



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

**«SOBREVIVIMOS, ESTAMOS AQUÍ, ESTAMOS VIVAS»:
GUERRA, VIOLENCIA POLÍTICA DE GÉNERO Y PRÁCTICAS SOCIALES DE
SOBREVIVENCIA DE LAS MUJERES MAYAS
(HUEHUETENANGO Y QUICHÉ)**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

**LICENCIADA EN
ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

P R E S E N T A:

ANA KAREN LEÓN SÁNCHEZ

**DIRECTORA DE TESIS:
DRA. KRISTINA PIRKER**

CIUDAD DE MÉXICO, MAYO 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

«SOBREVIVIMOS, ESTAMOS AQUÍ, ESTAMOS VIVAS»:
GUERRA, VIOLENCIA POLÍTICA DE GÉNERO Y PRÁCTICAS SOCIALES DE
SOBREVIVENCIA DE LAS MUJERES MAYAS (HUEHUETENANGO Y QUICHÉ)

ANA KAREN LEÓN SÁNCHEZ

A menudo hemos enloquecido tratando de penetrar en la verdad de nuestra experiencia. Nuestro futuro depende de la cordura de cada una de nosotras y tenemos que jugarlos el todo por el todo, más allá de lo personal, en el proyecto de describir nuestra realidad tan cándidamente y tan completa como sea posible.

Adrienne Rich

Nuestro punto de partida fue que esta guerra no merece ser contada solo (...) desde la brutalidad (...). Merece ser contada desde la dignidad de los sobrevivientes (...) desde las personas sanadoras de almas, desde quienes se hicieron escuchar cuando salieron a las calles a gritar su verdad en público, desde las que se organizan con la inquietud de hacer algo.

Daniela Rea y Marcela Turatti

Incluso antes de interrogarnos sobre las condiciones que hicieron posible la supervivencia, estamos en derecho de preguntarnos qué hace posible el testimonio.

Michael Pollack

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer en primer lugar a las compañeras que compartieron conmigo sus memorias para la realización de esta tesis. A Doña Ana, Doña Aracely, Doña Carmen, Doña Carmela, Doña Diana, Doña Eva, Doña Fernanda, Doña Juana, Doña Laura, Doña Leticia, Doña Magali, Doña Raquel, Doña Rosa, Doña Sandra, Doña Valeria, Julieta, Lucero, Maura y Sofía. Gracias por compartirme una y otra vez que la lucha por la vida pasa por reencontrarse con una misma. Asimismo, por recordarme con cariño que las luchas por defender los territorios (cuerpos-territorios, territorios lingüísticos y territorios-tierra) también pasan por el construir redes ahí donde aparentemente era imposible.

Agradezco infinitamente a mi abuelita Fausta. Sus historias, deseos y anhelos me han acompañado de tal manera que mucho de lo que soy no puede ser entendido sin ella. Nochin totalme nitikiti nikmalinas inauak chantli-uan totlahtotoltenan nosisitsinnochin ixneskayotl techixpantla. Niktlasohkamati nik tech tlasohtla, nosisitsin.

No tengo palabras suficientes para retribuir a la vida el ser hija de Benita y Rafael. No me imagino que hubiera sido de mí sin sus cuidados, escucha y acompañamiento. Gracias por sostenerme amorosamente en los momentos que más lo he necesitado y, también, por propiciar algunos de los que más he disfrutado. Gracias por las palabras de vida, amacita y papá. A mis hermanos, Jacobo y Moy, por escuchar mis preocupaciones y permitirme conocerlos cada vez más. Gracias por los actos de cuidado, sobre todo en los últimos meses.

Definitivamente, quisiera agradecer a mis profesoras y profesores de la universidad, quienes me han enseñado más de lo que puedo escribir en estas líneas.

A Kristina Pirker, por acompañarme en esta investigación. No creo exagerar al decir que esta tesis es posible gracias a las múltiples sugerencias metodológicas y conceptuales compartidas a lo largo de estos años. Gracias por la infinita paciencia, la lectura cuidadosa y las reflexiones estimulantes. Y, sobre todo, por creer en esta tesis incluso en los momentos en los que no sabía cómo seguir.

A Omar Núñez, por invitarme constantemente a salir de mi zona de confort y, así, conocer otras perspectivas sobre la historia sociopolítica de la región. Gracias por los debates desafiantes intelectualmente que se generaban dentro y fuera del aula. Y, por supuesto, por motivarme a confiar en mí.

A Jesús Hernández Jaimes por la lectura crítica y las sugerencias al primer protocolo de esta investigación y a Guillermo Fernández por compartir a través de libros, canciones y poemas su cariño por Centroamérica.

A Silvia Soriano, Berenice Ortega y Mariana López por acceder generosamente a leer esta tesis. Por propiciar, a través de su lectura atenta, nuevas interrogantes y posibles lecturas que espero retomar en próximas investigaciones.

A las y los integrantes del Seminario «Estrategias metodológicas y conceptuales para estudiar las violencias en América Latina» y a las integrantes del Seminario «Historia del tiempo presente» por sus lecturas críticas y múltiples sugerencias sobre los capítulos de esta tesis.

Esta tesis definitivamente no hubiera sido posible sin todas las personas que conocí en Guatemala. A mi amigo Óscar Salanic, quien fue la primera persona que me adentró en la infinita historia de las resistencias en este país. Aun sin conocerme, Oscarito —con la amabilidad que lo caracteriza— me abrió las puertas de su hogar, su familia y su historia de lucha. A Doña Ofelia Salanic por su tremenda generosidad frente a mi curiosidad de la historia del movimiento de familiares organizadas y organizados contra la desaparición forzada. A Dulce y a Sandy por las pláticas sobre la historia reciente de Guatemala y los contactos con otras organizaciones. Con ustedes aprendí el papel fundamental de la memoria en la lucha por la verdad y justicia. Toda mi admiración y cariño.

A Actoras de Cambio por la oportunidad de conocer su trabajo y a las compañeras que hacen parte de las redes de mujeres en Huehuetenango. Desde que la escuché quedé trastocada por las acciones que realizan para reconectar con la vida, incluso en aquellos contextos donde ha habido un esfuerzo sistemático por erradicarla. Conocerlas ha marcado un antes y un después en mi vida.

A mi querida Brenda Méndez por ser luz en la vida de tantas personas, incluyéndome por supuesto. Gracias por enseñarme que hay mucho que hacer frente a las heridas que cargamos en nuestro cuerpo y nuestra alma. Encontrarte no fue una coincidencia. Es más, estoy segura de que seguiremos coincidiendo en esta y otras vidas. A Doña Xepel por confiar en mí y permitirme conocer su historia e invitarme a habitar un lugar en su hogar, sobre todo, por motivarme a seguir cuestionandome. A Lidia, Luis, Alex y Jonathan por compartir la alegría durante mi estancia en Huehuetenango. Estar con ustedes ha sido de los mejores regalos de la vida.

A mi querida Elsa Rabanales por ser movimiento y compartir algunos de tus trayectos conmigo. Agradezco la complicidad y confianza construida entre viajes. Gracias por mostrarme la potencia del reconectar con nosotras mismas a través de las plantas, la danza, los gritos, el llanto y las risas. Y, por supuesto, el permitirme vivir en tu hogar con tu familia. A Doña Andrea por su generosidad al compartirme sus palabras y su historia. A Michel y a Natsu por recordarme que las infancias están transformando el mundo. Gracias por permitirme ser parte de su vida.

A Mama Maquín, en especial a Doña Rosa por insistirme con cariño la importancia de la defensa del territorio en la lucha contra la violencia sexual y el racismo, y lo fundamental que es escuchar cómo las mujeres mayas vivieron la guerra para comenzar a construir una justicia situada.

A la Pastoral Social de Ixcán, en particular a Don Genaro Fabian por responder mis inquietudes sobre las organizaciones en Ixcán y contactarme con las y los compañeros que fueron parte de las Comunidades de Población en Resistencia. Toda mi gratitud a Don Andrés, Don Carlos, Don Jesús, Don Pablo, Don Patricio, Don Polo, Don Ricardo, Don Rodolfo y Don Santiago por la confianza y por permitirme conocer sus historias a través de sus palabras y sus fotografías.

A la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala y al Centro de la Memoria Monseñor Gerardi. Especialmente a Patricia Ogaldes por la paciencia y el entusiasmo compartido en la revisión del archivo REMHI, así como a José Antonio Puac por hablarme de la historia del proyecto REMHI y por contestar amablemente mis preguntas sobre cómo realizar entrevistas a sobrevivientes de múltiples violencias donde prime el cuidado.

De igual manera, quisiera agradecer al sacerdote Ricardo Falla por aceptar dialogar conmigo sobre las implicaciones del testimonio en contextos violentos, asimismo por su generosidad en todos los sentidos posibles. A Manolo Vela Castañeda, Luis Raúl Salvador y a Maya Alvarado por compartirme sus profundas y complejas lecturas sobre los procesos sociopolíticos en Guatemala.

Un agradecimiento especial a Verónica García, Isadora Dominga, y a Beatriz Bataszew por ayudarme a acercarme a la lucha de las mujeres sobrevivientes de la violencia político sexual en Chile. Conocer la militancia de Mujeres Resistentes Siempre Sobrevivientes marco una antes y un después en esta investigación en términos conceptuales y políticos. Asimismo, mi gratitud a Elena Menini por compartirme

información sobre la lucha de las 28 compañeras denunciadas de violencia sexual durante la dictadura cívico-militar en Uruguay. A Julieta Rostica la oportunidad de poder conocer las reflexiones teóricas que se están construyendo desde el Cono Sur sobre Centroamérica, así como su lectura al primer protocolo de esta investigación.

Agradezco una y otra vez a las redes de cariño que me acompañan en los momentos de alegría y me sostienen en los momentos en los que lo requiero.

A Las Enredadas, a mis amoras Diana, Dir, Fania, Fer, Maga, Marli y Lulú por recordarme con acciones sostenidas en el tiempo y espacio que las redes entre mujeres salvan vidas. Gracias por estar desde hace casi diez años.

A Nos Hacen Falta, a Ale, Emi, Gaby, Nadia y Rox por la indignación compartida, pero también por los apapachos en medio de la tormenta. A las familias de nuestrxs compañerxs por su incansable lucha. Gracias por insistir en construir memoria, verdad y justicia ahí donde han intentado erradicar la vida. Porque en la UNAM no estamos todxs, hay compañeras y compañeros que Nos Hacen Falta.

A Florecita, por apacharme con solo mirarnos. A Eva, por inspirarme a perseverar en lo que deseamos. A Helena, por la complicidad sea donde sea que nos encontremos, la escucha periférica y el *cariñito* que nos une. A Thalía por alegrar mi vida través de la cumbia, las lecturas compartidas y el pancito; gracias por no soltar mi mano desde que nos conocimos y seguir bailando hasta el infinito. A Roxanna por ser dúo dinámico, por estar en los momentos precisos y por sostenerme siempre que lo necesito; gracias por inspirarme todos los días y por todo lo que nos falta vivir. A Diana por el acompañamiento, por escucharme incluso cuando aparentemente no tenía palabras; gracias por confiar y ver en mí lo que poco a poco voy descubriendo. A Lucy, por el ir y venir, por el trabajo que ha implicado reconectar con nosotras y entre nosotras, por el cariño histórico y por las palabras aún no dichas. Agradezco a la vida, cada una, a todas, a nosotras por estar aquí y ahora.

A las mujeres organizadas que pese a todo y, a veces contra todos, están construyendo territorios libres de violencias. Otros mundos sin guerra, racismo y violencia sexual son posibles y, definitivamente, ustedes los están construyendo.

CONTENIDO

LISTA DE TABLAS Y FIGURAS	9
ABREVIATURAS	9
RESUMEN	11
INTRODUCCIÓN	12
PUNTOS DE PARTIDA	17
ALGUNOS APUNTES METODOLÓGICOS	21
LOS TESTIMONIOS DEL REMHI	23
LAS ENTREVISTAS CON SOBREVIVIENTES	25
ALGUNAS REFLEXIONES ÉTICO-POLÍTICAS	30
ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN	33
CAPÍTULO I - VIOLENCIA SEXUAL, CONFLICTOS ARMADOS Y GENOCIDIO: DEBATES Y PERSPECTIVAS	35
INTRODUCCIÓN	35
ANTECEDENTES INTERNACIONALES	36
PROPUESTAS LATINOAMERICANAS	45
PERSPECTIVAS Y PROSPECTIVAS EN GUATEMALA	52
LA VIOLENCIA POLÍTICA DE GÉNERO	60
CAPÍTULO II - «CUANDO LA GUERRA LLEGÓ»: LOS SENTIDOS SOBRE EL PASADO, LA GUERRA FRÍA INTERAMERICANA Y LA VIOLENCIA SEXUAL	63
INTRODUCCIÓN	63
LOS SENTIDOS SOBRE EL PASADO	65
LA GUERRA COMO ACONTECIMIENTO	70
LA GUERRA COMO CONTINUUM	73
LA GUERRA FRÍA INTERAMERICANA	75
EL IXCÁN: ESPACIO DE CONVERGENCIA Y DE DISPUTA	81
LAS ORGANIZACIONES POLÍTICAS EN EL IXCÁN	87
LA VIOLENCIA SEXUAL DISCRIMINADA, MASIVA Y SISTEMÁTICA	92
CAPÍTULO III - «NO ES QUE DE LA NADA SALIMOS»: LO COMÚN, LOS TRABAJOS HISTÓRICOS Y LA PRODUCCIÓN DE LA VIDA	100
INTRODUCCIÓN	100
LAS VÍCTIMAS SOBREVIVIENTES Y NO SOBREVIVIENTES	103
LA SOCIALIZACIÓN DEL «TRABAJO QUE TENÍAMOS QUE HACER»	108

LOS CUIDADOS: EL FUEGO Y EL CHUJ	116
LOS TRABAJOS HISTÓRICOS	123
CAPÍTULO IV - «ASÍ FUE COMO SOBREVIVIMOS»: LAS PRÁCTICAS SOCIALES DE SOBREVIVENCIA Y LOS DOLORES DE LA GUERRA	129
INTRODUCCIÓN	129
PRACTICAS SOCIALES DE SOBREVIVENCIA	130
LA ALIMENTACIÓN	133
HUIR A LA MONTAÑA	140
MATERNAR EN UN CONTEXTO DE ANIQUILAMIENTO	145
FINGIR «SER SEÑORA»	153
LOS DOLORES DE LA GUERRA	157
LOS TRABAJOS HISTÓRICOS	158
LOS TEXTILES Y LAS LENGUAS	159
LOS OBJETOS, LOS ESPACIOS, LOS SABERES	162
LAS NARRACIONES DIFERENCIADAS, LAS VIVENCIAS DIFERENCIADAS	163
CAPÍTULO V - «¿Y CÓMO VIVIMOS NOSOTRAS LA GUERRA?»: LA VIOLENCIA SEXUAL, EL SILENCIO Y LAS COMUNIDADES DE ESCUCHA	167
INTRODUCCIÓN	167
LA NO-ESCUCHA DE LAS EXPERIENCIAS	168
¿OPTAR POR EL SILENCIO?	172
LAS COMUNIDADES DE ESCUCHA	178
LOS TESTIMONIOS PÚBLICOS	186
REFLEXIONES FINALES - ENTRE LA PREOCUPACIÓN SOBRE «LAS MUJERES QUE NO HABLAN SOBRE SÍ MISMAS» Y LA CONSTRUCCIÓN DE «COMUNIDADES DE ESCUCHA»	194
FUENTES CONSULTADAS	205
JURISPRUDENCIA	219
SENTENCIAS	219
ANEXOS	221
ANEXO I – INFORMACIÓN DE LAS SOBREVIVIENTES ENTREVISTADAS	221
ANEXO II – INFORMACIÓN DE LOS SOBREVIVIENTES ENTREVISTADOS	224
ANEXO III – ENTREVISTAS CON PERSONAS QUE TRABAJAN EN ORGANIZACIONES O UNIVERSIDADES	225
ANEXO IV - GUION DE ENTREVISTA (MUJERES SOBREVIVIENTES)	226
ANEXO V – GUION DE ENTREVISTA (HOMBRES SOBREVIVIENTES)	229

LISTA DE TABLAS Y FIGURAS

TABLA 1 – TESTIMONIOS REMHI CONSULTADOS	24
TABLA 2 – PRIMER ACERCAMIENTO A LAS TRAYECTOS DE ENTREVISTADAS.....	28
TABLA 3 – TIPIFICACIONES DE LA VIOLENCIA SEXUAL EN EL TPIY Y EL TPIR.....	43
TABLA 4 – CATEGORÍAS PARA ANALIZAR LA VIOLENCIA SEXUAL DURANTE EL GENOCIDIO EN GUATEMALA.....	57
TABLA 5 – NÚMERO DE MASACRES POR DEPARTAMENTO	95
TABLA 6 – PATRONES DE VIOLENCIA SEXUAL CONTRA LAS MUJERES MAYAS.....	97

ABREVIATURAS

AIT: Terapia Integrativa Avanzada (por sus siglas en inglés)

CAL: Comités Agrarios Locales

CALDH: Centro para la Acción Legal en Derecho Humanos

CEH: Comisión de Esclarecimiento Histórico

CPR: Comunidades de Población en Resistencia

COCODE: Consejos Comunitarios de Desarrollo Urbano y Rural

CONAVIGUA: Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala

ECAP: Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial

EFT: Técnica de Liberación Emocional (por sus siglas en inglés)

EGP: Ejército Guerrillero de los Pobres

FAR: Fuerzas Armadas Rebeldes

FGEI: Frente Guerrillero Edgar Ibarra

FTN: Franja Transversal del Norte

GAM: Grupo de Apoyo Mutuo

INTA: Instituto Nacional de Transformación Agraria

MR-13: Movimiento Revolucionario 13 de Noviembre

MTM: Mujeres Transformando el Mundo
ODHAG: Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala
ONU: Organización de las Naciones Unidas
ORPA: Organización del Pueblo en Armas
PGT: Partido Guatemalteco del Trabajo
REMHI: Proyecto Interdiocesano «Recuperación de la Memoria Histórica»
TPIR: Tribunal Penal Internacional para Ruanda
TPIY: Tribunal Penal Internacional para la ex Yugoslavia
UNAMG: Unión de Mujeres Guatemaltecas
URNG: Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca

RESUMEN

En la presente investigación analizaré un grupo de prácticas sociales de sobrevivencia de las mujeres mayas frente a la violencia política de género durante el genocidio guatemalteco en Huehuetenango y Quiché. De tal manera que las **hipótesis** que han guiado la investigación están interrelacionadas. En primer lugar, estudiaré cómo ciertas prácticas sociales de sobrevivencia de las mujeres mayas se construyeron con relación a las posibilidades y límites de retomar, rearticular y transformar repertorios organizativos previos a las masacres (antes de 1978). En segundo lugar, si bien las mujeres y hombres mayas construyeron conjuntamente algunas prácticas sociales de sobrevivencia, esta investigación sostiene que hay un grupo de éstas que fueron realizadas mayoritariamente e, inclusive, sólo por las mujeres dada la violencia política de género vivida. Para ello:

En el **primer capítulo** abordaré algunos conceptos clave, particularmente la categoría violencia política de género. Así, presentaré cómo diversos grupos de mujeres —académicas, militantes, juristas y/o sobrevivientes— a nivel internacional, regional y en Guatemala han denunciado, definido y tipificado la violencia sexual en los conflictos armados.

En el **segundo capítulo** abordaré la discusión en torno a los diversos tiempos históricos presentes en las narraciones de las mujeres mayas sobre la violencia vivida. Posteriormente, desarrollaré un panorama general de lo ocurrido en Guatemala, enfocándome en Huehuetenango y Quiché entre 1954-1989. Será al final del capítulo donde presentaré cómo fue perpetrada la violencia sexual sistemática contra las mujeres mayas durante las masacres en el altiplano occidental.

En el **tercer capítulo**, a través de la descripción de la división social del trabajo descrita en las narraciones de las compañeras entrevistadas, analizaré las múltiples dimensiones de los trabajos históricos realizados por las mujeres para comprender parte de su mundo social y los repertorios organizativos previos a las masacres.

En el cuarto capítulo desarrollaré qué entiendo por prácticas sociales de sobrevivencia. Posteriormente, analizaré cómo ciertas prácticas posibilitaron ciertas condiciones mínimas para producir la vida en un contexto de aniquilamiento y, simultáneamente, generaron o profundizaron los dolores de la guerra.

En **quinto y último capítulo** me centraré en analizar algunas relaciones entre silencios, ausencia o presencia de comunidades de escucha de la violencia sexual. Finalmente, describiré el surgimiento de los primeros espacios entre mujeres mayas sobrevivientes del genocidio, así como sobreviviente de la violencia sexual, y cómo éstos posibilitaron un reconocimiento social de lo vivido.

INTRODUCCIÓN

«NOSOTRAS SOMOS SOBREVIVIENTES, PERO TAMBIÉN SOMOS MÁS QUE ESO»

Desde hace décadas hemos reflexionado e insistido en la importancia del acto de comunicar nuestras experiencias como mujeres. Como dice Adrienne Rich, «uno de los obstáculos más serios que encuentra cualquier escritora feminista consiste en que, frente a cada trabajo, existe la tendencia a recibirla como si saliera de la nada, como si cada una de nosotras no hubiera pensado y trabajado con un pasado histórico y un presente contextual» (1983, p. 19), como si nosotras no hubiéramos existido. Y frente a esta aniquilación simbólica, en la que se asume que las mujeres sólo somos reproductoras de los entramados de significación, muchas nos recuerdan que también hemos sido productoras de mundos. Debido a este aniquilamiento hilar nuestras historias como mujeres en muchas ocasiones ha implicado escuchar susurros, leer entre líneas, hablar entre murmullos; en otras, el acto de conocer las historias ha sido menos clandestino.

Tenemos el derecho de hacer teoría sobre nosotras para nosotras. Pero, así como necesitamos escribir sobre nosotras, es necesario entender que ese «nosotras» es heterogéneo, diverso e, incluso, puede ser antagónico. Es fundamental comprender que las vivencias como mujeres también son diferenciadas porque somos más que mujeres. En ese sentido, Violet Eudine nos recuerda el giro epistémico centrado en las experiencias vividas que propusieron muchas feministas negras como Patricia Hill Collins, Rhoda Mohammed, Lucille Mair, entre otras más:

La experiencia vivida es un criterio fundamental generador de conocimiento donde las experiencias de las mujeres negras pueden sustentar las reivindicaciones y refutar generalizaciones. Esta insistencia en que la teoría debe construirse desde la base cuestiona la fascinación y la fe de la filosofía occidental en la racionalidad y la objetividad y de una teoría que se mueve de lo abstracto a lo concreto. El giro epistemológico y metodológico que implica

reconocer y valorar, asimismo, la subjetividad de las mujeres negras (2011, p. 9).

La precisión no es para nada menor: lo que estas feministas negras están criticando es, una vez más, el que se diga que la experiencia de ciertas mujeres, en este caso blancas, es la de «todas».

Si bien cientos de mujeres han criticado los enfoques patriarcales de las ciencias sociales (Castañeda, 2008), la lucha contra «los privilegios de la blanquitud colonial como referente del sujeto-autoridad tradicional del conocimiento» (2018a, p. 11), en palabras de Aura Cumes, Xochitl Leyva, Morna Macleod y Esteban Krotz, no ha sido apoyada de la misma manera. Mucho menos la lucha contra el extractivismo epistémico realizado por dicho «sujeto-autoridad». El extractivismo epistémico refiere al proceso de despojo de ciertos conocimientos propios de un grupo históricamente oprimido con diversos fines interrelacionados: apropiación indebida, «asimilación» al sistema epistémico colonial, mercantilización, etcétera.

No obstante, habría que precisar, como lo hace el colectivo Ximonik y diversas pensadoras,¹ que este despojo está atravesado por una lógica de poder racista: no se despoja de sus conocimientos a cualquier comunidad, sino a comunidades racializadas; de ahí que denuncien esta violencia como racismo epistémico (2020). Lo anterior ha implicado, por ejemplo, la instauración de narrativas dominantes sobre el pasado —los genocidios coloniales, los genocidios modernos— en las que «lo indígena» tiene un significado definido, difundido y defendido por los Estados modernos. Narrativas que, por lo tanto, también han sido reproducidas en otros ámbitos sociales. Aura Cumes (2018a, 2018b, 2021) y Ximonik (2020) son sólo algunas de las muchas mayas que han criticado al extractivismo epistémico en las ciencias sociales como un continuum del racismo estructural.

En ese sentido, en distintos momentos tanto en la academia como en círculos militantes se ha representado a los grupos oprimidos como «los sin voz». Esto ha significado que aquellos grupos «con voz» pueden hablar por sí mismos y, además,

¹ Ximonik es un grupo integrado por mujeres y hombres jóvenes mayas quienes, entre otras actividades, realizan conversatorios virtuales en Facebook con pensadoras y pensadores racializados con el fin de hablar y denunciar el racismo en distintos territorios en Guatemala y América Latina.

han de «hablar por quienes no tienen voz». Desde esta postura colonial se asume que hay personas que difícilmente podrán hablar si no es a través de ellos —o de ellas—. Distintas personas, colectivos y comunidades han criticado esta postura enfatizando que, más bien, hay relaciones de poder históricas que producen condiciones para que haya voces que sean «más potentes que otras porque cuentan mayor acceso a recursos y escenarios» (Jelin, 2002, p. 22).

Teniendo en cuenta la crítica al racismo presente en el extractivismo epistémico, surgen una serie de preguntas: «¿se puede comprender un genocidio sin haberlo vivido?» (Mercier, 2018, p.1), ¿el haberlo vivido posibilita un entendimiento de los procesos sociohistóricos que construyeron el genocidio? Es más, ¿el ser sobreviviente de violencia sexual posibilita vislumbrar cómo se perpetra la violencia sexual en contextos genocidas? Al igual que Nathalie Mercier, sinceramente creo que no. A lo que nos enfrentamos son a entendimientos parciales que, no obstante, al encontrarse complejizan las tramas sobre el pasado.

Pero, entonces, ¿quiénes pueden analizar lo sucedido en procesos tan dolorosos como los genocidios? Haber vivido una experiencia sumamente violenta no significa que las y los sobrevivientes tengan la obligación de hablar lo vivido, muchos menos que tengan el deber de analizar su vivencia. Es una posibilidad, más no una obligación. No obstante, los testimonios de aquellas y aquellos que sí deseen hacerlo, bajo ciertas circunstancias, tienen un papel fundamental ahí donde se ha negado que grupos históricamente oprimidos construyan narraciones sobre sí mismos: quiénes son, cuáles son los sentidos de su pasado, qué violencias han sido vividas, cómo han enfrentado esas violencias, etcétera.

Sin embargo, sabemos que en muchas ocasiones por la misma violencia política es sumamente complicado que las y los sobrevivientes cuenten con las condiciones físicas, morales y sociales adecuadas para testimoniar lo vivido (Pollack, 2006, p. 60). Es así que los esfuerzos de personas que no experimentaron directamente la violencia pueden contribuir a comprender el pasado reciente o, inclusive, el presente. Los análisis sociohistóricos han posibilitado en profundizar sobre las condiciones de posibilidad de determinadas violencias contra personas y grupos específicos.

Lejos de la dicotomía en la que hay grupos sin voz versus grupos con voz, lo que sabemos es que hay «comunidades de hablantes» quienes, a partir de los «marcos sociales de escucha» (Álvarez, 2018; 2020), tienen más o menos posibilidades de que su testimonio sea comunicable. Asimismo, sabemos que frente a la pugna para que ciertas memorias se tornen públicas, diversas «comunidades de escucha» han construido espacios seguros para comunicar lo que en lo público no es posible comunicar en un determinado tiempo —meses, años, décadas—. Como se verá a lo largo de la investigación, las mujeres sobrevivientes de violencia sexual, particularmente muchas mujeres mayas, han hablado sobre sus experiencias con ciertas personas en determinados momentos y espacios; distinto es preguntarnos cómo y quiénes escuchan (o no) lo que ellas han dicho. Dar sentido al pasado, testimoniar y escuchar son actos que también se construyen socialmente como veremos en los próximos capítulos.

Es fundamental construir las condiciones sociales para la producción del testimonio. Sobre todo, ahí donde han existido, por el contrario, condiciones para que los grupos históricamente oprimidos enfrenten mayores obstáculos para construir y compartir las narrativas sobre sí mismos. Ante la violencia sexual, el racismo y el genocidio es necesario articular esfuerzos para comprender y *hacer algo* frente a estos procesos tan dolorosos. Sin embargo, hay que reconocer que esa articulación lamentablemente ha implicado, aunado al racismo epistémico, que ciertos grupos mercantilicen los dolores de otros grupos. Daniel Feierstein menciona que el negar las identidades de las víctimas es una de las condiciones de posibilidad para realizar simbólicamente el genocidio (2007, 2012). Después de la realización simbólica se encuentra la mercantilización: el dolor cosificado como horror sin mediaciones.² En otras palabras, la mercantilización del dolor pretende «conocer»

² Feierstein refiere, por ejemplo, a la «museificación del horror». El problema no es que haya museos que aborden procesos genocidas —en muchos casos, son resultado de exigencias de memoria, verdad y justicia—, más bien quiénes y qué narrativas construyen y socializan estos espacios. La «museificación del horror» hace referencia a ese proceso en el que se aniquila nuevamente la identidad de las víctimas y tenemos discursos centrados exclusivamente en el «horror sin metáfora» como una experiencia que conmociona, pero sólo en términos mercantiles. En palabras del autor, «es decir, conmociona al turista para que se sienta impactado y vuela y sienta que ha vivido una experiencia vital, [pero] que no le aporta nada políticamente, [es un] consumo de sensaciones. Consumo del terror que no vivió [y] lo puede consumir» (2017). Recomiendo particularmente consultar el libro *Memorias y representaciones. Sobre la elaboración del genocidio* (2012).

el horror, pero no quiénes son las víctimas, ni lo que ellas dicen sobre sí mismas, incluyendo sus dolores, pero también los procesos para trabajarlos.

Y quiero señalar que el proceso de investigación de tesis demoró en parte por esa preocupación. Además de mi inexperiencia, lo que constantemente me preguntaba era cómo hacer una entrevista que no contribuyera a que el lugar de enunciación fuese exclusivamente la violencia vivida. No hay una respuesta unívoca a una pregunta tan compleja, de tal manera que decidí leer lo que otras personas y otros colectivos habían reflexionado sobre el acompañamiento o la investigación-acción en otros contextos de violencia política en América Latina.³

Por ello me parece necesario mencionar que, así como aprendimos a hablar sobre lo que vivimos, hay que aprender a escuchar lo que no vivimos. Quien escribe no es una mujer maya, tampoco es una sobreviviente de un proceso genocida. Quien escribe es una mujer nahua sobreviviente de violencia sexual en circunstancias distintas a las analizadas en esta investigación. Y, sin embargo, hay un hilo en común entre mi vivencia y las experiencias de las compañeras mayas: el anhelo de transformar las relaciones sociales que han posibilitado, e incentivado, la violencia sexual, racista, política contra diversas mujeres.

Así, esta investigación ha sido posible precisamente por los diálogos con múltiples personas, entre ellas mujeres y hombres que han construido comunidades de escucha en el día a día; mujeres sobrevivientes de violencia sexual en México, Guatemala y Chile; grupos de acompañamiento entre sobrevivientes de algún tipo de violencia en contextos militarizados. Lo escrito aquí parte de reflexiones conjuntas, pero también son inquietudes, aprendizajes y preguntas que han compartido conmigo y que explicitaré con la referencia debida las veces que sea necesario.

No quiero asumir una posición autocomplaciente porque estoy segura de que muchas prácticas realizadas en esta investigación pudieron ser distintas. Lo que propongo, más bien, es compartir cómo ha sido mi caminar en la investigación a

³ Algunos de estos grupos son el equipo de acompañamiento psicosocial de la V Caravana Internacional de Búsqueda de Personas Desaparecidas en Vida, el Equipo de Estudios y Acompañamiento Psicosocial, el Proyecto Interdiocesano «Recuperación de Memoria Histórica» de Guatemala, los escritos de Carlos Martín Beristain y, por su puesto, el trabajo de Actoras de Cambio.

partir de las múltiples preguntas planteadas: me interesó evidenciar cómo tomé ciertas decisiones para que lo que esta investigación sea lo que es. Asimismo, compartir algunas de las inquietudes y preguntas que me acompañaron a lo largo de este camino, las cuales surgieron de lecturas y, sobre todo, diálogos con distintas compañeras y compañeros.

PUNTOS DE PARTIDA

El 10 de mayo de 2013 leí la nota titulada «Hasta que Ríos Montt esté en la cárcel podría decir 'te perdono', asegura sobreviviente» (Petrich, 2013, p. 2) en la que Ana León,⁴ mujer maya ixil, fue una de las 10 mujeres —y 88 hombres— que compartieron su testimonio en el juicio por genocidio contra el ex dictador Efraín Ríos Montt. Frente a la posible anulación de la sentencia por genocidio y crímenes de guerra —lo cual ocurrió el 20 de mayo de 2013—, Ana señaló que «para ellos nuestra palabra no sirve, que yo no valgo. Pero sí valgo. Yo dije la verdad. Si me dan para mi pasaje (...) yo vuelvo para decir mi palabra, porque esa tristeza no se puede anular, sólo se puede clamar» (ídem). Ana fue una de las 10 mujeres que denunció en primera persona la violencia sexual a nivel internacional, incluyendo violaciones tumultuarias, contra las mujeres mayas ixiles durante el genocidio.

Debo confesar que en ese momento sabía muy poco sobre los procesos históricos acaecidos durante el siglo XX en Guatemala. En esos días busqué más información. Recuerdo que encontré fragmentos traducidos simultáneamente de los testimonios compartidos por algunas mujeres ixiles. Particularmente recuerdo uno en el que una mujer declaraba ella había vivido violencia sexual y, aunque no lo había compartido con su familia hasta ese momento, quería denunciar lo vivido en el juicio.

Los problemas de investigación que opté por analizar durante mi estancia en la universidad estaban enfocados en estudiar la violencia política, particularmente la tensión entre las narrativas construidas por los perpetradores frente a las narrativas de las y los sobrevivientes. Y fue durante esas reflexiones que una y otra vez tenía la sensación de que muchas de esas narrativas eran coloniales y patriarcales de distintas maneras. ¿Por qué cuando se habla las mujeres en la guerra es necesario

⁴ Es muy probable que Ana León sea un pseudónimo utilizado por cuestiones de seguridad.

explicitarlo con la fórmula «mujeres y guerra» mientras que en el caso de los hombres no sucede así? Como si lo vivido en los conflictos armados para ellos fuese «universal», de tal manera que la violencia política contra las mujeres racializadas, como puede ser la violencia sexual, es considerada llanamente como «daño colateral».

Esta perspectiva dominante en la cual se asume que la violencia sexual contra las mujeres en conflictos armados es un «daño colateral» y que, si es que lo llegamos a mencionar, parece que hasta lo justificamos como algo que «aunque lamentable, sabemos que siempre ocurre», nos deja en una posición en la que en consecuencia nada se puede hacer ya que «las mujeres son el botín de guerra». Esta investigadora, al igual que muchas otras, se posiciona desde un lugar muy distinto: ahí donde se han instaurado estructuras que se pretenden «universales» e inmutables está, más bien, la voluntad e historia de personas y grupos concretos que han desafiado ese orden.

El proceso de investigación ha sido complejo por diversas razones, entre ellas, porque dialogar sobre la violencia sexual no es fácil, más aún cuando referimos a un contexto genocida. Desde hace tiempo tuve claro por qué hacer una investigación sobre la violencia sexual en contextos militarizados. Sin embargo, era mucho más difícil responder la pregunta respecto a qué sentido tenía entrevistar a sobrevivientes, sobre todo cuando recordar el pasado puede ser sumamente doloroso. Dado que no podía responderme adecuadamente esa pregunta, mi primer proyecto de investigación se enfocó en analizar los testimonios ya existentes de mujeres sobre el genocidio en Guatemala. No obstante, mientras hacía esto tuve la fortuna de conocer a Doña Leticia,⁵ mujer maya chuj, quien en un desayuno me contó algunas historias sobre su juventud, sobre su mamá y sobre sus abuelas y abuelos. Fue gracias a la charla con Doña Leticia y otras compañeras que me incentivaron a que esta investigación se enfocara en las trayectorias de vida de mujeres sobrevivientes de violencia sexual.

La **pregunta de investigación** central es ¿cómo se configuraron las prácticas sociales de sobrevivencia de las mujeres mayas frente a la violencia política

⁵ Cada uno de los nombres de las mujeres mayas sobrevivientes del genocidio entrevistadas es un seudónimo.

de género durante el genocidio guatemalteco en Huehuetenango y Quiché? De tal manera que las **hipótesis** que han guiado la investigación están interrelacionadas. En primer lugar, busqué comprobar que las prácticas sociales de sobrevivencia de las mujeres mayas se construyeron con relación a las posibilidades y límites de retomar, rearticular y transformar repertorios organizativos previos a las masacres. De tal manera que, en segundo lugar, si bien las mujeres y hombres mayas construyeron conjuntamente ciertas prácticas sociales de sobrevivencia, esta investigación sostiene que hay un grupo de éstas que fueron realizadas mayoritariamente e, inclusive, sólo por las mujeres dada la violencia política de género vivida.

Durante mucho tiempo hubo una pregunta que respondí casi automáticamente: ¿qué violencia política se habían perpetrado exclusivamente contra las mujeres mayas durante el genocidio? Sabía que había distintas violencias que habían vivido tanto mujeres como hombres y, sin embargo, intuía que había ciertas dinámicas que sólo —o mayoritariamente— se habían perpetrado contra ellas. Mi respuesta se enfocó en las múltiples prácticas agrupadas en el concepto de violencia sexual: tocamientos, desnudez forzada, violaciones, uniones forzadas, etcétera. Fue así que inicialmente asumí que la violencia política contra las mujeres implicaría que la violencia sexual fuese la agresión más presente en los relatos de las sobrevivientes. En las entrevistas la violencia sexual sí fue parte de las narraciones de las compañeras, no obstante, lo fue a la par de otras violencias igual de nodales al momento de hablar sobre lo vivido: el realizar trabajos forzados; los asesinatos de mujeres embarazadas; la violencia contra la familia; el estar embarazada, parir y maternar durante la guerra; la aculturación forzada.

Es por ello que si refiero que la violencia política de género es la disputa —sustentada en las relaciones de poder entre géneros— por la conservación, defensa, transformación o destrucción de los proyectos sobre cómo organizar la vida humana y no humana, entonces habría que comprender que cuando hablamos de violencia política contra las mujeres nos enfrentamos a múltiples formas de perpetrarla. Y,

por tanto, también hubo diversas prácticas sociales de sobrevivencia frente a esta violencia.⁶

Nombrarse sobreviviente es complejo, sobre todo, en un contexto como el guatemalteco en el que han surgido interpretaciones racistas sobre las y los indígenas como sujetos «pasivos» y no como actrices y actores políticos. David Stoll (1999) e Yvon Le Bot (1995), por ejemplo, representaron a los pueblos indígenas exclusivamente como «víctimas» en el conflicto armado al enfrentar a «los dos fuegos», es decir, la guerrilla y el Ejército. De ninguna manera se niega que muchas poblaciones fueron, en efecto, víctimas de violencia genocida por parte del Estado guatemalteco. La crítica es más bien que, desde esta perspectiva de las y los mayas como «espectadores», las comunidades mayas tienen necesariamente que ser «inocentes» para ser consideradas «víctimas». En donde los criterios de «inocencia» fueron paradójicamente establecidos por los perpetradores. Ser «inocente» significaba no ser «subversivo» y, dada la perversa ambigüedad de este último término, muchas prácticas organizativas fueron consideradas como «subversivas». Como dice Sara Álvarez, integrante del Centro para la Acción Legal en Derechos Humanos (CALDH) en Guatemala, «el sistema de justicia obliga a las personas a presentarse [solo] como víctimas» (Mercier, 2018, p. 7).

Nathalie Mercier menciona que «la palabra ‘sobreviviente’ sugiere más agencia: otra persona le hace ‘víctima’ pero uno mismo se hace ‘sobreviviente’» (ídem). No es que todas las víctimas tengan que nombrarse así. Desde mi perspectiva, enunciarse como sobreviviente puede ser un acto de confrontación a esa idea sobre cómo «deberían» comportarse y/o ser las víctimas. «Sobreviví, estoy aquí, estoy viva» fue el primer festival nacional realizado por las mujeres organizadas en la colectiva Actoras de Cambio en Huehuetenango del 25 al 28 de noviembre de 2008.⁷ Este fue el primer espacio público en Guatemala «creado para brindar a las sobrevivientes la fuerza, contención y seguridad para romper el silencio

⁶ En el capítulo I abordaré con mayor profundidad qué entiendo por violencia política de género.

⁷ Actoras de Cambio es colectiva guatemalteca integrada por mujeres, muchas de ellas mujeres mayas sobrevivientes de la violencia sexual. Se han enfocado en «sanar la memoria corporal y re-significar individual y colectivamente la violación sexual durante la guerra» (Actoras de Cambio, 2021b). Más adelante profundizaré sobre algunos aspectos de su historia.

públicamente alrededor de la violencia sexual que sufrieron en la guerra» («Festivales», Actoras de Cambio, 2021a). En palabras de la colectiva:

El lema reflejaba el momento en el que las sobrevivientes estaban: «Porque a pesar de haber experimentado en carne propia la crueldad humana, vivido un dolor profundo, y estar todavía desatando las huellas dejadas por la violación sexual en nuestro cuerpo y vidas, celebramos hoy el hecho de que sobrevivimos, estamos aquí y estamos vivas» (ídem).

En las conversaciones informales, algunas compañeras me comentaron que siguen reflexionando sobre lo que significa ser sobrevivientes con relación a los años transcurridos, pero también en la búsqueda de justicia. Como me compartió Julieta: «nosotras somos sobrevivientes, pero también somos más que eso» (H10). Esta es una frase que manifiesta el reconocimiento de otras dimensiones que también son importantes en la reproducción de sus vidas antes, durante y después del genocidio. De tal manera que para «escuchar lo que ellas tengan que decir sobre la guerra» (Theidon, 2007, p. 27), narraré cómo fue la construcción de la metodología para ello.

ALGUNOS APUNTES METODOLÓGICOS

En los estudios latinoamericanos producidos desde México, pero con clara referencia a debates regionales, podemos ubicar la vasta producción en al menos tres enfoques: el primero de ellos es el *ontológico*, es decir, aquella producción intelectual centrada en discutir —y disputar— el lugar de América Latina en la historia, centrándose en la construcción de epistemes propiamente latinoamericanas (Zea, 1969; Dussel, 1996). El segundo corresponde a los *estudios comparativos*: aunque se reconoce la diversidad de América Latina, estos estudios se estructuran en función de comparar las lógicas internas de procesos que se están gestando en distintos territorios de la región: revoluciones, dictaduras, Estado nacional-popular, nuevo autoritarismo, y un largo etcétera (Sánchez, 2015; Soriano, 2004). El tercero lo podríamos denominar *estudios locales*, de tal manera que la discusión se centra en un ámbito/proceso local, pero aludiendo a discusiones regionales e inclusive aludiendo a un corpus no-regional, pero desde la crítica fundamental de los estudios latinoamericanos: las

lecturas de la realidad deben ser situadas en lo histórico-concreto y no en la abstracción del falso universal colonial-patriarcal (García, 2017; Landa, 2016). No debe pensarse a estos enfoques como excluyentes, todo lo contrario, es posible encontrar estudios en los que interactúan. La presente investigación se inscribe entre los estudios comparativos y los estudios locales: el caso guatemalteco tiene que ser entendido como parte de una serie de discusiones que otras mujeres —entre ellas, las latinoamericanas— están construyendo sobre la violencia política. No obstante, la discusión sobre la violencia sexual en contextos militarizados al ser leída desde lo local evidencia algunas lógicas de violencia articuladas que las mujeres mayas sobrevivientes de esta violencia tuvieron que enfrentar en un contexto genocida.

Para responder los objetivos de la investigación he de mencionar los postulados metodológicos en los que se sustenta este estudio. En primer lugar, dada la centralidad y pertinencia del trabajo con testimonios, he optado por el análisis etnosociológico. Como señala Bertaux, esta perspectiva estudia:

Un fragmento de la realidad sociohistórica (...) [para] comprender cómo funciona y cómo se transforma, haciendo hincapié en las configuraciones de las relaciones sociales, los mecanismos, los procesos, la lógica de acción que le caracteriza (...) consiste en concentrar el estudio sobre tal o cual *mundo social* centrado en una actividad específica o (...) *categoría de situación* (2005 [1997], p. 10-11)

Todas las mujeres mayas entrevistadas son sobrevivientes del genocidio, pero no todas son sobrevivientes de violencia sexual durante el genocidio. En este proyecto es fundamental saber quiénes son ellas, de ahí que el optar por hacer una investigación con testimonios no sólo responde al ímpetu de realizar un estudio sociológico empírico, ni al hecho de que los testimonios ofrecen información que no se encuentra en otras fuentes. Hay sobre todo una convicción de que lo sucedido en Guatemala puede ser narrado desde diversos lugares y no sólo desde el horror. La tarea no es fácil dado el tema en cuestión, no obstante, la reconstrucción de trayectorias responde a eso: quiénes son ellas, qué es lo que hacían en sus

comunidades, cómo sobrevivieron y cuáles fueron los efectos la violencia política de género—particularmente la violencia sexual— durante el genocidio.

Esta investigación no busca reproducir narrativas enfocadas en la descripción minuciosa de los hechos de violencia. De hecho, en la medida de lo posible, se busca reconocer las memorias de sobrevivencias, luchas y resistencias que configuraron el campo político guatemalteco a través de las palabras de las propias actoras. La apuesta es rastrear cómo procesos políticos supraindividuales repercutieron en la cotidianidad de estas mujeres y sus comunidades, pero también, cómo la reproducción de su sociabilidad repercutió en estructuras de mayor alcance. De tal manera que, como dice Philippe Joutard respecto a la historia oral, esta es una apuesta por comprender mejor las «relaciones entre el tiempo largo y el corto, el acontecimiento y la estructura» (1986, p. 283) sin perder de vista, en la inmensidad de esas estructuras, a las actoras que dotan de vitalidad a la historia.

LOS TESTIMONIOS DEL REMHI

En un inicio me planteé consultar el archivo de la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH), particularmente porque los testimonios abordan un marco temporal más amplio. No obstante, después de solicitar información sobre el paradero del archivo me enteré de que éste se encuentra, por un periodo de aproximadamente 50 años, en manos de la ONU en Nueva York.⁸ Frente a esta particular circunstancia me replanteé el revisar el archivo del Proyecto Interdiocesano «Recuperación de la Memoria Histórica» (REMHI).

En junio de 2018 consulté el archivo en la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG).⁹ La búsqueda se restringió a los departamentos de Huehuetenango y Quiché y —a excepción de un testimonio de Baja

⁸ Fue más difícil de lo que pensé dar con el paradero del archivo, por lo que agradezco a Ana González el que me haya informado que tanto este como otros informes de comisiones de la verdad no pueden ser consultados hasta después de un período establecido por las propias Comisiones (y las organizaciones internacionales que las componen).

