas como los investigadores y activistas de derechos humanos intentan retratar, y eso pone de relieve que la homogeneidad que se asume sobre los individuos dentro de cada grupo se ha exagerado por igual».²⁸¹

No obstante, es importante destacar que si las organizaciones nacionales de derechos humanos comenzasen a reclamar una interpre-

²⁷⁸ Antiguo Secretario de la Secretaría de Análisis Estratégico (2000-2002) durante el gobierno de Portillo, Ministro de Relaciones Exteriores (2002-2004) y coordinador del proyecto REMHI de la Iglesia Católica (1995-98), entrevista por correo electrónico, 15 de septiembre de 2009.

²⁷⁹ E. Jelin, 2003, *State Repression and the Labors of Memory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 53-54.

²⁸⁰ T.A. Borer, 2003, «A Taxonomy of Victims and Perpetrators: Human Rights and Reconciliation in South Africa», *Human Rights Quarterly*, 25, p. 1088.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 1091.

tación más matizada del conflicto en la lucha contra este trasfondo de total impunidad, ello socavaría su legitimidad como defensores de los derechos humanos en su búsqueda de justicia. De todas maneras, como se mostrará más adelante, esta estrategia de gran parte de la sociedad civil guatemalteca choca con la compleja y confusa realidad local de las comunidades rurales afectadas. De hecho, el apego a esta nítida dicotomía entre víctima-victimario es «lógicamente simplista, éticamente injusto, psicológicamente engañoso y prudentemente destructor».²⁸²

Además, la construcción de la paz y los esfuerzos hacia una justicia transicional se han manejado muy de arriba abajo y no han tenido en cuenta, hasta hoy día, los diversos recursos locales y culturales presentes en las comunidades indígenas. Varios profesionales de derechos humanos, que han trabajado durante años en las zonas rurales, han denunciado en diferentes entrevistas el hecho de que todas las políticas e intervenciones gubernamentales y de las ONG (inter)nacionales estén diseñadas en la capital desde una «visión lejana».²⁸³ Efectivamente, en esta «capital-burbuja» es la visión de los ladinos y occidental la que todavía predomina y, la mayoría de las veces, no está familiarizada con la cambiante y compleja realidad de las áreas rurales indígenas.

5.3. La polarización política: ex patrulleros vs. víctimas

La exclusión de los patrulleros en los Acuerdos de Paz generó una acumulación de amargura entre algunos grupos de ex PAC que causaron un efecto bumerán con un fuerte reclamo de compensación financiera del Estado.²⁸⁴ La primera ola de malestar público entre los antiguos patrulleros de autodefensa civil fue en 1997 en el departamento del Petén donde exigieron compensación económica. Fue Alfonso Portillo, el candidato presidencial del derechista Frente Republicano Guatemalteco (FRG), quien en 1999 puso de nuevo en primer plano el asunto de la compensación a los ex PAC.²⁸⁵ Prometió pagarles por sus servicios en la defensa del país y de la propiedad privada en contra del co-

²⁸² T. Govier y W. Verwoerd, 2004, «How Not To Polarize “Victims” and “Perpetrators”», *Peace Review*, Vol.16 (3), p. 371.

²⁸³ Expresión que tomo prestada de M. González, 2002, *Se cambió el tiempo. Conflicto y poder en territorio K'iche'*, Guatemala, AVANCSO.

²⁸⁴ R. Sáenz de Tejada, 2004, *¿Víctimas o vencedores? Una aproximación al movimiento de los ex PAC*, Guatemala, FLACSO, y Hauge y Thoresen, nota 271.

²⁸⁵ Partido del ex general Efraín Ríos Montt. Bajo su mandato (1982-1983) tuvieron lugar la mayoría de las matanzas, masacres y desapariciones, considerado el artífice del genocidio.

munismo.²⁸⁶ Los ex patrulleros usaron esta promesa electoral como su principal argumento en sus posteriores reclamaciones de compensación. Estas demandas de compensación económica resurgieron en junio de 2002 cuando los ex PAC, en el Petén, bloquearon el aeropuerto de Flores y otros lugares estratégicos. El presidente Portillo viajó al lugar y pronunció un discurso en el que prometió que el gobierno daría satisfacción a sus demandas. Tras las negociaciones se alcanzó un acuerdo de compensación y el gobierno anunció un nuevo impuesto especial para financiarlo. En consecuencia, los ex patrulleros comenzaron a movilizarse de nuevo en diferentes regiones y municipios a lo largo del país. Es interesante señalar que esto ocurrió sobre todo en regiones con experiencia de baja intensidad o incluso ausencia de conflicto interno y, por tanto, escasa presencia de ex PAC, mientras que aquellos ex patrulleros calificados como responsables de atrocidades no se movilizaron de nuevo ni exigieron compensación.²⁸⁷

A la luz de estas acciones colectivas de los ex PAC, se levantó una discusión acalorada en la que las organizaciones de derechos humanos acusaron al gobierno de aprovecharse de la situación con vistas a las próximas elecciones.²⁸⁸ Bajo esta presión, el Gobierno cambió su propuesta de impuestos y adquirió préstamos internacionales. Inicialmente, la demanda era de 20.000 quetzales (2.750 dólares) por persona, pero finalmente la cantidad total fue de 5.214 quetzales (717 dólares), que se pagarían en cuotas. Entre noviembre de 2002 y junio de 2003, los ex PAC y las viudas de ex PAC podían registrarse en el centro administrativo de cada departamento. El primer pago de 1.747,20 quetzales (240 dólares) se hizo durante el gobierno de Portillo, el año 2003, y favoreció a 188.959 personas, de las que 176.123 eran ex patrulleros, y 12.836 viudas.²⁸⁹ Hubo una amplia protesta de las organizaciones de derechos humanos, la URNG y embajadas internacionales contra este pago.²⁹⁰ Como afirmó CALDH en la prensa: «la intimidación, la tortura, las desapariciones y las masacres no pueden considerarse un trabajo digno y remunerado».²⁹¹ La sociedad civil también estaba preocupada por la impunidad de la que disfrutaban ex patrulleros por violaciones a

²⁸⁶ Sáenz de Tejada, nota 285.

²⁸⁷ Edgar Gutiérrez, entrevista por correo electrónico, 15 de septiembre de 2009.

²⁸⁸ Amnistía Internacional, 2002, *Guatemala. Reaparecen las Patrullas de Autodefensa Civil*, Guatemala; Remijnse, nota 267.

²⁸⁹ Para un estudio más detallado del debate sobre la compensación, ver: USAID/CIEN, 2003, *Informe sobre el aporte de capital a ex PAC*, Guatemala.

²⁹⁰ Amnistía Internacional, nota 288.

²⁹¹ Sonia Pérez, *Prensa Libre*, 13 de julio de 2002.

los derechos humanos, y por la falta de acuerdo sobre un programa de reparación a las víctimas.

Algunas organizaciones de derechos humanos interpusieron un recurso de amparo contra esta medida ante la Corte de Constitucionalidad, quien la declaró inconstitucional, en 2005. El principal argumento fue que no existía contrato laboral entre las PAC y el Estado Guatemalteco, ya que su servicio se consideraba voluntario. En el mismo año, debido a presiones de grupos ex PAC, exigiendo los pagos faltantes, el gobierno de Berger (2004-2007) institucionalizó la indemnización de los ex patrulleros mediante la creación del proyecto de reforestación *Bosques y Agua para la Concordia* y, a su vez, creó un plan forestal para rescatar la masa boscosa del país.²⁹²

Este programa consistía en la plantación de 40 millones de árboles en terrenos comunales, municipales y estatales y en el cuidado de las fuentes de agua. En total, 544.620 ex PAC se registraron en este programa.²⁹³ Sin embargo, no todos los miembros de las PAC inscritos recibieron los tres pagos, debido a problemas burocráticos y, también, porque algunos de ellos se negaron a trabajar para el gobierno para así poder recibir su compensación. Hasta 2011, un total de 517.000 ex patrulleros recibieron el primer pago de los 1.700 quetzales, mientras que 210.841 recibieron el segundo y 379.494 personas, el tercer desembolso.²⁹⁴

Paradójicamente, este conflicto político sobre el pago a los ex patrulleros originado en 1999, abrió un espacio político para las negociaciones formales entre el gobierno de Portillo y la sociedad civil encaminadas a la elaboración de un programa nacional de resarcimiento. La creación de dicho programa fue un proceso largo y complejo que tuvo que hacer frente a numerosos obstáculos y estuvo marcado por un duro enfrentamiento político.²⁹⁵ Aun así, el gobierno de Portillo finalmente aprobó el PNR mediante un Decreto Ejecutivo en 2003.²⁹⁶ El PNR

²⁹² Acuerdo Gubernativo 406-2005.

²⁹³ Cifra proporcionada por el diputado Efraín Oliva Morales, sub-secretario de la Secretaría de Coordinación Ejecutiva de la Presidencia y encargado de la comisión negociadora con las PAC durante el gobierno Berger, entrevista 6 de mayo de 2009.

²⁹⁴ La Tribuna Guatemala, «Bosques y Aguas para la Concordia, otro programa fallido de este gobierno», 3 de diciembre 2013, disponible en: <http://www.latribuna.guatemala.com.gt/bosques-y-agua-para-la-concordia/>

²⁹⁵ Para más información: G. Porras Castejón, 2007, «El Programa Nacional de Resarcimiento: Cómo Se Quiso, Cómo Es y Cómo Debe Ser», en Primer Informe Temático 2006-2007 del Programa Nacional de Resarcimiento, *La vida no tiene precio. Acciones y Omisiones de Resarcimiento en Guatemala*, Guatemala, Magna Terra, pp. 27-36.

²⁹⁶ Acuerdo Gubernativo 258-2003.

estaba diseñado para una reparación integral e incluía cinco medidas: restitución material, resarcimiento económico, reparación psicosocial y rehabilitación, dignificación de las víctimas civiles y resarcimiento cultural. Debido a la falta de voluntad política, a diferencias entre las organizaciones de la sociedad civil y a la débil base legal del PNR, se pospuso su arranque hasta el año 2005.²⁹⁷

Es importante destacar que el Manual de Cualificación de Beneficiarios del PNR de 2004, que define quién es beneficiario del PNR, establece claramente que todos los ex PAC, que figuran en el registro del programa para el pago a los ex PAC —incluso aunque no hayan recibido ninguna cuota—, están excluidos de cualquier medida de reparación del PNR.²⁹⁸ Aunque con el arranque del programa de reparación se mantuvieron las medidas originales, por varias razones el PNR priorizó la compensación económica individual en sus primeros años de gestión. Se puede decir que organizar el cumplimiento de la compensación económica es la más «fácil» de las cinco, y las organizaciones de víctimas también la exigieron enérgicamente. Los beneficiarios son sobrevivientes de tortura o violaciones sexuales y familiares de víctimas de ejecuciones ilegales, masacres o desapariciones. La compensación es de 24.000 quetzales (3.000 dólares) por un familiar fallecido y de 10.000 a 20.000 quetzales (de 1.370 a 2.750 dólares) por violación sexual y/o tortura.

En relación con los resultados de la implementación del PNR, se debe señalar que no solamente circulan cifras oficiales contradictorias sobre la cantidad de personas resarcidas y no resarcidas, sino que además tampoco existen cifras desglosadas actualizadas con respecto a la implementación de las diferentes medidas de resarcimiento. Según el PNR, en este programa 26.469 personas han recibido una indemnización económica, entre 2005, año en que comenzó a funcionar el PNR, y finales de 2009.²⁹⁹ A finales de 2009, el PNR comenzó a implementar la medida de restitución material mediante proyectos piloto de construcción de viviendas. En total, se construyeron 888 casas de bloque

²⁹⁷ Se promulgó un nuevo Acuerdo Gubernativo 619-2005, Decreto Ejecutivo que contenía regulaciones para un PNR reestructurado.

²⁹⁸ *Manual de Cualificación de Beneficiarios del Programa Nacional de Resarcimiento*, PNR, 2004.

²⁹⁹ Entre 2005 y 2007: 12554 beneficiarios (fuente: Programa Nacional de Resarcimiento, 2007, *Informe de la evaluación conjunta del Programa Nacional de Resarcimiento y de los Programas de Apoyo al PNR de GTZ y PNUD*, Guatemala, PNR, p. 85); en 2008: 9827 beneficiarios (fuente: Programa Nacional de Resarcimiento, 2008, *Informe de Labores 2008*, p. 24); en 2009: 4088 beneficiarios (fuente: Programa Nacional de Resarcimiento, 2009, *Informe de Labores 2009*, p. 27).

de 6 por 6 metros.³⁰⁰ Sin embargo, el mismo PNR ha proporcionado cifras que indican que entre 2008 y 2013 solamente había resarcido a un total de 3.206 personas, de las que 648 habían recibido un resarcimiento en forma de vivienda.³⁰¹ Según estos datos, el déficit de respuesta a quienes han solicitado resarcimiento es casi del 80%. Algunas fuentes indican que hasta 2013 el Estado ha gastado más de 2 mil millones de quetzales para compensar a los ex patrulleros, mientras que, para resarcir a las víctimas el PNR, ha gastado la mitad.³⁰² Cabe indicar que, durante la administración del presidente Otto Pérez Molina, el funcionamiento del PNR fue condicionado a un «marco ideológico de negacionismo histórico», por lo cual su implementación encontró «una posición de baja importancia en la jerarquía de prioridades financieras del Gobierno».³⁰³

5.4. «Si el gobierno [a] nosotros —víctimas y ex patrulleros— tomará en cuenta, nos amará, habrá paz»

Como se destacó anteriormente, las intervenciones de Estado pueden favorecer o dificultar procesos de reconstrucción social local. Los relatos etnográficos de sobrevivientes *q'eqchi'*, tanto de víctimas como de ex PAC, revelan que ambos programas estatales interfieren y debilitan los frágiles procesos de reconstrucción social, agitando las emociones, la desconfianza y la conflictividad social, e incluso frustraciones con el Estado. Las opiniones aquí expresadas no son necesariamente representativas de lo que todos los sobrevivientes *q'eqchi'* piensan en torno a estos programas, pero la uniformidad de los puntos de vista que se rastreó durante las entrevistas y grupos focales, en varias comunidades y regiones de Cobán con respecto a estas cuestiones, sugiere que estas visiones se han generalizado.