⁹ En 2018 inauguraron el Centro de la Memoria Monseñor Juan Gerardi como un espacio dedicado exclusivamente a continuar trabajando con la historia reciente de Guatemala, sea a través de ordenar, mantener y facilitar el acceso al archivo a testimoniados, familiares, personas interesadas e investigadoras/es, así como difundir a través de talleres la información del Informe en sus múltiples versiones..

Verapaz— con los siguientes tesauros (categorías de análisis) proporcionados por la propia base de datos del informe REMHI: mujeres (esclavitud sexual y trabajos forzados; incesto/abuso sexual; masacres); conflictos familiares (con las mujeres violadas o violentadas); efectos sobre las mujeres (consecuencias en caso de violación sexual); victimario (incesto/abuso sexual).¹⁰

TABLA 1 – TESTIMONIOS REMHI CONSULTADOS

FORMULARIOS PARA ENTREVISTA

Solicitados	83
Acceso restringido	14
No localizados	5
Consultados	64

GRABACIONES DE ENTREVISTAS

Solicitadas	83
Acceso restringido	14
Castellano	27
Ixil	17
K'iche	8
Q'anjobal	2
Achí	2
Q'eqchi	1
Se desconoce la lengua	12

Castellano	27
Las respuestas del formulario no estaban relacionadas con la investigación	3
Entrevista no grabada	1
Audios no localizados	7
Consultadas	16

Fuente: Elaboración propia (REMHI, 1998)

Solicité el acceso a 83 «Formularios para entrevista», de los cuales 14 tenían acceso restringido y 5 más no fueron localizados; de tal manera que terminé leyendo

¹⁰ Puede consultarse en la página del Informe REMHI. Disponible en https://www.remhi.org.gt/bd/listado_tesauro.php

64 formularios.¹¹ Además de los formularios, algunos de los cuales tenían resúmenes de las entrevistas bastante extensos, solicité consultar las grabaciones de los testimonios. De las 83 posibles grabaciones, 14 estaban restringidas, 27 se realizaron en castellano, 17 en ixil, 8 en k'iche, 2 en q'anjobal, 2 en achí, 1 en q'eqchi y en 12 entrevistas se desconoce en qué idioma se realizó la conversación. Finalmente, sólo consulté 16 audios en castellano ya que en la etapa de formularios se habían descartado 3 entrevistas porque no abordaban el tema de investigación, 1 entrevista no fue grabada y 7 audios no lograron ser localizados por personal del Centro de Memoria.

LAS ENTREVISTAS CON SOBREVIVIENTES

Desde mi primer viaje a Guatemala muchas personas me habían hablado de Actoras de Cambio, colectiva integrada por mujeres, muchas de ellas mujeres mayas sobrevivientes de la violencia sexual, que trabajan por denunciar y sanar los dolores de la guerra.¹² Sin embargo, conocí a la colectiva como tal hasta finales del 2018 en el Primer Encuentro Internacional Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan en el caracol Morelia, Chiapas. Después de ello, viajé a Huehuetenango e hice una entrevista en junio de 2018, pero sería entre junio-agosto de 2019,¹³ después de que Actoras de Cambio conociera el proyecto de investigación y el guion de las entrevistas, cuando realicé la mayoría de las entrevistas a mujeres sobrevivientes.

Es importante señalar que las entrevistas con las compañeras ocurrieron simultáneamente a otras actividades. En Quiché mi contacto fue con ex integrantes de la Pastoral Social quienes después de entrevistarme y conocer el proyecto de investigación, me presentaron a la mayoría de mujeres y hombres que entrevisté en

¹¹ El REMHI planteó una cláusula de confidencialidad en la que las personas que dieron su testimonio decidían si el formulario y el audio eran sólo para consulta interna o también podían ser revisados por externos.

¹² Quisiera agradecer a Sandy, integrante H.I.J.X.S. Guatemala, quien fue la primera persona en hablarme de Actoras de Cambio. De hecho, gracias a su insistencia, y al obsequiarme material bibliográfico que es imposible conseguir en México, fue que conocí el tremendo trabajo de la colectiva.

¹³ Fue gracias a Brenda Méndez que pude viajar a Huehuetenango, conocer a las compañeras de Actoras de Cambio y realizar las entrevistas en este departamento. No hay palabras suficientes para agradecer la generosidad y el cariño de Brenda durante todos estos años.

este departamento.¹⁴ Particularmente con las compañeras en Huehuetenango tuve la oportunidad de asistir a varios talleres de sanación, actividades más cotidianas, así como a la oración por cumplirse un año más de una masacre perpetrada en la región.

De las entrevistas realizadas en Huehuetenango 7 fueron realizadas de manera individual, me refiero a las entrevistas con Doña Leticia, Doña Aracely, Doña Carmen, Doña Juana, Doña Ana, Sofía y Julieta; 2 fueron realizadas de manera conjunta con Brenda Méndez dado que necesité ayuda con la traducción simultánea del chuj al castellano: Doña Sandra y Doña Diana (realizada en conjunto a petición de ellas), Doña Fernanda. Las 9 compañeras son integrantes de la colectiva Actoras de Cambio al momento de las entrevistas. Asimismo, realicé 1 entrevista en conjunto con Dalila (investigadora que trabaja temas sobre refugio guatemalteco) en la que participaron Doña Rosa, Maura y Lucero, integrantes de Mamá Maquín (véase Anexo I)¹⁵.

En Quiché todas las compañeras entrevistadas fueron parte de las Comunidades de Población en Resistencia (CPR).¹⁶ Las 6 entrevistas fueron realizadas de manera individual, me refiero a las entrevistas con Doña Raquel, Doña Carmela, Doña Magali, Doña Laura, Doña Valeria, Doña Eva. Es así que en total entrevisté a 19 mujeres mayas: 16 son sobrevivientes del genocidio de las cuales 6 son también sobrevivientes de violencia sexual; en cuando a las otras 3 compañeras, ellas son hijas de sobrevivientes (véase Anexo I). También realicé 9 entrevistas a hombres sobrevivientes del genocidio en Quiché, a saber, las entrevistas con Don

¹⁴ Desde hace algunos años la Pastoral Social del Ixcán ya no existe como organización, aunque muchas y muchos de los exintegrantes están en otras organizaciones.

¹⁵ En 1990, 47 mujeres mayas refugiadas en México conformaron la organización Mamá Maquín. Esta organización tiene sus orígenes en la lucha cotidiana de las mujeres refugiadas por las sobrevivencia y el reconocer públicamente cómo las mujeres mayas vivieron la guerra. Ésta fue la organización que exigió que las necesidades y deseos de las mujeres para el retorno y asentamiento en Guatemala fuesen parte de las negociaciones. En el capítulo V comparto más información sobre la historia de esta organización.

¹⁶ Las Comunidades de Población en Resistencia fueron comunidades mayas desplazadas de sus aldeas desde 1980. Dada la persecución militar, se aislaron en la selva del Ixcán y la Sierra del Quiché. En 1991 se presentaron públicamente como Comunidades de Población en Resistencia. Mientras que en el discurso estatal estas comunidades eran asentamientos guerrilleros y, por lo tanto, la violencia contra ellos era «legítima», las CPR exigían su reconocimiento como población civil atacada por el ejército. Se calcula que inicialmente había 50 mil personas en la selva y la sierra. Para 1992, «había 17.000 habitantes de las CPR de la Sierra y unos seis mil en el Ixcán, o sea un total aproximado de 23.000 personas» (CIDH, 1994, p. 2).

Rafael, Don Patricio, Don Marcos, Don Polo, Don Jesús, Don Carlos, Don Andrés, Don Filomeno y Don Moisés (véase Anexo II).¹⁷ Y finalmente, realicé 6 entrevistas a personas vinculadas a otras organizaciones sociales y/o a la academia (véase Anexo III).

Previamente a las entrevistas, elaboré un cuadro sobre los acontecimientos históricos de Guatemala, sin embargo, al escuchar a las compañeras fue evidente que los acontecimientos históricos referidos por ellas no fueron precisamente aquellos que yo había considerado a partir de la historiografía guatemalteca consultada hasta ese momento. Así, en la etapa de análisis de las entrevistas, lo que hice fue ubicar algunos momentos de quiebre marcados por las propias trayectorias:

- I- 1960-1978 (o «antes de la guerra»)¹⁸ – la sociabilidad antes de la guerra
- II- 1978-1996 (o «durante la guerra») – la llegada de la guerra a sus vidas, las prácticas sociales de sobrevivencia y los dolores de la guerra
- III- 1996-2008 (o después de los Acuerdos de Paz) – testimoniar los hechos de violencia y la reestructuración de la subjetividad social

Fue a partir de la historia narrada que analicé las articulaciones y tensiones entre el tiempo «biográfico» de las mujeres sobrevivientes, el tiempo «de las organizaciones», el tiempo «histórico-social» local y nacional (Koselleck, 1993). Hasta este momento he utilizado el concepto genocidio para referir a la violencia perpetrada durante la segunda mitad del siglo XX en Guatemala. Entonces, ¿por qué referir a «antes de la guerra» o «durante la guerra»? En esta investigación no se

¹⁷ Cada uno de los nombres de los hombres mayas sobrevivientes del genocidio entrevistados es un seudónimo.

¹⁸ Si bien sé que hay interpretaciones que fechan 1960 como el inicio de la guerra, la división temporal que he elegido hace alusión a los tiempos de las entrevistadas. El tiempo nacional no estuvo presente en las narraciones de las compañeras. En su lugar, el tiempo biográfico y el tiempo local eran los que primaban al hablar sobre el pasado: «cuando la guerra llegó» refiere en particular al año en el que comenzó la militarización directa en sus aldeas/el año de las primeras masacres que escucharon o vivieron directamente (1981, 1982 o 1983). Este hecho me llevó a cuestionarme la presencia de múltiples tiempos en un mismo espacio social y cómo, a partir de uno u otro, se configuran los sentidos sobre el pasado (confrontando incluso nociones tan esenciales como el «inicio» o el «fin» de la violencia). Profundizo al respecto en el capítulo II.

cuestionará el hecho de que en Guatemala sí hubo genocidio, lo cual ya ha sido analizado tanto por la CEH como por la sentencia contra Efraín Ríos Montt en 2013 (Tribunal Primero de Sentencia Penal, Narcoactividad y Delitos contra el Ambiente). Además, la categoría genocidio nos da la posibilidad de reconocer opresiones históricas contra diversos grupos, lo cual será retomado en distintos momentos en esta investigación. No obstante, también usaré la categoría guerra a lo largo de los capítulos en tanto ésta es el concepto clave utilizado por las mujeres entrevistadas para referir a la violencia del pasado.¹⁹

Dada la cantidad de testimonios a las que tuve acceso, lo que hice fue identificar algunos testimonios que me permitieron llevar a cabo un análisis sistemático de las trayectorias de las mujeres sobrevivientes, tal como se muestra a continuación:

TABLA 2 – PRIMER ACERCAMIENTO A LAS TRAYECTOS DE ENTREVISTADAS

Nombre y pueblo maya	1981-1982	1981-1989	1996-2008
Doña Ana, maya mam	Huir a la montaña	Guerrillera del Ejército Guatemalteco de los Pobres ²⁰ Refugio	Organización de mujeres sobrevivientes de la violencia sexual durante el genocidio
Doña Carmen, maya chuj	Huir a la montaña	Refugio	Organización de mujeres sobrevivientes de violencia sexual durante el genocidio
Doña Eva, maya acateca	Huir a la montaña		Organización comunitaria

¹⁹ No busco equiparar los significados de ambos conceptos, tampoco jerarquizar su uso. Ambas categorías, como se verá en el capítulo II, tienen su propio núcleo de verdad y, simultáneamente, «producen consecuencias diferentes en la reelaboración de la experiencia vivida» (Feierstein, 2011, p. 573). Esto no significa, como de hecho ha pasado con otros grupos de sobrevivientes, que cambien la manera en que nombran el horror vivido.

²⁰ El Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) se dio a conocer públicamente en marzo de 1975 tras la campaña de propaganda armada y el ajusticiamiento del finquero Luis Arenas (el Tigre de Ixcán). El EGP fue una de las 4 organizaciones guerrilleras que conformaron la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (UNRG) en 1982, la cual negoció y firmó los Acuerdos de Paz con el Estado guatemalteco en 1996.

		Comunidades de Población en Resistencia Comadrona	
Doña Leticia, maya chuj	Huir a la montaña	Regresar a la aldea	Organización de mujeres sobrevivientes de la violencia sexual durante el genocidio
Doña Magali, maya ixil	Guerrilla del Ejército Guatemalteco de los Pobres	Comunidades de Población en Resistencia Comadrona	Organización comunitaria
Doña Rosa, maya mam	Huir a la montaña	Refugio	Organización de mujeres

Fuente: Elaboración propia con información de entrevistas

Al realizar el análisis de la información de las compañeras entrevistadas me percaté que había algunos testimonios en los que el tema de los repertorios organizativos fue sistemáticamente referido. Estos testimonios me permitieron esbozar un primer esquema sobre la multiplicidad de organizaciones formales o sociales a las que han pertenecido. Asimismo, el hecho de que ciertas acciones estuvieran presentes de manera más manifiesta en estas narraciones me llevó a pensar en la organización de lo cotidiano frente a la violencia política de género (lo que terminé denominando prácticas sociales de sobrevivencia). Entonces, fue a través de estos 6 testimonios que pude construir algunas directrices que me ayudaron a releer los demás.

Es decir, estos testimonios me permitieron entender, por un lado, cómo afectó la violencia política de género y, por otro, cómo se construyeron algunas de las prácticas sociales de sobrevivencia. En un principio, me centré en los años 1978-1983 —años en los que se concentra la violencia sexual—, sin embargo, fue necesario ampliar el marco temporal ya que muchas de las prácticas de sobrevivencia tenían como condición de posibilidad repertorios organizativos previos

Quisiera mencionar que, dados los objetivos, así como de mis propias posibilidades, cierta información no será profundizada en esta investigación. Por

ejemplo, como mencioné entrevisté a algunos hombres sobrevivientes, sin embargo, sus palabras como tal no serán citadas en esta investigación, aunque sí referiré a los testimonios como totalidad para ilustrar ciertas divergencias entre lo narrado por las mujeres mayas y lo narrado por ellos.

ALGUNAS REFLEXIONES ÉTICO-POLÍTICAS

A lo largo del proyecto de investigación hubo —y en muchos casos siguen— interpelando diversas preguntas ético-políticas sobre para qué realizar una investigación como ésta. El genocidio, la violencia sexual, el racismo, y la articulación entre estas violencias es sumamente dolorosa, entonces, ¿para qué realizar una investigación en la que se abordan temas tan difíciles para las sobrevivientes? Más que una respuesta univoca este apartado tiene la intención de compartir algunas reflexiones

Comprendí que, como dice Kimberly Theidon, «hay preguntas que no tenemos derecho a preguntar» (2006, p. 87) o, parafraseando a Marcela Turatti y Daniela Rea, en contextos de violencia política debemos sí o sí preguntarnos para qué queremos cierta información, ya que si no tenemos clara la respuesta podemos contribuir a reactivar procesos de revictimización e inmovilización (2012, pp. 7-11). El problema ya no era la falta de preguntas, sino la pertinencia ética de éstas. Al dialogar como mi asesora de tesis, así como con compañeras que acompañan a sobrevivientes de violencia sexual, decidí que si iba hacer entrevistas definitivamente no iba a preguntar ni cómo ocurrieron las masacres ni cómo fue la violencia sexual. Por lo tanto, esta investigación no se centra en describir minuciosamente los tipos de la violencia sexual perpetrada durante el genocidio. Aunque sí hay un «recuento», por llamarlo de alguna manera, de la violencia política de género que vivieron las mujeres mayas. Y la violencia sexual hace parte, entre otras violencias, de lo vivido por las compañeras entrevistadas.

Sé que en una entrevista implica una relación asimétrica entre la entrevistadora y la entrevistada (Cumes, 2018a), dado que es la entrevistadora quien construye, en un primer momento, las pautas para la comunicación. Para «minimizar» esto opté por iniciar con una pregunta lo suficientemente abierta que

permitiera a la entrevistada compartir los aspectos de su vida que deseara (Pirker, 2017), de tal manera que aquellas preguntas más precisas o en las que las respuestas estuviesen ligadas con mis hipótesis las dejé hasta el final.

Es así que la estructura de la entrevista más que centrarse en la violencia, fue planteada para acercarme a la historia de vida de la compañera entrevistada. Las historias de vida de las sobrevivientes fueron pensadas como testimonios que remiten a personas en concreto con sus propios procesos subjetivos, pero también como *trayectorias sociales*, para así analizar mediante qué mecanismos y qué procesos estas mujeres han enfrentado distintas situaciones (Bertaux, 2005, p. 19). En ese sentido, las entrevistas fueron estructuradas de tal manera que las mujeres entrevistadas pudieran hablar de su vida antes, durante y después del genocidio.

El hecho de no enfocar las preguntas directamente en el genocidio o, como muchas de ellas lo nombran, en la guerra, me permitió tener un entendimiento más amplio de quiénes son ellas. En efecto, la guerra es parte de sus vidas, por lo que era de esperar que en algún momento de la entrevista la guerra tomara centralidad en la narración. No obstante, para escuchar lo que ellas tenían que decir no solo sobre la guerra, sino sobre sus propias vidas, era fundamental explicitarlo en el formato de la entrevista. En la historia sobre la sobrevivencia se escuchan, simultáneamente, narraciones sobre los sueños, recuerdos de los cuidados recibidos o dados, deseos que se potencian con el paso de los años, y un largo etcétera.

Como señalé, las organizaciones conocían los objetivos del proyecto, los cuales compartieron con las personas que iba a entrevistar. No obstante, una vez comencé a realizar las entrevistas, le compartí a cada persona los objetivos de investigación, así como los compromisos que yo adquiriría. Aunque han pasado años desde que las masacres ocurrieron, en Huehuetenango y en Quiché hay disputas políticas ligadas a los problemas estructurales no resueltos, pero también a situaciones que se han intensificado como la minería. También, como cualquier otro grupo, hay relaciones de poder en las que ser mujer sigue significando estar en ciertas situaciones de vulnerabilidad. Por todo ello, acordé con las mujeres y los hombres sobrevivientes entrevistados que en la investigación los datos personales serían anonimizados para mantener la confidencialidad y seguridad; precisaría el nombre de los departamentos o zonas geográficas amplias, más no los nombres

específicos de las aldeas o cantones; la información sería publicada parcialmente tanto en esta investigación como en otros artículos, es decir, no estoy autorizada a publicar las entrevistas completas, aunque sí fragmentos de éstas. También acordamos que a cada una de ellas les entregaría una copia del audio de la entrevista. Finalmente, al finalizar la investigación, entregaría una copia de ésta a las organizaciones que me posibilitaron acceder a testimonios y realizar entrevistas con el fin de conocer sus impresiones, comentarios y retroalimentación.

Después de estos acuerdos procedí a preguntar algunos datos muy puntuales (nombre, edad, pueblo maya, religión), de tal manera que la segunda pregunta estaba estructurada de la siguiente manera: «Podríamos iniciar con los años previos a la guerra. Si le parece bien, podría hablarme sobre su infancia, y su juventud. En esta primera parte no la voy a interrumpir, así que tome el tiempo que necesite para responder. Si tengo dudas las haré al final». Posteriormente, continuaba con algunas de las preguntas de la guía semiestructurada que había diseñado (véase Anexo IV y Anexo V). En la mayoría de las entrevistas el tema de la violencia sexual fue enunciado previo a que yo hiciera la referencia explícita. En aquellos casos que no fue así, lo pregunté de la siguiente manera: «¿usted escuchó algo sobre la violencia sexual durante la guerra?», en donde las respuestas fueron en tercera o primera persona, incluso simultáneamente. Hubo un caso en el que la respuesta fue «no», ante ese escenario había establecido previamente que si alguna(s) de las compañeras entrevistadas respondía que no, dando por respondida la pregunta, yo no ahondaría más preguntas en esa dirección. Hacia el final de la entrevista mencionaba, por un lado, si querían compartirme algo que yo hubiera omitido preguntar y era importante hablarlo en la entrevista, o si había algo que quisieran preguntarme; por otro, cerraba preguntando «¿qué les diría a otras mujeres sobrevivientes que actualmente buscan justicia?» u otros cuestionamientos similares en función de lo hablado durante la entrevista. Tanto antes como después de la entrevista tuve la oportunidad de dialogar sobre algunas dudas, comentarios o reflexiones producto de estos diálogos con las integrantes de Actoras de Cambio, particularmente Brenda Méndez y Elsa Rabanales.

Finalmente, dado el lugar central que tienen los testimonios en esta investigación, quisiera hacer una aclaración nutrida por las palabras de la escritora

Alejandra Eme: si voy a narrar lo que he escuchado, lo que he dialogado y lo que he analizado sobre las trayectorias de las mujeres mayas entrevistadas debo dejar claro que mi visión de ellas no es total ni pretende serlo; de hecho, comparto la premisa que ellas son personas mucho más complejas de lo que aquí se dirá sobre ellas y, sabiendo esto, de todas maneras en las siguientes páginas hay una intención —y un deseo— por esmerarme en construir una narrativa de la manera más compleja que me sea posible (2019, p. 31).

ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN

En el **primer capítulo** analizaré cómo se ha denunciado, definido y tipificado la violencia sexual en los conflictos armados. Para ello, presentaré algunos debates, perspectivas y propuestas que diversas mujeres han generado a nivel internacional, latinoamericano y, específicamente, en Guatemala. Mi intención es que el debate conceptual sea comprendido en su dimensión política. Con esto quiero decir que me interesa que la lectora se familiarice no sólo con la diversidad de conceptos, sino con las implicaciones que hay detrás de cada uno.

Después de presentar los debates en torno a cómo ha sido nombrada la violencia sexual, desarrollaré qué entiendo por violencia política de género. Este concepto me permitirá englobar una multiplicidad de violencias —entre ellas la violencia sexual— vividas por las mujeres mayas.

Con este andamiaje conceptual, en el **segundo capítulo** me interesa comprender cuáles son los sentidos sobre el pasado que la historiografía guatemalteca ha instaurado. La reflexión de los diversos tiempos históricos en un determinado espacio social nos permitirá comprender que las narraciones de las mujeres mayas entrevistadas no necesariamente se adscriben a las temporalidades establecidas desde dicha historiografía. Entonces, ¿cuáles son los sentidos construidos por las propias mujeres sobrevivientes entrevistadas respecto a la violencia vivida? Tras responder esta pregunta, presentaré un panorama general de lo ocurrido en este país, enfocándome en Huehuetenango y Quiché entre 1954-1989. De tal manera que al final del capítulo me centraré en la violencia sexual sistemática contra las mujeres mayas durante las masacres en el altiplano occidental.

Si una de las hipótesis de esta investigación es que las prácticas sociales de sobrevivencia se construyeron con relación a las posibilidades y límites de retomar, rearticular y transformar repertorios organizativos previos a las masacres, en el **tercer capítulo** retomaré y desarrollaré algunas preguntas del «Formulario para entrevista» elaborado por el propio REMHI para comprender parte del mundo social de las mujeres mayas previo a 1978. A través de la descripción de la división social del trabajo desde sus experiencias, analizaré las múltiples dimensiones de los trabajos históricos realizados por las mujeres quienes han sido parte nodal, aunque de manera diferenciada, de los entramados comunitarios antes, durante y después de la guerra.

A la luz de la información sobre los trabajos históricos previos a las masacres, en el **cuarto capítulo** desarrollaré qué entiendo por prácticas sociales de sobrevivencia con relación a la violencia política de género contra las mujeres mayas. Así, a lo largo del capítulo presentaré algunas de estas prácticas: la alimentación; el cuidado de bebés, niñas y niños; el estar embarazada, parir y maternar durante la guerra; el fingir «ser señora», entre otras. Posteriormente, ahondaré en cómo ciertas prácticas a la par que posibilitaron ciertas condiciones mínimas para producir la vida en un contexto de aniquilamiento, simultáneamente, generaron o profundizaron los dolores de la guerra.

Tras haber descrito un grupo de prácticas sociales de sobrevivencia frente a la violencia política de género vivida por las mujeres mayas, en el **quinto y último capítulo** me centraré en analizar algunas relaciones entre silencios, ausencia o presencia de comunidades de escucha y violencia sexual. Es decir, por un lado, me enfocaré en cómo ciertas decisiones sobre si contar o no la violencia sexual vivida están atravesada por preocupaciones, deseos y necesidades relacionadas con un grupo más amplio de prácticas sociales de sobrevivencia que van más allá de lo sexual. Por otro, profundizaré en algunos aspectos sobre las condiciones de posibilidad para que la violencia sexual —o las violencias no reconocidas como «centrales»— sea comunicable. Finalmente, describiré el surgimiento de los primeros espacios entre mujeres mayas sobrevivientes del genocidio, así como sobreviviente de la violencia sexual, y cómo éstos posibilitaron un reconocimiento social de lo vivido.

CAPÍTULO I

VIOLENCIA SEXUAL, CONFLICTOS ARMADOS Y GENOCIDIO: DEBATES Y PERSPECTIVAS

A ellos lo matan, pero hacen otras cosas contra las mujeres.
Testimonio REMHI

INTRODUCCIÓN

La violencia sexual en la guerra es una práctica recurrente desde hace siglos, no obstante, hablar de ella como crimen es algo sumamente reciente. ¿Cómo explicar que es hasta la década de 1990 cuando la violencia sexual en conflictos armados se tipificó como un crimen? Se hace evidente que hay un desfase entre la teoría y la práctica, el cual, como veremos, está atravesado por una multiplicidad de procesos internacionales, nacionales y locales. En las ciencias sociales se retoman o construyen categorías para comprender fenómenos que muchas veces se desarrollan desde años, décadas o siglos atrás. Las construcciones analíticas son producto de un contexto el cual posibilita que fenómenos y procesos que históricamente habían sido negados sean nombrados y, en algunos casos, estudiados. Retomando a Kuhn (1971), asumo que hay ciertas condiciones compartidas por una comunidad que facilitan o, por el contrario, obstaculizan el análisis de algunos fenómenos, y esto puede responder a dos situaciones. Por un lado, una imposibilidad epistémica: por los conocimientos reconocidos por la propia comunidad que circulan hasta ese momento; por otro, una imposibilidad política: aunque haya las condiciones para nombrar algún fenómeno o proceso, no significa necesariamente que se estudie ya que hay ciertos circuitos que detentan la hegemonía epistémica e influyen en otras. Es decir, hay relaciones de poder que contribuyen a visibilizar algunos procesos y marginar otros.

Es en este marco en el que se inscribe la lucha histórica por el reconocimiento, construcción y circulación de conocimientos sobre las experiencias de las mujeres. Si bien la denuncia y el análisis de la violencia sexual se han enfrentado reiteradamente a esta imposibilidad política, esto no significa que dicha imposibilidad no pueda ser cuestionada y trascendida. De hecho, como veremos más

adelante, desde hace años las propias mujeres sobrevivientes de violencia sexual son las que han construido propuestas para nombrar, denunciar y disputar el significado de lo vivido.

En este primer capítulo me propongo desarrollar una de las categorías centrales de esta investigación: violencia política de género. Para ello, analizaré de manera general cómo se ha denunciado, definido y tipificado la violencia sexual en los conflictos armados. Para ello, presento algunos debates, perspectivas y propuestas que diversas mujeres han generado a nivel internacional, latinoamericano y, específicamente, en Guatemala. Mi intención es que el debate conceptual sea comprendido en su dimensión política. Con esto quiero decir que me interesa que la lectora se familiarice no sólo con la diversidad de conceptos (violencia sexual, tortura, tortura sexual, violencia política sexual y, particularmente, violencia política de género, entre otros), sino también con las implicaciones que hay detrás de cada uno. Es decir, hablar de la violencia sexual —en un contexto bélico o no— sigue siendo, hasta la actualidad, una pugna de poder entre entenderla como un «daño colateral» o como un crimen. Nos enfrentamos a múltiples tensiones y, por supuesto, consecuencias concretas para las mujeres, tanto sobrevivientes como no sobrevivientes.

ANTECEDENTES INTERNACIONALES

Para hablar sobre la violencia sexual en los conflictos armados he decidido ceñirme inicialmente a las disputas que tuvieron que darse para que fuera tipificada como un crimen. Muchas de las discusiones se dieron en el ámbito jurídico, no obstante, esto no puede ser entendido sin comprender la interacción que hubo con el ámbito académico y político. Si bien hay momentos en que es difícil discernir qué pertenece a cada esfera, existen otros donde es evidente la distancia, a veces incluso antagónica, entre una y otras.

Tras el término de la segunda guerra mundial se llevaron a cabo los juicios del Tribunal Militar Internacional de Núremberg (1945-1946) —en los que se procesó a los dirigentes y colaboradores del régimen nacionalsocialista alemán— y los juicios del Tribunal Penal Internacional para el Lejano Oriente (1946) —organizados contra

los japoneses—. A raíz de estos procesos se definieron aquellos actos que eran considerados crímenes de guerra, así como las reglas para su persecución y sanción. Pese a que se recogió vasta evidencia de la violencia sexual perpetrada, ésta no fue analizada ni juzgada como crimen (Cardoso, 2004, p. 9). Recordemos, por ejemplo, que en 1932 se construyó en Shanghái la primera estación militar en la que el Ejército Militar Japonés esclavizó sexualmente a mujeres. Aunque se menciona que en un principio las mujeres eran trabajadoras sexuales que fueron a las estaciones a laborar, con los años sabemos que muchas de las que llegaron a estos lugares fueron engañadas, secuestradas o, incluso, vendidas por sus parientes. Se estableció una red de esclavitud sexual en el sudeste asiático en la que se estima que entre 20 mil (Hata, 2018) y 410 mil mujeres (Rose, 2004) estuvieron en este tipo de estaciones militares.²¹

¿Por qué pese a que en las investigaciones se tenía información sobre las violaciones sexuales este tipo de violencia no fue conceptualizada como un crimen? Por una parte, es la mirada patriarcal sobre la violencia sexual la que ha subestimado estos hechos en comparación a otros: se niega que aquello que las mujeres viven sea tan grave como aquello que es perpetrado contra «todos» —el supuesto universal masculino—. De ahí que lo único que se hizo fue calificar a las violaciones sexuales como «trato inhumano», «maltrato» y «fracaso en el respeto al honor de las familias» (Sánchez, 2016, p. 49). Por otro lado, no debemos olvidar que quienes juzgaron los crímenes eran los vencedores de la segunda guerra mundial. La violencia sexual representaba una práctica que no se restringía a uno sólo de los bandos, sino que tanto el Eje como los Aliados habían perpetrado violencia sexual y juzgarla implicaba un costo político que, en tanto hombres, y en tanto ganadores de la contienda militar, no estaban dispuestos a problematizar. Es más, retomando las

²¹ Me parece erróneo reproducir sin una crítica los términos que construyeron los perpetradores para referirse a sus acciones. En este caso, seguir nombrando a la esclavitud sexual de mujeres por parte de militares como «mujeres de consuelo» o «estación de consuelo» sigue reproduciendo el discurso de los militares en cuanto a qué significó la experiencia para ellos —«alivio», pero no cualquier tipo, sino uno sexualizado— y no lo que significó para ellas —esclavitud sexual—. La reproducción de la categoría ha sido tal que, no solo los militares son quienes la utilizan, sino que se expandió a múltiples sectores sociales, incluyendo periodistas y académicos. Lo que vemos acá es el claro ejemplo de lucha por el pasado y la producción de sentidos que se instauran. Cabe mencionar que la esclavitud sexual fue enjuiciada hasta el año 2000 con la convocatoria del Tribunal Internacional de Crímenes de Guerra sobre la Esclavitud Sexual de la Mujer en Japón (Chinkin, 2001).

palabras de Ariella Aïsha Azolay, «la violación en masa en Berlín (...) debería (...) también entenderse como un rasgo fundacional de los regímenes democráticos de la posguerra mundial» (s/f).²²

Aunque en la esfera jurídica la violencia sexual aún no era reconocida como un crimen, diversas mujeres comenzaban a discutir su papel en las estructuras de poder —bélicas o no—. Una de las obras pioneras en occidente es *Contra nuestra voluntad* publicada en 1975; en ella Susan Brownmiller presenta una perspectiva innovadora: la violación es un crimen relacionado con la violencia y con el poder, y no con el sexo como tal. Para ubicar la ruptura que representó esta obra, debemos recordar que, hasta ese momento, cuando se hablaba de violencia sexual en contextos de guerra se aludía casi siempre a violación y ésta era concebida como un «crimen de honor»²³ o como un «daño colateral» ligado a la idea de «desenfreno sexual» de los combatientes.

En el primer caso, el énfasis de nombrarlo como «crimen de honor» cambia el foco de atención y de denuncia: la idea que prevalece es que el ataque sexual a las mujeres es un asunto entre hombres, ya que lo que supuestamente se hiere es el honor del varón, jefe de la familia, la comunidad y/o la nación;²⁴ asimismo, le quita

²² Ariella Aïsha se pregunta dónde están las fotografías de las violaciones sistemáticas contra las mujeres alemanas en el Berlín de 1945. «En el transcurso de varias semanas un número que oscila entre varios cientos de miles y dos millones de alemanas fueron violadas, también en espacios urbanos donde no faltaban cámaras» (s/f), nos dice Ariella. Para entender esta pregunta, la autora nos recuerda que en esos años —incluyendo 1945— «las ciudades devastadas no tardaron en llenarse de fotógrafos (...) Cuando tantos relatos orales de víctimas de violación describen el tejido urbano destruido y la presencia de soldados armados en las calles como el escenario de su violación. No podemos evitar preguntar: ¿cómo es posible que ninguna de estas fotos de destrucción fuera asociada con la violación?» (ídem). Las fotos que hay de Berlín en 1945 no sólo permiten construir narraciones a partir de lo que sale en ellas (la destrucción de los edificios), sino también a partir de lo que no está en el centro del encuadre, pero sigue estando ahí: esas son las fotografías de los mismos lugares en los que se produjeron las violaciones contra las mujeres.

²³ En el IV Convenio de la Haya se lee «los derechos y el *honor familiar* deben ser protegidos» (1907, art. 46); en la Tercera Convención de Ginebra, «los prisioneros de guerra tienen derecho al respeto a su persona y su *honor*. Las mujeres deben ser tratadas con toda la *consideración debida a su sexo*» (1929, art. 14); en la Cuarta Convención de Ginebra, «las mujeres son especialmente protegidas contra todo atentado a su *honor* y, en particular, contra la violación, la prostitución forzada y todo *atentado de pudor*» (1949, art. 27); en los Protocolos Adicionales del Convenio de Ginebra, «[se prohíbe a agentes militares y civiles cometer] atentados contra la dignidad, en especial los tratos humillantes y degradantes, la prostitución forzada y cualquier forma de *atentado al pudor*» (1977, Protocolo I, art. 75, 2, b). En todos los casos las cursivas son mías.

²⁴ Esta es una de las perspectivas sobre la violencia sexual más difundida. Citaré dos ejemplos respecto a cómo es utilizada (el primero es enunciado por un militante y el segundo por académicas): «la violación sexual la usaron para humillarnos. *Hacerme saber que estaban violando a mi mujer* a un metro y medio de la puerta de

énfasis a la dimensión violenta que se despliega contra las mujeres en la mayoría de los crímenes sexuales. En el segundo caso, Emanuela Cardoso menciona que, cuando los tratados de derecho internacional humanitario prohibieron las violaciones y otros crímenes sexuales, éstos continuaron siendo tolerados en tanto se configuraron como «inevitables consecuencias de los conflictos armados». Es decir, fueron interpretados como actos no planeados —y tampoco estratégicos— pero siempre presentes (2004, p. 7). La estructura de la obra de Susan Brownmiller trata de llevar al límite la idea de «daño colateral» al mostrar la sistemática presencia de la violencia sexual en conflictos armados que se desarrollaron en épocas y lugares muy distantes y diferentes entre sí. Muchos años más tarde se denominó a esta perspectiva el *continuum de la violencia*: la idea es que las mismas relaciones de género que producen la violencia sexual en tiempos de paz las generan durante la guerra; la variación, entonces, sería en magnitud y no en tipo (MacKinnon, 1993; Cockburn, 2004).²⁵

A finales del siglo XX nos enfrentamos a la problemática dicotomía entre la violación como hecho sexual o como un hecho de poder, la cual he sintetizado en tres representaciones: a) la *versión erotizante*, en donde el «desenfreno sexual» de algunos soldados constituye un supuesto daño colateral; b) la *versión del botín de guerra*, en donde la violencia sexual desplegada contra mujeres ocurre porque sus cuerpos son vistos como la «extensión del campo de batalla» en tanto «propiedad» y/o «botín de guerra»; c) la *versión estratégica*, aquella en la que se afirma que la violencia sexual no tiene nada que ver con una incontrolable urgencia sexual, sino que es un embate de poder masculino y/o, en otros casos, una estrategia política.

mi celda *era para humillarme*» («El terror en el D2 de Mendoza», p.12, 30 de noviembre de 2010); «En los cuerpos se inscribe la disputa política: así, mientras el cuerpo violado de los varones es destituido de su masculinidad, en el cuerpo violado de las mujeres la agresión sexual inscribe la ‘soberanía’ de los perpetradores. *La ‘ocupación’ del cuerpo de las mujeres se asimila a la ocupación del territorio enemigo*» (Sonderéguer, 2012, p. 291). En ambos casos las cursivas son mías.

²⁵ Uno de los cuestionamientos a esta perspectiva es que la omnipresencia de la violencia sexual borra las especificidades (Carpenter, 2000). Es decir, se pierde por completo la posibilidad de analizar el patrón de violencia en contextos con diferencias entre sí: ¿la violencia sexual perpetrada en una guerra contra determinadas mujeres es la misma que aquella perpetrada contra otras mujeres en un contexto genocida? Es más, ¿la violencia sexual perpetrada en un mismo conflicto bélico contra distintas personas es la misma? Una respuesta, desde esta perspectiva, es que hay variaciones en el patrón de la violencia sexual en función de condiciones propias del contexto.

Dichas versiones tienen distintos cuestionamientos, a saber: es muy distinto que los perpetradores digan que «las mujeres son el botín de guerra» y otra que, en efecto, las mujeres sean eso. Lo que quiero decir es que esta versión asume como destino manifiesto que las mujeres son eso y, más bien, hay que cuestionar la perspectiva patriarcal-colonial que ha definido a las mujeres (o, ciertas mujeres, habría que precisar) como todo menos humanas: «objetos», «propiedades» o «recompensas» en contextos de guerra. Que la violencia sexual contra las mujeres sea perpetrada como práctica durante siglos en contextos bélicos no debería significar el asumir que la violencia sexual es inevitable; tampoco, que las mujeres son el «botín de guerra» sin más. En este sentido, esta versión sostuvo durante siglos que la violación de mujeres en las guerras era una «recompensa».

Por otro lado, en la versión estratégica se puede asumir que los cuerpos de las mujeres son un medio para cumplir un objetivo político entre hombres —por cierto, «desexualizado»— que va, paradójicamente, más allá de ellas. Mientras que en la versión erotizante se enfatiza el «impulso sexual» del agresor, ignorando los efectos que la violencia tiene para ellas. En ambos casos se pierde de vista que la violencia sexual produce consecuencias a corto, mediano y largo plazo en mujeres concretas: la relación con sus cuerpos está mediada por una moral sexual en donde, por más «estratégica» que fuese la violencia sexual, para muchas de ellas hay ciertas normas sobre su sexualidad que fueron quebradas en el acto y transforman el cómo se relacionan, a partir de ese momento, con su propio cuerpo.²⁶ Y por más «despolitizada» que fuese la agresión, la moral social se construye y refuerza en un entramado que no sólo pertenece a las mujeres, de ahí que pueda haber consecuencias en cómo se relacionan con su familia y su comunidad. Entre una representación y otra, la sexualidad, la violencia y el poder se piensan como si fueran dimensiones mutuamente excluyentes. Al final del capítulo me enfocaré en la relación entre violencia política y violencia de género, no obstante, por ahora quisiera mencionar que en el centro se encuentra la sexualidad que, para ser

²⁶ Entiendo por moral sexual un marco de significados para interpretar la sexualidad. Dicho marco establece —explícita o implícitamente— lo permitido y lo prohibido para cada género, construyendo sentidos para interpretar las expectativas y las experiencias, entre ellas, la violencia sexual. Este concepto será retomado y profundizado en el capítulo II a partir de los aportes del libro *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado* (2011).

entendida en toda su complejidad, debe leerse a partir de las relaciones de poder de género.

Si la violencia sexual no es un daño colateral dada su histórica y, en distintos procesos, sistemática presencia, ¿cuál es su papel en los conflictos armados? La clasificación como un crimen a nivel internacional y, por lo tanto, susceptible de ser condenado, se produjo en la última década del siglo XX en el Tribunal Penal Internacional para la ex Yugoslavia (TPIY) y el Tribunal Penal Internacional para Ruanda (TPIR) (Viseurs, s/f). Las disputas conceptuales no se dan en el vacío, mucho menos en contextos de negociación en donde tipificarlo de una u otra manera significaba mayor o menor viabilidad para condenar a los responsables. Para el caso de la ex Yugoslavia y de Ruanda había distintos intereses y demandas, por una parte, los internacionales representadas por la ONU, los propios tribunales y el movimiento de mujeres y de feministas; por otra parte, en los contextos nacionales se encontraban las disputas de las fuerzas políticas en confrontación, los victimarios y las víctimas y/o sobrevivientes.

Era la primera vez en la historia de las cortes internacionales en la que se llevó a juicio a algunos acusados de cometer violencia sexual en conflictos bélicos (Cardoso, 2004). Esto sólo se puede entender a partir del trabajo que las mujeres desarrollaron desde sus contextos internacionales, nacionales y locales. Investigadoras y activistas lucharon por politizar el tema de violencia sexual en contextos bélicos y no bélicos. A nivel internacional distintos grupos de mujeres utilizaron la consigna «los derechos de las mujeres también son derechos humanos», la cual evidenció que los derechos humanos tenían una raíz patriarcal y, agregarían con los años, colonialista.

Una de las discusiones que surgió en estos años es sobre la propia definición de la violencia sexual, casi siempre entendida como violación. Dada la multiplicidad de conceptos haré referencia a las sentencias que discuten algunos de estos términos, analizando algunos de sus límites y alcances. En la sentencia Ayakesu del TPIR, más que una definición limitante se optó por un marco conceptual (Weinberg, 2012, p. 21): la violación es «una invasión física de naturaleza sexual, cometida contra una persona en circunstancias coercitivas» (Fiscal vs. Ayakesu, Caso N° ICTR-96-4-T,

Sentencia 2 de septiembre de 1998).²⁷ Mientras que en el caso Kunarac y el caso Furundzja del TPIY se definió de la siguiente manera:

El *actus reus* del crimen de violación en el derecho internacional está constituido por la penetración sexual, aunque sea leve, (a) de la vagina o el ano de la víctima por el pene del perpetrador o cualquier objeto utilizado por el perpetrador, o (b) la boca de la víctima por el pene del perpetrador, cuando la penetración sexual ocurre sin el consentimiento de la víctima. [Para que no se cometa violación, la(s) persona(s)] debe dar su consentimiento para que se lleven a cabo estos propósitos de forma voluntaria, como resultado de su voluntad [sic], y debe evaluarse este consentimiento dentro del contexto de las circunstancias que rodean al hecho. El *mens rea* es la intención para efectuar la penetración sexual, así como el conocimiento de que esta ocurre sin el consentimiento de la víctima (Fiscalía vs. Furundzja, Caso N° IT-95-17/1-T. Sentencia 10 de diciembre de 1998; Fiscalía vs. Kunarac *et al.*, Casos N° IT-96-23 e IT-96-23/1- A, Sentencia 22 de febrero de 2001).

Como podemos observar, la segunda acepción es mucho más restrictiva y con un enfoque mecánico y fisiológico. De hecho, el móvil está centrado en la penetración, lo cual habla más bien de la percepción sobre sexualidad de quienes construyen la categoría, que de la violencia sexual en sí. En estas definiciones, la desnudez forzada, por ejemplo, no sería contemplada como violencia sexual, aun cuando se está reproduciendo una relación de poder similar a la construida en torno a la violación: erradicar la autonomía (sexual) entendida como la capacidad de decidir sobre el propio cuerpo.

No obstante, en los casos de la ex Yugoslavia y Ruanda hubo equipos de investigación que consideraron las circunstancias coercitivas en las que se desarrolló la violencia sexual con el fin de trascender el debate sobre si hubo o no

²⁷ Akayesu, como autoridad política de mayor rango en la Comuna Taba, Ruanda, alentó a los miembros de la población hutu a unirse contra la población tutsi y asesinarla. Mientras las y los tutsi buscaban refugio en el edificio de la comuna, las mujeres eran tomadas generalmente por la milicia armada local y/o la policía de la comuna y eran sometidas a violencia sexual. Akayesu facilitó la perpetración de la violencia sexual, los golpes y los asesinatos al permitir que ocurrieran actos en el edificio de la comuna o sus alrededores.

consentimiento por parte de las mujeres. En el caso Kunarac del TPIY se sostuvo que la fuerza o amenaza de fuerza fue una evidente muestra de falta de consentimiento, pero la fuerza en sí misma no es un elemento de violación.²⁸ Ceñirlo al uso de la fuerza es un enfoque muy estrecho en el que se permite al autor o autores evadir su responsabilidad por aquellos actos sexuales en los que se valieron de circunstancia de coerción sin recurrir a la fuerza física (Fiscalía vs. Kunarac *et al.*, Casos N° IT-96-23 e IT-96-23/1-A, Sentencia 22 de febrero de 2001).

Cuando nos acercamos a las sentencias de los Tribunales podemos constatar las definiciones que se construyeron —algunas incluso *contradictorias* entre sí— y la multiplicidad de disposiciones legales que utilizaron. Quedaba en manos de los equipos retomar definiciones previas o, por lo contrario, crear nuevas para sus respectivas investigaciones. A continuación, presento un cuadro con la diversidad de categorías que se construyeron en los Tribunales.

TABLA 3 – TIPIFICACIONES DE LA VIOLENCIA SEXUAL EN EL TPIY Y EL TPIR

Tribunal Penal Internacional	Crimen	Tipificación
Ex-Yugoslavia	Violación y abuso sexual	-Lesía humanidad en sí -Actos de tortura (bajo la figura de lesa humanidad)
	Violación sexual masiva y esclavitud sexual	-Lesía humanidad en sí -Persecución (bajo la figura de lesa humanidad) -Esclavitud doméstica y sexual (bajo la figura de lesa humanidad)

²⁸ Kunarac, miembro de las fuerzas armadas serbiobosnias, fue procesado por mantener a dos jóvenes detenidas en una casa durante aproximadamente seis meses. Las mantuvo en la casa para obligarlas a realizar trabajo doméstico (esclavitud doméstica) y para forzarlas a realizar actos sexuales siempre que los soldados retornaran a la misma (esclavitud sexual). Las jóvenes no tenían libertad para ir adonde quisieran: aunque en algún momento estuvieran con las llaves de la casa, el contexto del conflicto y de los ataques a sus comunidades hizo que ellas no tuvieran ningún lugar para ir. El Tribunal demostró que Kunarac sabía esto último.

Ruanda	Violación	-Crimen de guerra -Lesas humanidad en sí
	Violencia sexual	-Genocidio (elemento constitutivo/actos)

Fuente: Elaboración propia (Fiscal vs. Ayakesu, Caso N° ICTR-96-4-T, Sentencia 2 de septiembre de 1998; Fiscalía vs. Furundzja, Caso N° IT-95-17/1-T. Sentencia 10 de diciembre de 1998; Fiscalía vs. Kunarac *et al.*, Casos N° IT-96-23 e IT-96-23/1- A, Sentencia 22 de febrero de 2001; Cardoso, 2004; Viseur, s/f)

Antes de abordar cómo se ha estudiado la relación entre violencia sexual y genocidio quisiera retomar algunas precisiones sobre las tipificaciones citadas para evidenciar la complejidad a la que nos enfrentamos.

El derecho humanitario internacional surgió para regular las acciones de los combatientes entre sí y las acciones sobre la población no combatiente. En ese sentido, se asume que la guerra es inevitable por lo que habría que establecer leyes que regulen las acciones que se producen en ella. Los *crímenes de guerra* serían, entonces, la violación a esas leyes. Esta postura pragmática no cuestiona la violencia en sí, más bien define aquella que es legítima y aquella que no lo es, según las «costumbres». Uno de los problemas, respecto a tipificar la violencia sexual desde este enfoque, es que se ha asumido que ésta no es parte de la guerra como tal, sino que es un «exceso» motivada por otros objetivos: son crímenes aislados y/o individuales.

Frente a esta mirada, tenemos el término *crímenes de lesa humanidad*, definición en la que hay dos condiciones: i) «atentan de gravedad contra la integridad física o salud mental» siempre y cuando ii) constituyan «parte de un ataque generalizado o sistemático contra una población civil y con conocimiento de dicho ataque» (CPI, 1998, art. 7). A diferencia del término anterior, aquí se reconoce la generalidad y/o extensión contra cualquier colectividad de la población civil: son crímenes sistemáticos pero indiscriminados. No obstante, una de las tensiones es que, aunque se reconoce la sistematicidad bajo la figura de crímenes de lesa humanidad, la violencia sexual puede perder la especificidad tanto del acto (la dimensión sexual) como de la población a la que va dirigida

(mujeres o, incluso, ciertas mujeres, entre otros). Esta discusión es más evidente cuando la violencia sexual no es pensada en sí misma como crimen de lesa humanidad, sino como «modalidades de acción» de otros actos de lesa humanidad como la tortura o la esclavitud (se detallará más adelante).

Mientras que los *actos de genocidio* son actos que se ejecutan con «la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal» (ONU, 1948, Convención para la Prevención y Castigo del Delito de Genocidio). La diferencia con el término anterior es que son acciones sistemáticas pero discriminadas en tanto se dirigen a grupos específicos de la población (Feierstein, 2011; Rostica, 2017). En esta última definición una de las preguntas que surge es si la violencia sexual configura un acto más —en el mejor sentido de la expresión— del repertorio de la violencia para cometer genocidio. Si es así, entonces, ¿hasta qué punto la violencia sexual sigue presente o se subsume al resto de los actos de genocidio? (Carpenter, 2000; De Vito, Gill y Short, 2009; Frigolé, 2009)²⁹ o si, más bien, la violencia de género y, por ende, la violencia sexual son *per se* mecanismos fundamentales de otro tipo de genocidio dirigido a las mujeres —o a un grupo en función de su género— (Jansset-Jurriet, 2006; Segato, 2011; Fulchiron, 2016). Dada la amplitud de estas discusiones, a continuación, presentaré cómo se han abordado estas preguntas en la región.

PROPUESTAS LATINOAMERICANAS

En América Latina la discusión sobre la violencia sexual es aún más reciente, lo cual responde a su propia historia regional. Frente a las dictaduras, los conflictos armados y los procesos genocidas acaecidos durante el siglo XX, es en las décadas de los ochenta y los noventa que en la región se instauran «democracias minimalistas» en las que se puja de diversas maneras, algunas más limitadas que otras, esfuerzos

²⁹ Esta fue la interpretación innovadora que se sostuvo en el TPIR: «constituyen genocidio de la misma forma que cualquier otro acto en tanto sean cometidos con la intención específica de destruir, total o parcialmente, a un grupo específico, como tal. (...) La violencia sexual fue parte integral del proceso de destrucción dirigido especialmente contra las mujeres Tutsis y contribuyó de manera específica a su destrucción y a la del grupo Tutsi como tal. (...) La violencia sexual fue una etapa en el proceso de destrucción del grupo Tutsi: destrucción de su moral, de su voluntad de vivir y de la vida misma» (Fiscalía vs. Akayesu, Caso N° ICTR-96-4-T. Sentencia 2 de septiembre de 1998). Las cursivas son mías.

por abordar la historia reciente (Garretón, 1997; Mansilla, 2002). La génesis de las comisiones de la verdad se inserta en este contexto y, sin duda, marcaron un antes y un después en términos de esfuerzos internacionales, nacionales y locales para trabajar sobre el pasado reciente. No debemos olvidar que en estos años las comisiones de la verdad representaron una oportunidad para hablar sobre lo vivido en un contexto en el que, por la misma violencia, era impensable que algo así fuese posible. Esto implicó que se recopilara una cantidad impresionante de testimonios de las y los sobrevivientes de los procesos de violencia desatados en la región. No obstante, pese a los aciertos, las comisiones tuvieron sus propios límites, dadas las condiciones: falta de recursos económicos, falta de voluntad política y hasta obstrucción de las tareas a desarrollar. Muchas son las críticas que se han realizado a cada uno de los informes de la verdad de finales del siglo XX e inicios del siglo XXI, para el caso que nos ocupa habría que señalar que, a excepción del guatemalteco y el peruano,³⁰ hay una ausencia de la perspectiva de género y, por ende, una marginalidad en el estudio de las violencias contra las mujeres —entre ellas la sexual—. La ausencia es grave si pensamos que los informes se consideran referentes para la construcción de una historia distinta a la militar, en donde, como se dirá años después, la memoria de las mujeres no forma parte de esas historias alternativas.

Frente a estas ausencias, desde el 2000, en el Cono Sur diversas mujeres llevan a cabo denuncias de la violencia sexual vivida durante las dictaduras. En Argentina, en el 2012, el Tribunal Oral de La Plata condenó a Gregorio Rafael Medina por «violación en forma reiterada» y «violación en grado de tentativa» contra mujeres en el Centro Clandestino de Detención La Cueva. En Uruguay, en el 2011, 28 ex presas políticas presentaron una denuncia por torturas y violencia sexual contra más de 100 victimarios civiles y militares; hasta la fecha la denuncia no ha tenido condenas y, lamentablemente, 3 de las denunciadas han fallecido: Mirta

³⁰ La Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú es reconocida por su perspectiva de género transversal en la metodología y en el informe. De hecho, una de las definiciones más amplias de violencia sexual se encuentra ahí: «La realización de un acto de naturaleza sexual contra una o más personas o cuando se hace que esa(s) personas realicen un acto de naturaleza sexual por la fuerza o mediante la amenaza de la fuerza o mediante coacción, como la causada por el temor a la violencia, la intimidación, la detención, la opresión psicológica o el abuso del poder, contra esas(s) personas u otra persona, o aprovechando un entorno de coacción o la incapacidad de esas(s) personas de dar su libre consentimiento» (2003, t. VI, pp. 263-264).

Macedo, Silvia Sena y Angélica Montes. Por último, en Chile, en junio de 2014, se anunció un proyecto de ley que buscaría incluir el delito de tortura en el Código Penal. Ante esto, en el 2014 el colectivo Mujeres Sobrevivientes Siempre Resistentes y otras actoras organizadas en la Asociación de Memoria y Derechos Humanos «Venda Sexy» le exigieron al gobierno tipificar la *violencia política sexual*. Ese mismo año, sobrevivientes instauraron la primera querrela por violencia política sexual, sin embargo, hasta la actualidad no hay ningún condenado por este crimen.³¹

Una de las particularidades es que la violencia sexual fue perpetrada en los centros —clandestinos o no— de detención. Muchas de ellas fueron presas políticas, por lo que en estos países las denuncias son llevadas a cabo por mujeres con una historia de militancia.³² Como sostiene Beatriz Bataszew:

Nosotras pensamos como feministas que somos parte legatarias de las luchas de otras mujeres anteriores a nosotras y, por ende, también pensamos que si nosotras deseábamos rescatar algún tipo de memoria tenía que ser la de la lucha de las mujeres, pero no sólo de las que sobrevivimos, no sólo de las que fueron desaparecidas por el terrorismo de Estado, sino que también y, ese fue el sentido de una de nuestras luchas principales que fue el tratar de recuperar la casa de tortura «Venda Sexy», para la memoria activa de las mujeres que siguen hoy día luchando desde distintos ámbitos: la lucha política, la social, la organizativa, por la vivienda, por la salud, etcétera (CHO1).³³

³¹ Sobre bibliografía respecto a la violencia sexual en las dictaduras cono-surinasas: en Chile, *Las mujeres víctimas de violencia sexual como tortura* (La Morada y el Instituto de la Mujeres, 2004); en Uruguay, *Los ovidios de la memoria* (Colectivo Ex Presas Políticas, 2006), *Las laurencias: violencia sexual y de género en el terrorismo de Estado uruguayo* (Celiberti, 2012); en Argentina, *Grietas en el silencio Una investigación sobre la violencia sexual en el marco de terrorismo de Estado* (Aucia et al., 2011); «Y nadie quería saber». *Relatos sobre violencia contra las mujeres en el terrorismo de Estado en Argentina* (Memoria Abierta, 2012).

³² Quisiera agradecer a Verónica García, Isadora Dominga y, por supuesto, a Beatriz Bataszew por ayudarme a acercarme a la lucha de las mujeres sobrevivientes en Chile. Gracias a ello pude comprender que, pese a que la violencia sexual fue una práctica durante las dictaduras latinoamericanas, hay especificidades y tensiones propias de los distintos territorios.

³³ La casa de tortura clandestina de la Dirección de Inteligencia Nacional conocida como «Venda Sexy» —las y los detenidos estaban vendados mientras eran torturados sexualmente— o «Discotéque» —nombrado así por la música a todo volumen— se caracterizó por la violencia sexual contra las y los detenidas, la mayoría militantes del Movimiento de Izquierda Revolucionaria. También es conocida como «Irán 3037» —esa es la dirección—, ya que muchas mujeres se niegan a llamarla con el nombre que los perpetradores le asignaron.

Esto no es de extrañar ya que varias causas contra militares son sostenidas por organizaciones de derechos humanos en las que hay tanto sobrevivientes como familiares de víctimas. Después de años, una de las reivindicaciones es no olvidar la historia de militancia de las y los desaparecidos, así como de las y los sobrevivientes. En algunos casos, también se busca hacer explícita la articulación pasado-presente en donde varias de las sobrevivientes han encontrado nuevos espacios y luchas, entre ellas, los feminismos.

Entre las denunciantes de violencia sexual ubicamos en Argentina a Silvia Ontiveiro, ex militante de la Juventud Trabajadora Peronista y miembro de la Asociación Trabajadores del Estado, así como a Miriam Lewin, ex militante de Montoneros. En Uruguay, entre las 28 denunciantes están Beatriz Benzano, ex militante del Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros, y Mirta Macedo, ex militante del Partido Comunista.³⁴ En Chile, está el Colectivo de Mujeres Sobrevivientes Siempre Resistentes y, entre ellas, la ya citada Beatriz Bataszew, ex militante del Movimiento de Izquierda Revolucionaria.

En el Cono Sur el tema de la militancia es central para nombrar la violencia sexual, en tanto que las sobrevivientes reivindican su historia de lucha, pero también hacen evidente la especificidad de la violencia sexual como parte de la represión contra las militantes mujeres (e incluso hombres).³⁵ En principio, el género no estaba planteado como tal, de hecho, muchas de las organizaciones tenían una lógica

Recomiendo ver el documental «Venda Sexy: memorias de un centro de tortura» (Núcleo de Investigación Género Imagen y Memoria, 2018), el cual es el primer documental en Chile que aborda directamente la violencia política sexual.

³⁴ Recomiendo ver el documental «Memorias de mujeres» (Martínez, 2005). A través de los testimonios de las propias ex presas políticas uruguayas podemos tener una mirada más integral sobre ellas. Lo que quiero decir es que, a diferencia de otros registros, en este caso el testimonio trasciende la narración centrada exclusivamente en la tortura, de tal manera que podemos conocer quiénes eran ellas, cómo fueron detenidas, cómo era su vida en la prisión —con momentos difíciles, pero también aquellos en los que la solidaridad no sucumbió a la violencia—, así como sus sentires en el momento de la liberación.

³⁵ El campo de la lucha política no es neutro, es decir, no es ajeno a los imaginarios sociales sobre qué «debe ser una mujer», de ahí que, pese a que no hubiese un análisis de género, muchas de las experiencias vividas eran diferenciadas. Como dice Pilar Calveiro, el imaginario sobre las mujeres militantes era que ellas eran «malas amas de casa, malas madres, malas esposas y particularmente crueles» (2006a, p. 94). Y continúa con la descripción de un oficial chileno, ex oficial de la Escuela de las Américas «cuando una mujer era guerrillera era muy peligrosa: en eso insistían mucho (los instructores de la escuela) que las mujeres eran extremadamente peligrosas. Siempre eran apasionadas y prostitutas, y buscaban hombres» (ídem).

patriarcal que impedía analizar las relaciones de poder de género al interior y exterior de la estructura; como dice la uruguaya Elena Zaffaroni, en esos años «no eres hombre o mujer, eres militante» (entrevista colectiva, citada en Alonso y Larrobla, 2017).

Si en la experiencia militante no se lograban vislumbrar las distintas vivencias en la lucha política, mucho menos se hablaba del impacto diferenciado de la represión entre hombres y mujeres. Al igual que muchos de sus compañeros detenidos, las mujeres decidieron testimoniar ante las comisiones de la verdad. Ellas hablaron de la tortura sufrida, no obstante, por distintos factores, en ese momento muchas de ellas no hablaron sobre la violencia sexual vivida. Quienes decidieron hacerlo se enfrentaron a la indiferencia, minimización o sospecha de su testimonio. En el caso de las chilenas, Beatriz Bataszew nos comparte:

En las declaraciones que dábamos era borrado lo que tenía que ver con la violencia sexual. Muchas de nosotras hicimos declaraciones en las que manifestamos haber sido objeto de tortura y de violencia política sexual desde 1976. Después de muchos años fuimos a buscar los informes judiciales que se habían elaborado a partir de nuestros testimonios y encontramos que no aparecía nada de lo que habíamos dicho. En su lugar aparecía la expresión «trato degradante». También hicimos declaraciones en un organismo de la iglesia católica chilena que apoyó a presos y presas políticas llamado Vicaría de la Solidaridad. Buscamos estas declaraciones y ocurría algo similar (entrevista citada en CLAM, 2015; las cursivas son mías).

Cuando las uruguayas comenzaron a denunciar la violencia sexual en los centros de detención fueron cuestionadas con preguntas que, más que buscar escuchar lo que tenían que decir, instauraban la sospecha sobre ellas: «¿Por qué ahora?», «¿por qué después de tantos años?». Es así que las mujeres se vuelven sospechosas de su propia denuncia o testimonio por haber sobrevivido a la violencia sexual y se les culpa de no haber hecho lo suficiente para evitarlo hasta el punto de suponer gozo y placer. Parafraseando a Amandine Fulchiron (2016), ¿en qué momento y bajo qué mecanismos la violencia sexual se transforma en un acto de

placer y seducción? Claramente es inimaginable el sospechar que un sobreviviente de tortura propició y disfrutó la violencia contra su cuerpo, entonces, ¿por qué ocurre esto con las mujeres sobrevivientes de violencia sexual? Más adelante me detendré en la relación entre violencia política, sexualidad y poder, por ahora he de mencionar que uno de los debates actuales es precisamente si los crímenes sexuales deben juzgarse en tanto tales o con relación a la tortura y, si es en relación con ella, hasta qué punto se potencia o se subsume su especificidad.

En el TPIY encontramos que la violencia sexual se establece como un acto más de tortura (Fiscalía vs. Kunarac *et al.*, Casos N° IT-96-23 e IT- 96-23/1-A, Sentencia 22 de febrero de 2001). Hay otra postura en la que es una tortura, pero no cualquiera, sino una *tortura sexual*. Esta perspectiva es sostenida a raíz de la represión estatal del 2006 en Atenco, estado de México, en donde 11 mujeres decidieron organizarse para denunciar la violencia sexual que sufrieron por parte de agentes del Estado. A través de iniciativas como «Rompiendo el silencio» y «Mirada sostenida» denunciaron lo sucedido como tortura sexual. La potencialidad del término en el caso mexicano responde a que, a diferencia del Cono Sur, en ese momento no había un reconocimiento estatal, ni social, de la tortura como una práctica sistemática. De ahí que sea necesario enfatizar que, lo sucedido en Atenco, era tortura cometida por fuerzas de seguridad del Estado basada en el poder sexual. Por último, encontramos la postura en la que se argumenta que la violencia sexual no debe ser subsumida a la tortura, ya que se perdería de vista las relaciones de poder de género en las que se sustenta. Esta última postura es defendida por las conosureñas mencionadas anteriormente. El contrargumento principal es que, al ser considerada como tortura, las agresiones sexuales eran abordadas sólo en términos de violencia, desconociendo la sexualidad de las mujeres como un elemento específico de la misma y como uno de los mecanismos empleados de manera diferenciada en la violencia política. En consecuencia, en su momento se planteó que la violencia sexual fuese tipificada como un crimen autónomo.³⁶

³⁶ Actualmente el colectivo de Mujeres Sobrevivientes está valorando la pertinencia de la lucha por la tipificación, frente a otras posibilidades de acción: «hoy en día estamos en discusión entre nosotras si efectivamente vamos a poner fuerza o trabajo para lograr esa tipificación. Estamos en duda porque creemos que es muy poco probable que, dado el sistema actual que nos rige, podamos tener una tipificación que satisfaga incluso mínimamente nuestras aspiraciones, por ende, estamos en discusión si lo hacemos o no lo

Como mencioné, en Chile el colectivo Mujeres Sobrevivientes Siempre Resistentes propuso el término *violencia política sexual* para denunciar lo que vivieron en los centros de detención, tortura y exterminio. En palabras de Beatriz Bataszew:

En relación a la definición de violencia política sexual lo primero que me gustaría decirte es que no somos teóricas, sino que somos activistas y, por ende, desde ahí nos movemos para esta definición. Entonces nosotras definimos muy en general que la violencia política sexual es la violación por parte de agentes del Estado, o con el consentimiento del Estado de la integridad corporal y sexual de las mujeres, y dentro de eso consideramos que pueden ser parte de la violencia política sexual: la violación, el aborto forzado, la maternidad forzada, el abuso sexual e incluso consideramos que puede ser parte de la violencia sexual situaciones tales como algunas afirmaciones peyorativas y con carácter sexual, por ejemplo «tú no sabes lo que es gozar», «yo te voy a enseñar lo que es bueno», o cualquier tipo de afirmación con connotación sexual. (...) *No aceptamos que se homogenicen las violencias que son aplicadas de manera diferenciada (...) y quizá el elemento más importante es que no aceptamos que se despolitice o neutralice la violencia política sexual porque esta violencia es específica dirigida hacia las mujeres y, en particular, hacia las mujeres que luchan*, es decir, que subvierten o están en subversión en relación al sistema (CH01).

Al proponer este concepto el colectivo resalta la especificidad de la violencia, es decir, que fue ejercida contra las mujeres por ser mujeres militantes. Asimismo, pone en el centro la discusión en torno a cómo el poder sexual se expresa en la violencia política. Considero que es un concepto potente para comprender la relación entre la violencia política y la violencia de género, de tal manera que lo retomaré al final del capítulo, sin embargo, haré algunas modificaciones a partir del caso a analizar.

hacemos» (CH01). Esto es parte de una serie de críticas de sobrevivientes de violencia sexual —así como otras violencias— contra el sistema legal que se están gestando desde hace décadas en América Latina.

PERSPECTIVAS Y PROSPECTIVAS EN GUATEMALA

Mientras que en el Cono Sur con sus diferencias entre sí hubo centros de detención y exterminio, en Guatemala el contexto sociopolítico fue bastante diferente, empezando por el hecho de que en este país no hubo presas políticas entre 1960 y 1996; la dinámica de represión fue ejecutada desde otro lugar. El punto de partida serán los informes de la verdad dado que es a partir de sus aportes y ausencias que el tema de la violencia sexual comienza a ser denunciado públicamente en este país.

El proceso de creación de los informes de la verdad fue un momento sin precedentes en Guatemala. En 1998 se publicó el informe del proyecto REMHI, *Guatemala Nunca Más*, realizado por la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG); en 1999 se publicó el informe de la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH), *Guatemala Memoria del silencio*, coordinado por la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Nos enfrentamos a corpus con contextos de producción diferenciados, metodologías propias y, por lo tanto, contenidos distintos, aunque complementarios. Es innegable que los informes se convirtieron en dos obras de referencia para aquellas personas que quieren comprender y analizar lo que ocurrió en este territorio. Por ello, me gustaría rescatar que los informes guatemaltecos instauraron en América Latina un análisis de los procesos de violencia que iba más allá del fenómeno coyuntural —la violencia de mediados, o finales del siglo XX, según el caso—. Por el contrario, construyeron interpretaciones desde una perspectiva histórica de larga duración en el que, para entender el proceso genocida guatemalteco,³⁷ era necesario comprender que lo sucedido respondía a distintas matrices sociohistóricas que convergieron y se reforzaron mutuamente hasta hacer del genocidio, siguiendo a Zygmunt Bauman, un proceso lógicamente posible en la modernidad (2006). En palabras de Omar Núñez, quien alude al prólogo de Edelberto Torres Rivas «Una sociedad que se castiga a sí misma» (CEH, t. I, 1999):

El genocidio [que] afectó a Guatemala pone en el centro del debate la herencia histórica de una sociedad que hizo de la violencia un mecanismo

³⁷ En los informes se refieren a violencia política (REMHI) y actos de genocidio (CEH).

de relación social, y que se encuentra en la ruptura fundante (conquista) y vinculante (occidentalización) las bases sociales (autoritarismo) e ideológicas (intolerancia étnica, racial, política y de clase) que moldearon un universo mental capaz de crear una cultura del silencio, de la muerte y del terror (2017, p. 13).

No obstante, hay que mencionar —y aquí la gran crítica— que, aunque estos informes fueron los primeros a nivel latinoamericano en reconocer la masividad e incluso sistematicidad de la violencia sexual contra las mujeres, su análisis resultó posterior a la planeación de la metodología (Aguilar *et al.*, 1999) y mínimo en comparación a lo estudiado respecto a otros crímenes (Fulchiron *et al.*, 2011), como se detallará a continuación.

La CEH estimó que en Guatemala había 150 mil muertos, 50 mil desaparecidos, 1 millón de desplazados, más de 400 aldeas arrasadas, 200 mil niños y niñas huérfanas y 40 mil viudas (1999, t. III) tras los 36 años de conflicto armado interno. Si bien hay ciertas cifras que permiten reconocer que los miles de «muertos, desaparecidos y desplazados» también son mujeres, hay otros datos que se diluyen cuando nos enfocamos en las mujeres como tal. Por ejemplo, cuántas «había que estaban embarazadas y no embarazadas» (Q2487),³⁸ y aquellos relacionados propiamente con la violencia sexual.

El proyecto REMHI determinó que «las víctimas de la tortura [asociada a las masacres y a las capturas] fueron fundamentalmente hombres (90%)» (1998, t. II, cap. 3). No obstante, en el proceso de recopilación de la información para el informe la violación sexual no estaba escrita tal cual en el listado de «violaciones» del formulario de entrevista utilizado en el proyecto REMHI (véase Figura I). Sin embargo, sí fue registrado por parte de algunas y algunos animadores cuando era mencionada como «tipos de tortura» (véase Figura II), particularmente en el

³⁸ Esta información es importante en varios sentidos: a) las y los testimoniantes del proyecto REMHI mencionan reiteradamente la violencia por parte del ejército contra las mujeres embarazadas; b) estar embarazada cambiaba las posibilidades y prácticas sociales de sobrevivencia; c) el estar embarazada, el parir o el tener un bebé en un contexto genocida enfrentaba a las mujeres a diversos escenarios adversos con los soldados, sus comunidades e, incluso, con ellas mismas; d) muchas mujeres *aprendieron* a ser comadronas precisamente en un momento en el que se estaba aniquilando la vida de comunidades mayas.

registro de las masacres. El que el 90% de las víctimas de tortura fueran «fundamentalmente hombres», sólo puede ser entendido si comprendemos que, como en el mismo informe se menciona, esta cifra no incluye «la violencia sexual como una forma específica de tortura contra las mujeres» (REMHI, 1998, t. II, cap. 3).

FIGURA 1 – FRAGMENTO DEL FORMULARIO UTILIZADO PARA REALIZAR LAS ENTREVISTAS EN LA ELABORACIÓN DEL INFORME REMHI

Tipo de Violación (marque las del relato)	Número de Víctimas
<input type="checkbox"/> Asesinato (Ejecución Extrajudicial)	_____
<input type="checkbox"/> Masacre (5 o más muertos)	_____
<input type="checkbox"/> Ataque	_____
<input type="checkbox"/> Secuestro (Desaparición Forzada)	_____
<input type="checkbox"/> Tortura	_____
<input type="checkbox"/> Amenaza	_____
<input type="checkbox"/> Otras: _____	_____
_____	_____
Pérdidas Materiales: <input type="checkbox"/> Si <input type="checkbox"/> No	

Fuente: (REMHI, 1998)

FIGURA 2 – FRAGMENTO DEL FORMULARIO UTILIZADO PARA REALIZAR LAS ENTREVISTAS EN LA ELABORACIÓN DEL INFORME REMHI

Masacre

Nombre: _____

Fechas: Inicial: ____/____/____ Final: ____/____/____

Número total de Víctimas (muertos/desaparecidos): _____

Violaciones:

Causas de Muerte:

Explosivos	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Quemados	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Arma Blanca	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Tipos de Tortura:

Violación Sexual	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Arma Corto-punzante	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Mutilación	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Tras tres años de trabajo, a unos meses de la publicación final del informe, el REMHI decidió formar un equipo de investigación dedicado a analizar los impactos de la guerra en la vida de las mujeres. Entre las investigadoras se encontraba Yolanda Aguilar, cuyo testimonio sobre la violencia sexual se encuentra en el corpus del *Guatemala: Nunca Más*. Lo que hicieron fue realizar entrevistas específicas a mujeres informantes claves, así como entrevistas colectivas a regiones muy afectadas por la violencia (Aguilar, *et al.*, 1999). Respecto al informe de la CEH, Claudia Paz y Paz Bailey, entrevistada por Diez, indica que la información recopilada sobre muchos de los casos de violencia sexual se atribuye a la iniciativa de una de las investigadoras, Teresa Rodríguez: «muchos de los casos de violencia sexual de allí son porque ella los recogió, entonces la inclusión dependía más de buena voluntad y el interés de la sociedad o la seriedad de la investigadora, que de una decisión institucional» (Diez, 2006, p. 4). La ausencia de la perspectiva de género no sólo estuvo en la investigación, la marginalidad del análisis de la violencia sexual se constata en las recomendaciones que emiten los informes, ya que no plantean el hablar y encarar la violencia sexual como una condición para la construcción de paz en la sociedad pos-acuerdo (ídem).

Tras los informes de la verdad comenzaron a surgir nuevas propuestas de mujeres acompañantes y mujeres sobrevivientes que se centraban en la denuncia de las violencias contra las mujeres, particularmente la violencia sexual, así como en la exigencia y construcción de justicia. En el año 2000 inició un proceso con mujeres sobrevivientes de violencia sexual de los departamentos de Huehuetenango, Chimaltenango y Alta Verapaz (Maya Alvarado, entrevista personal, CGO1). En 2003 se conforma el «Consortio de Víctimas a Actoras de Cambio. La lucha de las mujeres por la justicia» integrado por Yolanda Aguilar, Amandine Fulchiron, Mamá Maquín, la Unión de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG) y el Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP). El Consortio fue planteado como un proyecto político en el que se buscaba generar espacios de confianza con mujeres, sobre todo mayas, sobrevivientes de violencia sexual durante el genocidio, para hablar sobre la violencia vivida, algo

fundamental frente al silencio y la impunidad impuesta. Años después, el Consorcio se dividió, no obstante, los grupos siguieron trabajando para denunciar la violencia sexual, pero desde distintas perspectivas (Actoras de Cambio, 2021b).

Por un lado, en el 2011, Mujeres Transformando el Mundo (MTM), ECAP y UNAMG organizaron el Tribunal de Conciencia contra la Violencia Sexual hacia las Mujeres durante el Conflicto Armado en Guatemala en el que algunas sobrevivientes compartieron su testimonio de manera anónima. La particularidad de este proceso era, por supuesto, el testimonio público de las sobrevivientes, pero también la manera en que fue realizado: el Tribunal de Conciencia se desarrolló como si fuese un Tribunal Penal Internacional en el que se invitó a juezas y mujeres de la comunidad internacional (Maya Alvarado, entrevista, G01).³⁹ Según varias entrevistas que realizó Nathalie Mercier con miembros de las organizaciones de la Alianza Rompiendo el Silencio, el Tribunal de Conciencia dio el impulso para que las mujeres q'echies de Sepur Zarco exigieran justicia también en el sistema nacional de justicia (2108, p. 192).⁴⁰

Por otro lado, desde el 2004, surgió la colectiva feminista Actoras de Cambio: en un primer momento el trabajo se enfocó en «sanar la memoria corporal y resignificar individual y colectivamente la violación sexual durante la guerra» (Actoras de Cambio, 2021b). Para muchas mujeres era evidente que, pese a los Acuerdos de Paz, la violencia contra ellas seguía presente en sus aldeas, de ahí que las primeras acciones se dieran de forma casi clandestina para garantizar la seguridad de todas.

¿Cómo pueden las mujeres exigir y construir procesos de justicia cuando no es reconocida su experiencia como sobrevivientes de violencia sexual? Esta es, en

³⁹ El Tribunal de Conciencia contó con Juana Méndez (Guatemala), Gladys Canales (Perú), Teddy Atim (Uganda) y Shihoko Niikawa (Japón) como magistradas de conciencia. Las primeras tres son sobrevivientes de violencia sexual que iniciaron procesos jurídicos; en cuanto Shihoko, ella fue de las impulsoras del Tribunal Internacional de Crímenes de Guerra sobre la Esclavitud Sexual de la Mujer en su país.

⁴⁰ Entre 1982 y 1988 se estableció un destacamento militar en la comunidad Sepur Zarco (Valle de Polochic). Los militares violaron a una gran cantidad de mujeres en las aldeas o cantones cercanos al destacamento, En 1982 fueron desaparecidos líderes de los comités de tierras, mientras que algunas de las esposas de estos hombres fueron obligadas a vivir en los alrededores del destacamento. Durante seis meses las mujeres fueron obligadas a hacer turnos cada tres días para cocinar y lavar los uniformes de los militares, también fueron violadas, en otras palabras, fueron esclavizadas laboral y sexualmente.

definitiva, una pregunta que no fue planteada inicialmente por la llamada «justicia transicional» latinoamericana. Cómo proponerla si ni siquiera estaba planteada la pregunta sobre el impacto diferenciado de la represión entre hombres y mujeres, así como la necesidad de tomar esto en cuenta para el diseño y desarrollo de procesos de justicia. La pregunta sobre los propios significados de la justicia está en el centro del trabajo de los grupos mencionados. Para algunas la lucha se centra en el ámbito legal: a través del litigio estratégico se busca que el Estado y sus agentes reconozcan su responsabilidad en la violencia sexual perpetrada; mientras que para Actoras de Cambio la lucha está enfocada en sanar su propio cuerpo ante la violencia vivida. Como me señaló Julieta: «hay mujeres que nos han dicho ‘¿de qué me sirve que mi violador esté en la cárcel —en los pocos casos en los que ocurra— si yo sigo sintiéndome muerta en vida?’» (H10). Una de las críticas hacia los sistemas judiciales, retomando las palabras de Julieta, es que al diseñar e implementar las políticas de tipificación y reparación «no se les pregunta a las sobrevivientes qué es justicia para ellas cuando son precisamente ellas quienes viven las consecuencias de la violencia» (ídem).

Estas experiencias organizativas han tenido sus repercusiones en el ámbito teórico. Una de las primeras obras que abordó de manera central la violencia sexual en el pasado reciente es *Tejidos que lleva el alma* (2011). No sorprende que varias de las investigadoras fuesen precisamente quienes se organizaron para que la perspectiva de género estuviese presente en los informes de la verdad, así como algunas de las que están trabajando en los grupos citados previamente. A continuación, presento las categorías analíticas desde las cuales se comenzó a repensar la violencia sexual en Guatemala gracias al trabajo de estas mujeres.

TABLA 4 – CATEGORÍAS PARA ANALIZAR LA VIOLENCIA SEXUAL DURANTE EL GENOCIDIO EN GUATEMALA

Concepto	Explicación
Arma de guerra	Dado su carácter público, indiscriminado y masivo en las masacres de la guerra (Aguilar, 2005), así como su carácter prolongado en los destacamentos militares (Tribunal Primero de Sentencia Penal, Narcoactividad y Delitos contra el Ambiente, p. 5).

Feminicidio	Fue una política de guerra/política genocida planificada por el Estado y perpetrada contra un grupo de mujeres por ser mujeres (Sanford, 2008). 41
Genocidio	La violación sexual fue un <i>acto o método</i> , entre otros, de exterminio masivo para modificar cualitativamente las características socioeconómica y étnico/culturales de la población rural (Fulchiron <i>et al.</i> , 2011; Fulchiron, 2016, p. 391).

Si bien en Guatemala la violencia sexual tuvo un carácter público y masivo, ¿hasta qué punto fue indiscriminado? Lo que planteo es que, a pesar de la masividad de la violencia sexual, probablemente «no se hizo al azar, de manera indiscriminada, sino que respondía a la voluntad de destruir a un determinado sector de la población, un grupo sumamente heterogéneo pero diferenciado» (Garzón, 16 de octubre de 1998). Si es así, ¿contra quiénes estuvo dirigida la violencia sexual?: ¿contra las mujeres?, pero, ¿contra todas las mujeres?

Recordemos que a partir del informe *Memoria del silencio*, la manera en que se interpretó la violencia en Guatemala cambió. En el ámbito jurídico, académico y político la categoría de genocidio adquirió una centralidad que hasta ese momento no tenía. Ya no sólo era pensar en términos de *guerra* (Stoll, 1999; Le Bot, 1995; Brett, 2007), *conflicto armado interno* o *conflicto contrainsurgente*.⁴² En esta investigación no se cuestionará el hecho de que en Guatemala sí hubo genocidio, lo cual ya ha sido analizado tanto por la CEH como por la sentencia contra Efraín Ríos Montt en 2013 (Tribunal Primero de Sentencia Penal, Narcoactividad y Delitos contra el Ambiente). Dicho esto, señalo que la categoría de genocidio nos da la posibilidad de reconocer opresiones históricas contra diversos grupos. Feierstein menciona que el genocidio:

⁴¹ Rita Segato (2011) señala que la diversidad de la violencia feminicida, producto de las relaciones de poder de género, debe ser dividida analítica y jurídicamente entre aquella que responde a relaciones interpersonales –violencia doméstica– o a la personalidad del agresor –crímenes seriales–, y aquella que tienen características no personalizables –conflictos armados, guerra informal y trata–, de tal manera que la segunda sea tipificada como femigenocidio. La construcción del término responde a la demanda de tipificar internacionalmente la violencia feminicida contra las mujeres reconociendo las dificultades de hacerlo desde la categoría feminicidio y, por el contrario, las posibilidades que se abren si se hace desde la figura de crímenes de lesa humanidad o genocidio.

⁴² Se profundizará sobre estas categorías en el capítulo II.

Implica otro modo de comprensión causal, en el cual el objetivo de la práctica no es el ataque indiscriminado a la población civil sino el ataque «discriminado» a grupos de dicha población a fines de lograr la destrucción total de dichos grupos y la destrucción parcial –transformación, reorganización– del grupo global, a través de la ausencia de una parte de sí (2007, p. 43)

La perspectiva más difundida es que la violencia contra las mujeres fue parte de un ataque étnico (genocidio ixil), sin embargo, como menciona Nathalie Mercier «esta interpretación tampoco logra explicar por qué mujeres fuera de este grupo étnico (también si lo concebimos como «maya», y no sólo como ixil) fueron víctimas» (2018, p. 214).⁴³ No obstante, la interpretación de la persecución de mujeres como tal, –sin tener en cuenta las diversas comunidades de las que son parte– podría ser criticada como una perspectiva en la que las mujeres indígenas son pensadas exclusivamente como individuos (perspectiva occidental de los derechos humanos), no como parte de entramados, en este caso comunitarios, que son primordiales en la reproducción de su vida como mujeres (ídem).⁴⁴ Una de las particularidades de Guatemala es que, a diferencia del Cono Sur, la violencia sexual masiva (y hasta pública) fue perpetrada contra mujeres mayas. De tal manera que cualquier estudio que intente comprender la violencia sexual durante el genocidio debe analizar la dimensión racista de ésta.

A diferencia de la Convención para la Prevención y Sanción del delito de Genocidio (1948) que delimita el concepto a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, y de la Sentencia que lo definió como genocidio ixil (étnico), lo que pretende esta investigación es abrir el «universo de víctimas» evidenciando la

⁴³ En Guatemala se optó por presentar el caso como un genocidio étnico. Es más, aunque en la CEH reconoce que hubo «actos de genocidio» contra cuatro grupos mayas: q'anjob'al y chuj (Huehuetenango); ixil (Quiché); k'iche' (Quiché); achí (Baja Verapaz) (1999, t. II, p. 318), la querrela terminó abordando solo el caso ixil. Como dice Mercier, «la Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio –y subsecuentemente la construcción de casos a nivel nacional– obligará la simplificación de las narrativas acerca de la identidad de las víctimas, al enfocarse en una parte de la identidad (...) se considera que estas narrativas no reflejan toda la complejidad ni de lo que es la persecución genocida, ni la identidad» (2018, p. 3).

⁴⁴ Una perspectiva *distinta* es, por ejemplo, reconocer que estas mujeres son individuos que, simultáneamente, son parte de entramados comunitarios. Profundizaré al respecto en el capítulo III.

pluralidad de identidades en tensión y en articulación (Calveiro, 2006b; Feierstein, 2007). Para ello se busca analizar la relación entre género, etnicidad y política, de ahí el interés por comprender quiénes eran las personas agrupadas bajo los términos «no combatientes» o «población civil». En particular, conocer los entramados en los que las mujeres mayas sobrevivientes están insertas: en tanto mujeres indígenas, pero también en tanto parte de núcleos familiares e incluso como parte estructural de sus comunidades. Me parece que sólo así será posible entender las prácticas de las mujeres mayas frente a la violencia política de género durante el genocidio.

LA VIOLENCIA POLÍTICA DE GÉNERO

«A ellos lo matan, pero hacen otras cosas contra las mujeres», señaló una de las mujeres testimoniantes en el proyecto REMHI (EO4699C). Retomando a Inés Hercovich con relación a lo ocurrido en Argentina, la palabra *violación* quedó eclipsada «por la fórmula ‘violación de los derechos humanos’ agitada en la lucha por esclarecer el brutal avallamiento que se había hecho de esto durante la década del 70. Sin quererlo, el crimen perpetrado contra las mujeres quedó relegado a un lugar subalterno en las batallas por recuperar la dignidad humana» (1997, p. 94).

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, mujeres sobrevivientes de violencia sexual han hecho diversas críticas frente a la omisión histórica de la tipificación de las violencias contra las mujeres, en este caso la violencia sexual. Y, por ello mismo, han construido distintas propuestas teóricas para nombrar lo vivido; asimismo, han desarrollado diversos procesos para construir justicia (recordando la multiplicidad de significados que esto supone).

Si mucho de lo que se dice sobre las violencias es androcéntrico, entonces habría que descentrar/dislocar las narraciones sobre éstas. Pero también es necesario comprender que las experiencias, necesidades y expectativas de las mujeres difieren entre sí. Con esto quiero señalar que es, más bien, a través del análisis contextual y, por supuesto, del análisis de las narraciones de las propias mujeres sobrevivientes que cierta herramienta analítica posibilita (o no) el poder entender las relaciones de poder en la violencia sexual. Sólo así puede comprenderse que, por ejemplo, mientras que en México se ha optado por nombrar la violencia

como tortura sexual, en Chile se lucha por tipificarla como violencia sexual política. Ambas categorías, cada una con sus límites y sus posibilidades, son funcionales para los colectivos (y, probablemente, para muchas mujeres más).

En ese sentido, en esta investigación el concepto *violencia política de género* contribuirá a recentrar las experiencias de las mujeres víctimas no sobrevivientes y sobrevivientes. Retomo, en un primer momento, la definición de *violencia política* de Waldo Ansaldi y Mariana Alberto:

Un constructo que enfatice el componente armado de la violencia o, en otros términos, la violencia *política armada*. En principio, la violencia política suele ser armada, particularmente la *considerada* legítima, es decir, la del Estado —ejércitos, policías, etc.—, pero aquí nos referiremos con ello *también* a la apelación a las armas —la política armada o, si se quiere, el hacer conscientemente, la política con las armas— por parte de quienes han pretendido y/o pretenden desalojar del poder a quienes lo detentan, cualesquiera que sean los objetivos que se pretendan (2014, pp. 30-31; las cursivas son de los autores).

Ahora, más que concebir el conflicto político exclusivamente como el «desalojo del poder a quienes lo detentan», a partir de lo analizado por Greg Grandin (2007), propongo pensar en contextos en los que distintos grupos disputan abiertamente, mediante la violencia política armada, la organización de la vida (como lo fue Guatemala durante el siglo XX, lo cual detallaré en el próximo capítulo).⁴⁵

Es así que entiendo por violencia política de género la disputa —sustentada en las relaciones de poder de género— por la conservación, defensa, transformación o destrucción de los proyectos sobre cómo organizar la vida. Esta violencia política

⁴⁵ En palabra de Greg Grandin: «Aunque, en cierto nivel la Guerra Fría fue una lucha por utopías de masas — visiones ideológicas sobre cómo organizar a la sociedad y sus implementos— lo que dio a esa lucha su fuerza trascendental fue la politización e internacionalización de la vida diaria y los encuentros familiares. La política adoptó una inmanencia sorprendente, manifestándose como veremos, en los reinos interiores de la sexualidad, la fe, la ética y el exilio» (2007, p. 27). Profundizaré sobre el papel de Guatemala en la guerra fría interamericana en el siguiente capítulo.

se sustenta en la sociabilidad de género, la cual constituye un entramado de significados para interpretar el mundo social del que se es parte: establece —explícita o implícitamente— lo permitido, lo prohibido y las sanciones sociales ante el quiebre (por voluntad o no) de los mandatos de género. Es en la socialización de género que, en función de los contextos, se construyen sentidos para interpretar las expectativas y las experiencias de vida, incluyendo los procesos violentos. En esta investigación el concepto violencia política de género ayudará a ampliar la mirada sobre los procesos violentos que tienen en común el quiebre de la autonomía de las mujeres para obstaculizar o imposibilitar que decidan cómo organizar la vida (empezando por su vida). Si bien la violencia sexual es uno de esos procesos, no obstante, como veremos en los siguientes capítulos, no es el único.

Aunado a lo anterior, la lucha política en torno a cómo organizar la vida en el caso de los pueblos mayas en Huehuetenango y Quiché debe ser leído desde la clave comunal. Es decir, si queremos hablar de proyectos sobre cómo organizar lo social para el altiplano occidental es fundamental reconocer la dimensión estructural de los trabajos de producción y reproducción que posibilitan la vida comunal. Si la violencia política de género es la disputa por cómo organizar la vida y, como veremos en el siguiente capítulo, las mujeres y los hombres mayas tuvieron —y tienen— un lugar nodal en la organización de lo social, resulta aún más paradójico que las violencias contra las mujeres mayas, entre ellas la violencia sexual, no hayan sido consideradas durante muchos años como violencia política.

CAPÍTULO II
«CUANDO LA GUERRA LLEGÓ»:
LOS SENTIDOS SOBRE EL PASADO, LA GUERRA FRÍA INTERAMERICANA Y
LA VIOLENCIA SEXUAL

En Ixcán había reuniones de la gente. Como tenemos un comité ahí, ellos son quienes se encargan de las reuniones para que la gente se dé cuenta. Por eso nos dimos cuenta que iba haber guerra.

Doña Eva

INTRODUCCIÓN

El siglo XX se caracterizó por las luchas por las utopías. Diversos proyectos políticos se presentaron no sólo como idealizaciones sobre el cambio social sino como posibilidades concretas para la reforma, transformación y, sobre todo, la revolución social. Muchos de estos proyectos construyeron, dotaron y re-actualizaron marcos sociales para pensar cómo organizar y reproducir la vida en Guatemala. De tal manera que hay que reconocer que hubo una confluencia, articulación, simultaneidad y antagonismo en torno a distintos grupos sociales y, por ende, distintos proyectos políticos.

Si bien habría que señalar la emergencia de nuevos sectores organizados — como lo fue el movimiento obrero—, también habría que reconocer que hay otros grupos históricos —como los pueblos mayas—, quienes más bien resignificaron, reafirmaron y/o transformaron sus propias estrategias políticas a partir de la confluencia de múltiples marcos sociales sobre las posibilidades sobre cómo organizar la vida. El altiplano occidental guatemalteco fue precisamente uno de los escenarios de la guerra fría interamericana: por una parte, un espacio de convergencia de múltiples proyectos con anclajes internacionales, nacionales y locales; por otro lado, un espacio en el que se articularon y reactualizaron temores históricos anticomunistas, patriarcales y racistas contra los pueblos mayas. Fue en el altiplano occidental guatemalteco donde estos temores se materializaron en prácticas sociales genocidas contra mujeres, hombres, niñas, niños, abuelas y abuelos mayas en uno de los momentos más álgidos y crueles de la guerra fría en

América Latina (Grandin, 2007).

En este capítulo presentaré un panorama general sobre la historia guatemalteca. En la primera parte, referiré brevemente a los distintos términos utilizados desde la historiografía sobre el pasado reciente para evidenciar los múltiples sentidos sobre las temporalidades y la violencia política. Tras responder la pregunta sobre cuáles son los sentidos construidos por las propias mujeres sobrevivientes entrevistadas respecto a la violencia vivida, en la segunda parte presentaré un panorama general de lo ocurrido en este país, enfocándome en Huehuetenango y Quiché entre 1954-1989. De tal manera que al final del capítulo me centraré en la violencia sexual sistemática contra las mujeres mayas durante las masacres en el altiplano occidental.