Primeramente, se analizan las múltiples percepciones alrededor del programa de compensación a los expatrulleros; después se aclaran varios enredos lingüísticos español-*q'eqchi'* relacionadas con los concep-

³⁰⁰ *Ibid.* (2009).

³⁰¹ Centro Internacional para Investigaciones en Derechos Humanos (CIIDH), 2013, *funcionamiento administrativo y jurídico del Programa Nacional de Resarcimiento —PNR—*, Guatemala, CIIDH, documento no publicado.

³⁰² «Bosques y Aguas para la Concordia, otro programa fallido de este gobierno», *La Tribuna Guatemala*, 3 de diciembre 2013.

³⁰³ Impunity Watch, 2013, *Monitoreo de la Justicia Transicional en Guatemala. Tomo III: Derecho a la Reparación para las víctimas del Conflicto Armado Interno*, Guatemala, Impunity Watch, pp. 46-47.

tos de resarcimiento, reparación y compensación; y finalmente, se presenta un análisis del funcionamiento del PNR y de sus retos y problemas desde la mirada de los sobrevivientes *q'eqchi'*.

5.4.1. Programa PAC: frustraciones entre ex patrulleros y víctimas

Durante los distintos periodos de investigación de campo se notó que entre las víctimas hay una conciencia cada vez mayor de que los ex patrulleros fueron obligados a participar en el conflicto y también sufrieron. Sin embargo, las víctimas están profundamente frustradas y decepcionadas por el hecho de que los ex PAC ya hayan recibido su compensación, mientras que la mayoría de los beneficiarios del PNR todavía tienen que esperar para recibir la compensación financiera, a veces durante más de cuatro años. Para las víctimas es difícil entender cómo el Gobierno puede «premiar» a aquellos que son corresponsables de su *nimla rahilal* o profundo sufrimiento y dolor. Como dice una víctima: «ellos no son dignificados por recibir esa ayuda». El hecho de que los ex PAC consiguieran mediante manifestaciones que varios candidatos presidenciales y gobiernos les escuchasen, ofendió profundamente a las víctimas.

Las víctimas se sintieron igualmente injuriadas cuando en el marco del debate político sobre la compensación a las PAC, éstas afirmaron que también habían sufrido. Según ellas, el sufrimiento de las PAC fue diferente porque, como afirmaron durante las entrevistas, «nunca perdieron sus casas», «podían «regresar a casa» después de patrullar», «no fallecieron de hambre», «no vivieron como animales en las montañas» y, «si habían perdido a alguien, podían enterrar a sus seres queridos con dignidad». Incluso muchos desplazados internos reclaman que los ex PAC tuvieron beneficios económicos durante la guerra dado que regularmente vaciaban las casas que habían sido abandonadas. Por lo tanto, aunque el paso del tiempo hace a las víctimas conscientes de la heterogeneidad de los ex PAC y del carácter obligatorio de sus actos de violencia, están interiorizando y usando estratégicamente la dicotomía de macronivel entre víctima y victimario en las discusiones sobre la compensación a los PAC.

A su vez, entre los ex PAC, se dan varias percepciones en cuanto a su compensación financiera. La mayoría de los entrevistados cree que merecen el pago porque fueron obligados a patrullar, mientras lo hacían no podían trabajar y no podían abastecer a sus familias. El Ejército también les prohibió ir a sus milpas³⁰⁴ en las montañas, porque podían

³⁰⁴ Terreno dedicado principalmente al cultivo del maíz.

ser vistos y acusados de ser uno de «los de la montaña». Los hombres sufrieron físicamente al tener que patrullar en el frío, la lluvia y el lodo. Algunos ancianos se quejaron de que todavía están sufriendo físicamente. Como afirmó uno de ellos:

«Sirvió para nuestros niños, sirvió para nuestras esposas, pero no para nosotros los hombres, no hay nada. Lo único que teníamos era hambre, teniendo que aguantar la sed en la pequeña posta, durante toda la noche, cada día.»

COMPLICACIONES BUROCRÁTICAS

Se han producido muchas quejas con relación a los problemas burocráticos que los PAC tienen que afrontar con este programa. Algunos ancianos fueron excluidos del programa por carecer de los documentos exigidos e incumplir así con los requerimientos burocráticos. Estos estrictos requerimientos burocráticos también afectaron a muchas viudas de la guerra cuyos esposos habían patrullado durante el conflicto. El representante de los ex PAC en la región de Salacuij explicó que algunas viudas se inscribieron en este programa pero no pudieron presentar algunos documentos necesarios, tales como la tarjeta de identificación de su esposo o el acta de matrimonio, por lo que no recibieron la compensación.³⁰⁵ De hecho, como se explica más adelante, como estas viudas aparecen ahora en la lista de los PAC, han perdido el derecho a ser beneficiarias del PNR, incluso aunque sean desplazadas internas y, por tanto, víctimas.

PROMESAS INCUMPLIDAS

Además, la gran mayoría de ex PAC nunca recibió el pago total de 1.700 quetzales (225 US \$), sino solamente uno o dos pagos. También hay ex patrulleros que no están de acuerdo con el Programa Bosques y Aguas para la Concordia porque encuentran injusto que tengan que trabajar de nuevo sembrando árboles para poder percibir el resto del pago, puesto que ya habían tenido que patrullar durante el conflicto. Muchos se sienten engañados por los gobiernos de Portillo y de Berger ya que les habían prometido un nivel de compensación mucho más alto. Los gastos de viaje y alimentación durante los días de trabajo no les fueron reembolsados y, además, tampoco fueron informados de que el programa de reforestación incluía el mantenimiento de los árbo-

³⁰⁵ Entrevista personal con dirigente ex PAC mayo de 2008.

les plantados. Muchos de ellos, especialmente en Salacuim, expresaron su descontento por la continua demonización que se hacía de ellos en la prensa nacional y desde las organizaciones de derechos humanos.

Es importante destacar que, durante las entrevistas, ningún ex PAC de los que recibieron compensación se quejó por la pequeña cantidad recibida en comparación con los beneficiarios del PNR. Sin embargo, algunos de ellos manifestaron su preocupación por el hecho de que no todas las viudas hubiesen recibido la compensación económica por parte del PNR. Una autoridad local, en otro tiempo líder de las ex PAC, afirmó:

«Oigo decir que no todas las señoras están recibiendo compensación. Debería haber una ley para hacerlo, porque ellas también son pobres. O deberían darles una casa para que puedan vivir bien.»

Sin embargo, hay mucha frustración y decepción entre los ex PAC mayores de edad por no haber recibido nunca ninguna ayuda del Gobierno, mientras que los retornados de México recibieron casas y proyectos de desarrollo durante los años noventa y actualmente los desplazados reciben casas de parte del PNR. Un anciano ex PAC dijo que el gobierno está actuando como un padre que solo ama a uno de sus hijos y no a los dos:

«Somos mayores y patrullamos, pero ¿dónde está la bondad, dónde está el bienestar de que habló el presidente? Nadie nos quiere; quieren a uno, pero no al otro. Es como un padre que ama a un hijo, pero no al otro. Eso es lo que nos están haciendo, y no tenemos dinero. ¿De qué vamos a vivir si no tenemos dinero, y somos ancianos, por lo que ya aguantamos más trabajo?»

Entrevista grupal, abril de 2008

Esta imagen refleja una frustración más profunda entre los ex PAC: que durante el conflicto no tuvieron la oportunidad de elegir su papel como PAC/victimario. Ahora, cuando finalmente los beneficios económicos llegan a las comunidades afectadas por el conflicto, de nuevo se les asigna un papel que no pueden elegir.

EXCLUSIÓN DEL PROGRAMA NACIONAL DE RESARCIMIENTO

Dado que el programa PAC se implementó antes de crear el PNR en 2007, algunos desplazados internos que habían patrullado en los campamentos militares se inscribieron en las listas PAC en los años 2002 y

2003. Durante el tiempo de la inscripción, hubo en varias comunidades *q'eqchi'* una crítica reflexión interna sobre esa compensación, que hizo que estos hombres que habían patrullado en los campamentos militares no se inscribiesen porque se identificaban a sí mismos más como víctimas que como PAC. De hecho, esta reflexión crítica se dio principalmente en comunidades en las que había trabajado la Iglesia Católica mediante la Pastoral Social o la oficina de REMHI-Alta Verapaz. En otras regiones, no se dio esta reflexión crítica y los desplazados internos se inscribieron debido a sus necesidades económicas. Las condiciones extremadamente pobres de los indígenas fueron un motivo importante para inscribirse en este programa, incluso aunque fuesen víctimas. De hecho, al igual que hace diez años, muchos *q'eqchi'* continúan viviendo en la extrema pobreza.³⁰⁶

En la época de la inscripción de las PAC, ya hubo negociaciones nacionales entre el gobierno de Portillo y organizaciones de derechos humanos y víctimas sobre la creación de un programa nacional de resarcimiento, pero esta era una información que no llegaba a las comunidades. Ciertamente, a nivel local se desconocía el hecho de que las personas que figuraban en las listas PAC perderían sus derechos futuros de ser beneficiarios de un programa de resarcimiento así. La dura realidad de la borrosa línea divisoria entre víctima y PAC/victimario no se ha tomado en cuenta a la hora de tomar la decisión política de excluir del PNR a todos los miembros de las PAC. Por lo tanto, los hombres que habían perdido miembros de su familia por las acciones del Ejército, pero aun así fueron obligados a patrullar, se inscribieron en el Programa PAC, pero de ese modo perdieron el derecho a ser beneficiarios del PNR.

Más aún, la implementación de la medida de restitución material encontró una férrea oposición a nivel de las comunidades debido a esta línea borrosa y la heterogeneidad entre los ex PAC. En 2010, en Alta Verapaz, solamente 19 comunidades se beneficiaron con proyectos de vivienda del PNR, y en varias comunidades hubo familias excluidas porque ya habían sido inscritas en el registro de las PAC.³⁰⁷ Por ejemplo, en una comunidad que pertenece a la microrregión de *Nimlaha'kok*, de las

³⁰⁶ En 2005 el 41,2% de la población de Alta Verapaz vivía en extrema pobreza, el porcentaje más alto del país; Alta Verapaz (84,1 %), junto con El Quiché (84,6 %), tiene el número más alto de personas viviendo en pobreza total. Fuentes: PNUD, 2005, *Informe Nacional de Desarrollo Humano. Diversidad étnico-cultural: la ciudadanía en un estado plural* Guatemala, PNUD, p. 332.

³⁰⁷ Entrevista, Coordinador de la oficina regional del PNR, Cobán, 15 de febrero de 2010.

25 familias que solicitaron esta medida de resarcimiento, solo 6 recibieron una casa debido a esta exclusión. Sin embargo, todas estas familias habían perdido sus viviendas durante las campañas de tierra arrasada del Ejército y sus miembros habían tenido que esconderse durante años en las montañas. Esos hombres se autodefinen como víctimas porque lo han perdido todo y definen a los ex patrulleros como aquellos que ayudaron al Ejército a masacrarles y que se apuntaron al Programa PAC por motivos exclusivamente económicos.

REVICTIMIZACIÓN DE LOS SOBREVIVIENTES VÍCTIMAS-VICTIMARIOS

Se debe reconocer que las PAC ya no son un mecanismo activo de terror físico que esté involucrado en violaciones a los derechos humanos contra su propio pueblo, pero es un mecanismo activo de terror psicológico contra individuos y sus familias, porque los dos programas diferentes de compensación hacen que se cree conflictividad no solo de los desplazados internos que patrullaron en los campamentos con esta perversa realidad; también hace que se enfrenten con otros cuya experiencia del conflicto dejó otras huellas borrosas.

Un caso emblemático es el de Pedro³⁰⁸, de *Salacuim*. Su madre, padre, hermana y hermano fueron asesinados por el Ejército, y un tío, suegro y cuñado murieron en una masacre causada por la guerrilla. Fue obligado a participar como patrullero; por tanto, fue víctima por ambos bandos y es ex PAC. Lo más importante para él es que la ayuda llegue a todo sobreviviente, porque «todos somos hijos del Gobierno»:

«Espero que el Gobierno, sí, deseo que nos ayude por el sufrimiento que tuvimos que vivir, que nos ayude con este dolor, porque no quiero, no me gusta que solo se ayude a algunos. Y a mí, pues no solo yo soy hijo del Gobierno, porque todos nosotros somos hijos del Gobierno, no solo yo, no solo los que sufrieron violencia en las montañas, todos somos niños del Gobierno.»

Tal como varias personas clave de la sociedad civil han afirmado en distintas entrevistas, las viejas divisiones ideológicas continúan jugando un papel esencial en el ámbito de las políticas nacionales y la sociedad civil. Por lo tanto, cuestiones como si los ex PAC deben ser considerados también víctimas o la realidad de los victimarios obligados, continúan siendo un tabú. Esto tiene serias consecuencias. El desigual tratamiento que hacen los gobiernos no solo genera malestar entre las víctimas y los

³⁰⁸ Este nombre es seudónimo.

ex PAC, sino también fricciones y desconfianza en las comunidades. De hecho, el diseño y tratamiento específico de ambos programas revictimizan a las víctimas y a los ex PAC. Aquí es importante destacar, como ya se abordó anteriormente, que la recomendación de la CEH, para promover la reconciliación local y superar la estigmatización de víctimas y victimarios, nunca la han asumido los sucesivos gobiernos ni las organizaciones internacionales o nacionales de derechos humanos. En cambio, adoptaron la definición de víctimas de la CEH incluyendo a los retornados y a los desplazados internos, pero excluyeron a las PAC que fueron víctima de violaciones a los derechos humanos.

A pesar de que muchos ex PAC están también traumatizados y tienen que superar inevitables desafíos psicológicos, las principales ONG del país especializadas en brindar atención psicosocial a las comunidades afectadas, los están excluyendo de sus programas porque los consideran victimarios y asumen que es responsabilidad del ejército ofrecer apoyo de salud mental a sus excombatientes.