TESTIMONIO DE DOÑA ROSA

Algunas mujeres, algunas compañeras, sí nos han dicho «la iglesia también —más la católica— sí hacía un trabajo antes, gracias a ese espacio también fui haciendo conciencia de participar y salir». Como decía, pues, también hay algunas mujeres que son comadronas, que son parteras, que son curanderas, que están en esta lucha. En el caso mío, nosotras éramos católicas (...) pero no estábamos integradas tal cual en un grupo como para ir hablando. Dicen que la iglesia habló también un poco de la teología de la liberación. Entonces en ese tiempo nosotros no escuchamos lo de la teología de la liberación, pero sí estábamos en grupos de jóvenes. Digamos, en mi aldea cuando había fiestas cada año nosotros nos organizábamos para presentar actos en la fiesta, sea bailables, sea cantos, sea poesía. Entonces nos organizábamos para hacer eso, es lo que hacíamos. Pero más lo que nos motivó a nosotras, [sobre todo] durante la guerra que también nos hizo más claro la importancia de luchar era, lo que yo decía que mi papá y mi mamá sí nos comentaban cómo era la vida en las fincas, cómo era el trato por los capataces, que les decían. Entonces más ahí, por ejemplo, mi mamá decía «nosotros fuimos a tal finca, tu papá hacia caja y media y yo caja y media», pero así era el trato cruel. O más cuando hablaba mi papá cuando dice que la Revolución de los 10 años. Mi papá dice que iba a trabajar en México, creo que por Tapachula. Pero dice que en

ese lugar le decían a mi papá «ya de plano no vas a volver a trabajar aquí en México porque tu país está proponiendo un presidente que va a hacer un cambio importante allá». Entonces eso también no los decían ellos. Nos comentaban también mi mamá y mi papá de todo el trabajo que se hizo para construir las carreteras. Por ejemplo, la carretera de la Mesilla para Huehuetenango eso lo hicieron los hombres, dicen, con piocha y con pala, y a la par —ahora lo estamos entendiendo— también las mujeres. Entonces eso nos contaban ellos. Cuando llega, digamos, el momento... cuando llega la guerra y salimos y con todas las reuniones que se hicieron en los campamentos, entonces, más se fue reafirmando la situación y vamos entendiendo que son problemas estructurales los que están. Y cuando surge [la organización] ahí sí que se creció, se fortaleció un poco más y ahora nos seguimos con convicción para el cambio. No es que alguien nos obliga que hay que hacer, si no que sentimos la necesidad de seguir formándonos, de seguir luchando (H09).

LOS SENTIDOS SOBRE EL PASADO

En gran parte de la historiografía sobre el pasado reciente en Guatemala se denomina al periodo entre 1960/1962/1966 y 1996 como el *conflicto armado interno* o *guerra civil*. Desde esta perspectiva no hay un consenso sobre el momento en que el conflicto comenzó; sí en cuanto al término, y ese momento está determinado por la Firma de los Acuerdos de Paz en 1996. Sin embargo, como menciona Edelberto Torres Rivas en el prólogo de *Una guerra sin batallas* (Brett, Rody, 2007), el término *conflicto armado interno* no se ajusta a lo ocurrido en Guatemala, pues la violencia del Estado contra las poblaciones fue desproporcionada con respecto al número real de la guerrilla existente en el país y a las movilizaciones sociales.⁴⁶

También se refieren a este periodo como la *guerra contrainsurgente* enfatizando el conflicto desde una mirada político-militar, señalando que el enfrentamiento fue contra insurgentes —o sospechosos de serlo desde la mirada de

⁴⁶ El tomo I de la Comisión de Esclarecimiento Histórico se titula precisamente «Causas y orígenes del enfrentamiento armado interno» (1999).

los perpetradores– (Villa, 2016). Sin negar la violencia que el Estado cometió, esta perspectiva no ahonda en la diversidad de actrices y actores que se encuentran en la categoría de «no combatientes», que para este país centroamericano fueron miles de personas.

Por otro lado, como mencioné en el capítulo I, a partir del informe de la CEH, la manera en que se interpretó la violencia en Guatemala cambió. En el ámbito jurídico, académico y político la categoría *genocidio* adquirió una centralidad que hasta ese momento no tenía.

Las denominaciones sobre el pasado reciente en Guatemala plantean maneras distintas de comprender la violencia política masiva y sistemática contra las poblaciones mayas y mestizas. Entre referir al pasado como conflicto armado interno, guerra contrainsurgente o genocidio hay múltiples sentidos —en relación dialógica, simultánea o antagónica— de las violencias y, sobre todo, el papel de las y los diferentes actores tanto en el pasado como en el presente. Evidenciar las diferentes clasificaciones no pasa, retomando las palabras de Daniel Feierstein:

[por] la precisión o «ajuste de verdad» de las distintas clasificaciones (en tanto cualquiera de ellas contiene un núcleo de verdad, según la perspectiva que se asuma). Esto es que, la discusión sobre la verdad remite a los hechos ocurridos (homicidios, torturas, violaciones, apropiación de menores), pero que su clasificación no es parte de una discusión por «la verdad» sino que su clasificación se liga a su capacidad de producir consecuencias diferenciales en la re-elaboración de la experiencia, en la reconstrucción de su sentido y coherencia y sus modos de articulación en la reconfiguración de las identidades con posteridad al horror (2011, p. 573).

Es decir, todas ellas reconocen —aunque desde distintos lugares— los hechos ocurridos: asesinatos, desapariciones, masacres, desplazamientos y, con los años, cierta violencia contra las mujeres. No obstante, la discusión está en el porqué de los hechos y en el quiénes. Entre las primeras obras producidas desde las ciencias sociales, David Stoll (1999) e Yvon Le Bot (1995) representaron a los pueblos indígenas como «víctimas inocentes» en el conflicto armado al enfrentar a «los dos

fuegos», es decir, la guerrilla y el Ejército. Y, aunque ha habido una crítica contra la «teoría de los dos demonios guatemalteca»,⁴⁷ ha habido múltiples reactualizaciones de este tipo de interpretaciones racistas sobre las y los mayas como sujetos «pasivos» y no como actoras y actores políticos. Reitero, sin negar la violencia que el Estado cometió, habría que señalar que el escenario político guatemalteco es tan complejo de tal manera muchas y muchos mayas fueron —y son— actores en organizaciones anticapitalistas, organizaciones democratizadoras, pero también lo han sido en las estructuras militares estatales o paraestatales.⁴⁸

Como vimos anteriormente, la categoría genocidio nos permite reconocer opresiones históricas contra diversos grupos «en el cual el objetivo de la práctica no es el ataque indiscriminado a la población civil sino el ataque ‘discriminado’ a grupos de dicha población a fines de lograr la destrucción total de dichos grupos y la destrucción parcial —transformación, reorganización— del grupo global’» (Feierstein, 2007, p. 43). Y, aunque en esta investigación se reconoce que la violencia política de género fue perpetrada durante un genocidio, es importante señalar que, a la par de esta categoría, recurriré al término *guerra* (profundizaré al respecto más adelante).

Hay discusiones álgidas en torno al inicio de la guerra en Guatemala. Por una parte, a partir de los hechos del 13 de noviembre 1960 (primera fecha): un grupo de jóvenes oficiales del Ejército Nacional de Guatemala decidieron derrocar al gobierno de Ydígoras Fuentes. Entre sus líderes se encontraban los jóvenes oficiales Marco Antonio Yon Sosa y Luis Augusto Turcios Lima, quienes se exiliaron tras el fallido

⁴⁷ La «teoría de los demonios» refiere a ciertos procesos de elaboración memorística sobre la última dictadura militar argentina. En ella se igualan violencias con diversos recursos, magnitudes, objetivos e impactos: «En los tempranos 70 había quienes planteaban los fundamentos de la idea, en la referencia abstracta a ‘la violencia ‘como una figura que tendía a homologar las diversas acciones de la insurgencia armada, las tomas de fábricas, las movilizaciones masivas o las ‘luchas de calles’ con los secuestros y asesinatos realizados por organizaciones paraestatales o los fusilamientos e incipientes desapariciones cometidas por las fuerzas armadas y las fuerzas de seguridad» (Feierstein, 2018, p. 11). Para un análisis comparativo de cómo operó esta representación en el siglo XX y cómo opera en la actualidad en Argentina recomiendo el libro *Los dos demonios (recargados)* (Feierstein, 2018).

⁴⁸ Actualmente, cuando se habla de «democracia» se suele hacer alusión a la versión procedimental: la maquinaria electoral. No obstante, aquí hago alusión a otra acepción de democracia, precisamente aquella que no se sustenta en la perspectiva de la libertad personal sino en el vínculo entre dignidad individual y solidaridad social (Grandin, 2008, p. xvi).

alzamiento.⁴⁹ El hecho de que jóvenes militares decidieran derrocar al gobierno en turno no era para nada nuevo en la región latinoamericana, mucho menos en Guatemala.⁵⁰ La novedad yacía en que, tras el fracaso del alzamiento, precisamente Yon Sosa y Turcios Lima, junto con otros jóvenes fundarían el Movimiento Revolucionario 13 de Noviembre (MR-13) dándose a conocer públicamente tras el ataque del 7 de febrero de 1962 (segunda fecha) como la primer organización guerrillera en el país. Entre 1960 y 1962 se encuentra la ruptura con el repertorio político previo, en tanto la política por la vía de las armas pasa de ser una posibilidad a una lucha concreta en este país centroamericano, de tal manera que en años posteriores surgieron otros grupos guerrilleros. Como señala Manolo Vela:

Un tercer elemento que vendría –creo– a precisar el inicio de la guerra devendría de dos procesos que hay que esclarecer: a) el momento en que aquellos militares que en vez de regresar a los cuarteles, tras ser derrotados en noviembre de 1960, empiezan a considerar la guerra de guerrillas como una opción; b) el segundo proceso que es necesario esclarecer es el momento en que la izquierda, que empezó a ser perseguida tras la invasión de 1954, pasó de considerar la vía de las armas como el camino a tomar. Me parece que estos dos procesos confluyen en el año 1961. El influjo de ésta puede servir para medir el peso de los eventos que sirven como parámetros al inicio de la guerra. Lo advierto de esta forma: el 13 de noviembre hubiera sido posible sin la revolución cubana; el 7 de febrero no (2008, p. 94).

⁴⁹ Parafraseando a la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, este fue el movimiento de mayor envergadura protagonizado por oficiales del Ejército desde la contrarrevolución en 1954. En los preparativos se involucraron, por lo menos, un 30% de los cuadros del Ejército (URNG, 2015).

⁵⁰ En el estudio clásico de *El orden político en las sociedades en cambio* Huntington señaló que existen posibilidades de golpe si las instituciones no eran capaces de adaptarse a los cambios o modernizar su rol político. El autor sostiene que en la oligarquía pretoriana la lucha por el poder impone con frecuencia golpes de Estado, pero se trata sencillamente de «revoluciones de palacio» en las cuales un miembro de la oligarquía sustituye a otro: cambia el líder, pero no hay otros cambios trascendentales. Sin embargo, el «pretorianismo», entendiéndolo como la «politización de las fuerzas sociales», también afectará a los militares, quienes —para Huntington— tienen un rol clave en los «golpes modernizadores» para construir orden político. Sin embargo, lo que este autor no menciona es que este militarismo «modernizador» también será genocida (1972).

Por último, entre el 2 y el 5 de marzo de 1966 (tercera fecha) se detuvieron a más de 50 personas en diversos lugares del país que tenían un claro perfil militante ya que pertenecían al Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT), al MR-13 y a las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) (CEH, 1999, t. II, p. 107). Por lo menos 28 de esas personas fueron desaparecidas, de ahí que el caso sea recordado como los «28 desaparecidos» (ídem).⁵¹

A diferencia de las primeras dos fechas, en donde el inicio del conflicto está dado por la *contraviolencia* o la *violencia revolucionaria* –el papel de la lucha armada protagonizada por estos jóvenes oficiales y la izquierda guatemalteca–, la tercera fecha se centra, más bien, en la violencia del Estado contra las y los militantes. En el centro de estas tres interpretaciones sobre el pasado está en el «hacer política armada» desde la cual se critica, por una parte, el monopolio de la violencia y, por otro lado, la disputa de la legitimidad de esa violencia para organizar lo social.

Frente a estas múltiples causalidades históricas sobre el *inicio*, por el contrario, el *fin* del conflicto armado no presenta estas discusiones. Desde estas perspectivas historiográficas y, también desde la cooperación internacional, «después de 36 años de conflicto armado interno (...) finalmente el 29 de diciembre de 1996 se llevó a cabo en Guatemala la firma de la paz firme y duradera entre la Unidad Revolucionaria Guatemalteca (...) y el Estado de Guatemala, *acontecimiento que puso fin al conflicto*», afirma la ONU (s.f.; las cursivas son mías). Dada la historia armada de este país, es lógico que las interpretaciones se hayan enfocado en la violencia política armada. Estas interpretaciones historiográficas nos proporcionan una lectura militarista de la guerra: el inicio está dado por el alzamiento militar, la política de las armas y/o la violencia política contra las y los militantes; el fin está dado por los Acuerdos de Paz para el supuesto cese de esa violencia política. Reconociendo la violencia del Estado, así como la presencia y organización

⁵¹ Hasta hace unas décadas cuando se hablaba de desaparición forzada en América Latina los referentes geográficos estaban situados en el Cono Sur. Esto en parte se debe al trabajo de las comisiones de la verdad en Argentina y Chile, las cuales denunciaron las detenciones-desapariciones. No obstante, esta práctica se implementó anteriormente en un país que desempeñó un papel fundamental en el siglo XX: Guatemala. En poco más de 20 años (1966-1986) 90 mil personas fueron víctimas de desaparición forzada en América Latina (Molina Theissen, 1988, p. 66).

guerrillera, lo que propongo es que a la par de esas lecturas militaristas comprendamos que hay experiencias múltiples –no necesariamente armadas– que pugnaron y, con ello, complejizaron el escenario político guatemalteco durante el siglo XX. Pero, antes de centrarnos en ello, es indispensable saber cuáles son algunos de los sentidos sobre el pasado de las propias mujeres mayas entrevistadas.

LA GUERRA COMO ACONTECIMIENTO

«Todos sabemos que Guatemala vivió 36 años de guerra» (H10), me compartió Doña Rosa, quien fue la única sobreviviente —de las 19 mujeres mayas entrevistadas— que refirió a ese marco temporal. Para mí fue una sorpresa que Doña Rosa fuese la única que remitiera a esta temporalidad. Mi acercamiento al pasado reciente en Guatemala fue precisamente a través de la historiografía en la que se hablaba de los 36 años del conflicto armado interno. Y, aunque sabía que había múltiples tiempos históricos en cuestión, los 36 años representaban un marco temporal central en mi entendimiento de la historia de este país.

En las primeras entrevistas que realicé las preguntas las formulé de la siguiente manera: «¿cómo llegó la violencia a su comunidad?» y/o «¿cómo llegó la violencia a su vida?». Las preguntas inicialmente estaban planteadas así ya que, precisamente desde el marco temporal de los 36 años, asumí que el conflicto armado inició mucho antes de que ellas nacieran y, más que fecharlo, me interesaba escuchar cómo narraban la violencia vivida y eso implicaba comprender cómo la recordaban. En las entrevistas sólo Doña Rosa y las cuatro compañeras que nacieron después 1996 refirieron mayoritariamente al pasado reciente como el conflicto armado interno o, incluso, como genocidio. Eso quiere decir que, de las 19 compañeras entrevistadas, 14 de ellas nombraron los años de la violencia como «la guerra»; a su vez, había distintos significados sobre dicho término.

Doña Juana cuenta que «en el año 82, yo tenía 12 años, vi que había muchos militares, no sabía por qué, pero había muchos militares en el pueblo, en eso que llegó la guerra» (H08); «yo tenía 10 años cuando la guerra llegó [1981], yo estoy pastoreando mi ganado cuando el Ejército empezó a matar a la gente» (Q05), narró Doña Valeria; por su parte, Doña Raquel recordó que «ahí estamos sentados adentro

en un lugarcito de la montaña cuando oímos que estaban quemando las casas. (...) Ahí estaba yo cuando fue la fecha 81» (Q01). En ese sentido, las narraciones de las mujeres sobrevivientes complejizan los sentidos comunes producidos y reproducidos en la historiografía sobre el pasado reciente en Guatemala. Como ya he señalado, para la cooperación internacional y para la historiografía no hay un consenso sobre el momento en que el conflicto comenzó, pero sí lo hay en cuanto al término. Sin embargo, en las narraciones de las mujeres mayas entrevistadas la relación es distinta, incluso contraria: el inicio de la guerra puede ser fechado a partir de ciertos acontecimientos que irrumpieron su cotidianidad entre 1981 y 1983.

FIGURA 3 – SISTEMATIZACIÓN DE LOS AÑOS RELACIONADOS CON LA EXPRESIÓN «CUANDO LA GUERRA LLEGÓ»

Nombre	Año referido
Doña Ana	1982
Doña Carmen	1982
Doña Carmela	Sin año
Doña Diana	1981-1982
Doña Eva	1982
Doña Fernanda	1982 - 1983
Doña Juana	1982
Doña Laura	Sin año
Doña Leticia	1982
Doña Magali	1982
Doña Raquel	1981
Doña Sandra	1981-1982

Fuente: Elaboración propia con información de las entrevistas

Asimismo, para ellas el fechar el fin de la guerra resultó ambiguo, difícil e, incluso, inexperimentado por algunas aún varios años después de la firma de los Acuerdos de Paz. Mientras que a nivel nacional e internacional se construyó casi como certeza incuestionable el fin del conflicto en 1996, las palabras de las mujeres mayas entrevistadas hacen que nos preguntemos por una parte, para quiénes y cómo terminó la guerra y, con ello, cómo fueron vividos los procesos de pacificación —más allá de los Acuerdos de Paz— precisamente ahí donde las prácticas sociales genocidas se materializaron contra la vida de cientos de comunidades: Doña Carmela señaló que «cuando nosotras salimos a lo claro, en el 94, hicimos nuestras casitas ya no

escondidos» (Q02) mientras que Doña Raquel recordó que «[en el 2001] cuando regresamos [a nuestras aldeas] ya estaba limpio porque ya no había soldados» (Q01).

Esto no significa que todas las mujeres mayas no compartan el marco temporal de los 36 años, pero sí que no es tan significativo —por lo menos no para las compañeras entrevistadas— como lo son otros tiempos asociados a experiencias propias y/o transmitidas generacionalmente. Las experiencias vividas por ellas o sus familias son el referente desde el cual ubican los sentidos del pasado. Y así como para este grupo de mujeres el «cuando la guerra llegó» fue fechado en 1981 y 1983, para otras mujeres en otros lugares de Guatemala las fechas pueden ser otras. Para mí la pregunta que surge es qué tienen en común las experiencias de mujeres que vivían en cantones, aldeas e incluso departamentos distintos para que una y otra vez nombren ciertos procesos como «cuando la guerra llegó».

Por una parte, esta expresión refiere a los acontecimientos violentos que irrumpieron su cotidianidad —y en su comunidad— de manera abrupta, los cuales se ubican entre los años en los que se concentran el mayor número de masacres en el altiplano occidental (1978-1985). La guerra como acontecimiento en sus vidas se presentó mediante la irrupción de diversos sujetos: «había muchos militares en el pueblo», «sólo miraba yo que hay guerrilleros». También se presentó a partir de vivir o enterarse de algún hecho violento (desaparición, asesinato, masacre) el cual sería recordado como el primer momento a partir del cual hubo un encadenamiento y escalonamiento de la violencia contra sus comunidades, familias y, por supuesto, contra ellas. En palabras de Doña Eva:

En Ixcán había reuniones de la gente. Como tenemos un comité ahí, ellos son quienes se encargan de las reuniones para que la gente se dé cuenta. Por eso nos dimos cuenta que iba haber guerra. Si no hubiera reunión no nos hubiéramos dado cuenta (Q06).

O en palabras de Doña Raquel:

Y de repente cuando empezó las cosas a ver que ya iba a empezar la guerra, luego la gente se organizó, la humanidad se alertó. Los que tienen animales,

tienen vacas, tienen bestias, las fueron a dejar con un señor que vive en la frontera. Él tiene potrero y era muy bueno ese señor y le fueron a recomendar sus animales. Y la gente esta se cruzó para México a trabajar allá. *Pensamos que luego iba a pasar la guerra. Ahí estamos cuando se empeoró* (Q01).

De ahí que, pese a que en la historiografía se hace alusión a que el conflicto armado comenzó a mediados del siglo XX, para la gran mayoría de ellas la guerra llegó cuando trastocó su vida directamente hasta el punto de identificar un «antes» y un «durante» la guerra. Desde mi perspectiva, estos testimonios recentran el tiempo local como una temporalidad nodal para entender el pasado reciente. A continuación, veremos qué otras concepciones están presentes en el entendimiento de las violencias.

LA GUERRA COMO CONTINUUM

Hasta este momento he enfatizado la dimensión de *acontecimiento* o *ruptura* de la guerra. Sin embargo, simultáneamente, hay una perspectiva en la que se recupera la dimensión de *continuidad* de las violencias: la guerra también como un proceso vivido por sus abuelos, abuelas, padres y madres. En palabras de Doña Rosa: «ellos nos comentaron cómo era la vida en las fincas porque mi mamá y mi papá fueron a trabajar en las fincas de café entonces en el tiempo de Ubico» (H09); «como yo era chiquita cuando empezó la guerra allá en las fincas, como dice mi papá, él me contó, no pagan bien, por eso salió la guerra» (H02), nos dice Doña Ana; «la guerra comenzó cuando la gente se organizaba por sus derechos, para también denunciar la explotación en las fincas de café, de banano» (H08), afirma Doña Juana.

En la guerra —la que irrumpe el devenir cotidiano y la histórica— hay un sinfín de experiencias de las mujeres y hombres sobrevivientes que han sido transmitidas de generación en generación, y también hay un sinfín de experiencias que han sido relegadas al silencio momentáneo, circunstancial o estructural. Parafraseando a Edizon Muj Cumes «¿y en qué momento te enteraste de la guerra en tu país?»

(Instituto 25A, 2020).⁵² La pregunta es hasta difícil de formular en Guatemala, pero definitivamente no sólo ahí. Es entre la continuidad y la ruptura donde la historia narrada de las sobrevivientes articula experiencias vividas en primera persona del singular («yo») y del plural («nosotros»), y en tercera persona («ellas», «ellos»). Sucedió, en diversas ocasiones, que cuando hablamos sobre los dolores de la guerra había una referencia a lo que ellas enfrentaron, pero también a lo dolorosa que había sido la vida de sus abuelos y de sus abuelas. En palabras de Doña Leticia:

Qué historia tiene mi abuelo (...) decía mi abuelo, «yo me sentaba a llorar, yo en ese tiempo no hay comida, no hay nada, mi mujer hacia tostadas, sólo llevo mi tostada y mi plato y me siento a comer cuando voy esclavo, voy a hacer carreteras, líneas en mis propias manos, voy a quebrar piedra», decía mi abuelo. Es muy doloroso (HO1).

Los fragmentos citados refieren a un proceso sostenido en el tiempo: el racismo y la explotación de mujeres y hombres mayas en las fincas y en los proyectos de infraestructura de Ubico como lo fue, entre muchos otros, «la carretera de la Mesilla para Huehuetenango» (HO9) como se detallará más adelante. De tal manera que, a lo largo de las entrevistas, así como se refirió a acontecimientos entre 1981 y 1983 como los momentos en los que la guerra llegó a sus vidas, también hubo múltiples referencias a las violencias contra sus familias por parte de «los ladinos, los españoles» que continuaron «en el tiempo de Ubico» e, incluso, que «cuando empezó la guerra [fue] allá en las fincas».

⁵² El 18 de octubre de 2020 se realizó el conversatorio virtual entre jóvenes para charlar sobre el recién estrenado podcast «La Advertencia», el cual relata —con múltiples voces— la historia reciente de Guatemala. En el episodio 2 podemos escuchar las palabras de Lucía Ixchui: «En Guatemala jamás se habla de la guerra en la escuela. Nunca. Es como un secreto a voces que vivió más de la mitad del país (...) yo me enteré que en Guatemala había habido genocidio cuando tenía como 8 años porque mi mamá tenía un libro de portada azul y letras fuxia que se llamaba *Masacres de la selva* y le pregunté que de qué trataba ese libro y entonces mi mamá me comentó, me dijo: ‘es que en Guatemala hubo una guerra, en Guatemala el Ejército asesinó y masacró comunidades’» (Luna y Pulido, 2020). En el conversatorio las y los jóvenes que participan reiteran lo dicho por Lucía: en la escuela jamás les hablaron sobre la guerra/el conflicto armado interno, y es ahí cuando Edizon plantea la pregunta, desde su propia experiencia, sobre cómo fue que se enteró de la guerra vivida por su comunidad a través de las narraciones de sus abuelas, abuelos, tías.

Como dice David Keen «puede ser más productivo [analíticamente] suponer que el conflicto siempre está presente (en tiempos de guerra o de paz), que (ya sea durante la guerra o la paz) es configurado en variedad de niveles por varios grupos que lo crean y manipulan por diversas razones, y que, en tiempo de paz, es una modificación del conflicto en tiempo de guerra» (2004, p. 25). Es así que en esta investigación se retoman los sentidos dados por las mujeres mayas a la guerra: aquella vivida como acontecimientos violentos armados que alteraron su día a día de manera sistemática —la guerra que irrumpe el devenir cotidiano— y, simultáneamente, aquella vivida con un continuum de violencias contra las mujeres y hombres mayas cuyo relato ha sido transmitido de generación en generación —la guerra histórica—. Dicho esto, a continuación, presentaré algunos de los acontecimientos históricos de Guatemala teniendo como epicentro lo que ocurrió a nivel regional.

LA GUERRA FRÍA INTERAMERICANA

En América Latina la discusión sobre la violencia política contras las mujeres — especialmente, la violencia sexual— en las dictaduras, los conflictos armados y los procesos genocidas es mucho más reciente. El siglo XX se caracterizó por la álgida lucha por las utopías. Diversos proyectos políticos se presentaron como posibilidades concretas para la reforma, transformación, la revolución social. En otras palabras, a lo largo y ancho de la región, se experimentó la movilización y organización de múltiples sectores, consecuencia de los procesos de modernización social, sistemas políticos limitados y contradicciones del desarrollo económico (Figueroa, 2005; Aibar, 2008; Filgueira *et al.*, 2012). Mientras que el campesinado, los pueblos indígenas, los obreros, entre otros, encontraron en la organización sindical, social, política una experiencia democratizante, solidaria y, sobre todo, humanizante para sus vidas, otros sectores vieron con horror estas experiencias. Con los años sabemos que el siglo XX también se caracterizó por la capacidad represiva del Estado que, conforme se desarrollaba la guerra fría, era más ideologizada y radicalizada, pero también más moderna (Feierstein, 2007; Grandin, 2007; Harmer, 2014).

La guerra fría interamericana es una categoría propuesta por Tanya Harmer con la cual señala que «más que una lucha bipolar entre superpotencias proyectada dentro del teatro latinoamericano desde afuera, esta guerra fría interamericana fue una disputa única y polifacética entre partidarios regionales del comunismo y del capitalismo, aunque en formas variadas» (2013, pp.1-2). Es decir, la región latinoamericana fue un espacio nodal en la trascendencia de luchas políticas sobre cómo organizar lo económico-social. Frente a la perspectiva historiográfica en la que la guerra fría era el conflicto entre las potencias de la Unión de las Repúblicas Socialistas Soviéticas (comunismo) y los Estados Unidos (capitalismo) que va de 1947 —la administración de Truman— hasta 1989/1991 —la caída del Muro de Berlín y la fragmentación de la URSS—, la obra de Tanya Harmer es parte de la «nueva historia de la guerra fría» que cuestiona el lugar satelital que se le ha dado al sur global. Como dice Richard Saull, desde esta perspectiva hegemónica «el sur se encontraba del lado receptor de las decisiones y se veía afectado por los cambios que se decidían fuera del sur» (2004, p. 31). De tal manera que Tanya Harmer, Richard Saull y Greg Grandin, entre otras, critican y estudian el lugar nodal que América Latina —y las y los latinoamericanos— jugaron a nivel local, nacional e internacional en las luchas políticas.

Cuando pensamos en el inicio de la guerra fría en América Latina es muy probable que una de las fechas que venga a nuestra mente sea el año del triunfo de la Revolución Cubana: 1959.⁵³ Esta fecha afianzó —con sus horizontes, contrastes y tensiones históricas— la idea que la lucha armada era posible e, incluso, inminente para esta región. No obstante, habría que recordar que frente a ese umbral revolucionario unos años antes un país centroamericano había vivido un proceso muy distinto: el despliegue de un proceso contrarrevolucionario.

En Guatemala el periodo 1944-1954 es conocido como la Revolución Guatemalteca. Fue durante estos años donde Juan José Arévalo y, después, Jacobo

⁵³ Hay que recordar que en 1959 la Revolución si bien fue armada, en ese momento no se proclama comunista: «Nuestra revolución no es comunista, no porque sea cubana, sino porque no está aplicando ahora medidas ni leyes comunistas, porque no está construyendo ni organizando un régimen comunista ahora» (1961, p. 22), dijo Blas Roca, líder máximo del Partido Socialista Popular de Cuba en 1960. Fue, más bien, al calor de las presiones económicas y del cálculo político que se declaró el carácter comunista la revolución cubana el 16 de abril de 1961, después del entierro de las primeras víctimas de la invasión de Bahía de Cochinos.

Árbenz lideraron una serie de transformaciones impensables hasta ese momento en el país: se institucionalizaron partidos, se impulsaron sindicatos amparados en un nuevo Código del Trabajo, se legalizó al Partido Guatemalteco del Trabajo —el partido comunista— y se aprobó el Decreto 200, mejor conocido como la Reforma Agraria (Gleijeses, 2004).⁵⁴

En 1950 «el 2,3% de la población poseía el 72% del total del suelo mientras que el 76% de los guatemaltecos ocupaban sólo un 9%» (Paz Cárcamo, 1986, p. 249). Habría que señalar que ese 2,3 % eran, en su mayoría, finqueros; mientras que el 76 % refiere a campesinos, quienes mayoritariamente eran indígenas.⁵⁵ Mediante un mensaje radial a nivel nacional, Árbenz comunicó oficialmente el inicio de la Ley de la Reforma Agraria en mayo de 1952. Entre los artículos que contiene el Decreto 200, se puede leer: «Quedan abolidas todas las formas de servidumbre y esclavitud y (...) prohibidas las prestaciones personales gratuitas de los campesinos, mozos colonos y trabajadores agrícolas, el pago en trabajo del arrendamiento de la tierra y los repartimientos de indígenas» (ibídem, p. 200). Lo cual no era menor, en un país donde el trabajo forzado por parte de los pueblos mayas había sido una práctica sistemática durante siglos: «luego de la independencia, el trabajo indígena y campesino fue obtenido a la fuerza de tres formas: (1) ‘mandamientos’ (reclutamiento de mano de obra) para trabajo público y privado y servicio militar,

⁵⁴ Sobre este periodo histórico se ha escrito bastante: Jonas (1976); Sartí (1981); García Ferreira (2009). Recomiendo particularmente los libros del historiador maya kaqchikel Edgar Esquit: *Comunidad y Estado durante la Revolución* (2019) y *Los Mayas y la Revolución de 1944-1954* (2020) en los cuales analiza las relaciones políticas entre los pueblos mayas y el Estado guatemalteco centrándose en lo comunal, es decir, la comunidad como espacio de disputa frente a las convergencias, tensiones y/o antagonismo del desarrollismo nacionalista y, por supuesto, los presupuestos de modernidad de la Revolución. Es más, ahonda en cómo diversas comunidades aprovecharon las transformaciones de la Revolución para alimentar proyectos políticos propios, lo cual generó tensiones con los propios revolucionarios. Y ésta, en definitiva, es una lectura novedosa que complejiza lo que se ha dicho sobre el periodo.

⁵⁵ Cambranes estima que «antes del auge del poder Liberal [finales del siglo XIX] y de la economía cafetalera (...) más del 70% de las mejores tierras agrícolas de Guatemala eran controladas por alrededor de mil comunidades indígenas, muchas de las cuales no tenían títulos formales de propiedad sobre ellas (1985). Para 1877, a la par del auge cafetalero —cuyo cultivo requería de las tierras templadas, las cuales eran propiedad de comunidades mayas—, la comisión anticlerical del presidente liberal Rufino Barrios confiscó «8,840 caballerías en propiedad de la Iglesia Católica Romana, junto con toda aquella tierra que no estuviera titulada privadamente. Esto incluía las tierras indígenas que ya estaban ocupadas» (Grandia, 2008, p. 25).

(2) peonaje por deudas para terratenientes privados,⁵⁶ y (3) leyes de vagancia» (Grandia, 2009, p. 28).

El sistema de esclavitud por deuda se amplió a partir de 1930 con la dictadura de Jorge Ubico: además de proporcionar mano de obra para las fincas, los campesinos también tenían que contribuir con el programa de construcción de carreteras de Ubico. Y es que cientos de hombres y mujeres mayas trabajaron forzosamente desde la época colonial a través de las encomiendas, siguieron tras la naciente independencia y continuaron así con los proyectos modernizadores. Un dato importante es que, a la par de la profundización de la Ley de Vagancia, durante la dictadura de Jorge Ubico las Alcaldías Indígenas fueron sustituidas por el sistema de intendentes y secretarios ladinos. Es decir, a la par del despojo de tierras y de la fuerza de trabajo, en Huehuetenango las comunidades mayas vivieron un asedio directo a sus formas de gobierno (Hurtado, 2011, p. 41).

En Guatemala el trabajo forzado no fue una práctica informal, por el contrario, en este país se construyó un sistema en el que el propio Estado legalizó y, con ello, buscó controlar la «fuerza laboral rural». Eso significó para muchas comunidades mayas el ser despojadas de sus tierras, pasar a ser «jornaleros» (trabajadores por temporada) o «mozos colonos» que vivían permanentemente en las fincas —las cuales estaban asentadas en las tierras «expropiadas»— para sembrar cultivos de subsistencia a cambio del trabajo en las fincas. En esos momentos, además, se requería una impresionante cantidad de trabajadores — y trabajadoras— para la cosecha del café, el principal producto de exportación de este país tras la «traumática inserción internacional de Guatemala en al mercado mundial capitalista» (García Ferreira, 2012, p. 67) a finales del siglo XIX. Es por ello que el Decreto 200 contemplaba el «usufructo vitalicio», es decir, aquellas tierras entregadas a las y los mayas no podrían ser compradas nuevamente por los finqueros (Gleijeses, 2004, pp. 210-211).

⁵⁶ Dice Liza Grandia: «la deuda era la parte fundamental del sistema. Los terratenientes podían vincular a los campesinos con ellos dándoles salarios anticipados u obligando a los trabajadores a comprar productos a sobreprecio en la tienda la compañía. Con la modernización del Estado de Guatemala a finales del siglo XIX, funcionarios menores del gobierno empezaron a competir con los finqueros por el control de la mano de obra indígena y campesina» (2008, p. 29).

La expropiación de tierras por parte del Estado desde 1952 tenía ciertas condiciones: no todas las tierras se verían afectadas. Como dice García Ferreira:

Además de las fincas de propiedad estatal, la reforma abarcaba aquellas cuya extensión fuera mayor a 270 hectáreas y que permanecía ociosa sin que se planificara ninguna actividad productiva. También se incluían entre la misma categoría aquellas tierras que tenían entre 90 y 270 hectáreas y cuyas dos terceras partes no tuvieran actividad agrícola alguna. En caso contrario, esas fincas no eran susceptibles de ser repartidas. Eran también inafectables por la Ley aquellas menores a 90 hectáreas, cultivadas o no, así como las tierras de las empresas agrícolas dedicadas a cultivos técnicos; uso que debía comprobarse ante el Estado (2012, p. 66).

Para los finqueros y para la United Fruit Company esto significó, como señala el autor, un abierto desafío al orden social establecido en el que ellos se habían visto beneficiados históricamente con una férrea jerarquía social. Fue, entonces, que la *creación* de los Comités Agrarios Locales (CAL) representó un cuestionamiento directo al poder de los terratenientes. Y aquí habría que señalar que, si bien los CAL se constituyeron tras el Decreto 200, la organización que dio vida a los CAL no se creó de un día para otro. Quienes eran parte de los Comités, probablemente, eran parte de organizaciones y movilizaciones previas; la diferencia es que, por primera vez, las demandas encontraron receptividad por parte de ciertos representantes del Estado guatemalteco, particularmente del presidente (ibídem, p. 67).

Los CAL podían denunciar las tierras ociosas y reclamar su expropiación. Estos Comités se constituyeron como un sistema paralelo al poder históricamente establecido, el cual confrontó el control de los finqueros sobre sus tierras y, sobre todo, sobre sus vidas. Es así que los CAL —es decir, campesinos mayas (e incluso no mayas) organizados— cuestionaron no sólo la tenencia de la tierra, sino la jerarquía con la que los políticos y los finqueros habían organizado lo social. En otras palabras, cuestionaban el histórico andamiaje legal y, sobre todo, el orden social racista.

La Ley de Reforma Agraria, aún sin tocar el poder de los finqueros históricos, exacerbó los miedos anticomunistas de amplios sectores guatemaltecos,

centroamericanos y estadounidenses. La Revolución Guatemalteca se convirtió en el referente de que tanto Estados Unidos como diversos sectores latinoamericanos no estaban dispuestos a tolerar el cuestionamiento, y mucho menos, la transformación del orden social. Si Guatemala era lo que era fue gracias a esa férrea jerarquía sobre cómo y, sobre todo, quiénes podían organizar lo social. Ni Árbenz, los CAL, y mucho menos los pueblos mayas eran reconocidos como parte de ese «quiénes» para los contrarrevolucionarios.

El 18 de junio de 1954 medio millar de soldados dirigidos por Castillo Armas cruzaron desde Honduras hacia Guatemala con el objetivo de derrocar al presidente Jacobo Árbenz. Para el 27 de junio de 1954, mientras las bombas estallaron sobre la Ciudad de Guatemala, Jacobo Árbenz proclamaba su último discurso como presidente:

¿En nombre de qué hacen estas barbaridades? ¿Cuál es su bandera? Todos la conocemos también. Han tomado pretexto al comunismo. La verdad es muy otra. La verdad hay que buscar en los intereses financieros de la compañía frutera y en los de los otros los monopolios norteamericanos que han invertido grandes capitales en América Latina, temiendo que el ejemplo de Guatemala se propague a los hermanos países latinoamericanos (NODAL, 2014 [1954]).

El derrocamiento de Jacobo Árbenz fue posible gracias a una coalición entre el gobierno estadounidense a través de la Agencia Central de Inteligencia, pero también amplios sectores guatemaltecos como la iglesia católica, terratenientes, empresarios —ligado al capital estadounidense con la United Fruit Company—, la clase política y la alta jerarquía militar; todos profundamente anticomunistas. Y si Árbenz mencionó que los Estados Unidos temían «que el ejemplo de Guatemala se propague a los hermanos países latinoamericanos», 1954 provocó, precisamente, que las estrategias contrarrevolucionarias se concretaran en este país

centroamericano intentado erradicar cualquier experiencia de transformación social por la vía pacífica. O, por lo menos, eso creían.⁵⁷

A 1457 km de la isla cubana, el derrocamiento del presidente Árbenz en 1954 fue un punto de inflexión para las derechas latinoamericanas. La violencia política se desencadenó tras el derrocamiento: posteriormente se institucionalizó la Doctrina de Seguridad Nacional. Simultáneamente, esta experiencia creó las condiciones de posibilidad para que gran parte de las izquierdas guatemaltecas y latinoamericanas pensaran en la violencia como la vía inminente para la transformación. Si 1959 materializó la posibilidad de la transformación política a través de las armas para las izquierdas guatemaltecas y latinoamericanas, 1954 implicó que «el anticomunismo, cada vez más agresivo y ambiguo, se transform[ara] en la ideología estatal» (García Ferreira, 2012, p. 70).⁵⁸

¿Y qué sucedió en Huehuetenango y el Quiché tras el inicio de la contrarrevolución?

EL IXCÁN: ESPACIO DE CONVERGENCIA Y DE DISPUTA

En 1954 el gobierno contrarrevolucionario creó la Dirección General de Asuntos Agrícolas, la cual se convertiría seis años después en el Instituto Nacional de Transformación Agraria (INTA). Esta institución se encargó de dismantelar y anular los logros de la Ley de Reforma Agraria.⁵⁹ El INTA, a su vez, sería la institución encargada del área geográfica del norte de Huehuetenango, Quiché, Alta Verapaz e Izabal. Dentro de esta área se encuentra el Ixcán que, en esos años, era una zona selvática delimitada por los ríos Ixcán y Xalbal (Falla, 1992, p. 253). En ese momento

⁵⁷ Ernesto Guevara de la Serna, mejor conocido como el «Che» Guevara, se encontraba en Guatemala en 1954. El derrocamiento de Árbenz tendría un impacto profundo en él al ser testigo de los límites de la vía pacífica y, más bien, este hecho contribuiría a pensar en otras opciones para la transformación social.

⁵⁸ Recomiendo el artículo «Izquierda y violencia revolucionaria en Guatemala (1954-1960)» (Figueroa Ibarra, 2006) en el cual el autor hace un recorrido sobre los debates —a raíz de los procesos internacionales y nacionales— entre la izquierda guatemalteca sobre cuál sería la vía de la revolución más adecuada o inminente. A mi juicio, el artículo logra mostrar el clima de época en el que, pese a que actualmente nos parece lógica la existencia de movimientos armados, en su momento suscitó profundas discusiones sobre la viabilidad y potencialidad de la política por la vía armada.

⁵⁹ En 1954 el gobierno guatemalteco creó el Consejo de Planificación Económica asesorado por el Banco Mundial y la Administración de Cooperación Internacional del gobierno de Eisenhower en Estados Unidos.

el Ixcán estaba formado por tierras de Santa Cruz Barillas (Huehuetenango), Chajul y San Miguel Uspatán (Quiché).⁶⁰

FIGURA 4 -MAPA DEL IXCÁN



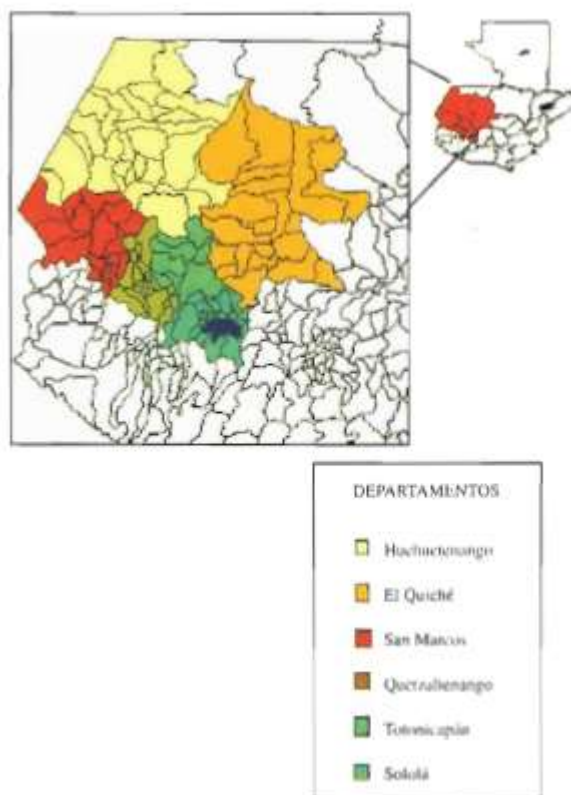
Fuente: Falla, 1992, p. 255.

La iglesia católica guatemalteca que apoyó el golpe de 1954 instauró el desarrollismo anticomunista como un proyecto central en el altiplano occidental durante los últimos años de esa década. El altiplano occidental está ubicado en la parte noroccidental de Guatemala abarcando gran parte de los departamentos de Huehuetenango, Quiché, San Marcos, Quetzaltenango y los departamentos de Totonicapán y Sololá (véase la Figura 5). A nivel latinoamericano durante estos años hubo un esfuerzo para incrementar la evangelización y, particularmente en

⁶⁰ Desde 1985 el Ixcán es un municipio del departamento de Quiché, aunque las relaciones con Huehuetenango se han mantenido.

Guatemala, hubo una estrategia anticomunista impulsada por el arzobispo Mariano Rossell y Arellanos.⁶¹

FIGURA 5 – UBICACIÓN GEOGRÁFICA DEL ALTIPLANO OCCIDENTAL



Fuente: FLACSO (citado en Reyna, s.f.)

Es en este clima de época que este país centroamericano recibió a distintos sacerdotes extranjeros. El sacerdote Tomás Melville sería uno de los encargados de la Diócesis de Huehuetenango, la cual inicialmente apoyó el cooperativismo desarrollista anticomunista en el altiplano, sobre todo en el Ixcán. La idea que sostenía este cooperativismo era que «al darle tierra a los campesinos se crearía una clase media que no apoyaría a la guerrilla» (Falla, 2015, p. 168). Años después, en

⁶¹ Como dice Manolo Vela: «Uno de los más connotados ideólogos del momento fue sin lugar a dudas el arzobispo de Guatemala Mariano Rossell y Arellano, quien interpretó cabalmente el sentido del tiempo en aquellos años (...) No se puede ser comunista y ser guatemalteco, diría el influyente arzobispo de Guatemala» (2005, pp. 90-107).

1967, este sacerdote sería expulsado del país por contacto que tuvieron, él y otros, con las guerrillas de las FAR (ibídem, p. 168).

En 1964 el INTA, la Orden del Sagrado Corazón y, sobre todo, la orden Maryknoll dirigieron el proyecto de colonización del Ixcán ideado por Tomás Melville. Para un relato pormenorizado, se puede consultar a Ricardo Falla (2015) de quien he retomado las ideas que siguen. El proyecto de colonización nació como un proyecto de la iglesia católica de la Diócesis de Huehuetenango. La iniciativa partió de los sacerdotes Maryknoll, de tal manera que en un inicio los misioneros buscaban un «movimiento de conversión» en el cual se erradicarían prácticas de la espiritualidad maya. No obstante, a mediados de los sesenta, influidos por las reflexiones suscitadas en el Concilio Vaticano II, se cuestionó la pastoral de conversiones, de tal manera que en la Diócesis hubo una preocupación por «las necesidades de desarrollo material de la población» (ibídem, p. 167). Frente al proyecto desarrollista anticomunista, el proyecto de colonización del Ixcán se comenzó a plantear como una posible solución ante un problema histórico: la distribución inequitativa de la tierra en el altiplano huehueteco.

Es así que durante los años sesenta había visiones opuestas entre los misioneros en Guatemala. Ricardo Falla señala que:

Un poco después de la tendencia al desarrollo material, nace por esos años entre los misioneros la inquietud por liberar a la población campesina, especialmente la indígena, de la explotación económica y la opresión política. Su inspiración proviene de la reunión de obispos latinoamericano en Medellín (1968). De la naciente teología de la liberación y de los métodos educativos de Freire. De acuerdo a esta línea, el proyecto de colonización se veía en aquellos años como un esfuerzo desarrollista que no llegaba a la raíz del problema, puesto que después de algunos años de colonización, el minifundio se repetirá en la selva. Los representantes de esta tendencia montaron dos centros de formación en Huehuetenango (el Centro Apostólico y el CDI o Centro de Desarrollo Integral) que habría de influir mucho en el Ixcán y en todo

Huehuetenango a través de catequistas, delegados de la Palabra y Promotores (2015, p. 168).⁶²

Eso delegados de la Palabra y Promotores fueron al Ixcán, no obstante, algunos otros se quedaron en Huehuetenango; la familia de Doña Leticia, por ejemplo, sería parte de los grupos promotores de la iglesia en esa época. Ella, por su parte, sería una de las «primeras» mujeres representantes de su aldea en la Diócesis de Huehuetenango 20 años después.