A lo largo de los años, como han señalado varios entrevistados de organizaciones de la sociedad civil, parece que los defensores de los derechos humanos han adoptado una visión más matizada sobre los ex PAC. Por ejemplo, el Movimiento Nacional de Víctimas ha reconocido las dificultades que los sobrevivientes están enfrentando con el PNR en cuanto a «víctima/ex PAC», y favorece que la atención se centre en la violación de los derechos humanos como criterio de definición y no en «quién es víctima (los retornados y los desplazados internos)» y «quién es PAC», ciertamente en el caso de las viudas.³⁰⁹ Esta opinión es compartida por un representante del Estado directamente responsable de la administración del PNR; sin embargo, ha afirmado que su posición era minoritaria en este debate nacional.³¹⁰

5.4.2. *Enredos lingüísticos español-maya q'eqchi'*

Otro cortocircuito que se constató ha sido la falta de una visión intercultural en el diseño del proceso de la implementación del PNR, lo cual ha generado un choque fuerte con las visiones indígenas sobre el contorno de la reparación. Un ejemplo emblemático son las complicaciones que los ejecutores del PNR enfrentaron cuando querían traducir al *q'eqchi'* conceptos tales como «reparación», «resarcimiento» y

³⁰⁹ Entrevista, Presidente del Movimiento Nacional de Víctimas Q'anil Tinamit, 6 de mayo de 2009.

³¹⁰ Entrevista, Funcionario Público del PNR, 18 de marzo de 2009.

«restitución», para poder dar a conocer el mandato y las funciones del programa a sus beneficiarios indígenas. El PNR fue diseñado y funciona administrativamente en el idioma español y traducir estos términos y conceptos genera una serie de desafíos.

Por ejemplo, dado que el concepto clave de «resarcimiento» aún no existe en el idioma *q'eqchi'*, el director de la Oficina Regional en Cobán pidió asistencia a la Academia de Lenguas Mayas para encontrar un término adecuado que traduzca «resarcimiento».³¹¹ La Academia propuso la palabra *k'irtasiink*, que literalmente designa «curación». La Oficina no estuvo de acuerdo con esta traducción, porque para el pensamiento *q'eqchi'* es imposible «sanar el pasado del conflicto armado». Después de una discusión interna, la Oficina decidió traducir «resarcimiento» como *xiitinkil li rahilal (rahilal)*³¹², que significa literalmente «remendar el sufrimiento, el dolor». Pero el verbo *xiitink*, en el uso cotidiano, se refiere a remendar cualquier tejido roto.

Para los *q'eqchi'* no es posible «reparar» un tejido roto, ya que solamente se puede remendar o coser la parte rota. El director de la Oficina argumentó que *xiitinkil li rahilal* alude a la «reparación-remiendo» del tejido social actual, dado que el PNR no pretende rehacer una nueva identidad o cultura ni tampoco pretende «reparar» la situación anterior a la rotura del tejido social causada por el conflicto armado interno, porque lo que se perdió en aquel momento no se puede «reparar» ni recuperar. Aunque se podría utilizar esta expresión como una metáfora para indicar la «reparación-remiendo» del tejido social actual, no refleja realmente lo que piensan los afectados del conflicto armado, como señala un *q'eqchi'* que tiene larga experiencia en acompañamiento a ancianos y ancianas de muchas comunidades afectadas:

«Remendar (*xiitink*) quiere decir que es como [si] solo un poquito está roto y lo remiendo. Pero eso no es un poquito, lo que hicieron [el Ejército y el Gobierno]. Sí, es inmenso lo que hicieron...»

Con el objetivo de entender las experiencias, expresadas en las entrevistas que se presentan en las siguientes secciones, se proporciona un análisis semántico de dos conceptos clave que aparecen en los dis-

³¹¹ Comunicación personal con el Coordinador de la Sede Regional del PNR en Cobán, agosto 2007.

³¹² La versión popular en *q'eqchi'* del documento Programa Nacional de Resarcimiento, 2007, *Un camino hacia la dignidad y Xmolam li avab'ejilal re xiitinkil li raylal: Jun xb'ehil li loq'al*, Guatemala, PNR *raylal*, pero, según la Academia de las Lenguas Mayas, se escribe *rahilal*.

cursos orales y escritos de los sobrevivientes *q'eqchi'*, de los administradores del PNR y en la versión popular en *q'eqchi'* del folleto de PNR.³¹³ Estos conceptos son *reeqaj* y *k'ajk'amunk* y aluden a mecanismos para mantener el equilibrio en las relaciones interpersonales y espirituales. Es decir, son parte del sistema normativo *q'eqchi'* y expresan también la reciprocidad.

Reeqaj abarca normalmente dos campos semánticos y se puede entender en español como «compensación (o devolución)» y «sustitución (o reemplazo)». Un primer contexto en que se usa la palabra *reeqaj* es cuando se debería compensar un daño material. Cuando, por ejemplo, una vaca se ha comido parte de la milpa que pertenece a otra familia de la comunidad, el dueño de la vaca compensará este daño a la familia afectada. La compensación puede consistir en un trabajo, la limpieza de la milpa, la ayuda en la construcción de una casa, o puede consistir en dinero. La manera de compensar este daño material dependerá de cómo el dueño de la vaca se ponga de acuerdo con la familia afectada. Siempre hay un momento en el cual las dos partes involucradas se encuentran y llegan a un acuerdo sobre el cómo y el cuándo de la compensación. Aquí hay que señalar que esta compensación debe equivaler siempre al valor material del daño causado. Por otra parte, la palabra *reeqaj* puede referirse también a una compensación negativa como resultado de la lógica interna del cosmos (o *q'oqonk*), como fue discutido en el capítulo anterior; por ejemplo, una enfermedad no curable que cae sobre una persona o su familia por conductas inapropiadas como humillar, despreciar, maltratar o matar.

El otro significado de *reeqaj* es sustitución. Por ejemplo, el papá dice *weeqaj* (mi sustituto) al hijo que lleva su nombre. Además, *reeqaj* se refiere al muñeco que se deja en el lugar donde alguien se asustó y perdió su espíritu (ver más adelante). Este muñeco es hecho de *pom*, cera de abeja, un poco de pelo de la persona asustada y tiene forma humana. Dejar este muñeco en aquel lugar forma parte del ritual *b'oqok xmuhel* (llamar el espíritu), que se hace para que el espíritu regrese a la persona. La palabra *reeqaj* tiene entonces también una connotación espiritual.

K'ajk'amunk, por su parte, se refiere al reconocimiento y agradecimiento que alguien da a otra persona por un trabajo hecho, una ayuda recibida o un servicio realizado. Un ejemplo es la entrega de veinte mazorcas a cada una de las veinte personas que han apoyado a una familia en la tapisca de su milpa (recolección del cultivo de mazorcas). Lo que

³¹³ *Ibid.*

hace o entrega la persona depende de lo que está a su alcance. Cabe mencionar que, por el cambio de las formas económicas, la costumbre de regalar estas mazorcas se modificó en entregar dinero, aunque todavía se dice al entregar el dinero: *a'in li xk'ajk'amunkil li xab'unu we*, «aquí mi reconocimiento por lo que me hizo». Con esto se denota la ampliación del significado de *k'ajk'amunk* a pagar dinero como reconocimiento y agradecimiento.

Este análisis demuestra una clara falta de ejercicio de traducción intercultural o de doble vía como parte de un diálogo intercultural entre estado y sobrevivientes indígenas para crear políticas públicas de justicia transicional que respondan a las visiones y necesidades indígenas. También se debe resaltar que este problema de traducibilidad de conceptos jurídicos hegemónicos expresados en español al idioma indígena *q'eqchi'* tiene su origen en la tradición jurídica de imponer procesos de traducción unidireccionales desde el lenguaje jurídico hacia lenguajes no-hegemónicos, como los idiomas indígenas.³¹⁴

5.4.3. *El Programa Nacional de Resarcimiento (PNR): múltiples fricciones*

«Del presidente, queremos que nos escuche, que le lleguen nuestras palabras, para que sepa lo que sucedió. Que tome en cuenta nuestras palabras y que piense que en verdad pasó eso. No es mentira, jamás mentiremos respecto a lo que nos pasó. Si no ocurrió, no podremos inventar una mentira. Entonces, eso es lo que quiero yo, que responda. Que haga, que lo haga, que haga eso que dice.»

Viuda q'eqchi'

Esta sección aborda seis puntos críticos en cuanto al funcionamiento del PNR; surgió durante varios grupos focales y entrevistas individuales con sobrevivientes *q'eqchi'*.³¹⁵ A pesar de que revelan la insuficiencia total del PNR, los puntos planteados ofrecen sugerencias concretas para reorientar este mecanismo estatal de justicia transicional

³¹⁴ Ver también: P. Pitarch, 2001, «El laberinto de la traducción: la Declaración Universal de los Derechos Humanos en Tzeltal», en P. Pitarch y J. López García (coord.), *Los derechos humanos en tierras mayas: política, representaciones y moralidad*, Madrid, Sociedad Española, pp. 127-160, y J.A. Bustos, 2012, *Etnografía de los Derechos Humanos. Etnoconcepciones en los Pueblos Indígenas de América: El Caso Mapuche*, Tesis Doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

³¹⁵ Datos recopilados principalmente durante los primeros años de su implementación (2005-2007) bajo la administración del Gobierno de Berger.

hacia un programa de resarcimiento inclusivo e intercultural.³¹⁶ Las seis ideas centrales son las siguientes: la vida no tiene precio; la compensación por la pérdida de las pertenencias materiales; la petición de resarcimiento colectivo; la titulación de tierras; la demanda de conocer y divulgar la memoria histórica de las comunidades; y la necesidad de llamar al espíritu perdido.

LA VIDA NO TIENE PRECIO

El PNR se ha enfocado principalmente en la implementación de la medida del resarcimiento económico o la compensación financiera. La Oficina Regional de Cobán utiliza la expresión de *k'ajk'amunk chi tuminal* (reconocimiento y agradecimiento con dinero) para referirse a esta medida. Pero no se puede usar *k'ajk'amunk* en este contexto, porque el Estado causó el *nimla rahilal* (gran sufrimiento y tristeza) y ahora entrega dinero que, tal vez, es una ayuda, pero no un reconocimiento y, mucho menos, un agradecimiento. Es decir, el uso de la palabra *k'ajk'amunk* es una distorsión semántica de su significado, que debe ser utilizado en un contexto positivo, describiendo cuando una persona que ha recibido apoyo, devuelve algo a cambio. Además, «los cheques», como llaman al resarcimiento económico, no dan realmente satisfacción ni a las víctimas resarcidas ni a las víctimas cuyos casos están todavía en trámites.

Una de las razones es que el pago genera un fuerte sentimiento de culpabilidad a los sobrevivientes *q'eqchi'* que perdieron a sus familiares. Así lo explica un hombre desplazado interno:

«*K'ajk'amunk*, pagar un poco la violencia. Pero también no nos gusta a nosotros, como dije pues, solo a los muertos les están pagando pues, es como mi madre pues, me la van a pagar, me como a mi mamá, mastico a mi mamá. Lo que quiero yo pues, sería que a todos los que sufrieron violencia se les ayude.»

Señor, desplazado interno

³¹⁶ Este análisis está basado en: L. Viaene, 2010, «Life is Priceless. Mayan Q'eqchi' Voices on the Guatemalan National Reparation Program», *International Journal of Transitional Justice*, Vol. 4, No. 1, pp. 4-25, y L. Viaene, 2007, «Justicia transicional y contexto cultural en Guatemala: voces q'eqchi'es sobre el Programa Nacional de Resarcimiento», en *Primer Informe Temático 2006-2007 del Programa Nacional de Resarcimiento: La vida no tiene precio. Acciones y Omisiones de Resarcimiento de Guatemala*, Ciudad de Guatemala, Magna Terra, pp. 133-171.

Otra razón es el costo para aplicar esta medida de reparación. El PNR indica que el trámite para recibir cualquier medida de resarcimiento es gratuito, pero en la práctica requiere una gran inversión de dinero en gastos de pasaje, documentación, traductores, comida, alojamiento, etc... Muchas veces las víctimas tendrán que contraer deudas para realizar los trámites necesarios. Según una viuda resarcida:

«Es como si lo [la compensación] sacó otra vez el presidente, porque el presidente dijo: en el resarcimiento tienen que sacar estos documentos —dicen—, si no sacan todos estos documentos —dicen—, no va a salir la ayuda, dicen. ... Y dónde hay que sacar los documentos, en la Municipalidad. Hay de seis [quetzales], hay de quince, hay de cinco, pagamos mucho dinero.»

Los grandes obstáculos que las víctimas encuentran en el proceso son la ausencia de documentos oficiales, como la cédula, el certificado de nacimiento o de fallecimiento y los errores en nombres y apellidos que aparecen en los documentos oficiales. Aquí se debe señalar que tanto en las fincas como en algunas aldeas, antes existía la costumbre de prestar la cédula a otras personas para ir a inscribir a los recién nacidos, en parte por el temor generado por la Ley contra la Vagancia. Por esta razón, muchos niños fueron inscritos con otros apellidos. También hubo muchas negligencias en los registros civiles.³¹⁷ Una víctima resarcida cuenta:

«Ese dinero que gasté en la Municipalidad, es el dinero que nos vino. Si realmente el Gobierno quería ayudarnos no nos hubiera pedido ningún documento. Porque cuando mataron a nuestros padres no nos pidieron papeles. Y cuando piensan en darme un poco de ayuda, nos piden muchos documentos. Esto quiere decir que el dinero que metimos en la Municipalidad es el dinero que nos devolvieron.»

Además, muchas víctimas tienen que enfrentar racismo y discriminación en su contacto con el Registro Civil de Cobán. Mientras la mayoría de los beneficiarios son *q'eqchi'*, los administradores municipales tienen un limitado conocimiento de este idioma indígena. Por tal razón, las víctimas tienen que contratar «tramitadores», personas que hablan *q'eqchi'* y que tienen familiaridad con los procedimientos legales para dirigirse a los administradores. A pesar de que la Ley 19/2003 reconoce

³¹⁷ Los funcionarios del Registro Civil eran siempre hispanohablantes e ignorantes del idioma *q'eqchi'*, que no tiene semejanzas con el español.

el uso oficial de los idiomas indígenas e indica que deben ser utilizados en todos los servicios públicos, existe una gran brecha de cumplimiento por parte de las municipalidades.