En su primera etapa, el proyecto recibió la inspiración de la línea más técnica, propia del padre Eduardo Doheny; en 1969 entra el padre Guillermo Woods, quien cambió el método y los objetivos del proyecto del Ixcán. En vez de que se tratara una colonización técnica y lenta, la convirtió en un programa que se debía abrir para muchos (Falla, 2015, p. 39). La historia de la colonización del Ixcán es la historia de cientos de mujeres y hombres que, al luchar por la tierra, optaron por voluntad, necesidad y/o deseos el colonizar la región selvática del norte de Quiché (ibidem, p. 25). Es la historia de Doña Raquel, Doña Carmela y Doña Eva. En 1966 «la casi totalidad de las y los campesinos parcelarios procedían del departamento de Huehuetenango» (ibidem, p. 29). y eran en su mayoría de los pueblos mam, q'anjobal y chuj.

De las 19 mujeres mayas entrevistadas, la mitad de las que viven en Quiché, compartieron que fueron parte de las cooperativas del Ixcán junto con sus esposos, o con sus familias extendidas. Ellas escucharon por las radios y/o a través de otros familiares que ya estaban instalados en el Ixcán que «hay una tierra» (Q01). Durante las entrevistas, la figura del sacerdote Wood fue nombrada varias veces, aunque lo cierto es que la descripción y detalles sobre el sacerdote estaban mucho más presente en las narraciones de los hombres (véase la Figura 6). En palabras de Doña Raquel:

⁶² El Concilio se inauguró el 11 de octubre de 1962 y se clausuró el 8 de diciembre de 1965. Meses después se publicó el *Mensaje de 18 obispos del Tercer Mundo*, el cual preparó el camino a lo que sería la aplicación oficial del Concilio en América Latina. Con este objetivo se organizó la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia. Como señala Gustavo Morello: «Su influencia fue decisiva en la historia de la Iglesia en América Latina: por primera vez la jerarquía tomaba conciencia oficialmente de la gravísima situación de injusticia social a la que señaló como violencia institucionalizada» (2007, p. 81).

El sacerdote [Guillermo Woods] sacó un anuncio y él dice: «si quieren vivir en el Ixcán hay una tierra, hay una tierra que ya la tenemos y cada quien a ver qué fechas están llegando saldrá sus parcelas a los dos años (...) en lo que se hacen los dos años ahí se verá qué hacer y en lo que se va a sacar una copia en la que ustedes van a tener sus tierras de 400 cuerdas». Y mi esposo y yo vendimos todo nuestro maíz y no fuimos (Q01).

FIGURA 6 – FOTOGRAFÍA DEL SACERDOTE GUILLERMO WOODS



Fuente: Fotografía tomada por la autora (la manta pertenece a Don Martín)

Para 1968 ya existían seis parcelamientos en Ixcán: Los Ángeles y Cuarto Pueblo, pegados a la frontera mexicana; La Resurrección al centro; Mayalán y Xalbal al sur.

Se instauró el sistema de «apadrinamiento» dada la impresionante cantidad de personas que llegaron desde Huehuetenango en busca de tierra. Como recuerda Doña Eva:

Cuando llegamos la gente misma, digamos, los que ya están viviendo en el lugar ayudan a los que llegan: les dan maicito, les dan trabajo, si pueden llegan a visitarnos, nos dan comida y todo. Nos ayudaron como por un año. A los dos años empezamos a trabajar en la tierra, ya salió la parcelita (Q06).

El 1ro de enero de 1970 los parcelarios formaron la Cooperativa Ixcán Grande.⁶³ Y, mientras tanto, ese mismo año el gobierno del general Carlos Arana Osorio creó la Franja Transversal del Norte (FTN) como «zona de desarrollo agrario». En el FTN atravesaba San Ana Huista, San Antonio Huista, Nentón, Jacalteanango y Santa Cruz Barillas en Huehuetenango; Chajul y San Miguel Uspatán en Quiché, y otros municipios de Alta Verapaz e Izabal. No obstante, seis años después esta zona ya no sería dedicada a la agricultura: desde ese momento la FTN sería una «zona estratégica de explotación de recursos naturales», particularmente minería y extracción de petróleo. El Ixcán fue, entonces, un espacio de encuentro entre la iglesia católica, mujeres y hombres mayas —en su mayoría provenientes de Huehuetenango— en busca de tierra; por otro lado, fue un espacio de disputa ya que en los setenta se proyectaron otros intereses en el área liderados por empresarios, militares y políticos. Y, fue, en ese mismo lugar, que en 1972 ingresó el «núcleo del futuro Ejército Guerrillero de los Pobres» (Falla, 2015, p. 223).

LAS ORGANIZACIONES POLÍTICAS EN EL IXCÁN

La Franja de la Costa Sur, o también llamada Boca Costa, fue la zona que concentró las actividades productivas capitalistas del siglo XX en Guatemala. Se ubica en forma paralela entre la llanura costera y las mesetas del altiplano abarcando los departamentos de Jutiapa, Santa Rosa, Escuintla, Chimaltenango, Suchitepéquez, Retalhuleu, Sololá, Quetzaltenango y San Marcos (Carrera, 2000, p. 28). Esta zona es la franja cafetalera guatemalteca, de tal manera que ahí se encuentran fincas grandes y medianas de café constituyéndose como un enclave de la migración

⁶³ Durante la década de los setenta el movimiento cooperativista está presente en Ixcán, Huehuetenango y Petén.

temporaria por parte de mujeres y hombres mayas habitantes de Huehuetenango. Como señala Margarita Hurtado:

Desde sus aldeas remotas, los contratistas los llevaban por «camionadas», los instalaban hacinados en grandes galeras, desde donde salían a trabajar cada madrugada durante los meses que duraban las cosechas. Entre los meses de septiembre y febrero (Hurtado, 2011, p. 41).

Por su parte, el oriente de país se caracterizó por ser el área donde tanto la conexión terrestre (particularmente la ferroviaria) conectaba a la Franja de la Costa del Sur con las salidas marítimas del Caribe. La ruta al Atlántico fue vital para el comercio guatemalteco entre el siglo XIX y XX, y fue alrededor de ella que se implantó la guerrilla durante la década de 1960.

En 1962 se fundaron las Fuerzas Armadas Rebeldes asentadas en Montañas del Mico, Izabal; Granadilla y Sierra de las Minas, Zacapa; y posteriormente en la Ciudad de Guatemala (CEH, 1999, t. I, p. 236):⁶⁴ el pequeño grupo de «21 integrantes, todos hombres ‘cinco obreros o artesanos de la ciudad, seis indígenas cakchikeles y diez combatientes de origen pequeño burgués (estudiantes, militares, intelectuales)’» [sic] realizó una larga travesía a través de Panzós hacia la región de Zacapa, que posteriormente sería su principal zona de operaciones (Vázquez, 2017, pp. 57-58).⁶⁵ Desde 1966 las FAR fueron golpeadas directamente por la represión del Estado guatemalteco —encabezada por el militar Carlos Arana Osorio— hasta el punto de que en 1970 hubo una crisis de la dirección de la insurgencia y algunos de los líderes salieron hacia el occidente del país y, posteriormente, a México o Cuba. 10

⁶⁴ Entre 1962-1963 la política contrarrevolucionaria se transformó en contrainsurgente. En esos años se formaron los primeros guerrilleros, pero también en ese momento el militar Enrique Peralta Azurdia, quien dio un golpe en 1963, amplió las redes de comisionados militares al área rural y creó la Policía Militar Ambulante. Es decir, comenzó el despliegue de la militarización de los espacios civiles, particularmente rurales, campesinos e indígenas.

⁶⁵ Recordemos que en 1962 se integró el MR-13 y fue en diciembre de ese mismo año que este grupo guerrillero se unió con el PGT y se formaron las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR). Las FAR organizaron 3 focos guerrilleros: entre ellos, el Frente Guerrillero Edgar Ibarra. En 1964 hubo una ruptura de las primeras FAR y fue en 1965 cuando se formaron las segundas FAR con el FGEI y el PGT, alejándose del MR-13 (CEH, 1999, t. I, pp. 236-237).

años después fue en el Ixcán donde se inició el segundo momento de la lucha armada. Si el primer movimiento guerrillero fue en el oriente de Guatemala, el movimiento guerrillero de los setenta se asentó, por el contrario, en el occidente del país.

En 1972 el Frente Edgar Ibarra (FGEI) entra al Ixcán desde México: «Las selvas del Ixcán (...) no eran sino la puerta de entrada al altiplano» (1983, pp. 1-2), escribió Mario Payeras. Pero lo que inicialmente fue concebido como un lugar de entrada, se convirtió en el espacio estratégico de la guerrilla. El FGEI sabía que su sobrevivencia dependía de un lugar como la selva —y no de áreas deforestadas— para volver a estar en Guatemala sin ser notados y así realizar la «implantación de la guerrilla» (ibídem, p. 2). Durante 1972-1975 el actuar del FGEI fue clandestino, no obstante, establecieron una organización en Xalbal y en Mayaland (Falla, 2015, pp. 232-235). En marzo de 1975 se inició la propaganda armada de tal manera que planificaron el ajusticiamiento de Luis Arenas, el «Tigre del Ixcán», quien era dueño de las fincas San Luis y La Perla, ambas sobre el Río Xalbal. Fue a partir de ese momento que el FGEI se dio a conocer como el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP).

En estos años el EGP se implantó en el Ixcán, la Costa Sur y la ciudad de Guatemala.⁶⁶ Antes de que el Frente Guerrillero Comandante Ernesto Guevara se implantara directamente en el área norte del altiplano boscoso (Nentón, San Mateo Ixtatán, Barillas) o el altiplano deforestado (San Miguel Acatán, San Rafael, Concepción, Huista, Todos Santos Cuchumatanes) las noticias sobre la guerrilla ya habían llegado a Huehuetenango: por una parte, a través de dinámicas redes entre las familias mayas que habían migrado al Ixcán mediante sus visitas a sus aldeas de origen, asistencias a fiestas o funerales u otras celebraciones, además de las redes de comercio entre Huehuetenango y Quiché (Hurtado, 2011, p. 37); por otro lado, a través de los primeros encuentros con la guerrilla en la Boca Costa. Como recuerda Doña Ana:

⁶⁶ Mientras que la Organización del Pueblo en Armas (ORPA) se asentó en la cordillera de la Sierra Madre, Boca Costa y la ciudad de Guatemala; las FAR se organizaron en la Ciudad de Guatemala y en el Petén.

La primera vez mi papá va a trabajar la finca en la Costa, entonces llegaron la guerrilla, defender a los campesinos en la finca, «porque quieren que los campesinos vayan a sus ranchos, vayan guardados, porque nosotros vamos a entrar con los patrones, vamos a entrar para pelear por ustedes», dijeron los guerrilleros a los campesinos (Ho2).

Y es que los militantes del EGP, como Margarita Hurtado Paz y Paz, señalan que «desde su fundación, uno de los planteamientos esenciales del EGP fue precisamente la incorporación de los pueblos indígenas a la Guerra Popular Revolucionaria» (2011, p. 36); una diferencia radical con la insurgencia sesentera cuya estrategia era el foco guerrillero. No obstante, habría que reconocer como la propia Margarita lo hace que, a diferencia de lo sucedido en Izabal y Zacapa, estos guerrilleros se encontraron con, por una parte, la lógica de migración temporaria a la Costa Sur o México —como bien refiere el testimonio de Doña Ana— y, simultáneamente, con la presencia de organizaciones comunitarias mayas propias en el altiplano occidental.

Las y los chujes, por ejemplo, han sido considerados como un pueblo históricamente organizado, o en palabras de la CEH, un «pueblo rebelde»:

El origen de estos señalamientos se remonta a 1876, cuando los chuj[es] de San Mateo Ixtatán fueron obligados a ceder parte de su territorio para la creación del municipio de Nentón. Sin embargo, los mateanos lograron preservar mediante luchas sus tierras comunales en la parte de alta montaña de los cuchumatanes. Como respuesta, a inicios de siglo se concretó por ley, en los pueblos vecinos, que el alcalde y el primer regidor debían ser ladinos (1999, t. III, p. 395).

Cuando se habla de la organización maya en Huehuetenango en la década de los setenta, se suele aludir a la marcha de los mineros de Ixtahuacán a la capital de Guatemala en la que «los trabajadores mineros, indígenas mames, se declararon en huelga en demanda de mejores condiciones laborales y un salario justo» (Hurtado, 2011, p. 44). Sin negar la importancia de este hecho, habría que recordar que incluso

ante la lucha sindical y de la presencia guerrillera en Huehuetenango, las comunidades mayas habían construido distintas estrategias para organizarse. En el mismo San Mateo mujeres y hombres expulsaron a ingenieros y empleados de la empresa Cuchumadera, la cual pretendía talar parte de los bosques comunales a partir de un acuerdo hecho con el alcalde sin consultar a la población. Insultos, piedras y orines fueron las armas de las mujeres que encabezaron el levantamiento (Navarrete, 1985, p. 205, como se citó en Hurtado, 2012, p. 44). Pese a las amenazas que recibieron, las y los chujes organizaron un comité local para defender el bosque, iniciando una demanda legal contra la empresa (CEH, 1999, t. III, p. 397).

Como dice Manolo Vela, en Huehuetenango y en Quiché, y muy probablemente en otros territorios mayas:

Había formas organizativas tradicionales, de cada sujeto y de cada clase en su territorio (la localidad), que se mezclaban e interactuaban [no sin tensiones] con las formas organizativas propias de las modernas guerrillas y las organizaciones gremiales de diverso tipo (...) Más que una sola fuente de poder y decisión comunitaria, las aldeas tenían múltiples, y esto es lo que hay que entender. Pero más allá de esto, hubo también comunidades que aceptaron establecer nexos con el Ejército gubernamental, o con religiones que les proveían una sensación de seguridad, en relación con la sensación de amenaza proveniente del Ejército. Hubo relaciones basadas en la solidaridad, pero también en la traición, de forma intercambiable, dependiendo de qué lado se enfocarán las alianzas en cada caso concreto (2017, pp. 14-16).

Si las insurgencias no fueron un fenómeno monocromático ni absoluto, la organización de las aldeas, de los pueblos mayas, tampoco lo fueron. De tal manera que hay que reconocer que hubo una confluencia, articulación, simultaneidad y antagonismo en tornos a distintos grupos sociales y, por ende, distintos proyectos políticos. Los pueblos mayas más bien resignificaron, reafirmaron y/o transformaron sus propias estrategias políticas a partir de la confluencia de múltiples marcos sociales sobre las posibilidades sobre cómo organizar la vida.

Las prácticas sociales de sobrevivencia de las mujeres mayas están relacionadas, precisamente, con lo ocurrido antes de que la guerra llegara a su vida. En los próximos capítulos ahondaré sobre las relaciones de las mujeres sobrevivientes con sus comunidades desde una perspectiva más «íntima», así como algunas prácticas sociales de sobrevivencias de algunas mujeres mayas durante y después de las masacres en Huehuetenango y Quiché. Para entender cómo la guerra —la que irrumpe el devenir habitual y la histórica— trastocó sus vidas, es fundamental comprender lo que ocurrió particularmente entre 1978-1985.

LA VIOLENCIA SEXUAL DISCRIMINADA, MASIVA Y SISTEMÁTICA

Durante la década de los setenta Centroamérica se encontraba convulsionada por las luchas revolucionarias: en Nicaragua, la Revolución Sandinista había triunfado en 1979; en El Salvador, el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional estaba planeando su ofensiva final para finales de 1980, y en Guatemala, las organizaciones guerrilleras disputaban el control de diversos territorios rurales al Estado guatemalteco. En esos momentos, la revolución parecía inminente y Nicaragua alimentó las esperanzas. Sin embargo, esos momentos, eran leídos por militares, políticos, empresarios centroamericanos y estadounidenses con horror y preocupación.

El altiplano occidental guatemalteco fue uno de los escenarios de la guerra fría interamericana: por una parte, un espacio de convergencia de múltiples proyectos con anclajes internacionales, nacionales y locales como se ha detallado a lo largo de este capítulo; por otro lado, un espacio en el que se articularon y reactualizaron temores históricos anticomunistas, patriarcales y racistas contra las comunidades mayas. Frente al problema histórico de la tenencia de tierra en Huehuetenango, diversos pueblos mayas defendían sus tierras comunales, migraban temporalmente a la Costa Sur y/u optaban por migrar al Ixcán en búsqueda de tierra. Si bien el discurso de la guerrilla contemplaba otros referentes (la lucha revolucionaria contra la burguesía), no era un discurso ajeno: los testimonios citados refieren a denuncias históricas contra el trabajo forzado en las obras de infraestructura de Ubico, la explotación por parte de los finqueros, así como aquellos recuerdos relacionados de una u otra manera con las promesas y expectativas de la reforma agraria de la

Revolución Guatemalteca. Los marcos de sentido entre las históricas experiencias vividas, las denuncias de la guerrilla y las nuevas posibilidades para la organización de lo social se entrelazaron hasta el punto de que mujeres y hombres decidieron ser simpatizantes o activos militantes de las guerrillas en el norte de Huehuetenango y en Quiché.

No obstante, la Inteligencia militar guatemalteca asociaba la capacidad de desarrollo de la guerrilla con la «manipulación» de las comunidades mayas (CEH, 1999, t.III, p. 359):

Ideológicamente están siendo instruidos constantemente y para ello cuentan con personal idóneo (...) que han llegado a efectuar un cambio radical en el modo de pensar y sentir de la población indígena borrándoles de la mente el concepto de lo que es la patria, la familia y sus tradiciones, y machacándoles constantemente su situación de explotados por los ricos (...) explotando insatisfacciones reales o figuradas y toda su doctrina la dirigen a la conciencia y moral del hombre (ídem, como se citó en Ejército, 1981).

Desde un racismo histórico y un miedo profundamente anticomunista, la inteligencia militar desestimó las causas históricas de la organización —armada o no— de los pueblos mayas del altiplano occidental.

Lo que sí comprendió el Estado guatemalteco fue que los cuatro grupos guerrilleros —PGT, ORPA, FAR y EGP— eran heterogéneos entre sí. Como señala Vela, «las zonas geográficas y sociales de implantación y desarrollo, la implementación de la estrategia de la guerra popular prolongada, las relaciones con movimientos y organizaciones diferían de organización a organización» (2008, p. 91). Si para la represión contra el PGT el Ejército realizó un sistemático trabajo de inteligencia en las zonas urbanas y rurales; para el EGP —el cual estaba asentado en las tierras mayas del altiplano occidental— diseñó una estrategia basada en la Fuerza de Tareas (ídem):

Esta manera de conducir las operaciones militares, implicó un cambio en la estrategia militar. El mando, el despliegue, el apoyo de servicios y el apoyo

aéreo fueron modificados. El Estado Mayor designaba a los jefes de las fuerzas de tarea, quienes contaban con un Estado Mayor. En el despliegue se empleaban batallones orgánicos de distintas zonas militares, durante largos períodos de tiempo en la realización de operaciones. Sobre el apoyo aéreo se ejercía un control más directo, desde el mando de la Fuerza de Tarea (ibidem, pp. 91-92).

Entre junio de 1981 a diciembre de 1982 se crearon cinco Fuerzas de Tareas, entre ellas: Iximché, para Chimaltenango, Sacatepéquez, el este de Sololá y el sur de Quiché; Gumarcaaj, para el sur y centro de Quiché; Tigre, para el municipio del Ixcán y el norte de Quiché; Xibalba, para Alta y Baja Verapaz; Zacualpa, para Huehuetenango (Vela, p. 92, como se citó en CEH, 1999, t. III, pp. 307-311). En estos 18 meses el «57% del total de masacres cometidas a lo largo de la guerra fueron cometidas por las Fuerzas de Tarea. 51% cuando el dato se compara con el total de las masacres cometidas en todo el país a lo largo de la guerra» (Vela, 2018, p. 91). Un testigo militar en retiro declaró a la CEH que «el concepto de las Fuerzas de Tareas era que, de los Cuchumatanes para el norte, todos eran enemigos» (CEH, 1999, t. III, 400).⁶⁷

La Comisión de Esclarecimiento Histórico estimó que en Guatemala hubo 200 mil muertos, 50 mil desaparecidos, 1 millón de desplazados, más de 400 aldeas arrasadas, 200 mil niños y niñas huérfanas y 40 mil viudas tras los 36 años de conflicto armado interno (1999, t. III).⁶⁸ Las masacres de los primeros 15 años del enfrentamiento armado se realizaron principalmente en contra de la población campesina y ladina del oriente del país, en los departamentos donde se habían asentado las primeras guerrillas. Por el contrario, durante el período más álgido de la guerra —y referido por la CEH como los años del genocidio— respondiendo a los planes contrainsurgentes, estas operaciones militares se concentraron principalmente sobre las comunidades mayas de cinco departamentos del altiplano (1999, t. III, p. 256).

⁶⁷ La sierra de los Cuchumatanes es una cordillera que cruza Huehuetenango y el centro de Quiché.

⁶⁸ Para una relectura de estas cifras centrada en las mujeres y, particularmente, las mujeres mayas véase el Capítulo IV.

La Comisión logró documentar 626 masacres para los 36 años del conflicto (t. III, 1999, p. 252); no obstante, cuando analizamos dónde y cuándo se ejecutaron las masacres —lo que Manolo Vela denomina «geografía del genocidio»— se revela que del número total «el 95% [595 casos] fueron perpetradas entre 1978 y 1985. En este periodo, un 90% de las masacres (...) ocurrieron en Quiché (52%), Huehuetenango (14%), Chimaltenango (10%), Alta Verapaz (9%) y Baja Verapaz (4%)» (CEH, t. III, p. 257).

TABLA 5 – NÚMERO DE MASACRES POR DEPARTAMENTO

Departamento	1962-70	1970-78	1978-85	1985-96	Total
Chiquimula	4	1	3		8
Zacapa	1				1
Izabal	1		1		2
Quetzaltenango	1		4		5
San Marcos		1	14		15
Alta Verapaz		1	53	1	55
Quiché			318	6	327
Huehuetenango			83		83
Chimaltenango			62	1	63
Baja Verapaz			26		26
Sololá			12	2	14
Petén			12		12
Guatemala			3		3
Escuintla			2		2
Suchitepéquez			2		2
Retalhuleu				1	1
Sin identificar			1		1
México			5		5
TOTAL	7	3	601	11	626

Fuente: (CEH, 1999, t. III p. 257)

Esto significa que, entre 1981 y 1982, ocho de cada diez masacres se realizaron en el Quiché, Huehuetenango, Alta Verapaz, Baja Verapaz y Chimaltenango, las cuales fueron cometidas por el Ejército de Guatemala, las diversas fuerzas de

seguridad —entre ellas, las Fuerzas de Tareas—, estructuras paramilitares como las Patrullas de Autodefensa Civil y los comisionados militares.

Además, la CEH estimó que durante éstas se perpetraron el 41% de las violaciones masivas y el 45% de las torturas (1999, t. III, p. 256). Respecto a la violencia sexual, la CEH menciona que:

La mayoría de las violaciones sexuales se concentran durante los años 1980-1983. Aumentan hacia el segundo semestre de 1980 alcanzando el pico más alto durante el primer semestre de 1982, descendiendo significativamente, pero manteniéndose como práctica, durante los años 1983-1984. Ello coincide con la política de tierra arrasada, y por lo tanto corresponden a los departamentos de Quiché (55% de las violaciones registradas), Huehuetenango (25%), Alta Verapaz (7%), Chimaltenango (3%) y Baja Verapaz (3%)» (1999, t. III, p. 24).

La Comisión estableció una *tipología* sobre la violencia sexual con base en las circunstancias en las que se perpetró. Determinó que la violencia sexual fue ejecutada a través de diversos modos operandi —que podían desarrollarse simultáneamente— durante los 36 años del conflicto. Por un lado, la violencia sexual individual o, más bien, selectiva ocurrió en espacios urbanos en un contexto donde las víctimas casi siempre fueron previamente desaparecidas y posteriormente asesinadas (1999, t. III, p. 13). Mientras que la violencia sexual que se perpetró en áreas rurales e indígenas fue masiva, pública e, incluso, sistemática (véase la Tabla 6).

Habría que puntualizar, entonces, que a diferencia de muchas mujeres ladinas o mestizas cuya violencia sexual fue perpetrada de manera selectiva, las mujeres mayas se enfrentaron a la violencia sexual de manera masiva y discriminada: la probabilidad de ser agredida sexualmente en Guatemala por parte del Ejército era mucho más alta si eras mujer maya de alguna zona rural (véase la Figura 7). En ese sentido, la CEH estableció que «el marco de represión selectiva tuvo lugar cuando las mujeres fueron previamente identificadas, mientras que la represión masiva afectó a mujeres [mayas] no identificadas individualmente», pero sí colectivamente

(1999, t. III, p. 28). La violencia sexual no sólo era contrainsurgente, también fue una violencia sexual anclada en imaginarios profundamente racistas y patriarcales.

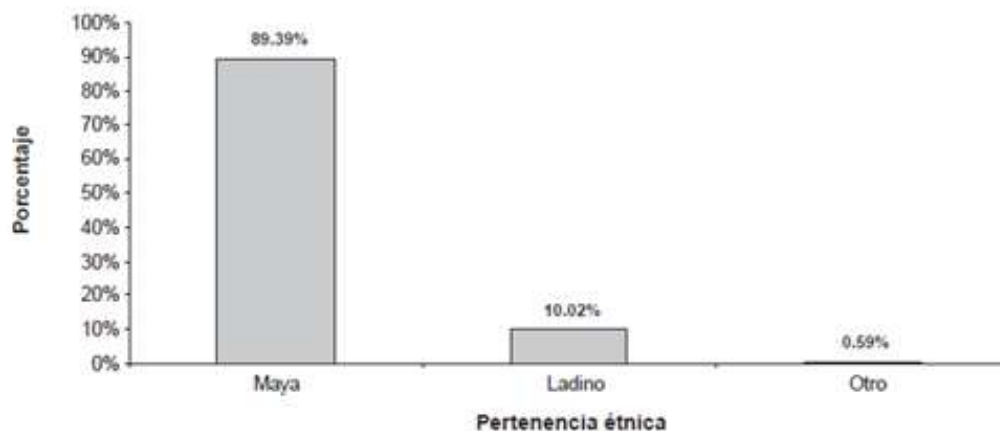
TABLA 6 – PATRONES DE VIOLENCIA SEXUAL CONTRA LAS MUJERES MAYAS

Las mujeres indígenas fueron víctimas de violencia sexual en sus comunidades o en áreas de desplazamiento y refugio en el curso de masacres perpetradas por elementos del Ejército, como práctica habitual, durante los años 1981 y 1982. En este último año fue notoria la participación de miembros de las PAC en este tipo de hechos.
En otros casos las mujeres indígenas refugiadas en las montañas fueron víctimas de violaciones sexuales consumadas por elementos del Ejército y miembros de las PAC en el momento de su captura.
En otras oportunidades las mujeres indígenas fueron víctimas de violencia sexual realizada por elementos del Ejército y miembros de las PAC durante detenciones colectivas en edificios públicos y religiosos ocupados por los militares. Estos hechos se repitieron, en la mayoría de los casos, a partir del segundo semestre de 1982.
Las mujeres indígenas fueron también víctimas de violencia sexual ejecutada por elementos del Ejército en comunidades donde se instalaron los destacamentos militares.
La CEH también conoció casos donde las mujeres indígenas fueron víctimas de violencia sexual cuando elementos del Ejército realizaron cateos o allanamientos de sus casas.
Los comisionados militares y los jefes de las PAC también cometieron violaciones sexuales en sus comunidades contra mujeres indígenas mayas.
Finalmente existieron asimismo casos de mujeres indígenas víctimas de múltiples violaciones sexuales bajo unión forzada [sic].

Fuente: (CEH, 1999, t. III, pp. 28-29)

Antes de 1978, los hombres eran los que escapaban de las aldeas para esconderse y salvar sus vidas ya que ellos eran quienes el Ejército detenía, desaparecía o asesinaba. Sin embargo, a partir de los primeros meses de 1978, particularmente entre 1981 y 1982, comenzó el éxodo masivo de comunidades: la violencia fue dirigida también contra niños, niñas, jóvenes, abuelas y abuelos. Fue en ese periodo donde la violencia sexual contra las mujeres mayas se intensificó y, como las mujeres entrevistadas señalan, «cuando la guerra llegó».

FIGURA 7 – PORCENTAJES DE VIOLACIONES SEXUALES DE MUJERES IDENTIFICADAS SEGÚN SU PERTENENCIA ÉTNICA



Fuente: (CEH, 1999, t. III, p. 24)

El proyecto REMHI señaló que hubo algunas masacres en las que las víctimas fueron exclusivamente —o, en su gran mayoría— mujeres, niñas y niños. El REMHI menciona que las circunstancias eran diversas, no obstante, el hecho de que los hombres no se encontraban en las aldeas se debía precisamente a que habían escapado para no ser atrapados por el Ejército guatemalteco (aldeas Pexlá Grande y Chipal, en Santa María Nebaj, Quiché; aldea Chinimaquin, en San Juan Cotzal, Quiché, entre otras), se encontraban patrullando (aldea Yalambojoch, Nentón, Huehuetenango) o ya habían sido asesinados (Pacoxom, Río Negro, Rabinal) (REMHI, 1998, t. I).

Aunado a lo anterior, a partir de los testimonios sistematizados de las y los sobrevivientes, uno de los hallazgos de la Comisión fue que en las masacres hubo una separación de las víctimas por género, previo a los asesinatos. En ese sentido, el que con anterioridad a los hechos «el destino de las víctimas estaba prefijado, escogiendo el tipo de abuso a cometer en razón al género» es un indicador de la premeditación y sistematicidad con que se procedía. Este *modus operandi* estuvo presente en muchas de las masacres perpetradas por el Ejército (CEH, 1999, t. III, p. 30). La violencia sexual, lejos de ser un «daño colateral» o «desenfreno sexual» por parte de

algunos soldados, fue una práctica sistemática, previsible y ordenada en muchas de las masacres entre, por lo menos, 1978 y 1985.

Fue en 1983 en Chiapas, México, donde el sacerdote Ricardo Falla escucharía a sobrevivientes chujes de la masacre en la Finca de San Francisco del 17 de julio de ese año. Cuando narraron lo sucedió «realmente parecía imposible creer», recuerda Falla, «porque a muchas de las víctimas les costaba trabajo creer que el Ejército cometería esos crímenes» (1992, p. 51).

Diversas mujeres y hombres —mayas y mestizas— han denunciado las desapariciones, asesinatos, desplazamientos, torturas, violencia sexual sobre sus comunidades, familias, y sobre sí mismas. Es así que en la guerra que irrumpe el devenir cotidiano y en la guerra histórica hay un sinfín de experiencias de las mujeres y hombres sobrevivientes que han sido transmitidas de generación en generación, y también hay un sinfín de experiencias que por voluntad, necesidad u obligación han sido relegadas al silencio momentáneo, circunstancial, o estructural.

Con el tiempo, se sumarían cientos de testimonios y denuncias de mujeres y hombres sobrevivientes que buscan justicia por las víctimas tanto las que no sobrevivieron como las que sí. Y, pese a toda la violencia descrita, las palabras de algunas mujeres mayas del altiplano occidental resuenan hasta nuestros días: «Sobrevivimos, estamos aquí, estamos vivas». Incluso en los momentos más álgidos del genocidio las y los mayas en Huehuetenango y Quiché, así como en otros territorios del país, llevaron a cabo diversas prácticas sociales de sobrevivencia como veremos en los últimos capítulos.

CAPÍTULO III
«NO ES QUE DE LA NADA SALIMOS»:
LO COMÚN, LOS TRABAJOS HISTÓRICOS
Y LA PRODUCCIÓN DE LA VIDA

*Nuestros papás, nuestras mamás también tenían, o sea, hicieron algo,
pero si concretamente que si estuvo en una lucha agraria no lo sabemos.
Quizá lo tenemos que investigar para poder entender
por qué estamos nosotras en este proceso.*

Doña Leticia

INTRODUCCIÓN

Desde 1974 se han establecido diversas comisiones de la verdad en el mundo: América Latina es la segunda región con más comisiones (Hayner, 2008, p. 41).⁶⁹ En Guatemala coincidieron casi simultáneamente dos esfuerzos por la búsqueda de la verdad. Por un lado, la Comisión de Esclarecimiento Histórico, producto de los Acuerdos de Paz, y con participación de la ONU; por otro, el Proyecto Interdiocesano «Recuperación de la Memoria Histórica», coordinado por varias diócesis de la iglesia católica guatemalteca. El hecho de que estas comisiones se hayan enfocado en las víctimas, a través del lugar central de los testimonios, para muchas víctimas sobrevivientes representó la primera señal de reconocimiento social de lo vivido.

Por los propios objetivos, alcances y límites tanto del REMHI como de la CEH, la mayor información que conocemos sobre el pasado reciente en Guatemala es sobre las violencias perpetradas. De tal manera que los informes guatemaltecos instauraron en América Latina interpretaciones desde una perspectiva histórica de larga duración. Si bien, nos proporcionan información estadística (por ejemplo, el porcentaje de mujeres ladinas y de mujeres mayas víctimas de violencia sexual) que es fundamental para comprender los patrones y modus operandi de la violencia política contra ellas, mucha información sobre las víctimas se diluye en los informes.

⁶⁹ Si sólo tomamos en cuenta las comisiones de la verdad gubernamentales encontramos por orden cronológico: Bolivia, fecha de la Comisión 1974 (no terminó su informe); Argentina, 1983-1984; Uruguay, 1985; Chile, 1990-1991; El Salvador, 1992-1993; Haití, 1995-1996; Ecuador, 1996-1997 (no terminó su informe); Guatemala, 1996-1999; Perú, 2001-2003; Colombia, 2017-presente. A esta lista, hay que agregar las comisiones de la verdad no gubernamentales, por ejemplo: Brasil, *Nunca Más* publicado en 1985; Uruguay, *Nunca Más*, 1989; Guatemala, *Nunca Más*, 1998.

Pero no solo ahí: las interpretaciones posteriores a los informes —provenientes de ONGs, informes académicos, etcétera— en las que se sostiene que la guerra y/o la posguerra politizaron a las mujeres mayas, incluyendo a las mujeres sobrevivientes de la violencia sexual, no permiten comprender que antes de que la guerra llegará a sus vidas, ellas eran —y son— parte de estructuras comunitarias históricas que dan sentido a las prácticas y estrategias políticas sostenidas en lo cotidiano, incluyendo los momentos más álgidos del genocidio.

En este capítulo retomaré y desarrollaré algunas preguntas del «Formulario para entrevista» elaborado por el propio REMHI con el objetivo de presentar un panorama general sobre el mundo social de las mujeres mayas, particularmente antes de 1978. Para ello, en el primer parte, me enfocaré en las comisiones guatemaltecas con el fin de problematizar el cómo analizar los testimonios de mujeres mayas sobre la violencia política contra ellas, sus familias y sus comunidades. En la segunda parte, presentaré un acercamiento al mundo social de las mujeres mayas a través de la descripción de la división social del trabajo a partir de sus experiencias como mujeres, pero también en torno a aquellas experiencias compartidas —aunque no necesariamente de la misma manera— con sus padres, hijos, hermanos, etcétera. En un tercer momento, ahondaré en la producción de los cuidados —a nivel personal, interpersonal y comunitario— mediante la descripción de actividades relacionadas con el fuego y el chuj. Finalmente, me enfocaré en los trabajos históricos realizados por las mujeres quienes han sido parte nodal, aunque de manera diferenciada, de los entramados comunitarios antes, durante y después de la violencia política de género durante el genocidio.

TESTIMONIO DE DOÑA LETICIA

Como siempre le digo mi papá es muy trabajador. Nosotros también trabajábamos: pastoreaba yo ovejas con mis hermanas. Mi papá, mi mamá, no quería vayamos a la escuela porque tenemos que aprender a trabajar porque un día que vamos a tener marido, tenemos que ir a servir a nuestros suegros, a nuestras suegras. No nos dejaba ir a estudiar: «ay, es que ella es mujer, es que ella

va a ir a cuidar a sus suegros y que ella no... que aprende a trabajar, que aprende a moler». También todavía en ese tiempo teníamos piedra para moler «que aprenda a moler en la piedra, que aprenda a echar tortilla en su mano, que aprenda a majar trigo» porque en ese tiempo majamos trigos con nuestras manos. (...) Trabajábamos pesados porque mi papá era muy trabajador. Mi papá compraba los bultos de las tablas de marimba de esas que le meten encima (...) y también mi abuelo como tienen ovejas (...) creo que cada año lo cortan la lana de la oveja. Ahí vamos a hacer haciendo lana (...) Teníamos maíz, teníamos frijol, teníamos cada cosa que nos comíamos en cada comida. Comíamos bien porque mi papá le tenía todo, digamos, pues ya sea poquito de cada cosa, pero sí mi papá nunca nos dejó sin comer (...) Sí, mi papá es muy líder de la comunidad. Hacían problemas, él no es un juez, no es abogado, pero casi como es sin estudio. Pero como en ese tiempo la gente no sabía del abogado, del licenciado. Ahora la gente todos son expertos, pero en ese tiempo le buscaban mucho a mi papá por unos problemas, por algo que le hacían. Siempre a mi papá le buscaban porque él es un líder de la comunidad: hacen problemas, resuelven, cosas y así. Fue alcalde auxiliar y fue comité de la iglesia católica y fue catequista de la iglesia.

– ¿Y su mamá?

– Mi mamá también lo que hace mi papá es lo que hacía mi mamá. (...) Ella es, sí pues, si es su esposa. Así también le buscaban a mi mamá si no está él, ahí está ella en lugar de él. Sí. Pues ella ahí está, como es que es un, ¿cómo se dicen ahora de los...? asesor de los jóvenes. Sí, es asesora de los jóvenes, pero sin estudio como le digo sólo son de cabezas. Le decían como que fue una pastora para los jóvenes, donde van los jóvenes (...) siempre mi mamá va a pastorear, va con ellos, van a cuidar. Siempre fue líder.

LAS VÍCTIMAS SOBREVIVIENTES Y NO SOBREVIVIENTES

El 23 de junio de 1994 el gobierno de Guatemala y la Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URGN) firmaron en Noruega el Acuerdo Oslo.⁷⁰ En él se estableció crear una Comisión para «esclarecer con toda objetividad, equidad e imparcialidad las *violaciones a los derechos humanos y los hechos de violencia* que han causado sufrimientos a la población guatemalteca, *vinculados con el enfrentamiento armado*» (CEH, 1999, t. I, p. 24, las cursivas son mías).⁷¹ La Comisión se instalaría y comenzaría a funcionar a partir de la firma de Acuerdo de Paz Firme y Duradera, es decir, quedó pausada algunos años dado que aún no había fecha designada para el cierre de las negociaciones. Así, entre el 9 de diciembre de 1996, cuando finalmente se firmó el Acuerdo de Paz, y el 31 de julio de 1997, fecha en la que formalmente fue instalada e inició la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, se gestionaron los recursos y decisiones para que la Comisión pudiera iniciar su trabajo como tal. El Informe de la CEH titulado *Guatemala Memoria del silencio* fue entregado el 25 de febrero de 1999 y publicado en junio del mismo año (ibídem, pp. 30-35).

Cabe señalar que en esos años se gestó, con antelación, otro informe de la verdad coordinado por varias diócesis de la iglesia católica guatemalteca. En 1995, después de que se firmara el acuerdo de Oslo, la Oficina de Derechos Humanos de Arzobispado de Guatemala inició el Proyecto Interdiocesano de «Recuperación de la Memoria Histórica». El proyecto duró tres años, de tal manera que el Informe REMHI, *Guatemala: Nunca Más*, fue presentado a la sociedad por Monseñor Juan Gerardi el 24 de abril de 1998 (Beristain, 2013). En un inicio el objetivo del proyecto REMHI fue avanzar en la tarea que después tendría que asumir y realizar la CEH, sin embargo, esto no fue así. Aunque la CEH decidió elaborar su propio proceso de investigación y análisis, sí recurrió al REMHI como una fuente de información en los

⁷⁰ El 7 de febrero de 1982 los cuatro grupos guerrilleros de Guatemala se unieron para constituir oficialmente la fundación de la URGN. Me refiero al Ejército Guerrillero de los Pobres, la Organización del Pueblo en Armas, las Fuerzas Armadas Rebeldes y el Partido Guatemalteco del Trabajo. Después de los Acuerdos de Paz, se convirtió en un partido político y ha participado en las elecciones municipales y nacionales.

⁷¹ El título oficial del documento firmado es «Establecimiento de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico de las Violaciones a los Derechos Humanos y los Hechos de Violencia que han causado Sufrimientos a la Población Guatemalteca».

casos que lo consideró necesario y, sobre todo, asumió las limitaciones que el propio REMHI reconoció al interior de su investigación (ídem).

Fue en estos años que, por primera vez, se escucharon los testimonios de cientos de mujeres y hombres sobre lo que vieron y lo que vivieron.⁷² La CEH estableció 14 oficinas locales abiertas de cuatro a cinco meses para recibir testimonios. De hecho, algunas veces las personas que trabajaban en la Comisión tuvieron que trasladarse a las aldeas para invitar a la gente ya que, por un lado, en muchos casos la oficina más cercana estaba a seis o siete horas de distancia y, por otro, muchas personas ni siquiera sabían que se habían firmado los Acuerdos de Paz (Hayner, 2008, p. 82).

El proyecto REMHI planteó que las y los entrevistadores, denominados «animadores», fuesen personas de las mismas comunidades, ya que se reconocía la diversidad lingüística y cultural del país. Asimismo «eso facilitó la accesibilidad y la confianza de la gente, y un sentido de reconstrucción del tejido social» (Beristain, 2013). La situación fue particularmente complicada para las y los animadores del proyecto REMHI, quienes estuvieron en campo por un año y registraron más de cinco mil testimonios, ya que además de que muchos también eran víctimas, en el momento en que se realizaron la mayoría de las entrevistas el pensar a la guerra como algo propio del pasado no era para nada experimentado.⁷³

«¿Quién era la víctima?», «¿qué sucedió, dónde y cuándo?» [sic], «¿quiénes son los responsables de lo que ocurrió?», «¿por qué sucedieron los hechos?» fueron algunas de las preguntas formuladas por el proyecto REMHI para las y los testimoniados, para las y los sobrevivientes (2014). Y es que en palabras de Monseñor Gerardi, quien fue coordinador del ODHAG, «nos interesaba conocer la

⁷² Recomiendo ver el documental «Confronting the Truth». El documental muestra las experiencias de las Comisiones de la Verdad en Sudáfrica, Perú, Timor del Este y Marruecos a través de entrevistas a comisionadas y comisionados, así como videos de algunos testimonios públicos. Particularmente, en el caso peruano, podemos observar el trabajo para invitar a las y los pobladores de Ayacucho a testimoniar que recuerda lo realizado en Guatemala.

⁷³ Como señala Carlos Beristain, «el proyecto REMHI partía de una situación distinta a otras experiencias como Comisiones de la Verdad que se realizaron en contextos en los que la tensión política y las amenazas habían disminuido. En este caso, a pesar de la mejora del clima de miedo en los últimos tiempos, la permanencia del poder militar, y la actuación de grupos paramilitares, en el área rural hacían de este esfuerzo una experiencia difícil que tenía que enfrentarse al mantenimiento de las presiones y amenazas contra la población que podía dar su testimonio» (2013).

verdad, reconstruir la historia de dolor y muerte, ver los móviles, entender el porqué y el cómo. Mostrar el drama humano, compartir la pena, la angustia de los miles muertos, desaparecidos y torturados; ver la raíz de la injusticia» (REMHI, 2014 [1998]).⁷⁴

Por muchos años la información sobre el pasado estuvo centrada precisamente en entender cómo las masacres, los asesinatos, las desapariciones y otras violencias fueron posibles y, para ello, era necesario saber qué había pasado. Casi todos los testimonios del REMHI que escuché compartían una estructura narrativa: el describir —en muchos casos de manera minuciosa— los hechos de violencia. Esto puede ser leído a partir de las preguntas a las que hago alusión al principio, pero también por los múltiples significados presentes en el acto de testimoniar en un contexto de violencia genocida: el denunciar el horror, el pacto del testimonio como denuncia ante la impunidad histórica, el confrontar narraciones negacionistas, el buscar justicia por lo vivido.⁷⁵ Es más, esta estructura narrativa ha estado presente en contextos donde, frente a la negación y la destrucción de evidencia por parte de los perpetradores, la voz de testigos y/o sobrevivientes es lo que posibilita en un primer momento la reconstrucción de ese pasado.⁷⁶

El describir detalladamente los hechos de violencia también estuvo presente en la redacción de los informes guatemaltecos, así como en parte de la historiografía posterior. Y es comprensible que las investigaciones sobre los procesos de violencia sean necesarias en contextos de ausencia de justicia; también para comprender los impactos de esas violencias en la vida de las y los sobrevivientes. No obstante, las

⁷⁴ Es, precisamente, en el contexto de poder militar que dos días después de la publicación del informe REMHI, en la noche del 26 de abril de 1998, el obispo Juan José Gerardi fue asesinado.

⁷⁵ Silvia Rodríguez (2011) analiza la interrelación y complementariedad entre la «verdad jurídica» y la «verdad histórica» en la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú. Respecto a lo que aquí se aborda, la autora se enfoca en analizar de qué manera las y los profesionales de las ciencias sociales, así como del derecho, leyeron y analizaron los testimonios (p. 593). Las relaciones de poder se materializan en el momento de la escucha, registro e interpretación del testimonio: por un lado, la/el testimoniante asume qué y cómo debe decir (o, incluso, se le indica explícitamente), y por otro, la/la científica social y la/el abogado asume (o espera) escuchar determinada información. Esto no sólo pasa en las Comisiones de la Verdad, pero es en ese momento donde el análisis histórico y el análisis jurídico están explícitamente interrelacionados, incluso en aquellas Comisiones que no tienen entre sus responsabilidades contribuir en investigaciones penales.

⁷⁶ Pensemos en los testimonios de cientos de judías/os en los juicios de Nuremberg o el juicio contra Adolf Eichmann, así como los testimonios públicos —e, incluso, televisados— de diversas comisiones de la verdad posteriores a estos emblemáticos juicios.

narrativas enfocadas exclusivamente en la descripción de los hechos de violencia han implicado dejar otras de lado: entre ellas, las narraciones sobre las resistencias y las luchas políticas de las víctimas tanto de las que no sobrevivieron como las que sí (Vela, 2011; Villa, 2016).

Al leer los formularios de entrevistas noté que la pregunta «¿A qué grupos pertenece/pertenecía? (Políticos, militares, sociales, comunitarios, gremiales, religiosos, refugiados, desplazados, etc.)», refiriéndose a la víctima, se mantenía casi siempre vacío para las mujeres (véase la Figura 8). La información sobre las víctimas que no sobrevivieron y aquellas que sí lo hicieron —la gran mayoría de las que testimoniaron— se nos diluye frente a la información sobre cierta violencia política. No obstante, quiero aclarar que esto no significa que la respuesta a la pregunta siempre estuviese presente en el caso de los hombres que fueron víctimas, pero sí que en los formularios que los que conocemos esa información suelen ser de víctimas hombres en los que por lo menos sabemos algo sobre su forma de ser, los trabajos y/o grupos a los que pertenecían. De tal manera que sabemos que eran «miembro de Acción Católica» (Q2487), practicaban la «costumbre [maya]» (Q4980), «siempre ayudaba a los trabajos de la comunidad» (Q4109) y «apoya a la comunidad» (ídem).