Estos testimonios muestran que el proceso de aplicación del resarcimiento económico del PNR cuesta a las víctimas mucho dinero y tiempo. Muchas de ellas, además, se ven confrontadas con su situación de indocumentación. El PNR, en vez de facilitar el procedimiento a las víctimas que ya están en una posición vulnerable, económica y legalmente, les hace las cosas más complicadas y difíciles. Con sus procedimientos burocráticos estrictos, el programa está revictimizando a las víctimas en vez de resarcir el pasado y sanar las heridas.

Los datos empíricos muestran que las víctimas perciben el resarcimiento económico más en términos de una ayuda (*tenq*) de parte del Estado que en términos de una auténtica medida de resarcimiento o de reparación. Además, mucha gente dice que esta ayuda llega muy tarde, más de veinte años después del *nimla rahilal*. Inclusive, como ya fue mencionado anteriormente, varias víctimas que participaron en las investigaciones de CEH o de REMHI declaran que desde entonces están escuchando que van a recibir ayuda, pero todavía no ha llegado este apoyo prometido.³¹⁸ Las viudas, los sobrevivientes de masacres y los desplazados internos lograron sobrevivir económicamente con mucha dificultad y mucho sufrimiento los primeros años después de perder a sus esposos, sus casas y todas sus pertenencias. Por tal razón, perciben el resarcimiento actual como una ayuda para sus hijos, y más para sus nietos, para que puedan recuperar las oportunidades perdidas. Como dijo una viuda:

«Sufrieron mis hijos. Si estuviera vivo su papá, ahora tal vez tuviera: una enfermera, tal vez un maestro o un licenciado, porque el papá de ellos era bueno, el papá de mis hijos.»

RESTITUCIÓN DE PERTENENCIAS DESTRUIDAS

Durante las entrevistas, lo que las víctimas realmente solicitan es que el Gobierno les devuelva o les compense por sus pertenencias materiales que fueron destruidas: casa, ganado, milpa, frijoles, ropa, piedra de moler, instrumentos autóctonos...

³¹⁸ Efectivamente, como indican Lisa Laplante y Kimberly Theidon, existe un contrato implícito entre dar un testimonio a una comisión de la verdad y demandas de reparación: ver: L.J. Laplante y K.S. Theidon, 2007, «Truth with Consequences: Justice and Reparations in Post-Truth Commission Peru», *Human Rights Quarterly*, Vol. 29, No. 1, pp. 228-250.

«Como con nuestras cosas, nuestro ganado, las gallinas, todas nuestras cosas, las tazas, los guacales, las ollas, las piedras de moler, nuestras mazorcas, la milpa, los cortaron, ya no nos dejaron nada. Y nuestra ropa, ya no tenemos ropa, nos quemaron toda la ropa, ya nada quedó, ya solo dos nos salvamos. De las ropas de mis hijos, ya nada quedó. Solo a puras penas, ya solo la carne se salvó, ya solo la pura persona, ya no tenemos nada. Y entonces hay que reemplazar todas esas cosas, todas nuestras cosas, nuestros animales, las siembras que fueron destruidas, fueron cortadas por los soldados. Hay que compensar eso, no terminará aquí.»

Siempre usaban la palabra *reeqaj* para estas demandas; en este contexto del conflicto armado tiene connotaciones más profundas. El Estado guatemalteco no puede devolver la vida a los familiares difuntos, pero entregar una compensación económica genera sentimientos de culpa a los sobrevivientes. Cuando las víctimas piden *reeqaj* de sus pertenencias perdidas, no se refieren solamente a la compensación material. Ese conjunto de pertenencias tuvo también un significado espiritual: una casa representa calor, amor, hogar, el lugar de transmisión de valores y de cultura, el lugar donde descansar, el lugar donde está el altar donde se recibe el espíritu de los familiares difuntos,... Con el fin de satisfacer las demandas de las víctimas por *reeqaj*, el Estado no solamente debe devolver sus pertenencias materiales, sino también promover que las víctimas puedan recrear sus vidas en un contexto de *tuqtukilal*, de tranquilidad. Según una mujer resarcida:

«Ellos [del PNR] resarcieron muy poco. Que nos den nuestro lugar, que nos den nuestra casa, todo. Tal vez nos resarcen un poco, cuando sea así, muy poco pueden resarcir. Si solo es un poquito, una pizca. Ya resarcieron un poco, que den de todo, de esa manera posiblemente resarcen un poco. Así descansará nuestro corazón, que tengamos nuestra casa, que tengamos nuestra casa. Ahí descansará nuestro corazón, ahí tal vez resarcen un poco.»

Además, dentro del sistema normativo indígena, también según la lógica semántica del verbo *reeqaj*, esta devolución debe ser del mismo valor de todas sus pertenencias perdidas. Las entrevistas revelan que existe mucho disgusto entre los desplazados internos en cuanto a las casas que el Programa está ofreciendo, porque son casas de bloque, de 6x7 metros cuadrados, que no compensan el valor (material y espiritual) de sus casas perdidas, ya que la mayoría de las personas desplazadas tenía una o dos casas de madera, de 12 x 15 metros cuadrados.

TITULACIÓN DE TIERRAS

La distribución desigual de las tierras en Guatemala ha sido una de las raíces históricas del conflicto armado interno. No es sorpresa entonces que otra gran petición entre las víctimas es la entrega de títulos de terreno o de tierra, porque es una condición clave y un derecho fundamental para la recreación de sus vidas y para fomentar una nueva situación de tranquilidad y paz. Una víctima resarcida explica:

«En cambio, si el Gobierno nos va a dar las escrituras de las tierras, las va a inscribir a nuestros nombres, vamos a instalarnos ahí, vamos a estar más tranquilos. Si el Gobierno nos va a dar los terrenos, yo quiero que paguen los terrenos que nos entreguen, y no quiero que sea en los barrancos, porque actualmente los barrancos se están derrumbando.»

Otra anciana resarcida indica:

«Yo también pienso igual, que mi hijo se quedó huérfano de padre desde muy pequeño, no tiene donde vivir, por esa razón yo quisiera que nos dieran las tierras, para que vivan tranquilos en ese lugar.»

Además, el PNR exige la titulación de las tierras como condición para poder solicitar la medida de restitución de la vivienda y ello ha provocado que muchas familias *q'eqchi'* quedasen excluidas de esta medida.

Esta histórica inseguridad jurídica sobre sus tierras pone a los sobrevivientes *q'eqchi'* en una situación aún más vulnerable frente a los megaproyectos energéticos y extractivos que los gobiernos neoliberales están imponiendo en sus territorios. Por ejemplo, en el caso del proyecto hidroeléctrico Xalalá, el INDE ha reconocido que el 80% de las personas que viven en la zona de influencia no tienen títulos de tierra.³¹⁹ Los gobiernos argumentan que estos megaproyectos promoverán el desarrollo sostenible y son clave en la lucha en contra de la pobreza de la población; sin embargo, una cuestión fundamental es: ¿de qué manera los *q'eqchi'* pueden crear sus propias condiciones de desarrollo sostenible cuando no cuentan con la seguridad jurídica de sus tierras?

El diseño del PNR incluyó la medida de restitución de tierras pero nunca fue su prioridad; sin embargo, esta medida se limita a la situación de familias y comunidades que se vieron obligadas a abandonar sus tierras y desplazarse hacia otros lugares. Esta medida de resarci-

³¹⁹ Viaene, nota 123.

miento contempla la restitución o compensación de estas tierras perdidas; es decir, esta medida repararía las consecuencias del conflicto armado, pero no enfrentaría la causa profunda de este conflicto que es el problema agrario y la titulación de la tierra en Guatemala. El presente estudio demuestra que los sobrevivientes indígenas quieren que el Estado les garantice la seguridad jurídica de sus tierras, independientemente de las violaciones sufridas durante el conflicto. Sin embargo, este reclamo por el cumplimiento del derecho de los pueblos indígenas a la tierra, al territorio y a los recursos naturales no fue incorporado en los Acuerdos de Paz y los sucesivos gobiernos se han resistido a respetar y proteger este derecho colectivo de los pueblos indígenas.

«TODOS SUFRIMOS»: REPARACIONES COLECTIVAS

Los datos etnográficos sugieren un respaldo generalizado a las medidas de reparación colectiva. Durante la primera fase de implementación del PNR y hasta la actualidad, la compensación financiera se otorgó de forma individual y los relatos muestran como ello ha causado mucha crítica e incompreensión entre las víctimas, tanto de las personas cuya solicitud está en trámite como de las que ya recibieron el resarcimiento; es decir, tanto de las que ya han sido compensadas como de aquellas cuyas solicitudes están aún pendientes. Muchas víctimas indican que todos han sufrido el conflicto armado:

«Y todos mis compañeros que están aquí ahora están muy tristes, porque todavía no ha salido un poco de ayuda para ellos, nada han visto nuestros hermanos. Eso sí es muy doloroso lo que sufrimos, y hay ancianos que están aquí que, todavía no les han ayudado en nombre de sus muertos.»

Como se ha planteado anteriormente, muchos *q'eqchi'* tuvieron que huir de sus aldeas por las campañas de tierra arrasada y se escondieron durante años en las montañas. Allí murió mucha gente por hambre, desnutrición y «susto» por las severas condiciones. A los sobrevivientes les cuesta entender y aceptar que el PNR categorice a las víctimas en muertas por balas o machete, inanición, enfermedad, hambre o susto, ya que todas ellas fallecieron por la persecución durante la época del conflicto armado.³²⁰

³²⁰ A finales de 2007 la Comisión Nacional de Resarcimiento (CNR) aprobó que familiares de personas que murieron por desplazamiento interno pudieran acudir también a la medida del resarcimiento financiero individual. Sin embargo, su implementación ha sido muy lenta. Entrevista coordinadora oficina PNR de Cobán, 28 de abril de 2009.

Además, según algunas investigaciones sobre reintegración de desplazados internos, la homogeneidad relativa es una característica de las comunidades de desplazados retornados a la región de Cobán.³²¹ Las comunidades en donde la gente ha vivido la experiencia del desplazamiento en común prefieren que todos sean resarcidos, tanto en lo concerniente al resarcimiento económico como a la compensación por sus pertenencias destruidas. A pesar de que ya había recibido su resarcimiento económico, un líder de la comunidad de desplazados internos de Chicoj Raxquix, que era uno de los proyectos de la Diócesis de Verapaz, dijo lo siguiente:

«Que a todos nos den, es como sufrimos la violencia, nos atacó a todos. Pues es urgente ahora, el Gobierno tiene que ver a todos o tiene que venir toda la ayuda. Entonces, para que estemos tranquilos, como nosotros estuvimos en el monte, compartimos nuestras tortillas, compartimos los bananos, teníamos un poco nosotros y a todos se les dio. Nadie que no deba comer, un poquito, si hay, un poquito comemos, un poquito probamos. Entonces, así debería de hacer el Gobierno. Entonces es para que a todos nos toque de lo que dé el Gobierno... Nos congregamos solo los de la violencia, entonces lo que yo quiero ahora es ayuda, pero que venga directamente en nuestra aldea, lo vamos a ver nosotros. Nosotros lo vamos a coordinar, nosotros lo vamos a dirigir, lo vamos a repartir a los compañeros, sabremos cuanto nos toca a cada uno. Pero el Gobierno a uno por uno lo está dando, pues no nos quedamos un poco contentos. Todavía se queda el problema otra vez, pues eso es lo que no nos tiene conformes. Queremos nosotros que venga nuestra ayuda a nuestra aldea y nosotros la vamos a distribuir.»

En febrero de 2007, esta comunidad dirigió una petición, firmada por 120 personas, de restitución material de vivienda y de tierra al PNR. Recientemente, alrededor de 22 personas recibieron la indemnización financiera y 18 casas fueron construidas como parte del resarcimiento material.³²²

LA RECUPERACIÓN DE LA MEMORIA HISTÓRICA LOCAL

Las entrevistas no solamente revelan la aspiración entre las víctimas de recibir compensación material y restitución de tierras, también mues-

³²¹ AVANCSO, nota 109, pp. 186-187.

³²² Cifras proporcionadas por Alfonso Huet.

tran la necesidad de recuperar la memoria histórica y de divulgarla a nivel de las comunidades afectadas. Un desplazado interno comenta:

«Todavía tenemos valor para contarlo. ¿Verdad? Y no queremos dejar solo así que se borre el nombre de los compañeros al no mencionarlos. Tenemos que mencionarlos, porque no tienen culpa. No tienen falta, porque nada estaban haciendo. Los compañeros a los que mataron fueron torturados y ahora queremos escucharlo nosotros.»

Aunque ya en 1999 la CEH hubiera recomendado una campaña de divulgación de su Informe final, ni la versión original ni la versión en *q'eqchi'* fueron finalmente divulgadas de forma masiva en Alta Verapaz.³²³ Solo en el marco del Proyecto REMHI Alta Verapaz, que había trabajado desde su inicio muy estrechamente con varias comunidades, la hermana Rosario Celis siguió trabajando después de la presentación del Informe con un grupo de promotores de la reconciliación en varias comunidades afectadas de la región de Cobán. Junto a este grupo de promotores, ella logró divulgar ampliamente la versión popular *q'eqchi'* en las comunidades, también con una alta presencia de ex PAC. Este trabajo de REMHI ha sido valorado muy positivamente por parte de muchas víctimas y también por parte de ex patrulleros.

Aquí se debe mencionar también el dinamismo positivo, como fue descrito en el primer capítulo, que puso en marcha la investigación participativa sobre la recuperación de la memoria histórica de veinte comunidades en la región de Cobán y la labor posterior de CORESQ de divulgación de la memoria histórica en sus comunidades y de capacitación de maestros en varias escuelas alrededor de Cobán.

Como ya fue mencionado, a inicios de los '90, se erigieron dos cruces conmemorativas como fruto de un proceso local de recuperación de memoria histórica. Estos importantes esfuerzos aún no han recibido reconocimiento oficial, ni por parte del alcalde ni el gobernador, incluso después de todos estos años. Apenas en agosto de 2015, el PNR entregó en *Saha'kok* una plaqueta colectiva con 61 nombres de víctimas, mientras la Cruz cuenta 919 nombres, durante una ceremonia maya a la Cruz.³²⁴ Esta falta de interés por parte del Estado revictimiza a las víctimas como indica un anciano de la aldea *Saha'kok*:

³²³ CEH, nota 75, V. 69.

³²⁴ Ver: «Cobán dignifica a víctimas en Nimlajacoc»: <http://www.pnr.gob.gt/index.php/sedes-regionales/sede-coban/303-coban-dignifica-a-victimas-en-nimlajacoc>

«Es cierto, pues, que nosotros vimos la violencia, sufrimos la violencia; si fuera cierto que no sufrimos la violencia pues, no tendríamos una cruz [aquí en Saha'kok] donde están todos los nombres de nuestros difuntos. Y nunca ha venido el Gobierno a ver esa cruz, si es cierto que está. Allí viera los nombres de las madres muertas, los padres, los ancianos, nuestros abuelos y abuelas que fueron asesinados, pues, con las bombas, con todo, con machetes, pues.»

LLAMAR A LOS ESPÍRITUS QUE SE QUEDARON EN LAS MONTAÑAS

Un punto clave planteado por los entrevistados fue la importancia del rol de lo espiritual en la sanación de las heridas del pasado. Rituales de sanación, anclados en la cosmovisión *q'eqchi'*, podrían atender el problema de los espíritus de la gente desplazada que todavía deambulan en las montañas. Según la espiritualidad *q'eqchi'*, como fue descrito en el segundo capítulo, el *Tzuul taq'a* vive, todos los *q'eqchi'* y una extensa gama de animales, plantas y objetos materiales poseen un *muhel* o espíritu que la acompaña hasta más allá de la muerte.³²⁵ La raíz de *muhel* es *mu*, que significa sombra. Una característica particular es su vínculo frágil con su dueño; por lo tanto, existe el peligro de que se pierda fácilmente, siendo el *muhel* de un niño menos fijo que el de un adulto. Su pérdida puede ser temporal o permanente. Si la pérdida es permanente ocurre la muerte, dado que el *muhel* sale del cuerpo para trasladarse a su final en la montaña, con el *Tzuul taq'a*. Si la pérdida es temporal, puede manifestarse por medio de una enfermedad, física o mental, o por la mudez, que son características de un estado que se llama «susto».³²⁶ Para recuperar el *muhel* generalmente se realiza el ritual *b'oqok xmuhel* o «llamar el espíritu» para que regrese a la persona asustada y pueda recobrar toda su energía.

Ahora bien, muchas personas que tuvieron que huir y sobrevivir en las montañas sufrieron frecuentemente «susto»³²⁷ o pérdida de su espíritu.³²⁸ Incluso hasta el día de hoy hay desplazados internos que siguen sufriendo del «susto» que padecieron durante esos años «bajo las montañas». Ello se manifiesta sobre todo en los sueños, cuando se revi-

³²⁵ R. Carlson y F. Eachus, 1977, «El mundo espiritual de los Kekchies», en H.L. Neuenswander y A.E. Dean (eds.), *Estudios cognitivos del Sur de Mesoamérica*, Dallas, Summer Institute of Linguistics Museum of Anthropology, p. 41.

³²⁶ A. Estrada Monroy, 1979, *El Mundo K'ekchi' de la Vera-Paz*, Guatemala, Ministerio de la Defensa Nacional, p. 31.

³²⁷ Ver también C. Chávez Alvarado, F. Pol Morales y S. Villaseñor Bayardo, 2005, «Otros conceptos de enfermedad mental», *Revista Investigación en Salud*, agosto, vol. vii, número 2, Universidad de Guadalajara, México. pp. 128-134.

³²⁸ Huet, nota 169, p. 148.

ven las persecuciones de los soldados o de las PAC, los bombardeos, las huidas permanentes y todos los sufrimientos durante este periodo en las montañas. Así lo explica un desplazado interno:

«Hasta ahora, hasta esta semana, dos semanas ahora. Entonces soñé que estábamos otra vez bajo las montañas. Vinieron los soldados, estábamos bajo las montañas y empezamos a huir, nos vamos otra vez por los montes. Esa es mi idea desde, desde que sufrimos esta violencia, han pasado más de veinte años, casi veinticinco años. Solo eso sueño, solo eso lo sueño.»

Otra persona indica:

«Que se quedó nuestro espíritu en las montañas, nadie lo ha regresado. Nadie, nadie, nadie ha ido a ver nuestro espíritu. ¿Quién lo va ir a ver, quién lo pensó? Allá se quedó nuestro espíritu. Por eso lo soñamos, es como si estuviéramos otra vez bajo las montañas, es como si estuviéramos bajo las montañas, es como si nos estuvieran correteando los soldados cuando soñamos.»

Un guía espiritual (*aj ilonel* —quien ve lo oculto—) *q'eqchi'* explica la causa, el impacto y el remedio de la pérdida del espíritu durante el conflicto armado como sigue:

«No fueron invocados sus espíritus, por eso es que todavía lo sueñan. Pareciera que todavía están en los sufrimientos otra vez. Es como si hubiera empezado otra vez la guerra... Hay que recuperar la energía que se ha perdido, porque sin tener el *muhel*, el espíritu, eso significa que la persona siempre está enferma, siempre está pensando en lo que pasó, dónde pasó el problema, dónde estuvo escondido, dónde fue encontrado, dónde fue perseguido. Todo ese espíritu no se encuentra inhabitado en sí mismo de la persona, entonces no está habitado en él. Eso anda allá bajo de la montaña, por eso siempre está soñando, está viendo, está caminando, todavía como que él siente que todavía sigue el problema o que vuelva el problema, tal vez el conflicto armado. ¿Por qué?, porque ese espíritu anda suelto. Entonces, hacer el *b'oqok muhel* es recuperar que este espíritu vuelva otra vez a tener su propio [lugar], donde tiene que ir a habitar, donde había habitado.»

Para recuperar los espíritus que todavía deambulan en las montañas es necesario regresar a los lugares donde cada quien se asustó y perdió su *muhel*, para realizar sus rituales. Pero muchos de estos lugares son ahora propiedad privada. En la época del conflicto armado, muchas

fincas habían sido abandonadas por sus dueños, pero ellos regresaron y ahora viven otras personas allí. O bien, por los desplazamientos internos, nuevas comunidades se instalaron en aquellos lugares. Entonces, desplazados necesitan un permiso oficial para pasar a estos terrenos, para que puedan llegar a los lugares donde se asustaron.

A pesar del impacto profundo de estas visiones indígenas sobre las enfermedades, las organizaciones que ofrecen asistencia psicosocial a las víctimas muestran, por lo general, una falta de interés y de respeto por los recursos de sanación de los pueblos indígenas. Por ejemplo, el Equipo Forense de Guatemala y el PNR siempre acuden a una de las organizaciones reconocidas que ofrecen asesoramiento psicosocial, como el Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial, el Centro Maya Saqb'e, Utz K'aslemaal y el Grupo de Apoyo Mutuo, para ayudar a las víctimas antes, durante y después de las exhumaciones. En su momento, solo Saqb'e, una organización *Kakchiquel* de Chimaltenango, aplicaba exclusivamente el conocimiento maya en materia de salud y enfermedad durante sus sesiones.

5.5. Reflexiones «desde abajo arriba»

El presente análisis sobre el difícil encuentro entre políticas de Estado en materia de reparación y compensación y las complejas realidades de las comunidades indígenas, muestra que es indispensable comprender e interconectar las complejidades socio-políticas y culturales en ambos niveles.

Además, los datos etnográficos revelan cómo las iniciativas a nivel nacional pueden entrecruzarse con los procesos de reconstrucción social local, cuando se da un cortocircuito entre estos dos niveles. Efectivamente, si no parten de las necesidades reales de las víctimas y no incorporan un enfoque intercultural cuando los beneficiarios son indígenas, las políticas de Estado no tendrán éxito e incluso pueden minar esos procesos locales de reconstrucción hasta revictimizar a los sobrevivientes.

El capítulo anterior planteó varias preguntas críticas sobre la búsqueda de justicia y reconciliación; también este análisis genera varias preguntas con respecto a la reparación y compensación. Primero, ¿si el Estado y la sociedad civil hubiesen tomado como punto de partida las recomendaciones de la CEH, de ofrecer medidas de resarcimiento colectivo para promover la reconciliación entre víctimas y victimarios a nivel local, eso habría llevado a una percepción más matizada de la homogeneidad de las PAC? Relacionado con esto, ¿Podría eso haber

estimulado la creación de una tipología de los ex PAC en la que los que abusaron de su poder pudieran distinguirse de los que actuaron bajo coerción del Ejército? Otra cuestión significativa, e interrelacionada, es si esta tipología habría podido evitar una nueva polarización política y el renaciente divisionismo a nivel local.

La respuesta a estas cuestiones no está muy clara. Y depende también de las metodologías aplicadas para llegar a esta tipología. Probablemente, habría ocurrido una confrontación real entre estas instituciones y organizaciones con «visiones de arriba abajo», por un lado, y los relatos borrosos locales, como los presentados en este capítulo, por otro. Esta confrontación podría haber alimentado una elaboración de subcategorías de las PAC entre los actores que diseñaron y los donantes (inter)nacionales para la implementación de ambos programas estatales. Eso habría sido muy útil para determinar quiénes serían los beneficiarios de un programa de resarcimiento y quiénes los perpetradores que deberían ser investigados judicialmente por violaciones de los derechos humanos.

No obstante, esto supone que los sobrevivientes indígenas tienen suficiente poder político para influir sustancialmente en los procesos de toma de decisiones. Sin embargo, la realidad guatemalteca es que la participación directa de los indígenas en la elaboración de cualquier programa o política estatal ha sido casi inexistente. Más aun, se debe reconocer que «ambos grupos son manipulados políticamente»³²⁹; es decir, tanto las víctimas como los ex PAC son un caldo de cultivo interesante para la manipulación político electoral. Hasta el día de hoy, ninguno de los gobiernos post Acuerdos de Paz ha tomado en serio las aspiraciones y necesidades de los sobrevivientes de las atrocidades del conflicto armado interno.

Para cambiar esta realidad de exclusión, el derecho internacional ha reconocido el derecho a la consulta previa, libre e informada de los pueblos indígenas para aquellas medidas administrativas y legales que les afecten directamente. Lamentablemente, ninguna de las organizaciones de derechos humanos integrantes de la Instancia Multiinstitucional por la Paz y la Concordia que negociaron con el gobierno de Portillo, en 2002, la creación del PNR ha exigido el cumplimiento con este derecho colectivo de los pueblos indígenas. Tampoco en los últimos años, las organizaciones de derechos humanos, de víctimas y de pueblos indígenas han reclamado el cumplimiento del derecho a la con-

³²⁹ Entrevista al diputado Efraín Oliva Morales, sub-secretario de la Secretaría de Coordinación Ejecutiva de la Presidencia y responsable de la comisión negociadora con las PAC durante el gobierno de Berger, 6 de mayo de 2009.

sulta con respecto a las políticas del Estado guatemalteco en materia de justicia transicional.

Efectivamente, hasta hoy en día en América Latina, el debate sobre el alcance y la implementación de este derecho está enfocado principalmente en los megaproyectos energéticos y extractivos en territorios indígenas; sin embargo, este estudio demuestra que también con respecto a políticas de Estado en materia de justicia transicional, que involucra a los sobrevivientes mayas, el cumplimiento de este derecho es fundamental para crear espacios de diálogo intercultural entre el Estado y sobrevivientes indígenas, para que puedan poner sus necesidades y prioridades sobre la mesa de negociaciones. A pesar de que no será una tarea fácil realizar estos procesos consultivos, en este ambiente históricamente polarizado y de desconfianza, se argumenta que dichos procesos sí hubieran podido potenciar la acción política tanto de las víctimas como de los ex PAC, y fomentar una identidad compartida de sobrevivientes del conflicto armado interno.

Conclusiones y recomendaciones

La presente investigación aspiró a reducir la brecha de conocimiento sobre cómo determinados contextos culturales juegan o podrían jugar un rol en sociedades pluriculturales después de haber vivido violaciones masivas de derechos humanos. Asimismo, revisó los encuentros entre discursos y prácticas globales de justicia transicional y las dinámicas locales en países que sufrieron un conflicto armado.

El caso de estudio sobre justicia transicional y pueblos indígenas en Guatemala buscó ofrecer una comprensión de las complejidades analíticas que son inherentes a las realidades de las comunidades indígenas y las interconexiones con las intervenciones estatales en materia de justicia transicional. Se cierra esta publicación con un resumen de los principales hallazgos tanto a nivel de las comunidades *q'eqchi'* como a nivel nacional. Después se hace una retroalimentación a los debates, en el ámbito internacional de justicia transicional.

1. La perspectiva indígena maya *q'eqchi'*

Un hallazgo crucial del presente estudio es que la percepción indígena problematiza el paradigma dominante de justicia transicional y de derechos humanos que está enclavado en acepciones antropocéntricas del derecho y la centralidad de los sujetos humanos. La ontología *q'eqchi'* cuestiona la división entre cultura y naturaleza planteada por la ontología moderna dominante y, por el contrario, refleja una visión no dualista del mundo, en la que todo es uno, interrelacionado e interdependiente. Todo vive y es sagrado, no solamente los seres humanos, sino también los *Tzuultaq'a* (cerros y calles), el maíz, el agua, la casa, las plantas y los animales forman parte de las epistemologías indígenas de derechos humanos. Esta concepción indígena integral de «ser humano-

naturaleza-plano espiritual» se refleja también en los modos en que los sobrevivientes indígenas perciben y actúan, o no actúan, cuando enfrentan las secuelas de las graves violaciones de derechos humanos del conflicto armado interno. Por lo tanto, los procesos de justicia transicional en las comunidades indígenas están permeados por una fuerte dimensión cosmológica y espiritual. Más aún, desde esta perspectiva, la justicia, la reparación, la reconciliación, la recuperación de la verdad y la memoria están claramente entrelazadas y se refuerzan mutuamente.