Lo anterior llama aún más la atención si recordamos que de los más de cinco mil testimonios recopilados por el proyecto REMHI la mitad fueron de mujeres; en el caso de la CEH sucedió algo similar: «un 48% de los testimonios recibidos por la CEH pertenece a mujeres» (1999, t. III, p. 20).

Si bien habría que precisar con mayor rigurosidad la cantidad de formularios en los que se respondió o no dicha pregunta, el aspecto central es que por diversos motivos —entre ellos, el sesgo de género—, las preguntas preestablecidas no nos permiten conocer con mayor profundidad las subjetividades de las y los testimoniados. Entonces, ya no sólo nos enfrentamos al problema de la ausencia de información —en comparación a los datos sobre los hombres— en los informes sobre la violencia política contra las mujeres, sino también a preguntarnos qué es lo que sabemos sobre las mujeres víctimas, tanto aquellas que no sobrevivieron como las que sí.

FIGURA 8 – FRAGMENTO DEL FORMULARIO UTILIZADO PARA REALIZAR LAS ENTREVISTAS EN LA ELABORACIÓN DEL INFORME REMHI

¿A qué grupos pertenece/pertenecía? (Políticos, militares, sociales, comunitarios, gremiales, religiosos, refugiados, desplazados, etc.):

<i>Clase de Grupo</i>	<i>Nombre del Grupo</i>	<i>Fechas</i>	<i>Cargo</i>
_____	_____	_____	_____
_____	_____	_____	_____
_____	_____	_____	_____
_____	_____	_____	_____
_____	_____	_____	_____

Comentarios: (qué hacía en la comunidad, cómo era, etc.) _____

Fuente: (REMHI, 1998)

No obstante, al escuchar nuevamente los testimonios se puede identificar información que no necesariamente fue sistematizada en los formularios. Los testimonios de las mujeres (la historia narrada), así como sus experiencias (la historia vivida) fueron más complejos de lo que configuró y estructuró en la gran mayoría de los formularios. Fue así que al analizar los testimonios el equipo se percató de la ausencia de un análisis de las violencias contra las mujeres. El equipo REMHI realizó, entonces, «entrevistas específicas a mujeres informantes claves y entrevistas colectivas en regiones muy afectadas por la violencia» (Aguilar, *et al.*, 1999). En el informe podemos leer una sección sobre la violencia contra las mujeres, los efectos, así como un poco de su participación y rol social: se enfatizó que las mujeres en Guatemala fueron las primeras en movilizarse «para buscar a sus familiares, hacer públicos los hechos de violencia y presionar a las autoridades» (ídem). No obstante, la mayoría de los fragmentos seleccionados para el informe describen los hechos violencia de tal manera que se encuentran muy pocas referencias a otras vivencias de las mujeres, particularmente aquellas vividas antes

de que la guerra llegará a sus vidas. Y eso se debe a que en ese momento era fundamental registrar los tipos de violencias perpetradas en un contexto genocida.

No obstante, si el genocidio reorganizador tiene como objetivo aniquilar ciertas relaciones sociales materializadas en diversos grupos para construir un nuevo orden social, es fundamental que nos preguntemos qué es precisamente lo que se buscaba erradicar (Feierstein, 2007). ¿Qué relaciones producían los pueblos mayas —particularmente las mujeres mayas— que, desde la mirada de los perpetradores, había que aniquilarlas/os? De ahí la importancia de comprender el mundo social de las víctimas mucho antes de ser víctimas.

Fue antes de 1981-1983, momento en el que las mujeres fechan la guerra en sus vidas, que las mujeres entrevistadas aprendieron (o no) diversas habilidades, aptitudes, conocimientos que durante el genocidio potenciarían u obstaculizarían el construir ciertas prácticas sociales de sobrevivencia. Por ello mismo, para comprender cómo sus vidas fueron trastocadas, es fundamental comprender cómo era su vida antes de que la violencia política irrumpiera su cotidianidad. Entender cómo es el *mundo social* del que son parte implica analizar el lugar estructural, pero diferenciado, en la organización de lo social que muchas mujeres tienen (Bertaux, 2005). Como advierte Gladys Tzul, «es justo desde una mirada moderna predominantemente masculina del mundo desde donde se puede calificar las actividades de las mujeres y su presencia como marginal» (2016).

LA SOCIALIZACIÓN DEL «TRABAJO QUE TENÍAMOS QUE HACER»

A finales de los años setenta Doña Leticia fue una niña que «engordaba coches y vendía, quebraba maíz en la piedra, pastoreaba ovejas» (H01);⁷⁷ Doña Carmen y Doña Ana iban a «trabajar a la montaña a mantener a los mozos,⁷⁸ a los trabajadores

⁷⁷ Coche: cerdo, puerco.

⁷⁸ Ellas hablan de «mozos colonos» término con el que se refieren a las y los indígenas que van a trabajar forzosamente en las fincas cafetaleras. En 1887 el gobierno liberal de Justino Rufino Barrios promulgó el «Reglamento de Jornaleros» o «Decreto 177» a través del cual, por una parte, se obligó a las comunidades indígenas a trabajar en las fincas y, por otro lado, quedaron bajo la vigilancia de las autoridades locales. Cabe señalar que tras el inicio de la Revolución Liberal (1871) se facilitó la expropiación de las tierras comunales, por lo que después del despojo hay comunidades que pasaron de habitar sus territorios a habitar en las fincas establecidas precisamente en sus tierras (Castellanos, 1986).

para que haiga cosecha, para que haiga café, para que haiga maíz» (HO4); mientras que Doña Juana deseaba «salir a trabajar (...) y aprender español» (HO8). Desde muy pequeñas estas mujeres se dedicaron a múltiples tareas que aprendieron con sus madres y con sus abuelas.

De las mujeres que participaron en esta investigación, trece de ellas radican —al momento de la entrevista— en Huehuetenango. Por una parte, están las mujeres mam (cuatro), chuj (siete), poptí (una) y otra compañera que no especificó el pueblo maya del que es parte. En Quiché radican seis mujeres pertenecientes a los pueblos ixil (dos), k'iché (una), acateco (una), mam (una), q'anjobal (una). Ellas han trabajado en múltiples espacios: por ejemplo, para hacer las tortillas hay un proceso previo de siembra-cosecha del maíz, asimismo la siembra de sus alimentos se realiza, en muchos casos, alternando los tiempos con la temporada de las fincas (que implicaba migrar temporalmente). En palabras de Doña Juana:

Desde pequeña me tocó cuidar a mis hermanitos, los más pequeños me tocó cuidarlos (...) mientras mi mamá iba a trabajar. Mi trabajo era ir a pastorear (...) ir a traer leña, arreglar morral, tejer, desde que tenía siete años tenía que ir a trabajar. Con mi papá íbamos también a las fincas. Luego yo ya de ocho años era mi trabajo todos los días el ir a lavar ropa. No había motor de nixtamal, era moler a piedras, hay piedras para moler nixtamal y hacíamos [tortilla]. Entonces como nueve años tenía yo y mi mamá iba a vender tortilla (HO8).

Todas ellas son mujeres que aprendieron a trabajar en la cocina y en el campo desde niñas. Algunas de ellas también trabajaron en las fincas cafetaleras de la Costa Sur, Guatemala, o en Chiapas, México, y otras en la elaboración de tortillas o petates para vender.

Hablar sobre sus infancias fue un momento complejo en términos emocionales: sus narraciones estuvieron acompañados de risas, pero en también de llanto, pausas largas y reclamos. En más de una ocasión ellas introducían sus

recuerdos sobre los trabajos desempeñados en esa época con frases como «ay, Dios, mi infancia [silencio] un poco pesada» (H01). Como compartió Doña Carmen:

Al recordar estas cosas hay un dolor, hay un sentimiento (...) porque yo de chiquita tal vez a los diez u once años empecé a trabajar de verdad: levantarme a las tres de la mañana a moler la masa, a echar comida para los mozos, los trabajadores [suspira] porque yo soy mujer, yo soy la que tengo que atender a todos los hombres. Levanto a las tres de la mañana a trabajar (...) una se puede caer y desmayar por tanto cansancio (H04).

O como dijo Doña Rosa:

Intercambiamos cuál fue la situación de nosotras en nuestras comunidades, en nuestros municipios, en nuestros departamentos y casi que todas coincidíamos, por ejemplo, muchas compañeras decían estamos en nuestras comunidades pues lo que más nos dijeron a nosotras las mujeres es que teníamos que aprender a cocinar, lavar, hacer bien las tortillas. Que a los quince años nos tenemos que casar, tener nuestro marido *y ese es el trabajo que teníamos que hacer* (H09).

Algunas de las mujeres mayas mencionaron, a su vez, que sus abuelos y sus padres también sufrieron por el trabajo realizado como vimos en el capítulo anterior: «lloraba mi abuelo 'yo fui en la línea en la carretera', fue esclavo», nos dice Doña Leticia (H01). No obstante, es importante señalar que mientras que, en el caso de los hombres, el sufrimiento asociado al trabajo provenía más bien del reclamo histórico contra el trabajo forzado en las obras para el Estado o en las fincas por parte de los ladinos;⁷⁹ en el caso de las mujeres, expresiones como «un poco pesado», «una se puede desmayar por tanto cansancio», «era muy pesado el trabajo que hacía mi

⁷⁹ En Guatemala ser ladino (o ladina) no es una categoría biológica, más bien es una categoría que refiere a un proyecto civilizatorio que busca ser no-indígena e, incluso, anti-indígena. En México la expresión «indio ladino», por ejemplo, es utilizada para señalar que una persona que es —o que se piensa que es— indígena y se comporta o aspira ser mestizo o blanco.

mamá» (H01) están precedidas o seguidas de descripciones de todo aquello que engloba la palabra *trabajo* con y para sus familias y comunidades tanto al interior de sus aldeas como en las fincas o cabeceras ladinas.

Lo anterior no quiere decir, de ninguna manera, que sólo haya sufrimiento o dolor por los múltiples trabajos realizados por las mujeres mayas. De hecho, muchos de sus gozos, alegrías y esperanzas se producen en estos espacios de trabajo. Como compartió Doña Leticia:

Me gusta salir en las montañas, ir por la leña, hacer el fuego, hablar, opinar cada una, ¿qué es lo que uno siente?, ¿qué es realmente lo que Dios quiere a cada persona, a cada ser humano? Sí, eso es lo que más me gusta. Me gusta también ayudar a la gente (H01).

En ese sentido, la expresión «hay un dolor» refiere evidentemente al cansancio producto de las largas y múltiples jornadas de trabajo, sobre todo en un contexto donde además de una *división generizada*, también hay una división racializada del trabajo.⁸⁰ El entrecruzamiento de la explotación capitalista y «una específica división del trabajo en relaciones [racializadas] de género muestra que, entre otros tipos de opresión, la opresión capitalista se basa en la opresión de la[s] mujer[es]» (Haug, 2006, p. 331). Me refiero, por ejemplo, al trabajo fuera de sus comunidades: al vender tortillas o petates en los centros municipales ladinizados, al trabajar en las fincas cuyo trabajo no siempre era pagado ya que «a las mujeres no se les consideraba como trabajadoras sino como ayudantes del esposo, del papá, del

⁸⁰ Prefiero usar el concepto *división generizada del trabajo*, ya que hablar sólo de división sexual de trabajo reduce el entendimiento de las relaciones de género a una sola dimensión de lo biológico (el sexo). Cuando hablo de división generizada del trabajo me refiero a los procesos en los que se le atribuyen habilidades, saberes, valores y responsabilidades a un grupo de personas con base en interpretaciones sociales (la construcción, diferenciación y jerarquización de los géneros) sobre un subgrupo de características biológicas. Algo similar ocurre cuando se habla de la división racializada del trabajo. En tanto son procesos en los que se le atribuyen habilidades, saberes, valores y responsabilidades a un grupo de personas con base en interpretaciones sociales (la construcción sociohistórica de la «raza») sobre un subgrupo de criterios (casi siempre, aunque no exclusivamente) fenotípicos. Pero, así como estas divisiones sociales del trabajo atribuyen habilidades, simultáneamente niegan u obstaculizan el realizar otras actividades (ya que esos trabajos/saberes son «propios» de otro grupo). Y esto se debe a que se asume que éstas son «naturales», «lógicas», «voluntarias», cuando en el proceso de adquirir alguna habilidad hay trabajo de proporciones no medidas ni valoradas.

hermano...» (H09), como señaló Doña Rosa; y, si era pagado, el salario era menor que el de los hombres.⁸¹

Además de ello, estas frases refieren a que muchas de ellas vivieron la imposibilidad de realizar otras actividades distintas al «trabajo que teníamos que hacer». Así, el hecho de que ellas estén en múltiples espacios no significa que no haya una división generizada del trabajo: tanto hombres como mujeres trabajan en el campo, sin embargo, como señaló Julieta «por ser mujer después de trabajar, por ejemplo, va a abonar la milpa, después de eso sus hermanos descansan y ella continua con la cocina, en ayudar a su mamá a hacer las cosas de la casa» (H10).

Desde muy pequeñas ayudaron a sus madres y eso significó aprender ciertas habilidades que, por su parte, los niños no aprendían como lo es, por ejemplo, el cocinar. Aprender a trabajar para ellas significó realizar determinadas prácticas, mientras que otras posibilidades eran negadas. Como compartió Doña Leticia: «les decía a mis padres que no quiero las ovejas. Voy a ir a la escuela. Fue mi desobediencia [ya] que mis padres me regañaban mucho» (H01). O, en palabras de Doña Laura, «decía mi papá ‘el que estudia, el que agarra lapiceros (...) son prostitutas, son malas mujeres y pierden educación de sus padres’, es lo que mi papá me decía y no me dio estudio. A mi hermano mayor sí le dio» (Q04). Ir a la escuela era leído por algunos padres y madre como un conocimiento innecesario: «¿para qué quieres ir a la escuela, si tú te vas a casar» (entrevista citada en Fulchiron *et al.*, 2011, p. 79).

Doña Leticia no fue ni sería la única que cuestionó la división generizada del trabajo. Su testimonio da cuenta de ello a partir de manifestar y, de hecho, lograr aprender a hablar, leer y escribir castellano, pese a que su padre y su madre no estaban del todo de acuerdo. En efecto, la mayoría de las compañeras entrevistadas no asistieron a la escuela: de las trece mujeres mayas que habían nacido antes de

⁸¹ Gladys Tzul señala que mientras que en las fincas había una lógica capitalista en la que el trabajo de las mujeres era pagado con un salario menor, al interior de distintas comunidades indígenas la lógica es distinta: el jornal (horas determinadas al trabajo comunitario) valen lo mismo para hombres y mujeres. Es así que, en contraposición del planteamiento del feminismo liberal en que la emancipación —o, por lo menos, búsqueda de la «igualdad»— de las mujeres pasa por su incorporación al mercado capitalista, lo que problematiza Gladys es que para muchas mujeres mayas esto ha significado la instauración y/o profundización de las desigualdades. Esta información fue tomada del curso «Política comunal indígena. Análisis sobre la capacidad de gobierno, recuperación y defensa de tierras y bienes comunes».

1978, sólo cuatro habían asistido antes de que la guerra llegara a sus vidas. Frente a la idea patriarcal en la que las «mujeres son una carga», ya que el único que aporta a la casa es el hombre, Doña Leticia compartió: «no sé si tengo una dignidad desde que soy niña y me pongo a pensar ¿por qué mi papá dice así? Pero yo trabajo mucho» (H01). En ese sentido, también habría que precisar que el reclamo que ellas enuncian está asociado a que sus familias y/o sus comunidades minimizan o niegan que las actividades que ellas realizan en el día a día es también trabajo necesario para sostener la vida familiar e, inclusive, comunal. En palabras de Doña Rosa:

El trabajo comunitario, por ejemplo, una reunión que se hace en el salón. ¿Quién llega a barrer el salón? Las mujeres. Hay una asamblea y hay que dar el almuerzo, ¿quiénes lo harán? Las mujeres. Ese es el trabajo comunitario ¿quién va a organizar los grupos que van hacer la comunidad?, ¿quién va a tortear?, ¿quién va a cocer los frijoles? Somos las mujeres. Entonces tenemos un trabajo comunitario y lo reproductivo es todo el trabajo en la casa de los hijos y todo. Y el trabajo productivo ¿cómo dicen nosotras no hacemos nada? Como no: las mujeres tienen pollos, las mujeres tienen su huerto, siembran su calabaza al frente de su casa, su chayote; entonces ellos van a cortar la leña, van a tapiscar, ellos van a cortar el frijol, ellos van a limpiar ese es el trabajo productivo. *Entonces las mujeres hacemos tres trabajos: reproductivo, comunitario y productivo, lo que nosotras queremos es que reconozcan.* (H09).

A diferencia del feminismo liberal, en el que se plantea que la explotación de las mujeres se materializa en «lo privado» —y, por ende, la emancipación está en disputar «lo público»— (cfr. Pateman, 1996; Barriteau, 2011, pp. 11-12; Tzul, 2016, pp. 180-181), a partir de lo dicho por las propias compañeras en las entrevistas prefiero retomar las ideas de Raquel Gutiérrez para comprender desde otra óptica el trabajo realizado por las mujeres en sus comunidades. Esto no significa que las mujeres no deseen trabajar o estudiar fuera de sus aldeas, pero el hecho de querer tener un ingreso asalariado (para tener mayor autonomía frente a sus esposos, para tener un ingreso extra, para ayudar a su familia...) no significa que necesariamente

busquen salir y no regresar. Ahora, si entendemos por público aquellos espacios con «recursos» a acceder por «todos» en tanto no le pertenecen a nadie —aunque son gestionados, regulados y vigilados por el Estado— nos percataremos que las dinámicas en los espacios en los que las mujeres mayas trabajan son otras precisamente porque *lo común* se produce, reproduce y reactualiza por ellas y ellos (Gutiérrez, 2017, pp. 74-75).

Entonces, desde la política de lo común, nos dice Raquel Gutiérrez, «el mundo social (...) se divide en «íntimo» y/o «doméstico» que se contrasta y se distingue de lo común» (ibídem, p. 118). Es así que a diferencia de lo público que no le pertenece a nadie, «lo común [históricamente ha sido] susceptible de renovadas apropiaciones privadas y de interminables disputas por ello» por parte de la iglesia, los finqueros, el Estado guatemalteco y del capital transnacional (ídem).

Por las propias limitaciones de este trabajo, no ahondaré en el análisis de las formas y contenidos de lo comunal en cada una de las comunidades de las que son partes las compañeras entrevistadas. Habría que señalar, no obstante, que todas ellas pertenecen a espacios en los que mujeres y hombres producen estrategias comunales de decisión a través de asambleas autónomas. Eso no quiere decir que históricamente no haya tensiones entre la organización comunal y la organización estatal; o incluso, tampoco niega que, en ciertos momentos, haya existido una articulación —momentánea o estructural— entre la política estatal y la política comunitaria como se desarrolló en el capítulo II respecto a los años posteriores a 1944. Es más, frente a las diversas maneras de organizarse de los pueblos mayas, habría que señalar que lo que todas las compañeras entrevistadas comparten en el día a día es el trabajo comunal realizado para gestionar la *riqueza concreta*. Retomando las palabras de Gladys Tzul, la riqueza concreta se hereda y se reactualiza a través del trabajo comunitario (2016, p. 11). Se conserva, defiende, comparte y produce, por ejemplo, el agua, los bosques, los caminos, los temazcales, la producción de imágenes en los textiles etcétera para producir la vida —humana y no humana— (2016). En palabras de Julieta:

Como familias nosotros hacemos los arreglos de los caminos, la limpieza de los cementerios, limpieza comunitaria en iglesias, centros y casas. Ocho veces

al año los alcaldes dicen que se tienen que limpiar casas, los terrenos, las calles alrededor. Dos veces al año tenemos que hacer la limpieza del nacimiento del agua. Cuando alguien fallece algunos hacen el ataúd, otro grupo queda con el difunto y con la familia, toda la comunidad está en movimiento. Pero, *no todos podemos hacer todo por eso nos organizamos y nos rotamos. Hay trabajos que las mujeres no podemos hacer*: las mujeres no estamos en los trabajos de construcción, tampoco en la limpieza del cementerio [porque quienes gestionan lo referente a ese espacio desde la compra hasta la limpieza son hombres]. Pero yo ya me rebelé ante eso y hasta les dije que me proponía como alcaldesa comunitaria. Pero, aunque no estamos en la limpieza del cementerio somos nosotras quienes nos organizamos para rezar por nuestros muertos (H10).

Como dice Gladys Tzul, las comunidades indígenas «no funcionan como una abstracción, ni como uso y costumbre, sino como una forma concreta de organizar y reproducir la vida, donde el ejercicio de gobierno consiste en producir decisión, para gestionar y regular lo que comunalmente se comparte» (2016, p. 15). Estas mujeres son parte de familias que organizan su vida cotidiana a partir de relaciones sociales comunales. Y es precisamente desde esta perspectiva que podemos escuchar lo que diferentes mujeres mayas han insistido: contraria cierta perspectiva en la que se busca «politizar» a las mujeres indígenas para que participen (como ciudadanas, es decir, como individuos) en la gran política, este trabajo se inscribe en la perspectiva analítica en la que se enfatiza la histórica organización comunitaria —con sus respectivas tensiones— en la que las mujeres tienen papeles estructurales y diferenciados.

En ese sentido, retomo la propuesta teórica de Frigga Haug, quien señala que las relaciones de producción son siempre relaciones de género. Frente a las lecturas tradicionales que suelen pensar el género —si es que lo hacen— como algo adicional o exterior a las relaciones de producción: «por un lado [...] trabajo, por el otro

familia» (Engels, 1992, p. 28, citado en Haug, 2006, p. 333).⁸² La autora apunta que «la separación entre las esferas de la reproducción de la vida y la producción de los medios de vida es funcional al capitalismo [ya que] no logra ver que esta separación es en sí misma parte de las relaciones de producción» (íbidem, p. 333). Y es desde esa perspectiva que los trabajos relacionados con la política también suelen ser leídos desde un «género hegemónico» (o sea, masculino), por lo que el resto de las prácticas que son «género específicas» no suelen estar relacionadas ni con la política ni con las relaciones de producción.

Frente a ello, Haug sostiene la pertinencia de pensar en una «producción social doble, en cuanto produce vida y los medios de vida [por lo que] preferiría hablar no de reproducción sino de sostén de vida (subsistencia) y desarrollo de actividades vitales» (2006). En ese sentido, cuando Doña Rosa dijo «entonces las mujeres hacemos tres trabajos: reproductivo, comunitario y productivo» refirió, precisamente, a los trabajos socialmente necesarios para la producción de la vida en el territorio que habita. Si bien las mujeres son parte de la producción, no obstante, no lo son en todas las dimensiones ni de la misma manera. La producción de toma de decisiones en las asambleas para ellas era algo que no era posible (y en muchos casos aún no lo es). Y, precisamente, una de las estrategias que están construyendo las mujeres es que su trabajo sea reconocido socialmente por sus compañeros e, incluso, compañeras. De ahí la importancia de las posibilidades de transformación social —asuntos políticos por excelencia— desde el ámbito de la producción de la vida (Gutiérrez, 2016, p. 70).

LOS CUIDADOS: EL FUEGO Y EL CHUJ

Si lo común está centrado en asegurar las condiciones materiales para la reproducción de la vida, también lo está en garantizar las condiciones no-materiales. «Nosotras [somos] quienes nos organizamos para rezar por nuestros muertos» (H10) refiere a ese trabajo para organizar tanto el duelo como la fiesta. La producción

⁸² Previo a ello, Engels escribió: «De una parte, la producción de los medios de existencia, de productos alimenticios, de ropa, de vivienda y de los instrumentos que para producir todo eso se necesitan; de otra parte, la producción del hombre mismo, la continuidad de la especie» (1992, p. 28, citado en Haug, 2006, p. 333). En ese sentido, como señala la autora, es llamativo que inicialmente Engels nombra como producción tanto a los medios de existencia a la producción del «hombre».

del cuidado se encuentra presente en estos momentos significativos en torno a la muerte o la celebración de la vida, no obstante, estos momentos son habilitados precisamente por el trabajo cotidiano. Como dice Alejandra Eme, se asume que las mujeres cuidan «por voluntad, por afecto y por costumbre. Pero ahí también hay trabajo y de proporciones nunca justamente ponderadas, un acto tan cotidiano y tan necesario como lo es el comer» (2019, p. 25).

En las comunidades mayas de Huehuetenango y algunas partes de Quiché el fuego está presente en la cocina, el chuj y las ceremonias. Y, es en esos tres procesos, aunque de maneras diversas, que el fuego es un elemento a través del cual se crean encuentros. La cocina es un lugar en el que las mujeres realizan una parte de sus actividades y también es el lugar donde la familia se reúne: primero, entre ellas al realizar trabajos simultáneos o articulados; segundo, porque es común que se coma y platique a un lado del fogón. El chuj —también conocido como temazcal— es un espacio de cuidados en lo que a veces el fuego antecede necesariamente al baño de vapor, y acompaña los trabajos de prevención o tratamiento de enfermedades-dolores. Y las ceremonias como el momento más público de un encuentro con abuelas, abuelos, hombres, mujeres, niñas y niños para ofrendar, encomendar, pedir, abrir o cerrar procesos como lo es agradecer por la vida, habitar un terreno o iniciar una marcha de protesta contra las mineras. En la cosmovisión maya el fuego es sagrado:

Juntamos fuego (...) y hablamos con el fuego porque el fuego dice, oye, [y por eso le] contamos lo que nos ha pasado. Con el fuego como que miramos que [tenemos] más fuerza, ¡cómo arde!, ¡más fuerza! (...) Empieza a hablar (...) Todo lo que le dijimos [al fuego] aquí namás se queda: enfermedades, violencia, todo eso, y aquí se queda en el fuego. Como que el fuego nos jala todas las enfermedades y más todas las plantas medicinales, las dejamos en el fuego. (...) Yo cuando hago fuego a mí me gusta, yo hablo que se me quiten todas las enfermedades, va a pasar, se me quite todo eso, que se me quiten las enfermedades, preocupaciones, la guerra, preocupación. (...) El fuego tiene significado, tiene fuerza, sí, es lo que nosotras hacemos (...) y ponemos nuestro candel como que es nuestra ofrenda: das ofrenda a la tierra, a la

energía, a las fuerzas y naturalezas, todo eso, y al salir el sol descansa con fuerza, ya por eso nosotras ya sanamos.

Uno de los espacios dedicado principalmente al cuidado del cuerpo —físico, emocional y espiritual—, como ya he mencionado, es el chuj. En el altiplano huehueteco es común que cada familia tenga un chuj y, de hecho, este es un espacio nodal en la vida de las niñas, niños, mujeres, hombres, abuelas y abuelos.⁸³ En algunos lugares de México el temazcal es un espacio ceremonial, lo que significa que entrar está asociada a alguna celebración, algún ciclo estacional o para el tratamiento de diversas enfermedades. En otros lugares de México, así como entre las comunidades mam y las comunidades chuj de Huehuetenango, el temazcal también está relacionado con múltiples aspectos de la vida cotidiana.

El chuj es un espacio que acompaña la vida en múltiples sentidos. El temazcal es el lugar al que las mujeres que recién han dado a luz van junto con su bebé, madre, suegra, hermana, pareja y/o comadrona; también es el lugar donde una se baña; y, no menos importante, es el lugar que te reconecta con tu cuerpo-alma: si alguien está enfermo y tiene dolores ese es uno de los espacios para trabajar con dichos malestares. Es un espacio colectivo: el baño de vapor raramente sucede de manera individual. Desde una mirada práctica, preparar un chuj requiere varias actividades: ir por la leña, acomodarla, encender el fuego, retirar las cenizas, calentar el agua, recolectar las plantas medicinales. Desde una perspectiva integral, el chuj es un espacio de encuentro con una misma, con la familia (hijas, hijos, madres, abuelas, padres, pareja), y con otras mujeres.

Si bien pertenezco a una familia en la que el trabajar distintas enfermedades, entre ellas el susto, es parte de mi cotidianidad, al estar en el altiplano huehueteco me percaté de lo fundamental que era el chuj en la vida de las mujeres mayas con quienes estuve. En más de una ocasión fui testiga de cómo la casa de Doña Leticia, quien amablemente me acogió durante unos meses, era un lugar de encuentro entre distintas mujeres de la comunidad. En algún momento le comenté a Julieta que no

⁸³ En algunas aldeas del Ixcán, Quiché, el chuj no está tan presente y esto se debe a que, a diferencia de otros lugares, la temperatura es muy alta, de tal manera que los baños de vapor (por lo menos los cotidianos) no están presentes.

lograba comprender por qué si cada una de las compañeras tenía un chuj en su hogar a veces venían al chuj de Doña Leticia y viceversa. En mi cabeza —y en mi mundo social— el bañarme es algo privado, lo era aun cuando ya había estado en temazcales. Julieta se rio ante mi pregunta y, con el cariño que la caracteriza, me respondió: «porque una no puede curarse sola» (H10). Retomando las palabras de Sofía:

Sí, comúnmente entramos tres, cuatro o dos porque una le tiene que hacer a la otra, entonces es que una no puede bañarse. El temazcal también es una forma de comunicación muy íntima, ¿verdad? Y allí perdés la vergüenza, que, si me van a ver o no, no importa. Eso es normal porque para eso entramos al chuj. Son cosas íntimas que contás con tu suegra, tu mamá o la comadrona (H07).

Al ser un lugar que refiere a la intimidad, hablar sobre el chuj me permitió conocer un poco de información sobre la sexualidad. Respecto a la pregunta sobre cómo fue abordado este tema cuando eran niñas y jóvenes, Doña Leticia señaló: «no mucho porque la gente casi como que sí ignorábamos eso, saber qué es eso (...), en ese tiempo nada, es pecado eso, hablar una cosa en ese tiempo si no nuestras mamás nos pegaban en nuestra boca si hablábamos algo de... (...) y *casi no hablamos* mucho de la sexualidad» (H01). La mayoría de las compañeras entrevistadas refirieron a que no era común que su madre, muchos menos su padre, hablaran con ellas sobre la sexualidad. Algunas mencionaron, como Doña Leticia, que la sexualidad era vista como pecado e, incluso, otras mujeres dicen era un tema que sabían prohibido. Retomando las palabras de Amandine Fulchiron, «el cuerpo es el espacio en el que se desarrolla y vive la sexualidad. Por lo tanto, está sometido a los tabúes, silencios y normas que rigen la misma en una cultura determinada» (2011, p. 22).

Mucho se ha escrito del control de la sexualidad de las mujeres en general, asimismo encontramos análisis sobre la relación entre violencia y sexualidad en diversas comunidades mayas. Particularmente, el libro *Tejidos que lleva el alma* es fundamental para acercarse a las ideas y prácticas sobre la sexualidad entre diversas mujeres mayas habitantes de aldeas en el Valle de Polochic, Chimaltenango y Huehuetenango. En él se analiza la moral sexual, es decir, los significados que las

mujeres sobrevivientes de violencia sexual habían aprendido sobre su propia sexualidad antes de la guerra.⁸⁴ Las mujeres entrevistadas comentaron que sus madres no les habían hablado de muchas de las transformaciones que vivirían en ciertos momentos de su vida: «Mi mamá me dijo, que cuando bajó mi menstruación –tenés que ver, tenés que cuidarte a ti misma, no tenés que meterte así con hombres porque no sabés de lo que te va a pasar...» (entrevista citada en Fulchiron *et al.*, 2011, p. 82). Sin embargo, sí les mencionaron en diversas ocasiones que había que tener cuidado de los hombres ya que hay «muchos malos que le hacen daño a una» (ídem). De tal manera que especialmente a partir de la menstruación el relacionarse (no necesariamente sexualmente) con los hombres estuvo mediado por el temor. En palabras de la autora, las niñas, jóvenes y mujeres adultas «aprend[ieron] a vivir su sexualidad, a sentir los deseos que les atraviesan el cuerpo desde la represión y desde el miedo» (ídem).

Habría que precisar que el «miedo a los hombres» es el temor a que la gente, incluyendo a la familia, piense que las mujeres «ya tienen trato» con alguien antes de casarse. Pero no sólo es que desde la moral sexual se prohíba el tener las relaciones sexuales pre-maritales, si no que cuando ello ocurre (o se asume que ello es un hecho) las mujeres se enfrentan a diversas sanciones sociales por parte de su pareja, su familia y/o su comunidad: estigmatización, el no apoyarlas en el proceso de embarazo, el obligarlas a casarse, entre otros.⁸⁵ Entre más rígida la moral sexual y entre «más control tiene un grupo sobre la sexualidad de las mujeres, más fuertes serán las sanciones contra las sobrevivientes» (ibidem, p. 11). Precisamente, desde este marco de significación –aunque no es el único– la violencia sexual ha sido leída como «sexo consensuado» e, inclusive, como «sexo deseado» ya que las mujeres «no quisieron cuidarse», como si el sexo fuera siempre una elección. De tal manera que incluso antes de que la violencia sexual masiva y sistemática llegara con la guerra a

⁸⁴ Como desarrollé en el capítulo I, entiendo por moral sexual un marco de significados para interpretar la sexualidad: lo permitido y lo prohibido para cada género, construyendo sentidos para interpretar las expectativas y las experiencias, entre ellas la violencia sexual.

⁸⁵ No obstante, habría que señalar que la moral sexual se transforma. De tal manera que muchos de estos comportamientos están cambiando. En las aldeas en las que estuve hablar de sexualidad –como en muchos otros lugares– sigue siendo un tema complejo de abordar, no obstante, inclusive estando yo ahí, mujeres de distintas edades hablaron sobre ello en distintos momentos.

sus vidas, muchas mujeres mayas habían vivido el miedo de «ser engañadas» o, inclusive, forzadas sexualmente.

No obstante, es nodal comprender que, a la par de la producción de una moral social rígida, en el mundo social de las compañeras entrevistadas hay «puntos de fuga» y la sexualidad no sólo estuvo atravesada por el miedo. Los conocimientos sobre la sexualidad podían provenir de las charlas directas o indirectas con otras mujeres (hermanas mayores, amigas, compañeras y/o por la comadrona de la aldea) o con otros hombres. Y, con el comienzo de la guerra, muchas de ellas obtuvieron más información a través de su pertenencia a ciertos grupos (la guerrilla, los campamentos de refugiadas, las organizaciones en la montaña).

El «casi no hablábamos» enunciado por Doña Leticia implica que, aunque era mal visto e inclusive castigado hablar sobre su sexualidad, sí había momentos y espacios en el que ellas iban adquiriendo conocimientos sobre su cuerpo. Coincido con Ema Chirix cuando escribe que estas mujeres —como ocurre con otras, incluidos mis círculos personales— «cuando logran establecer la confianza, empiezan a sacar chistes, bromas o palabras de doble sentido. Se sienten libres para hablar sobre estos temas» (2006, p. 140).

Asimismo, habría que pensar que los espacios en los que las mujeres realizan determinados trabajos como lo es la cocina, particularmente cuando preparan los alimentos para alguna fiesta (lo que implica que haya grupos de mujeres), suelen ser espacios donde las mujeres pueden transmitir información sobre cómo viven su sexualidad (las relaciones sexuales con su pareja, los embarazos, las enfermedades). Lo que quiero señalar es que históricamente han existido espacios de encuentros entre mujeres precisamente por la división generizada del trabajo y, bajo ciertas circunstancias, estos espacios posibilitan el charlar de manera «segura» sobre ciertos temas (la sexualidad, pero también aspectos de la comunidad) que en espacios mixtos no se podrían hablar (o, al menos, no de la misma manera). No obstante, en otras circunstancias, también pueden ser espacios donde se reafirma la moral sexual imperante.⁸⁶

⁸⁶ En Ixcán tuve la oportunidad de participar en la preparación de una fiesta. En la mañana hubo una charla con jóvenes y, mientras eso ocurría, nosotras estábamos en la cocina. La plática con las y los jóvenes fue el tema de conversación entre las compañeras cuando, de un momento a otro, algunas comenzaron a hacer

El chuj es, particularmente, uno de los lugares en que las mujeres pueden hablar sobre su cuerpo, incluyendo, por supuesto, la dimensión sexual. Siguiendo el estudio de Emma Chirix, el chuj —como un espacio colectivo e íntimo— ha permitido que las y los jóvenes conozcan sus cuerpos y su desnudez, así como del cuerpo de las y los otros de manera mucho más natural y desprovista de la carga represiva y culpabilizante del pecado (2006, pp. 125-134).

El chuj, el fuego y las plantas dan paso a las palabras. Como dice Sofía, «es una forma de comunicación muy íntima» (H07) ya que el temazcal es un espacio de confianza en donde una comparte lo que muchas veces no puede ser articulado en otros espacios (en el centro de salud, en la asamblea, en tu casa) o con ciertas personas (con el doctor, el alcalde, tu familia). Quienes organizan los cuidados, la escucha, el acompañamiento en el chuj suelen ser las mujeres: las madres, hermanas o abuelas bañan a sus hijos, hermanos o nietos pequeños; las mismas, junto a la comadrona, son quienes acompañan a las mujeres que van dar a luz; y, una vez más, son ellas quienes escuchan y atienden las enfermedades-dolores de sus vecinas, compañeras y amigas. Las siguientes palabras de Sofía dan cuenta de ello:

En mi comunidad y en el pueblo mam todas las casas tienen temazcal, yo creo que también en la región chuj. Ahí nosotras lo utilizamos, por ejemplo, cuando una mujer da a luz tiene que entrar por 20 o 40 días al temazcal. Cuando damos a luz el cuerpo se abre, la matriz se infla, entonces la comadrona tiene que dar unos masajes todos los días para dejar la matriz en su lugar. Y al bebé también para que no se enferme. [Usamos] plantas como ruda, chilca, albahaca. Respira[amos], respiras, haces masajes. Trabajamos con el fuego (...) hacerte limpias con agua de sal, bañarte con agua de tabaco y cada vez que sale ya tenés tu jarra de plantas y tu vaso, y a dormir. Y al otro día igual. Puedes tener un tratamiento de 15 días, de 20 días, depende. O solamente lo utilizas para bañarte (H07).

bromas en doble sentido. Fue ahí cuando las mujeres comenzaron a hablar de la sexualidad —cada vez en un tono más serio— hasta el punto de que una de ellas mencionó que las invitaba al centro de salud porque darían una charla sobre maternidad. Y después una compañera me dijo directamente: «es una plática sobre planeación familiar, igual y te interesa» mientras todas reían.

Todas las mujeres que participaron en la investigación utilizan el chuj. Por lo menos hasta antes de que la guerra llegara a sus vidas. Como desarrollaré en el capítulo siguiente, las mujeres mayas sobrevivientes no sólo se enfrentaron a una moral sexual que las castigaba, sino que, a la par que los dolores de la guerra se multiplicaban, aquel lugar que históricamente había fungido como un espacio fundamental para trabajar las dolencias sobre sus cuerpos había sido destruido precisamente por la violencia genocida. El chuj es un espacio de producción de cuidados. Es un lugar ancestral y, por lo tanto, los trabajos realizados ahí son históricos. Pero, ¿qué significa esto?

LOS TRABAJOS HISTÓRICOS

El organizar la vida debe ser leído precisamente desde las múltiples prácticas asociadas al término trabajo, lo que Doña Rosa señaló como «trabajo productivo, trabajo reproductivo y trabajo comunitario». Estos son *trabajos históricos* en tanto son aquellas actividades que se espera que realicen en su familia y en su comunidad en tanto mujeres (y en tanto hombres); son tal ya que han sido aprendidos y enseñados durante generaciones. Esto no significa que no haya habido cambios en el tipo de trabajos a realizar: aun cuando han cambiado su forma de realizar determinadas actividades o han adquirido otras, la mayoría de ellas sigue realizando múltiples actividades aprendidas desde que son niñas —siempre y cuando tengan acceso a la riqueza concreta—. Paraphraseando a Gladys Tzul (2016), habría que señalar que los trabajos históricos no sólo organizan la vida cotidiana, también posibilitan y han dado forma a los procesos de recuperación, gobierno y defensa de la vida comunal y de la tierra-territorio desde hace siglos.

A la pregunta sobre las actividades que realizaban sus padres y madres, sabemos que el papá y la mamá de Doña Ana trabajaban en las fincas cafetaleras, lugar en el que Doña Ana conocería a los grupos guerrilleros en 1979. Por su parte, Doña Leticia contó que «en ese tiempo le buscaban mucho a mi papá por unos problemas (...) él es un líder de la comunidad, hacen problemas, resuelven, cosas y así, fue alcalde auxiliar y fue comité de la iglesia católica y fue catequista de la iglesia»

(HO1); ella también sería también parte del Comité de la Iglesia años después. En cuanto al papá de Doña Rosa:

Participaba del Comité de Pro mejoramiento del municipio [quienes] también habían iniciado una lucha de verificar y corregir los linderos del municipio (...) también luchaban por las tierras y las necesidades de la gente que había en las comunidades (...) *y mi papá era parte de un equipo que reivindicaba la elección de un alcalde mam* (HO9).

Doña Rosa, por su parte, sería una de las mujeres que organizó los primeros encuentros entre mujeres en el refugio. Respecto a las mujeres entrevistadas en Quiché, algunas mencionaron que sus padres y madres fueron parte de las Cooperativas del Ixcán. Años después las hijas de estos cooperativistas serían parte de las Comunidades de Población en Resistencia (CPR) en los momentos más álgidos del genocidio en el altiplano occidental.

Al igual que las mujeres, estos hombres realizaron múltiples actividades en sus comunidades además de lo mencionado. Sin embargo, lo que quiero señalar es que en las entrevistas fue relativamente más fácil tener este tipo de información en cuanto a los padres. Cuando hablábamos de las madres las narraciones estuvieron enfocadas a describir las actividades en el hogar y en el campo; no obstante, no es que las mujeres estuvieran al margen de otro tipo de actividades. Como ellas han mencionado: su hacer no es marginal, como ciertos enfoques sobre las mujeres indígenas han insistido, por el contrario, las mujeres mayas tienen un papel fundamental en sus comunidades. A continuación, cito un fragmento de la entrevista con Doña Leticia:

– ¿Y su mamá?

– Mi mamá también lo que hace mi papá es lo que hacía mi mamá.

– O sea, ¿ella fue también del Comité?

– Ella es, sí pues, *si es su esposa es así pues también le buscaban a mi mamá si no está él, ahí está ella en lugar de él.* (...) [también] como es que (...) una

asesora de los jóvenes, pero sin estudio como le digo sólo son de cabezas (...) Como que fue una pastora para los jóvenes: donde van los jóvenes en un curso, en un como excursión, donde salen, *siempre mi mamá va a pastorear, va a ir con ellos, van a cuidar, siempre fue líder.* (...) Mi cuñada yo creo que formaba parte del grupo de rosarios, sí sólo participaba en eso, pero sólo que ella es muy comunicativa, es muy hábil, le gusta platicar, *le gusta trabajar, hacer cosas en conjunto con la gente, trabaja en conjunto, es su trabajo de ella, es comadrona.* (...) Mi mamá es comadrona. Y mi cuñada. Sí, son comadronas (H01).

Mientras que el trabajo constituye a la política comunitaria, la política comunitaria se sostiene por una red de trabajo. Dicha red es necesaria ya que, como dice Julieta, «no todos podemos hacer todo por eso nos organizamos y nos rotamos» (H10). Eso quiere decir que, si un hombre es elegido como en algún cargo comunitario, él necesariamente requiere, a su vez, del trabajo de otras personas para realizar el suyo. Y no me refiero sólo a la organización de grupos determinados para realizar tareas específicas como es la limpieza del nacimiento del agua o la rectificación de los límites del territorio, sino que necesita «hacer cosas en conjunto, trabajar en conjunto» de tal manera que «si no está él, ahí está ella en lugar de él». Pero habría que subrayar que el trabajo conjunto ocurre más allá de que el esposo o el papá sean alcaldes. Por ejemplo, el papá de Doña Rosa fue uno de los hombres que viajó a la capital a hacer la petición de que el alcalde fuera mam y no mestizo:

– ¿Y su mamá qué decía sobre esto?

– Ah, es que casi todos nosotros nos metimos en la lucha, por ejemplo, yo cuando ganó un alcalde del segundo período era chiquita y mi papá me decía: «vos vas a ir apoyar para hacer la comida en el pueblo». Y nos íbamos a aportar y apoyar para a hacer la comida (H09).

Es decir, cuando alguien acepta realizar un cargo comunitario no lo acepta de manera individual, sino de manera conjunta: la carga de trabajo recae en la familia ya que es imposible realizarlo individualmente. Describir a las mujeres de su

comunidad como «fue siempre líder», «le gustaba trabajar», «le gusta trabajar en conjunto» nos revela que las mujeres, ya sea a través de la organización de lo cotidiano, de la fiesta o del duelo, o los cargos comunales, son fundamentales. Como dice doña Rosa: «si hablamos de otras mujeres que han dado la vida pues es un compromiso pues de nosotros con ellas (...) pero sí eso pues que sí hay mujeres que sí tenían un quehacer antes, *no es que de la nada salimos*» (H09).

Y si bien es imposible pensar los mundos sociales comunitarios sin mujeres, la manera en que se mueven es distinta a la de los hombres. Hablar de la dimensión comunal no anula las jerarquías existentes al interior, mucho menos niega que muchas de ellas viven violencia intrafamiliar; de ello dan cuenta los fragmentos citados sobre sus experiencias desde niñas. Algunas mujeres mayas tienen deseos manifiestos en torno a realizar otras actividades y, en simultaneidad, también hay una lucha para que se reconozca que las mujeres —además de realizar el trabajo comunitario propio— han acompañado el trabajo de otros. Desde esta lectura podríamos señalar que los trabajos históricos realizados por mujeres mayas tensionan, pero también potencian, lo que ellas desean hacer al interior (e, incluso, fuera) de sus comunidades. Como ya he mencionado, los trabajos pueden ser agotadores —cuando hay múltiples jornadas mediadas por el trabajo forzado en las fincas o porque se asume que ellas «deberían» hacer todo eso por ser mujeres—. Pero también pueden ser una actividad relacionada con otros sentires: «me gusta también ayudar a la gente» (H01), como dijo doña Leticia.

Es a través de los trabajos que ellas producen, reproducen y reactualizan lo común, incluyendo las estrategias sociales de decisión. Ellas no están pugnando por desarticular la estructura comunal, la disputa es más bien cómo conservar las estrategias comunales de producción de la vida y, simultáneamente, transformar las desigualdades que experimentan como mujeres al interior de estas tramas (Tzul, 2016).

La producción del cuidado es omnipresente: en el cuerpo, en la cocina, el campo, el chuj, los centros espirituales, y un largo etcétera. Como dice Alejandra Eme, cuidar implica adquirir conocimientos, aptitudes, habilidades que nos permitan procurar de una mejor manera la propia vida y la de las otras personas y seres vivos (2019). El escuchar, el acompañar, el procurar bienestar son habilidades

que se construyen (e, incluso, aptitudes que se exigen). Mucho más cuando hablamos de «hacer algo» —o, más bien, mucho— frente a las dolencias que aquejan o apremian a un cuerpo o a toda una comunidad. Con fuego en la cocina, en el chuj o en las ceremonias se crean espacios en donde se puede hablar personal y colectivamente de lo que una agradece, lo que le preocupa y lo que le duele. En ese sentido, los reclamos y propuestas de las mujeres mayas apuntan, entre otras cosas, a que los hombres (e incluso otras mujeres) reconozcan que todo lo que hacen es trabajo comunalmente necesario. Y hay un deseo manifiesto que, frente a los trabajos históricos que puedan realizar, también haya espacio para la transformación a partir de lo que las mujeres mayas deseen realizar en la estructura comunal más allá de la división generizada del trabajo.