Las atrocidades vividas durante el conflicto armado fueron destructivas, pero «en manos del tiempo y la cultura son también transformadoras». ³³⁰ Es imposible restaurar la armonía o regresar a la situación original anterior al conflicto armado, como dicen los sobrevivientes: «el dolor nunca saldrá de nuestros corazones». Las heridas que dejó el conflicto armado, o *nimla rahilal* para utilizar sus propias palabras, podrían sanar; sin embargo, las cicatrices de esas heridas nunca desaparecerán. Es a partir de esas cicatrices que los *q'eqchi'* intentan crear un nuevo espacio personal, colectivo y espiritual de *tuqtuukilal*, armonía o tranquilidad y de *tuqtuukilal usilal* o paz. Ciertamente, la comprensión dinámica del equilibrio y la armonía en la cosmovisión maya es crucial.

El enfoque antropológico jurídico ha permitido visibilizar diversos y multidimensionales saberes y prácticas indígenas que no se ven a primera vista. De hecho, se ha demostrado que, en el contexto de la reconstrucción social después del conflicto armado, «los humanos son capaces de crear y movilizar una gran diversidad de técnicas de prevención y de manejo de conflictos». ³³¹

Efectivamente, los *q'eqchi'* no son víctimas pasivas sino, al contrario, personas sobrevivientes que confrontan activamente la tragedia del conflicto armado, o *nimla rahilal*, de diversas maneras y en diferentes niveles: de modo individual, colectivo, social y espiritual.

Hibridación indígena de recursos de justicia transicional

La presente investigación revela que, para conseguir este nuevo espacio de equilibrio o *tuqtuukilal*, los sobrevivientes indígenas movilizan

³³⁰ R. Culbertson y B. Pouligny, 2007, «Re-imagining peace after mass crime: A dialogical exchange between insider and outsider knowledge», en B. Pouligny, S. Chesterman y A. Schnabel (eds.), *After Mass Crime. Rebuilding States and Communities*, Tokio, United Nations University Press, p. 273.

³³¹ D. Fry, 2006, *The human potential for peace: An anthropological challenge to assumptions about war and violence*, Oxford, Oxford University Press, p. 260.

un conjunto híbrido de recursos de justicia transicional, a nivel tanto individual, colectivo e espiritual, para descubrir la verdad y conseguir justicia y reparación, y promover la memoria y reconciliación. Al interior de este híbrido funciona una mezcla compleja, interrelacionada y llena de prácticas, actitudes y compromisos basados, por un lado, en su cosmovisión y su orden normativo y, por otro, en la interacción con intervenciones de justicia transicional implementadas por el Estado guatemalteco y por actores externos como ONG nacionales e internacionales. Efectivamente, los relatos etnográficos visibilizan que las personas y comunidades desempeñan paralelamente procesos internos de prácticas espirituales de autoprotección y auto sanación y, a su vez, procesos externos donde interactúan con mecanismos externos de justicia transicional.

En otras palabras, los sobrevivientes enfrentan la búsqueda de justicia, reparación, reconciliación y verdad de una forma compleja y compuesta por varios niveles y dimensiones con el objetivo de crear una nueva situación de tranquilidad y de unidad (*junajil*) comunitaria y espiritual. Asimismo, hay que evitar una interpretación romántica de tales procesos de reconstrucción pues muchas comunidades indígenas enfrentan conflictos sociales a causa de la alta presión sobre sus tierras como consecuencia de los megaproyectos de desarrollo neoliberal, las divisiones políticas y religiosas y el abandono estatal. Es decir, debe reconocerse las complejas realidades de carácter socio-económico y el histórico desequilibrio de poder en las cuales procesos de justicia transicionales se están desarrollando.

Esta hibridación de recursos de justicia transicional es otro ejemplo de «híbridos jurídicos», en palabras de Sousa Santos, que son «entidades o fenómenos legales que mezclan diferentes y, con frecuencia, contradictorios órdenes o culturas legales, que dan lugar a nuevas formas de significado y acción legal».³³² De forma similar, en un contexto de reconstrucción social después de graves violaciones de derechos humanos, otros estudios han indicado que los grupos étnicos «regresan a la tradición» para solucionar los conflictos después de sufrir violaciones masivas, pero también reconocen «que la innovación es parte de la realidad de cada cultura y que tomar prestadas e insertar ideas del exterior y moldear antiguos conceptos a nuevas experiencias también son estrategias locales importantes. ... que se deben entender como tales y no se deben idealizar».³³³ El extenso cuerpo de literatura sobre pluralismo ju-

³³² B. de Sousa Santos, 2006, «The Heterogeneous State and Legal Plurality», *Law & Society Review*, Vol. 40, p. 46.

³³³ Culbertson y Pouligny, nota 330, p. 272.

rídico también ha demostrado la naturaleza adaptativa y no estática de las prácticas legales indígenas.³³⁴

Es decir, las perspectivas émicas que brinda este estudio antropológico jurídico evidencian que, a nivel de las comunidades, se está desarrollando una «dialéctica de tradición e innovación»³³⁵ cuando se enfrenta el pasado de la violencia masiva; la cosmovisión indígena lleva inherente un importante poder de transformación.

2. La perspectiva guatemalteca

En estos veinte años después de la Firma de los Acuerdos de Paz, la búsqueda de justicia, reparación, verdad y reconciliación nunca ha sido tomada en serio por la élite socio-política y económica ladina que gobierna Guatemala. Si se han logrado avances en esta materia es gracias a los enormes esfuerzos impulsados por las organizaciones de derechos humanos y el apoyo de la comunidad internacional.

Sin embargo, el vigésimo aniversario de los Acuerdos de Paz debiera ser también un momento de profunda reflexión y autocritica entre todos los actores involucrados en torno a las lecciones aprendidas, los obstáculos, los desafíos y los logros acerca del impacto que han tenido las intervenciones de justicia transicional sobre la vida de los sobrevivientes indígenas, tanto víctimas como ex patrulleros, y respecto a cómo la vida comunitaria se ha visto profundamente afectada por el crimen íntimo que el conflicto armado generó. El presente estudio intenta brindar varios insumos de reflexión para este proceso de evaluación.

Necesidad de una política pública de justicia transicional intercultural

Una conclusión clave es que el epicentro de la conceptualización y diseño de los diversos esfuerzos de justicia transicional, tanto oficiales como no oficiales, se ha ubicado principalmente en la capital y, además, guiados por visiones occidentales y antropocéntricas de derechos humanos. Como en muchos otros países que han sufrido graves violaciones de derechos humanos durante un conflicto armado, la agenda y el proceso de justicia transicional en Guatemala ha sido promovido con una visión de arriba abajo desde un enfoque principalmente legalista positivista, con falta de participación amplia de los sobrevivientes y con un planteamiento predominante occidental no indígena.

³³⁴ Ver nota 65.

³³⁵ Culberston y Pouligny, nota 330, p. 273.

No sorprende, entonces, que muchas de estas intervenciones carezcan de una visión intercultural de los derechos humanos, particularmente con respecto a los temas de justicia, reparación, búsqueda de la verdad y reconciliación. Además, a causa de motivaciones ideológicas, se ha omitido reconocer la realidad local matizada por la dicotomía víctima-victimario, ignorando tanto la heterogeneidad entre los expatrulleros como el desastroso impacto de la militarización y el crimen íntimo sobre la unidad comunitaria y los valores de respeto y dignidad en las comunidades indígenas.

Este estudio sobre Guatemala muestra que el análisis e interpretación de las propias percepciones e ideas de los sobrevivientes indígenas son una condición previa necesaria y un paso fundamental en el diseño y creación de cualquier clase de programa estatal de justicia transicional. Además, en sociedades afectadas por el crimen íntimo durante un conflicto armado, ese es un paso indispensable para promover un entendimiento mutuo de las zonas grises entre los sobrevivientes y para ayudar a superar la estigmatización de víctimas y victimarios y crear otra vez confianza social.

Ante esto, es urgente que se consensue, articule y coordine con los diversos grupos de sobrevivientes indígenas y no indígenas una política pública de justicia transicional en Guatemala. Esta política pública debe estar fundamentada en un enfoque centrado en los sobrevivientes, una visión intercultural y la promoción de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Dado que la gran mayoría de los beneficiarios son indígenas y que Guatemala ratificó el Convenio 169 de la OIT en 1996, el Estado debe realizar procesos de consulta previa, libre e informada con los sobrevivientes indígenas sobre las medidas administrativas y legales en materia de justicia transicional como, por ejemplo, el diseño y forma de implementación del PNR.

Los actores de la sociedad civil involucrados en los procesos de justicia transicional siempre han promovido la participación directa de las víctimas, pero nunca desde la perspectiva del derecho colectivo de los pueblos indígenas a la consulta y el consentimiento. El derecho internacional ha reconocido este derecho específico justamente para cambiar la situación histórica de la exclusión de los pueblos indígenas en la toma de decisiones sobre programas y medidas legislativas que les afecten directamente.

Esta investigación demuestra que, en ausencia de un enfoque de justicia transicional adaptado a las realidades indígenas locales, las políticas nacionales en torno a la verdad, la reparación en un sentido amplio y la justicia no tendrán éxito e, incluso, debilitarán los procesos de reconstrucción social local que están desarrollándose en las comunidades afectadas. De hecho, las iniciativas de justicia transicional oficiales y no oficiales han fallado con relación a fomentar la confianza dentro

de las comunidades y la confianza social entre los sobrevivientes y el Estado. Tampoco han promovido el reconocimiento y empoderamiento de las víctimas y ex patrulleros como ciudadanos sujetos de derechos humanos individuales y colectivos.

Visto que las normas internacionales de derechos humanos establecen que la consulta debería ser un diálogo intercultural entre el Estado y las comunidades indígenas, estos procesos consultivos permitirían fomentar una mejor comprensión de las visiones sobre la justicia, la verdad, el resarcimiento y la reconciliación que tienen los sobrevivientes indígenas en las diferentes regiones y comunidades.

Evidentemente, no será una tarea fácil, pues los mismos estándares internacionales plantean que los principios de buena fe y de mutuo respeto y confianza deben guiar dichos procesos consultivos. Actualmente, las condiciones políticas no son favorables, dado que en Guatemala existe todavía una relación asimétrica de poder y también una fuerte criminalización de autoridades indígenas y de defensores de derechos humanos en el contexto de la defensa del territorio en contra de megaproyectos de desarrollo. Para fomentar un clima de confianza y respeto mutuo, un primer paso fundamental a la hora de diseñar políticas e intervenciones de justicia transicional sería que tanto las instituciones estatales como las ONG y organizaciones nacionales de víctimas dirigiesen sus miradas hacia abajo con el propósito de identificar las prioridades de los sobrevivientes y lo que está ocurriendo a nivel de las comunidades.

Reorientar la justicia transicional: revalorizar la dignidad y construir la tranquilidad y la unidad

Para fomentar una justicia transicional inclusiva e intercultural, los esfuerzos deberían encaminarse a la revalorización de la dignidad (*loq'at*) de los humanos y no-humanos que han sido violados y profanados (*muxuk*) durante el *nimla rahilal*. Al mismo tiempo, estos enfoques deberían también facilitar procesos que pretendan fortalecer la unidad social (*junajil*) en las comunidades afectadas por el conflicto y abordar las demandas de justicia social.

Más aún, las iniciativas impulsadas por el Estado y la sociedad civil en torno a la reparación en un sentido amplio, deberían reconocer que la identidad de víctima no se sitúa solamente en el individuo, sino también a nivel colectivo, lo que implica que las medidas de resarcimiento deberían superar el enfoque individual. Solamente así las hormigas del nido que ha sido destruido, como fue expresado por un ex patrullero, tendrán la posibilidad de trabajar otra vez juntas para construir un nuevo nido.

O como bien dice otro ex PAC, un señor anciano durante un grupo focal (2007):

«Bueno, [si] el gobierno nos tomase en cuenta [a víctimas y ex PAC], nos querría, y entonces habría paz. [De verdad] esta taza quebrada sería reconstruida, diría yo, porque estaríamos en comunidad. Pero ahora parece que todavía estamos en [la situación] de esa taza quebrada, porque todavía no hemos solucionado dónde estamos en esto, así es.»

En la línea de las recomendaciones de la CEH, las medidas y proyectos de reparación colectiva deben tener un enfoque territorial; es decir, deben partir del pleno respeto por los territorios indígenas como garantía de la efectiva participación de la población indígena en procesos consultivos en relación con medidas de justicia transicional. Por tanto, debe promoverse una interpretación intercultural de los conceptos de justicia, reparación, verdad y reconciliación en diálogo con los pueblos indígenas, como garantía de protección integral y holística de sus derechos humanos.

Otro punto clave es que el Estado cumpla con la obligación internacional de reconocer el derecho colectivo de los pueblos indígenas a la tierra, al territorio y a los recursos naturales, que continua siendo una deuda histórica pendiente en Guatemala. Además, el Estado debe elaborar políticas de restitución de tierras de las víctimas incorporando los avances y lecciones aprendidas en esta materia, por ejemplo, de Colombia donde la restitución de tierras forma parte de su política de justicia transicional.

Finalmente, es importante destacar que los sobrevivientes *q'eqchi'* no están mirando solo hacia atrás, sino sobre todo hacia adelante. Durante los grupos focales y en las entrevistas individuales, muchos de ellos expresaron sus preocupaciones y temores sobre los nuevos problemas que están enfrentando las comunidades: los niveles crecientes de violencia social, la influencia del tráfico de drogas, el impacto de megaproyectos como la construcción de hidroeléctricas o los monocultivos de palma africana en su territorio.

Es decir, *tuqtukilal* no se orienta solo al pasado, sino también al presente y al futuro; por lo tanto, la gente une los objetivos de la justicia transicional con el desarrollo sostenible y la seguridad. De hecho, para construir un nuevo entorno social armónico para los sobrevivientes del conflicto armado interno, es necesario que Guatemala se transforme en un Estado pluricultural que proteja y respete plenamente los derechos humanos de los pueblos indígenas.

3. La perspectiva internacional de justicia transicional

El análisis del caso de Guatemala desde las visiones de los sobrevivientes indígenas, brinda muchos insumos para los numerosos debates teóricos y prácticos en curso en torno al futuro de la justicia transicional. Aquí, me limito a plantear algunos puntos de reflexión.