Frente a la pregunta del informe REMHI «¿A qué grupos pertenece/pertenecía?» las respuestas son múltiples, como se ha desarrollado en este capítulo. Y lejos de que haya una ausencia de respuestas para las mujeres, lo que observamos es que ellas eran —y son— parte de las tramas que sostienen la organización. Ya sea a través de la realización del trabajo comunal que organiza la vida cotidiana, y/o tuvieran algún otro cargo comunitario, las mujeres mayas junto con su trama familiar sustentan la vida en sus comunidades.

«No es que de la nada salimos» es una frase que nos invita a pensar las trayectorias de vida de las mujeres mayas desde una perspectiva que inicia antes de que ellas nacieran: ellas son herederas de la riqueza concreta y de acumulación de prácticas políticas históricas para habilitar la producción y reactualización de lo común —sin olvidar, por supuesto, las violencias vividas al interior de sus comunidades—. En ese sentido es fundamental comprender que los trabajos están relacionados a un entramado de obligaciones, necesidades, oportunidades y deseos de mujeres y hombres al interior de distintas comunidades. Son estas mujeres quienes se enfrentaron a la violencia genocida contra ellas, sus familias y comunidades. A su vez, ya sea como testigas o como sobrevivientes, enfrentaron la violencia sexual antes, durante y después de las masacres. Si una de las condiciones para reproducir los trabajos históricos es tener acceso a la riqueza concreta, la pregunta que deberíamos hacer es qué sucedió entre 1978 y 1985 cuando la vida comunal fue asediada brutalmente.

Es desde este punto de partida que en el siguiente capítulo se analizarán algunos de las prácticas sociales de sobrevivencia realizadas por las mujeres mayas antes y durante las masacres. Particularmente, podremos comprender las diversas situaciones e, incluso, ciertas que enfrentaron las mujeres sobrevivientes de la violencia política de género durante el genocidio.

CAPÍTULO IV
«ASÍ FUE COMO SOBREVIVIMOS»:
LAS PRÁCTICAS SOCIALES DE SOBREVIVENCIA
Y LOS DOLORES DE LA GUERRA

Mi abuela andaba ayudando a la gente del pueblo (...) las mujeres hacían las comidas en grupal, en colectivo y lo iban a dejar a la montaña para que ellos no vengan. «No los ataque a los que ya estaban ahí presentes por los soldados», decía mi mamá.

Alejandra

INTRODUCCIÓN

En 1983, el antropólogo Ricardo Falla se encontraba en los campamentos de comunidades mayas refugiadas en Chiapas, México. Ahí fue donde conoció a Mateo, sobreviviente de la masacre de San Francisco, Nentón, Huehuetenango. Como el mismo Falla señaló, «mientras más terrible es la narración de lo que presencié, más maravillosa es la realidad que anuncia: estoy vivo» (1992, p. 250). Si bien la historia del pasado reciente de Guatemala es la historia del genocidio, lo es tanto como la historia de las sobrevivencias y las resistencias. Frente a esta violencia genocida, mujeres y hombres mayas construyeron conjuntamente múltiples prácticas sociales de sobrevivencia. Es más, hay un grupo de éstas que fueron realizadas mayoritariamente e, inclusive, solo por las mujeres dada la violencia política de género vivida, pero también por los conocimientos adquiridos a través de los trabajos históricos.

En este capítulo analizaré algunas de las prácticas en las que las mujeres tuvieron un papel nodal para su realización. Para ello, en la primera parte, profundizaré en las prácticas sociales de sobrevivencia con relación a la violencia política vivida. De tal manera que los siguientes apartados presentaré algunas de estas prácticas: la alimentación; el cuidado de bebés, niñas y niños; el maternar en un contexto de aniquilamiento; el fingir «ser señora». Finalmente, desarrollaré qué entiendo por los dolores de la guerra. Sobre todo, cómo ciertas prácticas a la par que

posibilitaron ciertas condiciones mínimas para sobrevivir también generaron o profundizaron estos dolores.

TESTIMONIO ANÓNIMO

Como a las 4 de la tarde ya habían avisado que el Ejército ya había entrado, que los que estaban en su casa que se salieran. Pero entonces nosotros ya nos habíamos organizado (...). Y llegaron (...) prendieron fuego (...). Yo me acababa de aliviar de mi niño. Yo intenté quedarme, pero [también] tenía un niño que tenía dos años y [se] ponía a llorar de escuchar. O sea, pues que nosotros sí estábamos escuchando que estaban quemando las casas, que estaban balaceando. Entonces yo me salí (...) me fui, pero en medio camino ya no pude caminar. Mi otra hermana que andaba conmigo llevó a mi niño el más grandecito; al chiquito yo lo cargué (...) y mi niño empezó a llorar que tenía hambre. Nosotros ya ni nos acordábamos de comida para entonces, sólo lo que nos importaba era defender nuestra vida. No puede caminar, entonces mi hermana dijo: «mejor regresemos para la casa (...) porque nos van a encontrar con nuestras maletas». Yo no quería regresar porque sabía que voy a regresar y voy a morir. Ya nos habíamos dado cuenta que mataban a los niños y decía «bueno yo ya sé porque voy a morir, pero mi niño» (...) Yo le rogaba a Dios: «bueno si me van a matar que fuera a mi primero» porque yo no quería ver qué le iban a hacer a mis niños. Porque eso era lo que ellos hacían: mataban primero a los niños y luego a los papás. Era una forma de torturar a la gente, a los padres. En eso que nos juntamos con mucha gente en la montaña. Tal vez no era una montaña muy grande, pero si logramos defendernos ahí. La gente me apoyó: ahí vivíamos y comíamos todos juntos lo que conseguíamos. Eso era la ventaja que por la misma necesidad se organizó todo (Q2487).

PRACTICAS SOCIALES DE SOBREVIVENCIA

Después de 1978, particularmente entre 1981-1982, comenzó el éxodo masivo de comunidades: la violencia fue dirigida contra niños, niñas, jóvenes, abuelas y

abuelos. Las masacres perpetradas en Guatemala implicaron la ocurrencia — simultánea y/o continua— entre diversos hechos violentos: desapariciones forzadas, tortura, violencia sexual (antes, durante y después), el traslado por la fuerza de niñas y niños, asesinatos selectivos o masivos, mutilación de cadáveres, el desplazamiento forzado, la destrucción de las pertenencias, aniquilamiento de los animales y la siembra (Vela, 2008, p. 95). Todo ello «sometió a poblaciones a condiciones de existencia que propiciarían su destrucción física» (ídem).

Los análisis sobre las diversas violencias perpetradas en las masacres pueden ser consultados tanto en los informes de la CEH y el proyecto REMHI. Por su parte, en las obras de Ricardo Falla se puede encontrar análisis en los que se narran descripciones detalladas de los hechos, ya que él fue uno de los primeros antropólogos en entrevistar a sobrevivientes.⁸⁷ Dada la basta información que hay al respecto, así como las reflexiones éticas-metodológicas de esta investigación, las entrevistas que realicé no se centraron en preguntar explícitamente cómo ocurrieron las masacres. Por supuesto que es fundamental analizar cómo operó la violencia genocida incluso previo la perpetración sistemática de las masacres:⁸⁸ los modus operandi, los patrones de violencia, la cadena de mando, entre otros múltiples aspectos; de tal manera que esta investigación es posible, en gran parte, gracias a esos escritos. No obstante, este escrito se inserta en otra veta de estudio que se enfoca en las acciones que las víctimas —tanto las que sobrevivieron como las que no— realizaron en un momento donde la producción de la vida comunal fue brutalmente asediada.

Como desarrollé en el capítulo anterior, fue antes de 1978 que las mujeres mayas aprendieron diversas habilidades, aptitudes, conocimientos que durante los

⁸⁷ Particularmente recomiendo los libros *Negreaba de zopilotes... Masacre y sobrevivencia: finca San Francisco, Nentón, Guatemala (1871 a 2010)* y *Masacres de la selva: Ixcán (1975-1982)*. Además del análisis histórico de las masacres, es fundamental el papel central de los testimonios en la construcción de la narración. Si bien en la actualidad hay diversos estudios sobre las implicaciones del testimoniar y escribir sobre masacres, Ricardo Falla fue uno de los primeros antropólogos en Guatemala —y probablemente en América Latina— que reflexionó al respecto.

⁸⁸ El texto «Operación de un escuadrón de la muerte en San Pedro la Laguna» ofrece un análisis sobre cómo las lógicas de sociabilidad que posibilitaban la convivencia se transforman en lógicas de delación, desprecio y violencia armada entre vecinas/os con la militarización de los espacios sociales. Sobre todo, permite analizar la articulación entre pugnas previas a la militarización (que se resolvían o no de cierta manera); no obstante, con la violencia armada se construyen otros mecanismos para enfrentar esas pugnas.

momentos más álgidos del genocidio posibilitaron el construir ciertas prácticas sociales de sobrevivencia. Por una parte, antes de esta fecha aprendieron aquellos trabajos históricos que debían realizar —no sin una lucha por diversificar lo que podían o no hacer—. Por otro lado, a través de esta división social del trabajo, también hubo una socialización de género en la que las mujeres aprendieron los límites y posibilidades que socialmente adscribían a sus cuerpos. Fue a partir de estos años que hubo una reconfiguración de los trabajos históricos ya que el objetivo nodal ya no era la producción de la *riqueza concreta*,⁸⁹ sino que la organización tenía como objetivo la sobrevivencia frente a la violencia genocida.

Por los límites de esta tesis, en este capítulo me enfoco en las prácticas de sobrevivencia que se construyeron aproximadamente entre 1978 y 1983. Dada la multiplicidad de violencias que vivieron las mujeres mayas durante el genocidio guatemalteco enunciadas anteriormente, referiré a un grupo de prácticas de sobrevivencia frente a la violencia política de género. En este caso, contra las mujeres mayas habitantes del altiplano occidental quienes, además, tenían un papel nodal en las tramas comunales de sus aldeas. Si bien analizaré el fingir «ser señora» como una de las prácticas sociales de sobrevivencia frente a la violencia sexual, será en el próximo capítulo donde me centraré en las prácticas sociales relacionadas con los silencios, las comunidades de escucha y los testimonios. Por ahora adelanto que unas y otras están relacionadas hasta el punto de que ciertas *decisiones* sobre si contar o no la violencia sexual vivida están atravesadas por preocupaciones, deseos y necesidades relacionadas con un grupo más amplio de prácticas sociales de sobrevivencia que van más allá de lo sexual.

Es fundamental comprender que sobrevivir no fue un asunto de voluntad individual o colectiva: muchas niñas, niños, jóvenes, abuelas y abuelos lucharon para vivir y, lamentablemente, el Ejército masacró sus comunidades o murieron en los

⁸⁹ En palabras de Gladys Tzul: «aquella riqueza que dota el uso, la propiedad y posesión de la tierra comunal; el uso y gestión de fuentes de agua; la fertilidad de la tierra y su conservación; las producciones de imágenes en los textiles, entre varias más. Por riqueza concreta también comprendo los bienes comunales que se producen no mediados por el dinero, es decir de economías que deben su existencia no mediada plenamente por el mercado, sino que son producidas por el trabajo comunal. Por ejemplo, en varias comunidades, debido a las jornadas de trabajo colectivo se cultivan granos, verduras y frutas que garantizan su alimentación por un ciclo completo, ello permite que la alimentación no esté plenamente ligada al mercado» (2021, párrafo 4).

desplazamientos dadas las condiciones de persecución o por alguna enfermedad. Aunque no fue un asunto de voluntad, el hecho de realizar determinadas prácticas para construir ciertas condiciones mínimas de existencia posibilitó que comunidades sobrevivieran durante días, semanas, meses e incluso años.

En ese sentido, en este capítulo analizo algunas de las prácticas sociales de sobrevivencia que las mujeres mayas realizaron antes, durante y después (particularmente, en los días, semanas y meses posteriores) de las masacres. Si bien cuando se habla de *prácticas organizativas* se suele aludir a las organizaciones formales políticas o sociales, esta investigación profundiza otro de los significados de este término: el que refiera a aquellas acciones «articuladas con base en los 'detalles' [de la organización] de lo cotidiano» (Certeau, 2000, p. XLV). Esta idea nos permite comprender que incluso antes de que se desarrollaran ciertas organizaciones formales (las CPR, organizaciones en el refugio o la propia reorganización de las guerrillas) se construyeron «maneras de hacer» que posibilitaron la sobrevivencia de cientos de personas mayas (ídem).

Una *práctica social de sobrevivencia*, entonces, es aquella que contribuye a crear algunas condiciones mínimas en el día a día para la producción de la vida en un contexto de aniquilamiento. Es más, si bien estas prácticas sociales de sobrevivencia implicaron retomar y/o transformar repertorios organizativos previos —lo que en el capítulo anterior denominé como *trabajos históricos*—, lo cierto es que muchas de estas prácticas también generaron o profundizaron ciertos dolores —lo que denominaré los *dolores la guerra*—. Lo que propongo, entonces, es presentar un subgrupo de prácticas realizadas por diversas mujeres mayas con el objetivo de comprender las relaciones entre la socialización de género previa a la guerra y la realización, adaptación, construcción de prácticas que contribuyeron, como dijo doña Eva, a «defender la vida» (Q06).

LA ALIMENTACIÓN

En la segunda mitad del siglo XX en el altiplano occidental guatemalteco interactuaron diversas actoras y actores quienes resignificaron, reafirmaron y/o transformaron sus propias estrategias políticas históricas a partir de la confluencia de múltiples marcos sociales sobre las posibilidades para organizar lo social. Durante

la década de los setenta el movimiento cooperativista estuvo presente en Ixcán, Huehuetenango y Petén. Y fue, precisamente, el 1ro de enero de 1970 que los parcelarios forman la Cooperativa Ixcán Grande, Quiché. Sería cerca de ese lugar en donde inicialmente el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) se asentaría y, sin embargo, con el tiempo estableció que era necesario extender la lucha revolucionaria también en el departamento de Huehuetenango. En parte, por las ventajas de carácter político-estratégico: diversidad topográfica, débil poder local (estatal) y escasa presencia de fuerzas de seguridad (Hurtado, 2017).

Tan así que «la guerrilla estuvo compuesta mayoritariamente por oriundos de Huehuetenango» (Vela, 2011, p. 33) principalmente hombres y mujeres mayas.⁹⁰ En la mayoría de las entrevistas, las mujeres referían a la presencia guerrillera: ya sea porque simpatizaban y/o pertenecieron a ella, porque algo habían escuchado o porque tenían diversos reclamos contra los frentes guerrilleros. Como recordó Doña Leticia: «¿Cómo llegó la guerra? Sólo miraba yo que hay guerrilleros, subversivos, le decían, EGP, le decían, tienen muchos nombres» (H01). Por su parte, Doña Laura comparte que «[la guerrilla] entró como un espanto porque no sabemos quién era el dirigente (...) pero más nos hablaron de discriminación: que no nos discriminan, que no nos humillan (...) principalmente a los pobres y si [alguien] no los respeta los matamos. Eso fue lo que nos dijeron» (Q01).

Para 1979, el EGP desarrolló la fase de generalización de la guerra de guerrillas: pasar a la acción armada significaba haber alcanzado una amplia organización y participación popular. En 1981, el Ejército Guerrillero de los Pobres abarcaba 20 de los 31 municipios de Huehuetenango (Hurtado, 2017). «Lucha de masas», «incorporación de la población indígena» son expresiones que no sólo refieren al objetivo político de incrementar las fuerzas militares, también refieren al «apoyo logístico» para la producción de los medios de vida de las guerrillas.

Sabemos que al interior de las estructuras guerrilleras había una división del trabajo y, sin embargo, quiero plantear la siguiente pregunta: ¿cómo se sostiene un acto tan cotidiano como lo es el preparar la comida en la montaña en un contexto

⁹⁰ El Equipo de Dirección del Tíbet del EGP estaba integrado por Julián (maya achí), Ramón (maya chuj) y Lucía (ladina), quienes estaban a cargo de tener un trabajo político más estructurado en Huehuetenango (Hurtado, 2007, p. 48)

militarizado? Los testimonios de excombatientes nos proporcionan información al respecto. Santiago Santa Cruz, ex militante de Organización del Pueblo en Armas (ORPA), escribió: «no habíamos aprendido a ser lo suficientemente previsores (...) con [las] reservas alimenticias. (...) teníamos [periodos] en los que sufríamos (...) hambre, debido a la acción enemiga (...) *Sus actividades represivas sobre la población fueron rigurosas, controlando alimentos y [otros] artículos*» (2004, p. 85; las cursivas son mías). O, como compartió Yolanda Colom, exmilitante del EGP:

En los alrededores cazamos pavas y monos araña, y recolectamos vegetales como la pacaya, el jaboncillo y la madre maíz. Esta última es raíz profunda y tuberosa que, pelada y cocida, se parece a la papa. Extraerla y prepararla es trabajo laborioso (...) Abunda en regiones del altiplano donde es sustituto del maíz cuando éste escasea. *Nos la enseñaron a comer los compañeros chujes procedentes de San Mateo Ixtatán*, quienes nos narraron que con frecuencia su gente recurre a ella para no morir de hambre. (...) Sin embargo, los alimentos que nos daba la montaña no eran suficientes para la cantidad de bocas que éramos. Más bien eran complemento o sustituto providencial de nuestra precaria dieta, *y adquirirlos suponía que diariamente varios compañeros dedicaran la jornada completa a la recolección y a la caza* (2007, pp. 170-171; las cursivas son mías).

En distintos testimonios de militantes de las guerrillas podemos encontrar distintas referencias sobre los alimentos, particularmente: los aprendizajes sobre los alimentos de la selva compartidos por compañeras y compañeros habitantes de zonas cercanas; la represión de los militares contra ellos, pero también contra la población (indistintamente de si apoyaba o no a la guerrilla); así como la continua escasez de alimentos. En ese sentido, frente a la imposibilidad de conseguir alimentos de manera sistemática —por la propia dinámica de movilidad de las guerrillas, por los obstáculos de los enfrentamientos militares, o la imposibilidad de dedicar la jornada completa a la alimentación— la relación con los pueblos mayas fue fundamental. De ahí que entre más cerca se estuviese de alguna «población organizada», existían más posibilidades de obtener alimento a través de la compra o

de la contribución voluntaria de la comunidad a la guerrilla. Como recordó Doña Carmen:

De la comida pues claro que sí las mujeres se ponían de acuerdo. Porque si una va dar comida ahora de entre la familia, ya mañana le toca a otra porque no hay lo suficiente. Los hombres ya no pueden salir a comprar [o] a traer porque no entraba carro aquí. (...) Si esta le puede dar hoy y ya mañana le toca a la otra, por eso así fue, así fueron de los alimentos porque no hay más, no hay con qué hacer. Entonces fue un poco difícil en nuestros alimentos porque ya no pueden ellos salir a comprar (H04).

Este fragmento es ilustrativo en varios sentidos. Por una parte, la frase «los hombres ya no pueden salir a comprar o traer porque no entra carro aquí» refiere, precisamente, a lo que señaló Santiago Cruz: los soldados controlaron el acceso y movilidad tanto de alimentos como de personas en diversas aldeas en los años previos y posteriores a las masacres en el altiplano. Por otro lado, el que «las mujeres se ponían de acuerdo» para compartir alimentos con las y los guerrilleros significó desplegar, una vez más, la red de trabajos históricos de la comunidad. Sin embargo, frente a la imposibilidad que sus compañeros pudieran realizar otros trabajos debido a las restricciones de movilidad, se hacía aún más evidente la importancia de las actividades que ellas hacían tanto para alimentar a sus familias como a la estructura guerrillera. En este contexto militarizado, las mujeres adaptaron estrategias organizativas ya conocidas: la política comunitaria se sostiene por una red de trabajo en la que las mujeres tienen un lugar nodal. Como dijo Doña Sandra: «si no trabajamos, no hay comida, no hay cómo vivir» (H03),

Sin embargo, pese a que muchas de las y los guerrilleros manifiestan y, en efecto, «veían a la población como seres humanos, como compatriotas y *como trabajadores*» (Colom, 2007, p. 172), la relación de la guerrilla con las comunidades mayas no era la misma en todos los territorios. Mientras que Doña Carmela mencionó que «nos organizamos porque los guerrilleros no comen, sólo monte comen (...) Hay veces que me damos lástima y vamos a dar un poco sus tortillas, sus pinoles, mandamos...» (Q02); Doña Rosa, por su parte, recordó que:

Las guerrillas son las que quitaban [la comida], sí porque ellos quieren de todo. Si tú te vas a comer un pollo, se tiene que dar a ellos porque ellos dicen que están luchando por nosotros. Ese era el precepto de ellos, pero no sé cómo funciona eso ... Gracias a ellos, por la lucha de ellos, estamos libres ahora si no fuéramos más esclavos del gobierno o de los otros ricos que ya se adueñaron de todas las tierras (H09).

Como ya se ha profundizado en el capítulo anterior, los trabajos históricos organizan la vida cotidiana. En las aldeas de las mujeres entrevistadas existen diversas estrategias de autorregulación social (Tzul, 2021). Esto significa que muchas de las decisiones sobre la comunidad se deciden en asambleas —aunque en varias aldeas las mujeres no podían participar directamente en la toma de decisiones—y, a la par, en lo cotidiano se estructuran los trabajos (quiénes, cómo, cuándo) que darán materialidad a las decisiones tomadas. El hacer el trabajo comunal que te corresponde posibilita el que puedas usar la riqueza concreta producida por todas y todos. En ese sentido, retomo un fragmento de una charla que Gladys Tzul tuvo con Gómez, un comunitario de la aldea la Viña, Petén: «algunas veces en la comunidad algunas personas no quieren hacer trabajo comunal, pero siempre lo terminan haciendo pues *sería una vergüenza que tomen agua del que no han trabajado*» (2021, párrafo 18; las cursivas son mías). De tal manera que no cumplir con lo que te corresponde tiene efectos, por lo menos —aunque no sólo— en el ámbito ético-político. Los trabajos históricos posibilitan la producción de la vida cotidiana, siempre y cuando «no se expropie el trabajo de otras y otros para vivir» (2009) porque eso «sería una vergüenza», como dice Gómez.

La diferencia en los recuerdos de estas mujeres radica en las diversas relaciones que las guerrillas establecieron en las aldeas de Huehuetenango y Quiché. Eso quiere decir que, mientras que algunas aldeas, o específicamente en los cantones, había un apoyo activo a la guerrilla, en otras —incluso estando de acuerdo con el discurso guerrillero— el tener que compartir alimentos con la guerrilla era visto no necesariamente como un acto voluntario. Las palabras de Doña Rosa nos permiten comprender que, para algunas personas, y probablemente familias e incluso aldeas, la relación con el EGP era ambivalente. De ello dio cuenta al

mencionar que «las guerrillas son las que quitaban la comida» e inmediatamente articular esta idea con «gracias a ellos (...) estamos libres», es decir, la lucha de clases contra el gobierno y los finqueros. Sin embargo, en otros casos, la crítica a las dinámicas del EGP estuvo presente de manera aún más explícita. En palabras de Doña Leticia:

Entonces [los guerrilleros] pedían tostadas, pedían atoles de aguas, atoles de no sé qué más (...) La gente les daba un poco de cada cosa: huevo, tostadas, trigos, maíces, frijoles, lo que uno quiere dar a los Ejércitos. ¿Cómo le llaman? Ejército de los Pobres, los luchadores, dicen ellos. Pues, lo que quiere uno regalar o dinero, aunque sea, eso les daban a los guerrilleros. *Entonces yo creo que mi mamá se cansó de mantenerlos a ellos (...)* Mi mamá también le gusta alegar, de que yo creo que *se cansó casi toda la vida va a regalar de su trabajo*. Ella quiere aprovechar con su familia y ellos solo piden, piden, piden (H01).

Las expresiones «se cansó de mantenerlos» y «regalar su trabajo», en un sentido ético-político, refieren a la ausencia de reciprocidad. Sobre todo, en un contexto donde se cuestiona la explotación que, para muchas mujeres y hombres mayas, estaba relacionada con sus propias experiencias: el despojo de tierras, las jornadas de trabajos en las fincas y el racismo histórico por parte de los ladinos. En un sentido pragmático, las condiciones que la madre de Doña Leticia —y probablemente muchas más mujeres— estaba viviendo por la disminución o, incluso, escasez de alimentos hacía que un acto tan cotidiano como lo es cocinar para sus familias fuera mucho más complicado, más aún cuando también debían proveer alimentos a las y los guerrilleros en un contexto de vigilancia militar.

Frente a la imagen de «la guerrilla» hay que comprender que las fuerzas revolucionarias en Guatemala establecieron diversas relaciones con los pueblos mayas (Vela, 2017; Hurtado, 2017). Las relaciones entre algunas comunidades mayas y las guerrillas no sólo se basaron en la solidaridad. Como dice Manolo Vela, las formas particulares de cada lugar (la territorialidad, el localismo, los liderazgos) «fueron haciendo que determinadas comunidades no aceptaran establecer una

relación con las guerrillas; o, que también, una parte de la comunidad y sus liderazgos fueran reacios a tener un vínculo con los guerrilleros, en tanto que otra parte de la misma comunidad sí establecía algún tipo de relación» (2017, p. 16). Fue en ese contexto que jóvenes, mujeres, hombres, abuelas y abuelos se organizaron para poder contribuir a la lucha guerrillera, también para disminuir la represión de los militares sobre sus comunidades, o incluso como respuesta frente la insistencia del Ejército Guerrillero de los Pobres. Como nos compartió Alejandra:

Mi abuela andaba ayudando a la gente del pueblo. Pues, a que haiga una organización para que no venga la gente de la guerrilla [hasta la aldea]. Como dice Doña Rosa, *las mujeres hacían las comidas en grupal, en colectivo y lo iban a dejar a la montaña para que ellos no vengan. «No los ataque a los que ya estaban ahí presentes por los soldados», decía mi mamá.* Y cuando llegó más fuerte la guerra, entonces ya dijo la familia de mi mamá: «tenemos que salir de aquí» (H11).

El acto de que las mujeres de la comunidad se pusieran de acuerdo entre sí para saber qué alimentos dar a la guerrilla implicó diversos niveles de decisión y de trabajo. Es decir, por un lado, los trabajos históricos que posibilitan el producir esos alimentos; por el otro, el decidir quién, cuándo y cómo entregar la comida. En conversaciones informales, Doña Leticia me comentó que en su aldea en los momentos de mayor escasez de alimento incluso las mujeres charlaban para acordar qué alimentos eran exclusivamente para su familia. Eso significa que, por ejemplo, ninguna de ellas entregaría frijoles al EGP, ya que si una lo hacía implicaba que, a partir de ese momento, el resto tendría que hacerlo.

Aunado a esto, si se sabía que los soldados estaban buscando a la guerrilla en las aldeas, y además detenía, desaparecía o asesinaba a ciertos hombres de las comunidades, ¿cómo hacer para que el Ejército no se enterara de la entrega de alimentos? Doña Rosa, Doña Leticia y Alejandra, entre otras compañeras, refieren al acto de «dejar en la montaña» la comida. Ese acto implicó la articulación de lecturas sobre los riesgos y, frente a ellos, la construcción de una acción coordinada que podría minimizar las posibilidades de que los soldados encontraran a la guerrilla

en la aldea. Y el «dejar en la montaña» la comida fue, precisamente, una de las diversas prácticas sociales de sobrevivencia que se retomó cuando comenzaron las masacres en el altiplano occidental.

HUIR A LA MONTAÑA

Antes de 1978, los hombres eran los que escapaban de las aldeas para esconderse y salvar sus vidas. Las mujeres mayas entrevistadas en los meses o años previos a las masacres en sus comunidades habían sido testigas de la presencia de militares: «en mi aldea iban en la búsqueda de un líder que era mi papá. En ese entonces tuvimos que obligarlo para que saliera de la casa» (HO9), comentó Doña Rosa; «¿y por qué lo están matando al animador [religioso]?, dice que dijo mi papá a los soldados» (HO1), rememoró Doña Leticia; de tal manera que ambos padres tuvieron que huir de sus aldeas para salvar sus vidas. Pero, así como el papá de Doña Leticia cuestionó a los militares, «había compañeras que sí todavía se animaba a decir '¿cómo pueden comprobar [que son guerrilleros] a esos señores que sacaron de su casa?'» (Q2487).

Pese a las desapariciones y los asesinatos contra ciertos hombres, en 1977 para muchas de las comunidades mayas del altiplano era inimaginable la descomunal fuerza militar represiva que el Ejército utilizaría en su contra entre 1978 y 1983.⁹¹ En una entrevista que Ricardo Falla realizó con un sobreviviente de una masacre, señaló que «a él mismo [el testigo] y a muchas de las víctimas les costaba trabajo creer que el Ejército cometería esos crímenes» (1992, p. 251). Lo sucedido en Cuarto Pueblo,⁹² Ixcán, o San Francisco,⁹³ Huehuetenango, así como muchas otras masacres, no

⁹¹ En 29 de mayo de 1978 en la cabecera municipal de Panzós el Ejército masacró a un grupo de campesinas y campesinos mayas q'eqch'í's, quienes habían viajado desde sus cantones para presionar a las autoridades municipales para responder a sus reclamos sobre sus tierras. La masacre de Panzós, en palabras de Greg Grandin, «representa el final de patrones agotados de protesta [presionar a autoridades coloniales durante los siglos XVI-XVIII, o a autoridades municipales durante los siglos XIX-XX para los reclamos relacionados con la posesión de sus tierras fueran atendidos] y de reacción [las elites coloniales o municipales reaccionaban abriendo fuego]» (2007, p. 3). Es por ello que el autor la denomina como «la última masacre colonial», ya que después de mayo de 1978 la violencia perpetrada adquiriría otros significados y recursos: los perpetradores eran parte del «nuevo Ejército de Guatemala, empapados de anticomunismo y equipados para la contrainsurgencia» (ibidem, p. 4).

⁹² El 14 de marzo de 1982, el Ejército rodeó la comunidad y masacró a más de 400 personas. Entre ellas, niñas, niños, recién nacidos, mujeres embarazadas, abuelas y abuelos. El hecho ocurrió un domingo, día en el que las y los pobladores asistieron a la iglesia y al mercado, el cual se encontraba en el centro de la comunidad (Pérez, 2018).

⁹³ La masacre ocurrió el 17 de julio de 1982 en la finca San Francisco. El Ejército reunió a toda la gente en el juzgado. Cuando llegaron apartaron a las mujeres y a los hombres. Los empezaron a registrar quitándoles todo

figuraban en el horizonte de lo posible. Sin embargo, esto fue cambiando: conforme las masacres se fueron perpetrando, las hombres y mujeres que vivían cerca sabían que los militares podían llegar a sus aldeas o cantones.

Había diversas maneras de saber que «iba a haber guerra» (Q06). Lo cierto es que ocurrió sólo después de saber que el Ejército había masacrado comunidades relativamente próximas: a través de escuchar las bombas «escuchábamos el ruido (...) la guerra es cerca» (H01), recordó Doña Leticia; los testimonios de sobrevivientes, y las reuniones que se tenían en las comunidades, como dijo Doña Diana: «al rato que ellos están muriendo alguien vino a avisar» (H04). En otras aldeas los militares llegaron antes que las noticias de las masacres en otros lugares de Guatemala. Pero, aun sabiendo lo que los militares eran capaces de hacer, se pensó que la violencia sería cuestión de días o semanas. Como mencionó Doña Raquel: «pensamos que luego iba a pasar la guerra. Ahí estamos cuando se empeoró» (Q01).

“Huir a la montaña” fue una práctica social de sobrevivencia frente a las masacres. Es decir, fue una entre otras prácticas posibles. Eso significa que mientras que ciertas comunidades se vieron obligadas a desplazarse, otras se vieron obligadas a quedarse. De las 16 mujeres que nacieron antes de 1978, quince fueron desplazadas forzosamente de sus comunidades —dos de ellas eran recién nacidas—. Algunas estuvieron en la montaña por algunos días o semanas (tres), mientras que otras lo estuvieron por meses (cuatro) o, incluso más de diez años (seis); en cuanto a las que se refugiaron en México (tres). Habría que señalar que las mujeres entrevistadas tuvieron diversas trayectorias: huir a la montaña o el hecho de no huir, debe ser entendido como una práctica social cuyo fin era el sobrevivir.

Algunas compañeras entrevistadas mencionan, por ejemplo, que en sus comunidades había vigilancia por si los soldados se acercaban y así tener un poco de tiempo para escapar. Ello posibilitó que algunas de las familias se prepararan «un poquito». En palabras de Doña Eva:

lo que llevaban. Los hombres fueron encerrados en el juzgado de la auxiliatura y a las mujeres en la iglesia. Los soldados exigieron que las mujeres les cocinaran dos toros. Después de comer, asesinaron a las niñas, niños, mujeres, hombres, abuelas y abuelos. Al día siguiente bombardearon los cuerpos que se encontraban dentro de la iglesia (H770; H776).

Nos fuimos bajo la montaña. *Todavía antes de salir bajo la montaña nos preparamos un poquito. Mi papá (...) trajo azúcar, trajo sal, trajo jabón (...) sal, eso para prepararnos* porque ya no hay más dónde vamos a traer porque todo está quemado (Q06).

Conforme mayor información se tenía sobre el actuar del Ejército, las prácticas sociales de sobrevivencia se diversificaban y hasta se articulaban. Algunas aldeas sabían que los soldados destruían las pertenencias cuando iban a buscar a alguien a las aldeas. Como recordó Doña Magali:

Mucha gente tiene bolsón. Termina de tapiscar y echan su bolsón. *No llevan sus mazorcas porque cuando llevan la mazorca en la casa [los soldados] la queman.* Pero en cambio está en el monte y lo guardan y saben dónde está su mazorca y se van a traer, pero cabal lo encuentra y trae en su puñito, lo aprovechan. Así pasamos en el mundo, pasamos debajo de la montaña. Ya no pienso que voy a ver tortilla, ya no pienso que voy a ver dinero, ya no pienso que voy a ver ropa. Ya no estoy pensando (Q03).

Las palabras de Doña Magali hacen alusión a dos momentos distintos: por un lado, el tiempo previo a la masacre de su comunidad y, por otro, el tiempo en la montaña como desplazada. La articulación entre uno y otro se da a través de una acción sostenida (o, por lo menos, repetida): el guardar la comida fuera de las zonas de alcance de los militares porque «la queman». De tal manera que aquella práctica que inicialmente fue momentánea, terminó siendo fundamental para preservar los alimentos durante años. En palabras de Doña Eva:

Y lo escondimos nuestras cosas. Todo lo escondimos: la sal la metimos en tinajas, lo poníamos en tambos y lo enterrábamos todo. Decía mi papá: «*hay que enterrarlo porque si está ahí el Ejército lo va a destruir y no hay dónde ir a traer más cosas*» y así le hicimos. *Hasta (...) enterramos nuestra ropa.*

(...) Y así empezamos del 82, 83, 84, porque mi familia digamos estuvimos resistiendo 12 años bajo la montaña (Q06).

Muchas de las primeras prácticas de sobrevivencia eran pensadas a corto plazo: el encargar los animales con alguien de México —en el caso de aquellas aldeas cercanas a la frontera—; el que los hombres se fueran de sus aldeas durante el día y regresaran en las noches; el que las familias abandonaran momentáneamente las aldeas. Nadie imaginaba que la violencia política fuese a perpetrarse durante meses, mucho menos años. No obstante, pese a los años de asedio, hubo familias como la de Doña Eva que sobrevivieron durante más de 10 años en la montaña. Estas comunidades son conocidas como Comunidades de Población en Resistencia.

Si bien los relatos sobre la escasez de comida en la montaña son múltiples, lo cierto es que muchas mujeres y hombres pasaron de «no sabe[r] cómo van a actuar ellos» (Q01) a reconocer cómo operaba hasta cierto punto el Ejército. El testimonio de Doña Valeria da cuenta de ello:

Sembramos milpa. Una ocasión el Ejército entró y destruyó todo. (...) En esa ocasión sí nos dolió mucho porque todo lo destruyeron «¿y qué vamos a comer nosotros?» (...) En ese entonces hay personas en las parcelas que tiene siembra de yuca. (...) El Ejército corta el tallo pues que lo corte, pero raíz queda. Solo de eso nos alimentamos. Después dijimos que de eso no vamos a poder vivir. *Lo que hicieron es que sembraron una parte milpa aquí, otra parte más lejos, otra parte más lejos para que no entre el Ejército a destruir de un solo.* Nosotras las mujeres íbamos a guatabear, a ayudar a los hombres, pues, para trabajar en la producción. Si destruye una parte, pues, podemos cosechar otra parte y *así fue como sobrevivimos* (Q05).

O en palabra de doña Eva:

Siempre estaban amarradas todas nuestras cosas, no está regado ni nada. Siempre cuando uno se levanta, uno prepara todo: chamarras, ropa, siempre

están encostaladas las ollas. *Si ya es tarde empezamos a sacar nuestras ollas para ir a cargar agua y todo* (Q06).

Las mujeres y hombres mayas sabían que en cualquier momento el Ejército podía aparecer, ya que el hecho de huir a la montaña no significó el fin de la violencia genocida. Frente a ello, aun sabiendo que el Ejército iba a quemar parte de sus cultivos en la montaña, había posibilidad de reducir los impactos a través de sembrar en distintos lugares para no perder toda la cosecha. Asimismo, sabían que si los militares aparecían tenían que volver a desplazarse nuevamente: «toda una vida cargando maletas» (Q01), como dijo Doña Raquel. Estas prácticas sociales de sobrevivencia estaban articuladas: hay relatos sobre la vigilancia durante el desplazamiento por si el Ejército aparecía y, de ser el caso, el «siempre estaban amarradas todas nuestras cosas» hacía que las personas no sólo ganaran un poco de tiempo para desplazarse a otro lugar, sino que llevaran consigo objetos que eran tan importantes para su vida en términos prácticos, pero también identitarios.

Evidentemente, muchas de las prácticas sociales supusieron un reordenamiento, en el mejor de los casos, de los trabajos históricos. Como mencioné en el capítulo anterior, el fuego es un elemento a través del cual se crean encuentros —personales, interpersonales y comunitarios— en la cocina, el chuj y las ceremonias mayas. Las mujeres seguían realizando actividades relacionadas con el cocinar, no obstante, las condiciones definitivamente habían cambiado. En palabras de Doña Raquel:

Hay veces que juntamos fuego en la noche. Cocemos el nixtamal, molemos, hacemos los tamalitos (...) *Hay veces que dejamos de juntar el fuego: sólo comemos un poco pinol, le echamos en el agua. Porque coser la comida ya no se puede porque ahí estaba el Ejército y miraba el humo no podemos cocinar* (Q01).

La cocina era un lugar en el que las mujeres realizaban una parte de sus actividades; también era el lugar donde la familia se reunía. Era habitual el trabajar en este espacio con los enseres propios —algunos de ellos heredados o regalados—,

se comía y se platicaba a un lado del fogón. Debido a que eran desplazadas, las mujeres tuvieron que reestructurar tanto los horarios de comida como los encuentros que se construían en torno al fuego. Al final del capítulo retomaré la frase «dejamos de juntar el fuego» con el fin de comprender a qué se refieren con ello con relación a la cocina, el chuj y las ceremonias.

Hasta ahora he descrito prácticas sociales de sobrevivencia en las que participaban hombres y mujeres. Sin embargo, habría que precisar que las actividades relacionadas con el procesamiento de los alimentos eran parte de los trabajos históricos que las mujeres habían aprendido desde que eran niñas, y que en este nuevo contexto siguieron desarrollando e, inclusive, deseaban seguir realizando. Frente a este grupo de prácticas, a continuación, quisiera enfocarme en aquellas relacionadas con la maternidad, pero también relacionadas con aquellas mujeres que, sin ser necesariamente madres, realizaron al cuidar a otras mujeres embarazadas, bebés, niñas o niños durante los desplazamientos.

MATERNAR EN UN CONTEXTO DE ANIQUILAMIENTO

Uno de los hallazgos de la CEH es que en muchas masacres, previo a los asesinatos, hubo una separación de las víctimas por género, lo cual fue considerado indicador de la premeditación y sistematicidad con que los militares procedían su actuar (CEH, 1999, t. III, p. 30). El REMHI señaló que, además, hubo algunas masacres en las que las víctimas fueron exclusivamente —o, en su gran mayoría— mujeres, niñas y niños.

Aunado a lo anterior, en la revisión que realicé del archivo REMHI me percaté que las y los testimoniados mencionan reiteradamente la violencia por parte del Ejército contra las mujeres embarazadas: «lo último que yo ya no soporté cuando mataron a una señora que estaba embarazada [continúa con la descripción]» (Q2487). La información anterior es importante en varios sentidos: a) estar embarazada cambiaba las posibilidades y prácticas sociales de sobrevivencia; b) el estar embarazada, el parir o el tener un bebé en un contexto genocida enfrentaba a las mujeres a diversos escenarios adversos con los soldados e, incluso, sus comunidades; c) muchas mujeres *aprendieron* a ser comadronas precisamente en un momento en el que se estaba aniquilando la vida de los pueblos mayas.

La violencia contra las mujeres mayas embarazadas, los bebés nacidos y no nacidos, fue brutal. Así como hubo un patrón de violencia en el que se separaba a hombres y mujeres, existen registros sobre las violencias contra las mujeres, tanto aquellas que estaban gestando, lactando y/o maternando. En palabras de una testimonante anónima:

Ya nos habíamos dado cuenta que mataban a los niños y decía «bueno yo ya sé porque voy a morir, pero mi niño» (...). Yo le rogaba a Dios: «bueno si me van a matar que fuera a mi primero» porque yo no quería ver qué le iban a hacer a mis niños. Porque eso era lo que ellos hacían: mataban primero a los niños y luego a los papás. Era una forma de torturar a la gente, a los padres (Q2487).

Mucho se ha discutido sobre la necesidad de tener un enfoque de género en el análisis de la tortura, entre otras violencias. Y es que, así como la violencia sexual no fue contemplada inicialmente en el listado de «tipo de violación» del informe REMHI y el CEH, las violencias contra las mujeres (como hermanas, madres, hijas...) no siempre figuraron en lo que se asumía que fue la tortura. La información que hay en REMHI al respecto, refiere a este tipo de actos como «tortura psicológica contra las mujeres».⁹⁴

Lo que propongo es comprender estas vivencias como parte de la violencia política contra las mujeres mayas. De tal manera que las prácticas sociales de sobrevivencia son tal en tanto se realizan en un contexto de aniquilamiento contra mujeres en diversos momentos de su ciclo de vida. En este apartado referiré a las prácticas que realizaron aquellas mujeres que maternaron durante los años de las masacres y los desplazamientos. No profundizaré, por ejemplo, a aquellas vivencias que tiene que ver con la *hijitud*,⁹⁵ la hermandad, u otro tipo de relación que las mujeres, de hecho, han construido con diversas personas de su familia o comunidad.

⁹⁴ Recomiendo leer el «Capítulo quinto. De la violencia a la afirmación de las mujeres». Disponible en: <http://www.odhag.org.gt/old/html/tomo1c5.html>

⁹⁵ Tania Tagle es una ensayista feminista quien en sus talleres ha reflexionado junto con otras mujeres sobre «la experiencia más común a todas las mujeres es ser hijas de otras mujeres. Y, sin embargo, no existe un

He descrito, en términos generales, qué implicó el huir a la montaña, particularmente lo relacionado con las prácticas relacionadas con los alimentos, así como el transportar los enseres domésticos. Las desplazadas eran mujeres (mujeres-hermanas, mujeres-hijas, mujeres-madres, mujeres-abuelas, etcétera), niños, jóvenes, abuelos. De ahí que muchas de sus preocupaciones y, por supuesto, de sus acciones están relacionadas no sólo con una red de trabajos que históricamente realizaban, sino con un entramado de afectos. Salir de su hogar, de su aldea, no fue una decisión inmediata. Pese a que, como he señalado, muchas comunidades se organizaron para avisar cuando el Ejército se acercaba, o ya se sabía que los militares habían cometido masacres en aldeas cercanas, el huir a la montaña y/o cruzar la frontera no fue definitivamente fácil de decidir. En otros casos no hubo tiempo para tomar la decisión, de tal manera el desplazarse fue lo que posibilitó que siguieran vivas. Como recordó doña Raquel:

Los que pudieron pasaron a México. Ya nosotros nos quedamos ahí. ¿Cuál fue nuestra casa? La montaña. (...) *Todos los chiquitos ahí los arrastrábamos por el miedo*. Los llevamos. Ahí estamos sentados adentro en un lugarcito de la montaña cuando oímos que estaban quemando las casa (Q01).

Ellas, las madres, las hermanas, las tías son quienes refieren al estar en la montaña con las y los niños. Eso no significa que los hombres no hayan estado ahí como bien refirió el testimonio de Doña Eva:

Ellos guían a las familias, a las mujeres, a los niños. *Las mujeres llevan a sus hijos además las ollas en la mano* (...) y nos fuimos (...) Mi papá llevaba un morral y una mochila en la espalda. Él limpia el caminito donde va toda la gente (Q06).

término como maternidad para todo lo que conlleva social, cultural y emocionalmente esa experiencia», de ahí que proponga leer/hablar desde la hijitud.

Empero, por un lado, hubo masacres en las que quienes sobrevivieron fueron precisamente mujeres, niños y niñas; por otro lado, en los testimonios de los compañeros que entrevisté ninguno narró este tipo de experiencias durante la guerra. Esto no quiere decir que no hayan sido responsables de cuidar a otras personas, pero en las entrevistas no hubo referencias al respecto. Se hace aún más evidente la ausencia de este tipo de memoria, frente a los detalles compartidos por las compañeras. Como recordó Doña Raquel:

Cuando escuché que taparon a las mujeres, niños y niñas y hombres y mujeres en la iglesia, igual como este centro [señala un lugar], y le regaron gasolina y lo mataron. Saber dónde se fue mi tristeza. «Seguro voy a morir», dije. Y así mi panza con mi otro mi bebé: «no voy a poder», «¿cómo voy a quedar?», «¿y dónde me voy?». Y cada aldea van los Ejércitos. Ahí venimos a la casa y salimos (Q01).