Para comenzar, es fundamental que los diseñadores de políticas e intervenciones de justicia transicional promuevan la sinergia entre los mecanismos de justicia transicional de ámbito nacional y las prácticas y actitudes movilizadas por los sobrevivientes para enfrentar las secuelas de las atrocidades vividas. Para que estos mecanismos lleguen a ser significativos para los sobrevivientes, deben organizarse de tal manera que estén adaptados a las realidades locales y, al mismo tiempo, fortalezcan a los sobrevivientes y las comunidades.

Con respecto a los desafíos en torno al aterrizaje de conceptos de justicia transicional en países pluriculturales, se debe partir del consenso teórico en el mundo de los derechos humanos en el sentido de que las normas universales pueden y deben acomodarse a la diversidad cultural y responder a las realidades locales. Sin embargo, el reto apremiante para los diferentes proyectos e intervenciones es cómo abordar las múltiples visiones de los objetivos de la justicia transicional que están enclavadas en cosmologías y ontologías distintas. Debe quedar claro que en lugar de recibir los argumentos culturales con recelo, éstos deben tomarse en serio a la par que con cautela.

Primero, en cuanto a la necesidad de evitar nociones simplistas de cultura, tradición y cosmovisión indígena, los diversos actores involucrados deberían ser cautos al convertir prácticas culturales locales en otra herramienta más de la caja de herramientas de la justicia transicional. Simplificar excesivamente y desconectar estas prácticas legales de los marcos de referencia ontológica en los que están arraigados, aumenta el riesgo de que no representen fielmente lo que la gente local está queriendo decir.

Asimismo, los saberes y las prácticas indígenas poco conocidas, como por ejemplo, el papel de los antepasados y los fenómenos espirituales, y las incomodidades occidentales en cuanto a los mismos, no tienen que ser un obstáculo. La disconformidad entre los académicos y profesionales con formación occidental eurocéntrica y antropocéntrica no debe llevar a ignorar estas prácticas invisibles y, por tanto, inmanejables. La existencia de múltiples maneras de entender la justicia, la reparación, la verdad y la reconciliación, es una realidad que tiene que aceptarse. Para orientar estos debates es necesario que los profesionales y académicos reflexionen sobre su propio marco de referencia y sobre el

modo en que esto influye en su postura hacia prácticas y actitudes culturales de justicia transicional. Actualmente, falta una actitud crítica y reflexiva sobre el «lugar de enunciación»³³⁶ desde el que estos actores externos están hablando y actuando.

Y segundo, en cuanto al riesgo de un abuso de argumentos culturales en las relaciones internacionales por parte de gobiernos que intentan cubrir las deficiencias en sus políticas de enfrentar un pasado de graves violaciones de derechos humanos como, según algunos expertos, ha ocurrido en ciertos países africanos. La participación de expertos independientes puede brindar protección contra los juegos de poder de las autoridades tradicionales y contra la manipulación de la tradición para propósitos políticos.

Además, el involucramiento de antropólogos jurídicos —indígenas y no-indígenas— mediante, por ejemplo, peritajes antropológicos puede ser una buena práctica porque esta perspectiva etnográfica «abre la discusión a aspectos que permanecen relegados por el discurso legal formal».³³⁷ Efectivamente, para llenar el vacío de conocimiento con respecto a la relevancia local de la justicia transicional, se argumenta que existe un papel de asesoría útil por expertos (no) indígenas —en primer lugar, antropólogos jurídicos y culturales— en la redacción de políticas de justicia transicional. En particular, ellos pueden ayudar a identificar y traducir significados culturales y asesorar sobre la forma de incorporar puntos de vista y expectativas en dichas políticas a partir de otras epistemologías.

Otro punto fundamental es que las comprensiones desde abajo, discutidas en este estudio, muestran que desde la perspectiva de un superviviente los diferentes aspectos de la justicia transicional están claramente entrelazados. Esta percepción plantea diversas preocupaciones sobre el actual enfoque dominante de justicia transicional fundamentado en el diseño de mecanismos que abordan por separado sus diferentes objetivos. A pesar de que actores internacionales clave, como el relator especial sobre promoción de la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición, y el Centro Internacional de Justicia Transicional han reconocido la importancia de un enfoque holístico e integral de las intervenciones de justicia transicional; sin embargo, estos discursos parece que se han quedado en mera retórica al no venir acompañados de acciones decididas que permitan transitar hacia un nuevo modelo de justicia transicional.

³³⁶ P.C. Salzman, 2002, «On Reflexivity», *American Anthropologist*, Vol. 104, No 3, p. 806.

³³⁷ Griffiths, nota 118, p. 130.

Por lo tanto, se argumenta que los procesos de «localización de la justicia transicional» o «justicia transicional desde abajo» deberían recibir más atención en las agendas de los responsables de políticas y programas en materia de justicia, reparación, verdad, reconciliación y no repetición. Este enfoque permitiría explorar cómo funcionan las intervenciones de justicia transicional a nivel de las comunidades y cuáles son su eficacia, fortalezas y debilidades, y también investigar las potencialidades y limitaciones de las prácticas legales tradicionales.

Ante esto, es clave reconocer la indivisibilidad entre las dimensiones locales e internacionales de la justicia transicional y que es necesario tomar en cuenta estos procesos transnacionales para poder comprender y teorizar fenómenos legales locales.³³⁸ Otra premisa es que las interacciones global-local-estatal son muy complejas y variadas, incluso dentro de un área geográfica limitada.³³⁹

Este texto cierra, como reflexión final, con un relato escrito por el autor uruguayo Eduardo Galeano llamado *Colores*:

«En algún lugar del tiempo, más allá del tiempo,
el mundo era gris.
Gracias a los indios ishir, que robaron los colores a los dioses,
ahora el mundo resplandece
y los colores del mundo arden en los ojos que los miran.
Ticio Escobar acompañó a un equipo de la televisión española,
que viajó al Chaco para filmar escenas de la vida cotidiana de los ishir.
Una niña indígena perseguía al director del equipo, silenciosa sombra
pegada a su cuerpo y lo miraba fijo a la cara, de muy cerca,
como queriendo meterse en sus raros ojos azules.
El director recurrió a los buenos oficios de Ticio,
que conocía a la niña y entendía su lengua.
Ella confesó: yo quiero saber de qué color ve usted las cosas.
Del mismo que tú, sonrió el director.
¿Y cómo sabe usted de qué color veo yo las cosas?»

³³⁸ S.E. Merry, 2006, «Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle», *American Anthropologist*, Vol. 108, No. 1, pp. 38-51.

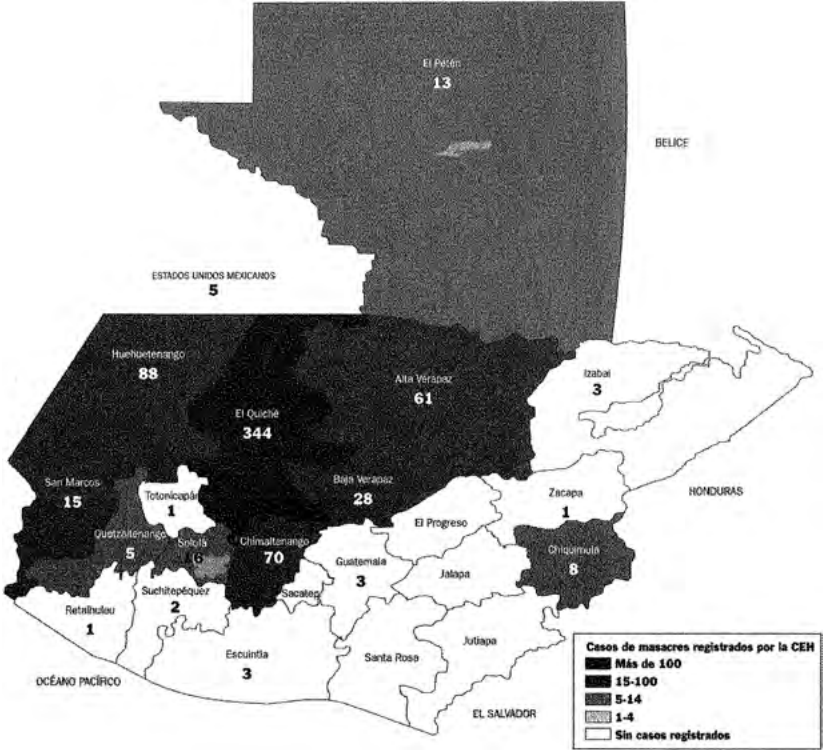
³³⁹ S. Speed y X. Leyva Solano, 2008, «Human Rights and the Maya Region», en P. Pitarch, S. Speed y X. Leyva Solano (eds.), *Human Rights in the Maya Region. Global Politics, Cultural Contentions, and Moral Engagements*, Durham, Duke University Press, p. 19.

Los diseñadores de intervenciones de justicia transicional, tanto estatales como no estatales, se comportan a menudo como este director. Por lo general no integran una perspectiva centrada en los sobrevivientes en las fases de conceptualización, diseño, ejecución y gestión de sus actividades y esfuerzos.

Es urgente que el campo de justicia transicional regrese a su origen, que tome las perspectivas y necesidades de las personas cuyos derechos humanos, tanto individuales como colectivos, han sido violados de manera masiva durante los conflictos armados, como punto de partida de sus acciones. En el caso de sociedades pluriculturales, los conceptos de justicia transicional deben ser nutridos con otros saberes de justicia, reparación, reconciliación, verdad y memoria enclavados en ontologías distintas para que así las intervenciones sean eficaces y útiles y respondan a las realidades de los futuros beneficiarios.

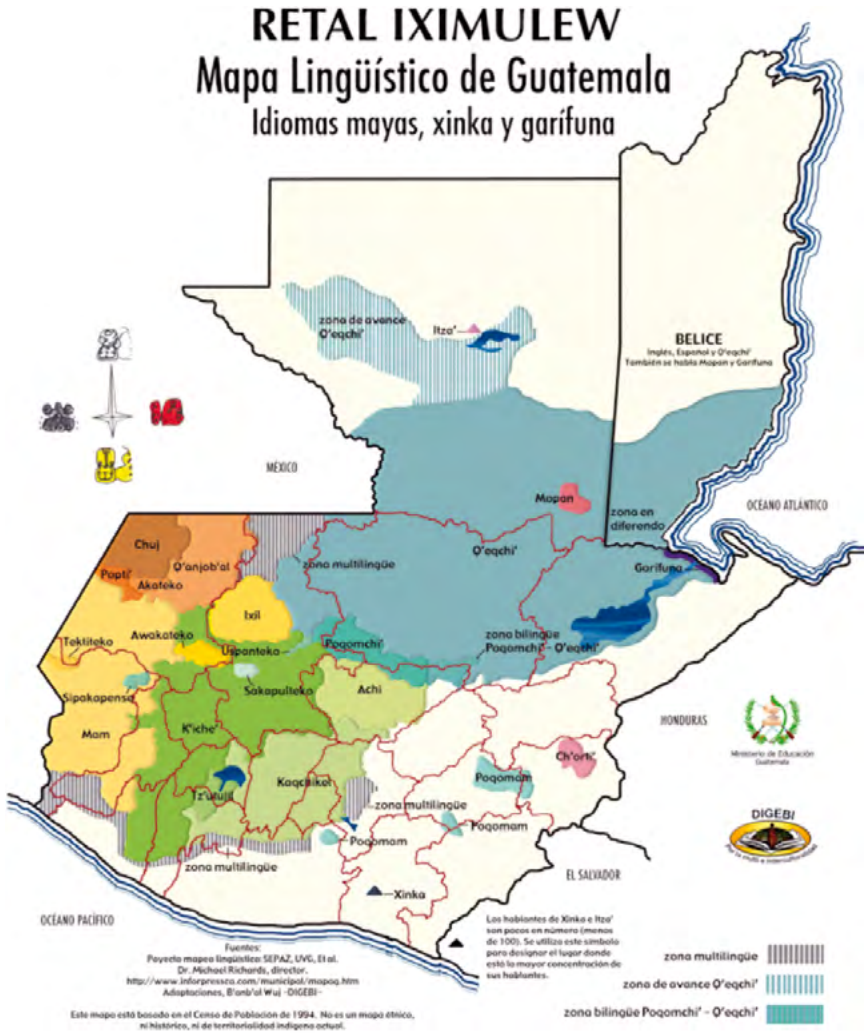
Anexos

Mapas



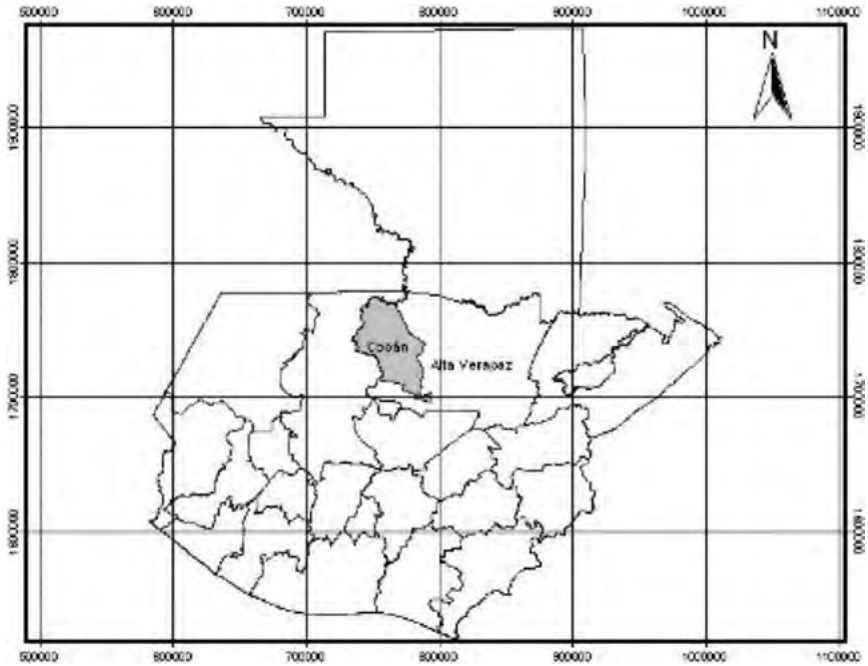
Fuente: CEH, Base de datos; total de masacres —669 casos— perpetradas por todas las fuerzas responsables.

Mapa 1
Número de masacres por Departamento



Fuente: DIGEBI, 1994.

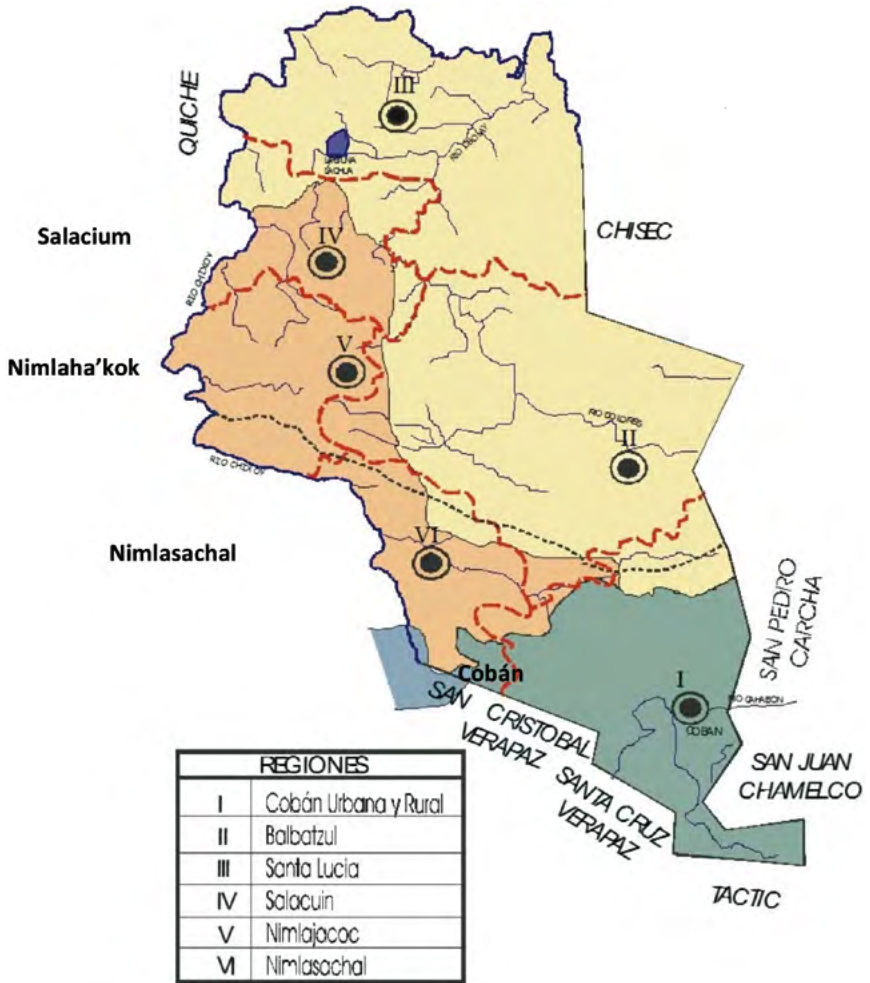
Mapa 2
Mapa lingüístico de Guatemala



Fuente: A. Huet, 2008, *Nos salvó la sagrada selva: Memoria de veinte comunidades q'eqchi'es que sobrevivieron al genocidio*, Guatemala City, Maya Na'oj.

Mapa 3

Municipio Cobán, Alta Verapaz



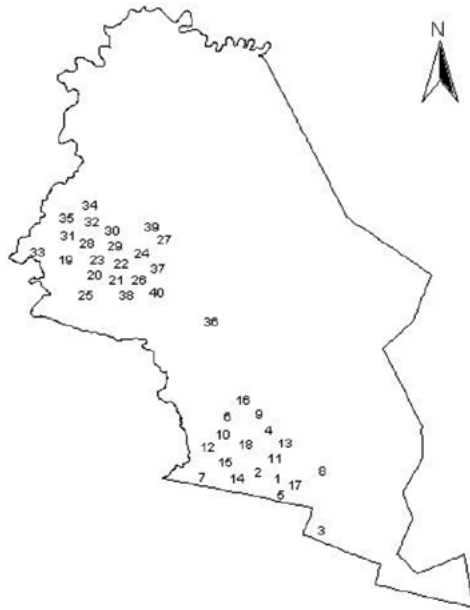
Fuente: Municipalidad de Cobán, 2004.

Mapa 4
Microrregiones, Cobán, Alta Verapaz

COMUNIDADES ARRASADAS

Municipio de Cobán

- 1 Sacatalji
- 2 Cruxraxmax
- 3 Chionon
- 4 Chiquej
- 5 Chitu
- 6 Jolomuch
- 7 Quixalito
- 8 Raxquicú
- 9 Sacaquib
- 10 Sacaché
- 11 Sacumun
- 12 Saguachil
- 13 Salquil
- 14 San Isidro
- 15 Samuc
- 16 Satal Chiremox
- 17 Tzimajil
- 18 Xalabé
- 19 Baldio Pasacuc
- 20 Copalá
- 21 Chinajacoc Montecristi
- 22 Chinajacoc
- 23 Chinamococh
- 24 Cuxpemech
- 25 La Laguna
- 26 Las Conchas
- 27 La Sultana
- 28 Las Mercedes Pasacuc
- 29 Sajacoc
- 30 Peña Blanca
- 31 Rocjá Puribal
- 32 San José Saihá
- 33 San José Río Negro
- 34 San Lorenzo Ixmachan
- 35 San Pedro Ixloc
- 36 Samutz Sapalau
- 37 Sapemech
- 38 Satolohox
- 39 Semuy
- 40 Sesajab



10 0 10 20 Kilometers

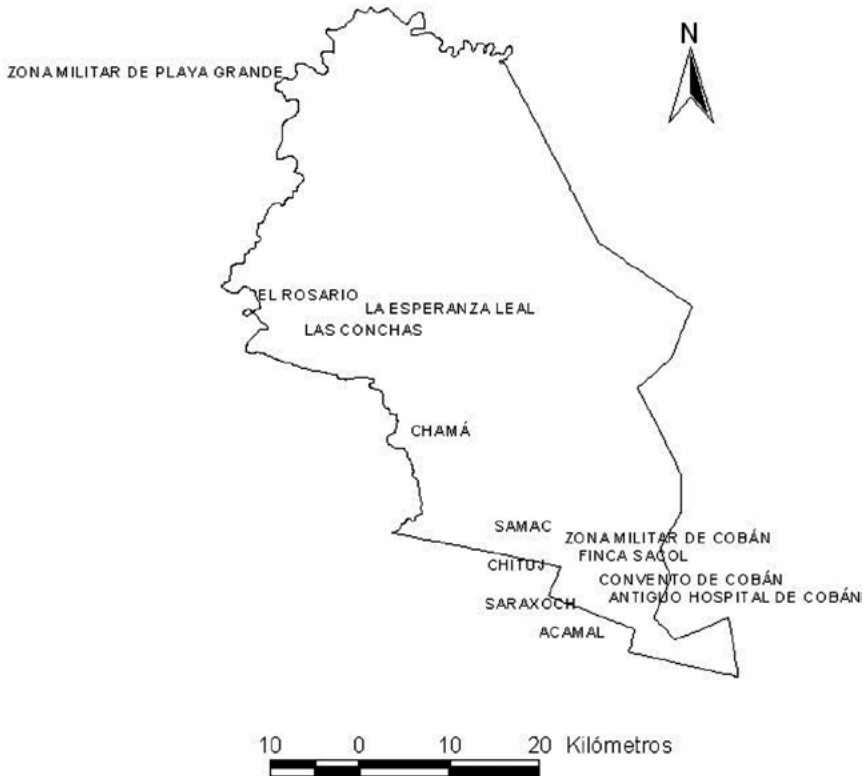
Comunidades totalmente destruidas por la política militar de Tierra Arrasada.

Fuente: A. Huet, 2008, *Nos salvó la sagrada selva: Memoria de veinte comunidades q'eqchi'es que sobrevivieron al genocidio*, Guatemala City, Maya Na'oj.

Mapa 5

Comunidades destruidas (1981-1983), municipio Cobán

LUGARES DE RETORNO



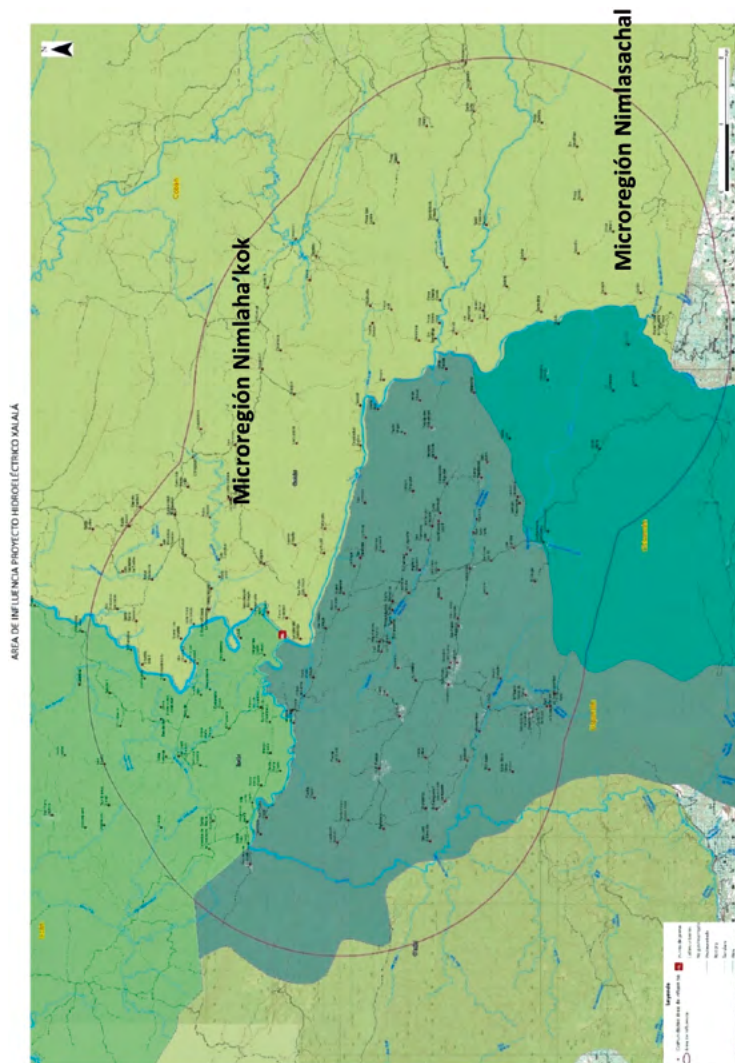
Lugares de retorno de la población desplazada:

- a) Zonas Militares: Cobán y Playa Grande.
- b) Campamentos Militares: El Rosario, Las Conchas, La Esperanza Leal, Finca Sacol, Acamal, Saraxoch y Chituj.
- c) Aldeas: Chamá y Samac.
- d) Convento y Antiguo Hospital de Cobán.

Fuente: A. Huet, 2008, *Nos salvó la sagrada selva: Memoria de veinte comunidades q'eqchi'es que sobrevivieron al genocidio*, Guatemala City, Maya Na'oj.

Mapa 6

Lugares de retorno después de la amnistía en 1982



Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, núm. 93

Este libro se dedica a uno de los debates internacionales en curso sobre los desafíos conceptuales y prácticas que la diversidad cultural de sociedades pluriculturales ha generado en el ámbito de la justicia transicional. El presente trabajo sobre pueblos indígenas y justicia transicional, fundamentado en una investigación antropológica jurídica en Guatemala, pretende contribuir a reducir la brecha de conocimiento en torno a entendimientos y prácticas indígenas sobre justicia, reparación, búsqueda de verdad y reconciliación para enfrentar las graves violaciones de derechos humanos sufridos durante el conflicto armado (1960-1996). Un hallazgo central de esta investigación es que los procesos de justicia transicional en las comunidades indígenas están permeados por una fuerte dimensión espiritual que problematiza aceptaciones antropocéntricas de los derechos humanos. Este estudio concluye que la visión hegemónica de justicia transicional aún no se ha enfrentado a los retos apremiantes que provocan las visiones indígenas que cuestionan las divisiones de la ontología moderna dominante entre cultura/naturaleza, mente/cuerpo, humanos/no humanos, creencia/realidad. El libro concluye con recomendaciones que los diseñadores de políticas de justicia transicional deberían tomar en consideración cuando elaboran sus intervenciones y mecanismos de justicia transicional para sobrevivientes y comunidades indígenas que enfrentan las secuelas de un pasado lleno de atrocidades.

Lieselotte Viaene, antropóloga belga con PhD en Derecho (2011), forma parte del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Carlos III de Madrid (España). Lieselotte recibió una beca por el Consejo Europeo de Investigación (ERC) para desarrollar su proyecto *RIVERS-Water/human rights beyond the human? Indigenous water ontologies, plurilegal encounters and interlegal translation* (2019-2024). Ha sido investigadora postdoctoral Marie Skłodowska-Curie en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (Portugal) (2016-2018). Trabajó también, entre otros, con la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en Ecuador (2010-2013), donde estuvo a cargo tanto del área de derechos colectivos de los pueblos indígenas y afrodescendientes, como del área de justicia transicional. Sus líneas de investigación se centran en descolonizar los derechos humanos, la protección de derechos de los pueblos indígenas, justicia transicional, pluralismo jurídico y ontologías indígenas, y tiene amplia experiencia de terreno en Guatemala, Ecuador, Colombia y Perú.



Deusto
Publicaciones
Universidad de Deusto



EUSKO JAURLARITZA
GOBIERNO VASCO

LEHENDAKARITZA
Giza Eskubideen, Eskubideetza
eta Lan-kidetzaren Idazkaritza Nagusia
Baktimen eta Giza Eskubideen Zuzendaritza

PRESIDENCIA
Secretaría General de Derechos Humanos,
Convivencia y Cooperación
Dirección de Víctimas y Derechos Humanos