Sabemos, con base en datos de la Comisión de Derechos Humanos de Guatemala, que la guerra dejó entre 30 mil y 50 mil viudas, y 200 mil huérfanos, de los cuales 20% lo son tanto de madre como de padre (citado en CEH, 1999, t. IV, p. 205).⁹⁶ No sabemos cuántas de las mujeres estaban embarazadas al momento de las masacres, ni cuántas de las sobrevivientes que huyeron a la montaña estaban maternando. De las 19 mujeres entrevistadas, algunas nacieron precisamente entre 1981 y 1982 (dos), otras se encontraban embarazadas cuando iniciaron los desplazamientos (tres). No obstante, por la duración del conflicto, todas las mujeres

⁹⁶ Las cifras de la CEH son retomadas en la historiografía posterior, sin embargo, hay que mencionar que las cifras varían en función de la fuente precisamente porque los registros de la violencia (particularmente, de la violencia genocida) se efectúan momentos (meses, años o décadas) después de los momentos más cruentos de la violencia. Retomo una cita de la CEH: «Las cien mil muertes y desapariciones fueron reportadas en 1990 por la Comisión de Damnificados por la Violencia a la Comisión Nacional de Reconciliación, con base en datos de la Comisión de Derechos Humanos de Guatemala. En el mismo informe se reportan estimaciones de entre 30 mil y 50 mil viudas y 200 mil huérfanos (20% de ambos padres). Con respecto a los desplazados internos, las estimaciones presentadas en diversas fuentes varían de unos 500 mil a casi 1.5 millones en el período de mayor afectación. Se ha utilizado una cifra conservadora tomando en cuenta que más de la mitad de los casos que mencionan el desplazamiento provendrían de Quiché, de acuerdo con los datos reportados por la CEH y el REMHI y que este departamento tenía 328 mil habitantes en 1981 (de acuerdo con datos del censo de ese año)» (1999, t. IV, p. 205).

que estuvieron desplazadas internamente se embarazaron por lo menos una vez. Esto implicó que también tuvieron que desplazarse en la montaña por los bombardeos y las persecuciones por parte de los militares en los años posteriores a las masacres en sus aldeas de origen.

En ese sentido, las experiencias de las mujeres mayas después de 1978 están entrelazadas con prácticas sociales de sobrevivencia para sí, pero también para otras personas. Me enfocaré en las infancias, no obstante, el universo de cuidados es amplio y va más allá de este grupo etario. Los testimonios refirieron cómo, en distintos momentos, tenían que contener los sonidos de las niñas y los niños. En palabras de Doña Carmela:

- Venimos, nos caemos, nos levantamos (...) *amamanto a mi nena y dicen que van a matar a mi nena cuando pasamos Xalbal* (...) pasamos un arroyo. Dijeron (...) «Carmela, mata a tu bebé y vas a pasar con nosotros».
- ¿Podría saber quién le dijo eso?
- Los compañeros (...) los que nos guían a nosotros en el camino porque [hay] soldado allá y soldado acá y vamos a pasar y escucha el soldado bulla del bebé y van a perseguir nosotros. Pero cuando no hay bebé ahí pasamos sin bulla (...).⁹⁷ Pues sí, va a gritar el bebé, por el bebé va a escuchar bulla y van a perseguirnos. Así pensaban los guías. Me dijo así «mata a tu bebé». «No», dije yo, «si quieres matarme con todo y mi bebé, pero sólo mi bebé no, ya mataron a mi marido y [ahora] van a matar a mi bebé (...) Mátenme con mi bebé». «Pero por tu culpa vamos a morir todos», [dijeron ellos] (...) pero gracias a Dios que entendieron con su corazón y no me mataron (...) y gracias que no mataron a mi bebé (Q03).

Meses antes de este hecho Doña Carmela cuestionó a los soldados que se llevaron a su marido: «¿cómo que me van a quitar mi marido? Mejor que me maten con mi marido si hay tiene delito mi marido' (...). Mejor mi marido me dijo *'no, no mujer, (...) te van a matar detrás de mí también', como ya tengo un hijo, una hija y*

⁹⁷ Bulla: ruido.

estoy embarazada, ‘entonces, ¿quién por ti?’» (Q03). Muchas mujeres mayas no sólo enfrentaron a los soldados en el momento en el que se llevaban a sus maridos, también hubo momentos en los que tuvieron que afrontar a sus propios compañeros debido a las circunstancias tan complicadas en las que se encontraban.

Lo que narró Doña Carmela es, probablemente, una experiencia vivida mayoritariamente —si no que exclusivamente— por las mujeres que estaban embarazadas durante estos años. Aunado a ello, el maternar (el cuidado conjunto de las infancias) fue un proceso llevado a cabo por mujeres que podían ser madres, pero también mujeres que pudieron ser hermanas, o tías, o hijas: «mi otra hermana que andaba conmigo llevó a mi niño el más grandecito» (Q2487). Pero también al hecho de que hubo madres que murieron asesinadas en las masacres o en los desplazamientos por alguna enfermedad (relacionada con la tristeza y/o con el acceso limitado a alimentos), de tal manera que alguien más se encargó de cuidar a las y los hijos.

En ese sentido, las mujeres desplazadas aprendieron que «no hay que hacer bulla» porque el Ejército podía encontrarlas en las montañas. Pero, ¿cómo hacer para no llorar?, ¿cómo hacer para no gritar por los bombardeos? De tal manera que una de las prácticas sociales de sobrevivencia fue precisamente que «cuando el Ejército está cerca lo tapaban la boca de los bebés, de los niños. (...) Ay, Dios, un trapo. *Está listo tu trapo para tapar la boca de los niños, la nariz no, [solo] para que no se escuche.* No se puede gritar ni nada» (Q01), como señaló Doña Raquel. O, como recordó Doña Eva: «cuando empieza la bombardea del Ejército *siempre lo tapaba su boquita [a los niños y niñas] y entra donde hay una trinchera y ahí entran las señoras*» (Q06). Y es que las mujeres mayas aprendieron que no reducir el ruido incrementaba las posibilidades de que los militares lograran encontrarlas.

Incluso en los momentos más álgidos del genocidio hubo una producción —por supuesto, con sus límites— social doble: en cuanto a la vida y a los medios de vida. No siempre fue posible, pero cuando ocurrió —de ello dan cuenta las prácticas sociales de sobrevivencia— dependía de acciones personales, pero también colectivas. En palabras de Doña Carmela:

Ahí venimos a la casa y salimos. Y cuando nació mi niña... *llegó mi niña en el monte. Y salí y estoy andando con mi mamá (...) sangrando y sangrando, y mi mamá cargaba mi corte sucio.* Mi mamá cargaba porque yo sólo me quede con mi mamá. Andamos en el monte, andamos. Y poco a poco, poco a poco, somos escondidos debajo de la montaña. Venimos a hacer nuestra comida (Q02).

¿Qué implicó parir en un contexto de aniquilamiento? El desplazamiento fue más complicado, dado que en un momento en el que tendrían que descansar las mujeres tuvieron que recorrer diversas distancias para salvar sus vidas, así como la de sus bebés. En el mejor de los casos, aquellas mujeres que dieron a luz durante los desplazamientos fueron acompañadas con algún/a familiar, o por personas — probablemente de su misma aldea— que encontraban en su camino. De hecho, algunas de las mujeres entrevistadas, a partir de estos encuentros con compañeras embarazadas en la montaña, acompañaron los partos.

El ser comadrona es un trabajo histórico realizado por las mujeres mayas. Algunas ya eran comadronas previamente a 1978, como recordó Doña Raquel:

Yo ya era comadrona cuando fue la guerra. Sí, ya eso lo aprendí desde cuando yo tenía como unos 25 años (...) Durante muchos años estuve trabajando ya cuando ya estábamos en la montaña. Levanté muchos niños como unos 25 niños en la guerra.

La mamá de Doña Raquel fue comadrona, de tal manera que ella adquirió habilidades y conocimientos desde muy pequeña. Pero, otras mujeres, como Doña Carmela, aprendieron a ser comadronas durante los desplazamientos forzados. En sus palabras:

En la guerra lo aprendí, sí en la guerra. Ya pepiné dos cuando me nombraron «quédate ya pepinaste dos». «Bueno, va a aprender hija», dice mi mamá. Por eso lo aprendí. (...) Cuando llegué aquí ya estoy pepinando cuando salimos en claro. Cuando llegamos aquí ya soy comadrona.

Aunque ninguna de las antecesoras de Doña Carmela fueron comadronas, había ciertos conocimientos —ella fue quien le cortó el mux a su propia hija—⁹⁸ que conocía ya que eran parte de su mundo social previo a 1978. Por ejemplo, al acompañar los partos de su madre o los procesos postparto en el chuj.

Llama la atención que los testimonios sobre las mujeres embarazadas sobrevivientes sean los que se encuentran en menor medida en la historiografía guatemalteca. Dada la duración de la violencia, el número de mujeres embarazadas en esos años no es menor. No obstante, frente a la ausencia de este tipo de violencia política relacionado con el materno, hay diversos análisis sobre la violencia contra las viudas. Para muchas mujeres el asesinato de sus esposos, a la par de ser un proceso sumamente doloroso, implicó una reestructuración de los trabajos históricos que ellas tenían que hacer. Es decir, las responsabilidades del cuidado de sus hijas e hijos aumentaron: «las mujeres asumieron [una] doble responsabilidad» (H09), señaló Doña Rosa.

Y fueron precisamente las mujeres viudas —aunque no solo ellas— quienes se organizaron para denunciar la violencia por parte de Ejército contra ellas, sus familias y sus comunidades. Es probable que, si no fuese por la organización de la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA), las comisiones de la verdad no hubieran registrado —con la misma sistematicidad con la cual se registró los asesinatos, desapariciones y masacres— el número de viudas y huérfanas y huérfanos que dejó el genocidio. En ese sentido, retomo las palabras de Doña Raquel:

- ¿Y cómo vivieron ustedes el [desplazamiento]?
- Pues bastante *peor uno es mujer y tiene una sus hijos chiquititos y cómo los va a defender. Ah, sufrieron las mujeres. Y por defendernos de la muerte, por defendernos que no nos masacren, que no nos maten camina uno mucho para cambiarse de un lugar a otro, uno tiene que caminar y levantar al chiquitito. Y las mujeres embarazadas a veces en el camino*

⁹⁸ Mux: ombligo.

van cuando tienen sus niños. Y como hay gente que colabora también levantan a ese chiquitillo, y tiene que caminar la mujer u otras personas más la van a cargar a la mujer hasta llegar al lugar a donde van a descansar. Así la vida (Q01).

Si bien mujeres y hombres mayas compartieron distintas experiencias entre 1978 y 1983, la frase «peor uno es mujer» refiere a lo que ellas vivieron de manera diferenciada. En sentido, a continuación, centraré en una práctica social de sobrevivencia frente a la violencia sexual.

FINGIR «SER SEÑORA»

En una de las entrevistas Doña Laura me comentó: «*violaron a las mujeres o, nos violaron, porque yo también soy mujer. Cuerpo que llevaba la mujer es la misma que yo llevo. Entonces, nos violaron*» (Q04). El hecho de que Doña Laura hablara en un primer momento en tercera persona del plural (ellas: «las mujeres») a, inmediatamente, hablar en primera persona del plural (nosotras: «nos violaron») refiere al hecho de que en esos años en Guatemala el ser mujer implicaba una probabilidad de ser agredida sexualmente por los militares; dicha probabilidad era mucho más alta si eras mujer maya habitante de alguna zona rural como se desarrolló en el capítulo II.

Lo anterior no significa que todas las mujeres mayas se nombren simultáneamente como sobrevivientes de violencia sexual. En parte porque, aunque fue masiva, no fue total. Pero también porque durante muchos años el ser víctima o el ser sobreviviente estaba relacionado con la violencia política «en general» en donde, las violencias contra las mujeres no figuraban como parte de lo denominado «general». Por ello mismo, las palabras de Doña Laura, creo, nos llevan a pensar sobre la información que circula respecto a la violencia sexual —tanto en esos años como ahora—y cuáles son los impactos de esta violencia en la vida de las mujeres: en aquellas que lo vivieron directamente sobre sus cuerpos, pero también en aquellas mujeres que lo vivieron indirectamente; tal vez es por ello que Doña Laura terminó diciendo «entonces, nos violaron». Lo que quiero decir es que muchas mujeres

mayas sabían, como veremos a continuación, que podían ser agredidas sexualmente por los militares.

Conforme las mujeres y los hombres tenían mayor información existía la posibilidad de tener un margen más amplio para realizar ciertas prácticas; aunque saber hasta cierto punto cómo operaba el Ejército no garantizaba en sí mismo la sobrevivencia. En las entrevistas algunas compañeras mencionaron que, incluso antes de la ocurrencia de las masacres, habían escuchado que el Ejército violaba. Uno de los momentos en los que sentían mayor miedo a ser agredidas sexualmente estaba relacionado con el hecho de que los hombres no se encontraban en las aldeas. En palabras de Doña Rosa:

Cuando el Ejército llegó nos preguntó a nosotras que dónde estaba mi papá, nosotros le dijimos que estaba en Guatemala. «Y que cuándo regresaba», [respondimos] que no sabíamos cuando iba a regresar. *Entonces con ese miedo ya no estuvimos en la casa y como también sabíamos que el Ejército una de las cosas que hacía era violar a las muchachas...* (H09).

Había distintas maneras de saber que el Ejército «[lo] que hacía era violar a las muchachas». Por una parte, algunas habían experimentado antes de 1978 un palpable aumento de la violencia sexual en su cotidianidad. Como mencionó Doña Juana, quien trabajaba en una cabecera municipal ladina:

Yo seguí trabajando y la señora tuvo mucha confianza conmigo y me dijo: «mejor quédate a trabajar todo el tiempo» (...) los hombres, los militares, ya me miraban como una mujer, como una señorita y en eso que empezaron a bromear de mí. No sólo de mí, de todas las que estábamos trabajando ahí y no podíamos salir. La señora tenía otra tienda más afuera y adentro el mercado. A veces teníamos que traer las ventas al otro lado y venir, pero en las tardes los hombres se juntaban, un montón de hombres y venían a agarrarnos. Yo tuve mucho miedo ahí, mucho miedo y ya no me gustaba. Todos los hombres... no podía salir, no podía cruzar ni un ratito en las calles, tal vez tenía como 15 a 16 años (H08).

Por otro lado, había quienes además de tener información de las masacres en aldeas vecinas, también habían oído que el Ejército violaba. Como recordó Doña Leticia, «fue[ron] muy víctimas los de Yalambojoch y los de San Francisco donde hubo matanza grande; fue ahí donde violaron a las mujeres» (HO1).

De las mujeres entrevistadas que refirieron haber escuchado sobre «lo que el Ejército hacía con las mujeres» (Q04), algunas refieren a una práctica social de sobrevivencia en particular:

Como yo tenía esa información, lo que hice fue cargar a un hermanito que tenía tal vez tres o cuatro años. *Entonces lo cargué para que ellos pensaran que yo no era muchacha, que era una señora porque tengo al niño en mi espalda.*

«Ser señora» no está asociando en sí a la edad, más bien a los procesos sociales relacionados con los procesos biológicos. En la moral sexual previa la militarización de las aldeas «ser señora» implicaba —por lo menos en lo simbólico— que, al estar casadas y tener hijas/os, otros hombres no podían relacionarse sexualmente con ellas. Esa era una norma que les había sido transmitida y que les dotaba de seguridad o, por lo menos certidumbre, en un contexto donde el orden cotidiano había sido quebrado.

La moral sexual previa a «cuando la guerra llegó» implicaba restricciones sobre la sexualidad de las mujeres, también dotaba de ciertas certidumbres ante lo que socialmente era permitido y lo que no. En estas respuestas había un deseo de poder evitar que la violencia sexual se perpetrará contra ellas, pero también contra otras mujeres de su familia. En palabras de Doña Carmen:

Fue una masacre (...) ahí dejaron una tierra arrasada, digamos [...] llegaron los soldados un montón de soldados [...] ahí empezó la violación, lo violan a las muchas de 12, 13 años. *Por eso a mí yo creo que mi mamá me pone unos huipiles viejos para que sea yo viejita y cargaba unos niños para que no me violan los soldados* (HO4).

En esta moral sexual las relaciones sexuales premaritales o extramaritales no eran permitidas e, incluso, eran castigadas —hayan sido consentidas o no—. Entonces, siguiendo esa lógica, los militares no tendrían que romper el pacto de la moral sexual. No obstante, tanto en los años previos a las masacres como durante éstas, esta norma fue transgredida: la violencia sexual fue perpetrada contra las mujeres independiente de si eran «señoras» o no. Una de las diferencias fue que durante las masacres la violencia sexual fue masiva, sistemática y, en distintos momentos, pública. Como ellas mismas mencionaron posteriormente, los soldados violaban a las mujeres sin importar su edad. O para ser precisas con la idea de la moral sexual, independientemente de si estaban casadas, embarazadas o cargando a una hija. Como recordó Doña Rosa:

Después teníamos información en las comunidades que fueron arrasadas totalmente (...) Ahí lo que el Ejército hizo, según la información, como que agrupó a las mujeres. Por ejemplo, las mujeres de 15 años, las mujeres de 18 años, por edad. Violaron a las niñas y adultas (HO9).

Y, si bien algunas mujeres tenían alguna información previa a la violencia sexual perpetrada por militares, había otras que no había escuchado nada al respecto; de tal manera que supieron de ello cuando lo vivieron y/o fueron testigas de la violencia sexual contra otras mujeres o posteriormente.

En ciertos contextos, «huir a la montaña» fue una práctica de sobrevivencia frente a las masacres, también lo fue frente a la violencia sexual, lo cual se evidencia en las frases «con ese miedo [ya que sabían que los soldados violaban] ya no estuvimos en la casa» (HO9) o «si me entregaba al Ejército me viola» (QO4), como recordó Doña Laura:

Por eso estoy en un grupo (...) Todos por el Reencuentro.⁹⁹ ¿Por qué estoy ahí?
Por la desaparición forzada. Por ejemplo, mi hijo se lo llevó el Ejército. No

⁹⁹ "Todos por el Reencuentro" es un programa de la Liga Guatemalteca de Higiene Mental fundado el 20 de mayo de 1999. En el día a día funciona como un grupo de familiares de distintos pueblos mayas y acompañantes que buscan y generan reencuentros con niñas y niños que desaparecieron durante la guerra

está conmigo mi hijo, me costó retomar relación con él de nuevo. (...) Lo llevaron al destacamento y ahí creció. [En el reencuentro me dijo] «¿Por qué usted se fue? (...) ¿y por qué me dejaste?» (...) *Mira hijo, si me entregaba al Ejército me viola, o me matan. Por eso, es por eso que te dejé. Dios también me sacó ante el Ejército. Yo no sentí cómo me fui, yo no sentí cómo me corrí* (Q04).

El término desplazamiento forzado refiere a diversos procesos violentos que se pueden producir durante la movilización forzada del territorio de origen, el establecimiento temporal en algún lugar o el tener que movilizarse nuevamente (debido, por ejemplo, a la persecución militar). Sabemos que el desplazamiento posibilitó que algunas mujeres no vivieran —por primera vez o nuevamente— la violencia sexual, pero también sabemos que en otros casos lamentablemente tampoco garantizó una sobrevivencia libre de violencia sexual. En ese sentido, muchas de las prácticas sociales de sobrevivencia fueron parte de procesos sumamente dolorosos en lo que las mujeres mayas, como dijo Doña Rosa, «lo que queríamos era salvar nuestras vidas» (H09).

LOS DOLORES DE LA GUERRA¹⁰⁰

Denomino como *dolores de la guerra* a aquellas tristezas múltiples acumuladas en el cuerpo físico-emocional-espiritual por la violencia política contra sí, la familia, comunidad y el propio territorio. Muchos de ellos se ubican en los años previos y durante las masacres, no obstante, muchos otros se produjeron después, incluso en el marco de los Acuerdos de Paz. En ese sentido, aunque las prácticas de sobrevivencia posibilitaron la construcción de condiciones mínimas para,

en diferentes circunstancias: desaparición forzada, asesinato de familiares, adopciones forzadas, desplazamiento forzado. En 22 años, se han logrado generar 513 reencuentros. Es decir, localizar con vida a las y los niños desaparecidos —ahora adultos/os— y realizar un encuentro con su familia.

¹⁰⁰ Los dolores asociados a los asesinatos, desapariciones o muerte de familiares durante los desplazamientos a causa de enfermedades o la falta de alimentos evidentemente estuvieron presentes en las narraciones, particularmente en los testimonios registrados por el REMHI. En este capítulo prioricé el centrarme en los dolores relacionados con las prácticas sociales de sobrevivencia con el fin de ampliar lo que se entiende por los dolores de la guerra, particularmente aquellos narrados por las compañeras en las entrevistas.

precisamente, producir la vida en un contexto de aniquilamiento, muchas de estas prácticas cotidianas simultáneamente generaron o profundizaron ciertos dolores.

Para comprender qué implicó el que cientos de mujeres y hombres hayan tenido que desplazarse de sus territorios es fundamental entender qué es lo que significa el territorio para algunas de las compañeras mayas. En palabras de Doña Rosa:

El territorio es todo lo que tenemos: es el espacio donde convivimos con los otros seres, donde interactuamos entre nosotros, donde compartimos; aquí está nuestra identidad. Entonces es nuestro espacio tanto aquí y tanto arriba: tenemos esa conexión con el universo, pero es el espacio en donde está nuestra memoria, en donde está nuestra historia. Y si hay una disputa por ese territorio-tierra, pues no sólo la tierra está en disputa sino está en disputa nuestra memoria, nuestra historia, nuestra identidad, el agua, la vida de la madre tierra (H09).

Los dolores relacionados con la pérdida de los espacios y objetos es un punto sobresaliente de muchos de los testimonios en, por lo menos, tres sentidos que detallaré a continuación. No obstante, si bien es innegable la dimensión material de la violencia, también me enfocaré en la dimensión inmaterial del despojo vivida por las mujeres mayas.

LOS TRABAJOS HISTÓRICOS

Las mujeres se enfrentaron al hecho de no poder realizar los trabajos históricos porque, dado el contexto de aniquilamiento, no podían acceder a la riqueza concreta que había garantizado la producción de la vida hasta ese momento en sus territorios. Sólo así es posible comprender las palabras de Doña Carmela: «Lo que nos quedamos estamos debajo de la montaña. *No podemos trabajar. La gente no puede trabajar. Sufrimos mucho (Q03)*». O como recordó Doña Laura:

«Me dan lástima ustedes, pero, ¿pueden cocinar?», [dice un compañero]. «¡Podemos, pero no tenemos nada!», dice mi mamá. Otro sábado llegó [el compañero] con ollas (...) nuestra sal, otro par de ropa para mis hermanos. Ahí sí me sentí contenta porque empezamos a cocinar en la selva: nuestro maíz, un poco de cal, ya tenemos una olla, prestamos tinaja (Q04).

No es que las mujeres no hayan trabajado. Como se ha descrito a lo largo de este capítulo, muchas de ellas construyeron prácticas sociales que permitieron su sobrevivencia y también la de su familia. El «no podemos trabajar» refiere a la imposibilidad material e, incluso, corporal para desarrollar actividades que anteriormente eran sostenidas cotidianamente. Hubo, entonces, una rearticulación de lo que podían o no realizar.

Como recordó Doña Rosa en cuanto al refugio: «como no nos permitían salir a trabajar para la gente era cansado y estresante el estar solo en el campamento *porque como somos refugiadas no teníamos derecho para salir a trabajar*» (H09). Es decir, pese a que las mujeres refugiadas tenían garantizados cierto tipo de alimento, ellas no pudieron sembrar, cosechar y cocinar aquellos alimentos que les eran propios.

En este sentido, las frases «no podemos trabajar» y «podemos, pero no tenemos nada» aluden al hecho de que su vida —y el cómo organizaban la producción de ésta a través de los trabajos históricos— se transformó radicalmente: sabemos que muchas actividades simplemente no eran posible realizarlas en el desplazamiento, muchas otras implicaron una adaptación debido a las circunstancias que se vivían. Habría señalar que el «no podemos trabajar» no sólo estuvo presente en el desplazamiento interno y externo, también lo estuvo en algunas de las comunidades que se quedaron en sus aldeas de origen, particularmente en aquellas vigiladas y controladas por militares.

LOS TEXTILES Y LAS LENGUAS

En Guatemala la gran mayoría de las mujeres mayas viste con corte y con huipil: los colores, las figuras, el orden de los hilos cambia entre los diversos pueblos, incluso,

entre aldeas de un mismo pueblo. La indumentaria representa una herencia ancestral que es sumamente apreciada por muchas mujeres: «nuestra memoria, nuestra historia, nuestra identidad» (H09), como dijo Doña Rosa, está plasmada en los textiles. Es por ello que, para muchas, el vestir con su corte y su huipil es un acto de resistencia frente al racismo histórico. En palabras de Doña Ana: «yo me recuerdo que cuando me puse mi falda yo tenía mucha vergüenza» (H02); «[nos decían que] si nos miran con nuestro traje yo creo que nos pueden matar» (Q04), narró Doña Laura.

El verse obligadas a quitarse el huipil y el corte —para posteriormente tener que usar una falda o un vestido— estuvo presente en distintos momentos: durante el desplazamiento interno y, sobre todo, al refugiarse en México. Como recordó Doña Carmen:

Llegando a la frontera... ese momento de quitar nuestro traje. En realidad, nos sentimos muy mal. Nos sentíamos como que estamos desnudas, pero no podíamos hacer otra cosa que continuar con el camino porque lo que queríamos era salvar nuestras vidas (H04).

Muchas de las mujeres y hombres que lograban cruzar la frontera tenían miedo de ser reconocidos como «guatemaltecos», ya que eso implicaría que nos los dejaran cruzar o quedarse en México, por lo menos en los primeros desplazamientos. Como dijo Doña Ana: «tenemos que cambiar nuestro traje para pasarnos, para que nos miren iguales, así como ellos» (H02).

Como me mencionó Julieta, «tu corte, tu huipil, es parte de ti, de tu familia, de tu historia» (H10). De tal manera que el verte obligada a dejar de usarlo debe ser leído a la par de despojos anteriores que se reactualizan. La guerra implicó una ruptura de su cotidianidad, es decir, su vida tal cual la conocían les fue arrebatada: «nos sentíamos como que estamos desnudas» implica el tener que dejar parte de sí una vez más. El hecho de tener que verse obligadas a no poder vestirse con aquello que les recuerda quiénes son implicó vivir un dolor que sus compañeros no enfrentaron (por lo menos no en ese momento).

Aunado a lo anterior, las mujeres que se refugiaron en México también se enfrentaron al tener que dejar de hablar sus lenguas maternas en público. Como recordó Doña Rosa: «también nos dijeron que teníamos que dejar de hablar nuestro idioma y empezar a hablar la castilla» (HO9). Si bien muchas mujeres habían salido de sus aldeas para viajar a las cabeceras municipales o a las fincas, esto no significó necesariamente el verse forzadas directamente a dejar de hablar sus lenguas —pese al racismo lingüístico guatemalteco—. No obstante, el ser refugiadas sí implicó que muchas mujeres se vieran obligadas a aprender castellano.

Si bien hubo algunos hombres que se enfrentaron a esta situación, las compañeras entrevistadas señalan que al momento de refugiarse había más hombres mayas que sabían español frente al número de mujeres que hablaban castellano —por lo menos en sus familias quienes hablaban castellano eran los hombres—. En palabras de Doña Rosa: «es que los hombres se movilizaban más para los otros lugares, ellos sabían hablar más o menos el castellano y nosotras no» (HO9). De alguna manera, los hombres se habían enfrentado a la aculturación forzada previamente, ya que muchos de ellos eran quienes viajaban a las cabeceras municipales ladinas.

En ese sentido, «el quitar nuestra vestimenta y el dejar de hablar nuestro idioma» (HO9) fueron situaciones a las que mayoritariamente se enfrentaron las mujeres durante los desplazamientos tras las masacres. Sus familiares hombres ya se habían enfrentado a la aculturación décadas previas a 1978.¹⁰¹ Es así que la aculturación forzada que vivieron las mujeres mayas «cobró una importancia central en la manera como se construyó el agravio» (De Marinis, 2008, p. 141). En palabras de Doña Rosa:

¹⁰¹ Hay antecedentes históricos sobre dinámicas de aculturación forzada de comunidades maya en Chiapas que sería importante analizar en futuras investigaciones. Por ejemplo, en 1932 el gobernador de Chiapas, Victoriano Grajales, impulsó un proyecto de «educación socialista» a través de la cual, más bien, se obligó a comunidades mayas a través de campañas castellanización y de los «Comités Pro Vestido del Alumno Indígena» incorporarse a la «cultura nacional». En la frontera sur, particularmente el Soconusco y la región fronteriza de la Sierra Madre, esta aculturación forzada fue parte de un proceso no sólo «antiindígena» sino también «antiguatemalteco», ya que se consideraba que las lenguas habladas en los asentamientos fronterizos (es decir, el chuj, q'anjobal, jcalteco, mam y kakquikel) y la vestimenta (el corte, el huipil) eran de origen «guatemalteco» (Hernández, 2001).

Cuando nosotras quitamos nuestro huipil y nuestro corte nos dolió tanto. Los hombres no enfrentaron eso porque ellos no ponían su traje como nosotras. Sólo nosotras las mujeres lo sentimos que nos *despojaron de algo que lo queríamos mucho, que es parte de nosotras* (H09).

Este proceso se reactualizó constantemente durante los años de la guerra: en el refugio las mujeres recibieron ropa, sin embargo, no era lo que ellas anhelaban, y durante la vida en la montaña era sumamente difícil conseguir los materiales para tejer sus trajes. Como señaló Doña Eva: «[enviaron] vestidos que hay en México. Mi mamá nunca los usó. Siempre jalaba su corte» (Q06). El tener que dejar de usar el corte y huipil, así como no hablar sus lenguas maternas en el espacio público, fue parte de un proceso sumamente doloroso que, no obstante, permitió condiciones mínimas para sobrevivir.

LOS OBJETOS, LOS ESPACIOS, LOS SABERES

Finalmente, hay una referencia a la tristeza provocada por la quema de sus objetos en su aldea y en los lugares de desplazamiento: «estoy triste, estoy pensando, será que no puedo cocinar, pero cómo voy a cocinar. No tengo material, no tengo olla, no tengo tinaja, no tengo nada» (Q04), recuerda Doña Laura. Y es que —tanto para estas mujeres como para muchas otras personas— las pertenencias materiales no sólo son valiosas en tanto sirven para un objetivo específico, sino también por los múltiples afectos que las atraviesan. Y, no obstante, las ollas, las tinajas y cierta ropa podía ser llevada consigo en los desplazamientos.

¿Pero qué pasa cuando es imposible llevar consigo o producir otro de tipo de elementos fundamentales de «nuestra identidad»? En ese sentido, también debe tenerse en cuenta la pérdida del chuj como espacio físico-emocional-espiritual. En palabras de Doña Ana:

Todas las heridas adentro [del chuj] son curadas. Todo sanaba la gente, pero esa es su medicina de ellos, *pero al dejarlo cuando ellos sacaron por la guerra, dejaron todo su temazcal o sus medicinas*. Dejaron ahí, se fueron para allá. Tiene que aprender donde llegaron, ahí no, no, no lo podés hacer de

este lado [México], ellos seguro que aprendieron a bañar en el agua. Pusieron sus faldas, quitaron sus cortes... (H02)

Como mencioné en el capítulo anterior, el chuj es un espacio de cuidados en lo que a veces el fuego acompaña el baño de vapor, los trabajos de prevención o tratamiento de enfermedades-dolores. Sin embargo, debido a los desplazamientos, al dejar su territorio también las mujeres vieron obligados a dejar el chuj y mucho de lo que ahí se generaba. En palabras de Sofía: «hubo un desorden en mi vida, yo sentí me sentí mal, mi mamá también, y más se sintió bastante porque se quitó todo [la indumentaria], dejó el temazcal. Ya por eso dice mi mamá: 'cómo es, ¿verdad? Todo era normal y cambió'» (H07). O como recordó Doña Carmela: «cuando estamos libres, digamos, tenemos temazcal, tenemos casa, tenemos fuego, tenemos agua, pero cuando salimos abajo en la montaña [silencio]... doce años en la montaña» (Q03).

El silencio de Doña Carmela dice mucho. Aunado a esto, el «dejar de juntar el fuego» para la cocina (si bien con el tiempo hubo posibilidad de reestructurar los horarios para minimizar los riesgos), las ceremonias y el propio chuj fue, entonces, uno de los cambios más drásticos en la vida de las mujeres y hombres mayas: en un momento donde las enfermedades-dolores se multiplicaron, tanto el chuj —como aquel lugar que históricamente había fungido como un espacio fundamental para trabajar las dolencias sobre sus cuerpos— como las ceremonias —el momento más público en que cuenta lo que ha pasado tanto a sus contemporáneas/os como a sus ancestras/os— fueran desestructurados por la violencia genocida. Parafraseando a Natalia de Marinis, se perdieron los espacios que utilizaban las y los mayas para el cuidado de sí y la protección y sanación de esos dolores (2019, p. 186).

Y, sin embargo, como se detallará en el próximo capítulo, frente al despojo y los dolores asociados a las pérdidas múltiples, estas mismas mujeres se organizaron para construir comunidades de escucha para compartir y expresar lo vivido.

LAS NARRACIONES DIFERENCIADAS, LAS VIVENCIAS DIFERENCIADAS

¿Cómo se han estructurado las narraciones de mujeres y hombres que compartieron situaciones límites? En el análisis de las entrevistas que realicé en Huehuetenango y

Quiché me percaté que la mayoría de las mujeres mayas narraba detalles de la cotidianidad en la montaña, mientras que las narraciones de los varones entrevistados no ahondaban en estos aspectos. Ellos referían casi siempre a acontecimientos relacionados con la vigilancia, la organización de los campamentos, las negociaciones. Ellas, en cambio, se enfocaban en la organización cotidiana: la comida, la ropa, el fuego, entre otros.

Las narraciones aludieron a multiplicidad de tiempos: históricos-sociales (local, nacional, regional); tiempos biográficos (ciclos de vida, sobrevivencia, organización). Aunque definitivamente habría que profundizar más al respecto, en esa investigación fue evidente que mientras la gran mayoría de las mujeres entrevistadas —incluyendo a las guerrilleras— articularon la narración, por ejemplo, de la sobrevivencia al tiempo local (las masacres ocurridas en o cercanas a sus aldeas), los hombres entrevistados realizaron una articulación al tiempo nacional (la guerra de los 36 años).

Tanto mujeres como hombres hablaron de sus familias, aunque hubo variaciones. Por ejemplo, si se refirió a un bebé, una niña o un niño, quien compartió ese testimonio fue una mujer. Es decir, no todas las mujeres especificaban el rango etario de sus familiares, no obstante, cuando ello ocurrió siempre era una mujer la que testimoniaba. Asimismo, ninguno de los ocho hombres entrevistados mencionó el proceso de dejar de usar su indumentaria, el tener que aprender castellano, o el no tener su olla o comal para cocinar. Sin buscar generalizar esta estructura narrativa, este punto de partida me permitió analizar las vivencias referidas una y otra vez por las compañeras entrevistas agrupadas en los términos prácticas sociales de sobrevivencia y dolores de la guerra.

Como mencioné al principio del capítulo, una práctica social de sobrevivencia es aquella que contribuye a crear algunas condiciones mínimas en el día a día para la producción de la vida en un contexto de aniquilamiento. Sostengo que son prácticas sociales en tanto que fueron realizadas por diversas mujeres en distintos momentos e, incluso, fueron realizadas por familias y grupos que se encontraron en la montaña. Es decir, hubo una realización recurrente de estas prácticas y, de hecho, algunas de ellas implicaron un análisis conjunto de qué hacer y qué no hacer. Muchas otras, por la propia violencia genocida, no posibilitaron —por lo menos

inicialmente— el discutir las y, no obstante, es posible identificar esas prácticas en los testimonios de mujeres que no estuvieron en contacto directamente antes y durante los desplazamientos posteriores a las masacres.

Me refiero a aquellas prácticas sociales que construyeron juntamente con sus padres, hermanos, esposos; pero también aquellas que desarrollaron mayoritariamente mujeres dadas las violencias vividas. La vida en la montaña definitivamente no fue fácil. Y frente a la violencia vivida, las mujeres y hombres mayas construyeron prácticas que contribuyeron a su sobrevivencia. En algunos momentos incluso hubo cierto reconocimiento sobre cómo operaba el Ejército y, en consecuencia, las actividades que podían o no realizar: la restructuración de los horarios de cocina; el amarrar los enseres domésticos o la ropa para huir nuevamente en caso de ser necesario, pero también el «sacar nuestras ollas» cuando era probable que el Ejército no apareciera; el sembrar en distintos lugares; el esconder la comida; entre muchas otras.

No obstante, aunque mujeres y hombres mayas compartieron distintas experiencias entre 1978 y 1983, la frase «peor uno es mujer» alude a lo que ellas (mujeres-compañeras, mujeres-hijas, mujeres-madres, mujeres-hermanas...) vivieron de manera diferenciada: sus preocupaciones, la violencia política de género contra ellas, así como los dolores de la guerra. O incluso vivieron de manera exclusiva: el fingir «ser señora» o el parir en el desplazamiento.

Habría que precisar, a partir de lo analizado, que un grupo importante de éstas se basaron en la refuncionalización de prácticas previas para organizar la vida: las mujeres adaptaron algunas actividades que eran parte de los trabajos históricos —como el maternar, la alimentación (en el entendido de todo lo que implica cada uno)—. Ciertamente en este capítulo me enfoqué en las prácticas sociales de sobrevivencia que tenían como condición de posibilidad la modificación de los repertorios organizativos previos. Sin embargo, también habría que señalar que hay otro grupo de prácticas que respondieron específicamente a nuevas dinámicas propias del contexto político.

Por ejemplo, es probable que muchas mujeres hayan escuchado o vivido los castigos sociales consecuencia del tener (o asumir que se tuvo) relaciones sexuales premaritales o extramaritales (con o sin consentimiento). Entonces, el fingir «ser

señora» ya sea vistiéndose con huipiles viejos o cargando niños eran acciones que, si bien no garantizaban que las niñas y jóvenes no fueran violadas, deben ser leídas como respuestas lógicas en tanto forman parte de las normas sociales que les fueron transmitidas desde pequeñas ante un contexto de total incertidumbre. Esto significa que el fingir «ser señora» fue una de las prácticas sociales de sobrevivencia construida en un contexto particular (y no una refuncionalización de una práctica anterior): la guerra y, en específico, frente a un escenario de violencia sexual masiva y sistemática contra las mujeres mayas.

Por otro lado, aunque hubo una realización recurrente de distintas prácticas, es importante señalar que hubo prácticas sociales de sobrevivencia más o menos frecuentes en las narraciones en función de la trayectoria de la compañera entrevistada. Me explico: aquellas mujeres que regresaron «prontamente» a sus hogares, señalaron mayoritariamente la presencia de militares y la guerrilla en sus aldeas o lugares cercanos y cómo eso impactó en su vida cotidiana a tal grado de organizar qué alimentos se les daba —forzada u voluntariamente— a estos grupos. Mientras que quienes pasaron años en la montaña refirieron con mucha más frecuencia las dificultades para poder cocinar, tejer o bordar, que aquellas que estuvieron meses o días en la montaña. En cuanto a las mujeres que vivieron la mayor parte de la guerra en el refugio, sus relatos enfatizaron el despojo de su indumentaria, la prohibición de hablar sus lenguas maternas en espacios público.

Como se ha visto a lo largo del capítulo, las prácticas sociales de sobrevivencia fueron diversas y, aunque hubo variación de frecuencia en su realización, mujeres de distintas aldeas realizaron estas prácticas —y probablemente otras— durante semanas, meses y años. Frente a la multiplicidad de prácticas que ellas realizaron para sí, sus familias y sus comunidades, fueron estas mismas mujeres quienes también se organizaron para hablar y escuchar los impactos de las violencias en sus cuerpos como veremos a continuación.

CAPÍTULO V

«¿Y CÓMO VIVIMOS NOSOTRAS LA GUERRA?»:

LA VIOLENCIA SEXUAL, EL SILENCIO Y LAS COMUNIDADES DE ESCUCHA

Hay otras mujeres a las que les ha pasado y es cierto, pues, ahí llegué a pensar que no sólo yo, que no fue mi culpa. Pero, yo antes [sentía] como que fue mi culpa, pero no: fue culpa de la guerra.

Doña Ana

INTRODUCCIÓN

En noviembre de 2008 diversas mujeres mayas sobrevivientes de violencia sexual se encontraron en Huehuetenango: habían decidido hablar públicamente sobre la violencia sexual que vivieron «cuando la guerra llegó». Entre el 25 al 28 de noviembre habían realizado el Primer Festival Nacional por la Memoria, Mujeres y Guerra «Sobreviví, estoy aquí, estoy viva». Ahí las mujeres sobrevivientes intercambiaron sus testimonios, lo cual implicó, entre otros aspectos, un reconocimiento social de lo vivido. Este festival fue el primer espacio público en Guatemala en el que mujeres sobrevivientes de la violencia sexual se encontraban y denunciaban las violencias perpetradas contra ellas.

En este último capítulo, me centraré en la violencia sexual vivida por las mujeres mayas durante la guerra. Lejos de presentar una descripción sobre cómo ocurrió, me interesa analizar dificultades para narrar y, sobre todo, para escuchar las experiencias de este tipo de violencia política en la vida de las sobrevivientes. Para ello, en primer lugar, abordaré la no-escucha a la que las mujeres mayas se enfrentaron en distintos espacios y con distintos grupos. En segundo lugar, analizaré cómo el silencio de muchas sobrevivientes sobre la violencia sexual vivida fue —y puede ser— también una práctica social de sobrevivencia. Finalmente, me centraré en cómo, incluso en contextos donde se niega sistemáticamente la posibilidad de hablar sobre lo vivido, se construyeron comunidades de escucha entre mujeres mayas sobrevivientes del genocidio, entre ellas mujeres sobrevivientes de la violencia sexual.

TESTIMONIO DE DOÑA CARMEN

Sobre la violencia sexual nadie habla[ba] porque si vas a hablar de eso nadie te escucha porque así es como estamos en la guerra. Así tiene que ser, y [...] por eso cuando fue la entrevista del resarcimiento [son] escogidas las mujeres que sufrieron esta violencia: nadie habla (...) si fuiste mujer de soldado, si fuiste así, si fuiste allá, que esto y el otro, pero las mujeres están pagando las consecuencias mientras que el que lo hizo... Por eso en la consigna [de uno de los festivales de memoria] las mujeres que sí fueron [víctimas de violencia sexual] fue que se abrió el corazón: «Compañeras abrimos el corazón para decir nuestra verdad: que la culpa no es de nosotras, es de ellos. Porque los violadores no tienen vergüenza, no tienen pena, ¿y por qué nosotras tenemos pena cuando no hemos sanado? Por eso ahora abrimos el corazón para hablar nuestra verdad», es lo que dicen las compañeras. Y, cabal, es cierto porque nadie habla, nadie lo dice. Es pecado si lo vas a decir, o la gente[te] trata puta «es que ellas son putas, es que ellas son las putas», la gente dice eso. «Es que ellas son putas, estuvieron con los soldados porque...» es lo que dice la gente. «Porque son puta por eso la violaron». No, (...) fue abuso, es obligado, no fueron sus propias decisiones. ¡No!, ¡no!, fue obligado. Nosotras que sí sufrimos la violación sexual sabemos (H04).

LA NO-ESCUCHA DE LAS EXPERIENCIAS

Pensar la guerra como «espacio masculino por excelencia» ha implicado negar, minimizar u obstaculizar los relatos de las propias mujeres sobre sus experiencias.¹⁰² Frente a este planteamiento, distintas mujeres han enfrentado las narrativas dominantes sobre procesos en los que ellas fueron actoras en múltiples sentidos. En Guatemala, después de 1996 se publicaron diversos libros autobiográficos de exmilitantes de organizaciones guerrilleras. Son pocos los textos que narran los primeros años de la lucha guerrillera durante los sesenta, aún menos son aquellos

¹⁰² El libro *La guerra no tiene rostro de mujer* es una obra que permite complejizar lo que se ha entendido solamente como «participación femenina» en los conflictos armados —casi siempre entendido como sinónimos de mujeres combatientes—. Svetlana logró construir un relato polifónico articulado, pero también tensionado, por cientos de fragmentos de entrevistas a mujeres soviéticas que vivieron la Segunda Guerra Mundial.

que profundizan en la participación de las mujeres en la lucha revolucionaria. Es por ello que cabe mencionar las aportaciones testimoniales de Aura Marina Arriola con *Ese obstinado sobrevivir: Autoetnografía de una mujer guatemalteca* (2000); Chiqui Ramírez, *La guerra de los 36 años vista con ojos de mujer de izquierda* (2000), y Mirna Paíz Cárcamo, *Rosa María. Una mujer en la guerrilla* (2017). Respecto a las experiencias de las mujeres en las insurgencias de los 70 y 80 cabe mencionar el libro de Silvia Solorzano Foppa, *Mujer alzada* (1989) y el libro de Yolanda Colom, *Mujeres en la alborada* (2007).

Estas mujeres evidenciaron que la participación de las mujeres en la lucha revolucionaria no fue menor y, gracias a sus testimonios, conocemos aspectos de las guerrillas marginalizados hasta ese momento. No obstante, con los años se hizo evidente que la mayoría de los testimonios publicados tanto de mujeres como de hombres se escribieron «desde una perspectiva urbana y ladina» (Hernández, 2008, p. 17). Pocos textos (autobiográficos o no) se centraron en los pueblos mayas más allá de sus relatos como víctimas.

Además del conocido testimonio *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1985), quisiera mencionar la propuesta del libro *Memorias rebeldes contra el olvido: experiencias de 28 mujeres excombatientes del área Ixil. Paasantzila txumb'al ti' sotzeb' al k'u'l* (2008). En este último, las mujeres mayas ixiles excombatientes de KUMOOL —quienes no fueron incluidas, al igual que muchos compañeros, en las listas de desmovilizados que hizo la URNG—¹⁰³ decidieron, entre otras estrategias, demandar la construcción de un libro «que sirviera como reconocimiento de nuestra lucha en la montaña (...) para que gente de otras partes pueda saber lo que pasamos porque *la guerra fue de mujeres y*

¹⁰³ Esto significó que ni ellas ni muchos compañeros recibieron un reconocimiento como excombatientes. En el marco de los Acuerdos de Paz, ser reconocida como excombatiente posibilitaba el poder acceder a distintas medidas de resarcimiento. Como señala Ana López, «para los hombres y las mujeres excombatientes que salieron antes de 1996, el problema fue que no aparecían en las listas que la URNG entregó. Los registros mostraban que las mujeres representaban el 25 % de quienes combatieron, pero al momento de lo que se conoció como la desmovilización, solo 400 mujeres, que correspondían al 15 % del total del listado, estuvieron presentes. Quienes combatieron en la región ixil y asistieron a los actos de desmovilización se dieron cuenta de que la mayoría no obtuvo ninguno de estos beneficios —que en sí mismos no tuvieron los resultados esperados— y fue por ello que 600 [de ellas y ellos] se reunieron en 1999 para crear la Asociación para el Desarrollo Integral en el Quiché ADIQKUMOOL» (2015, p. 34)

hombres» (ibidem, p. 8). Ellas no sólo enfrentaron la narrativa dominante de la guerra como «espacio masculino por excelencia»; también evidenciaron que las narrativas que circulaban en Guatemala representaban, desde una mirada externa, exclusivamente a los pueblos mayas como «víctimas inocentes» en el conflicto armado al enfrentar a «los dos fuegos» (en donde los criterios de «inocencia» fueron paradójicamente establecidos por los perpetradores).¹⁰⁴

Habría que señalar que durante muchos años hablar públicamente sobre la violencia genocida perpetrada en Guatemala fue sumamente complicado. Parafraseando a Eugenia Allier, el término «público» lo entiendo desde tres sentidos: como lo común o lo general (buscando ir más allá de las y los protagonistas) frente a lo individual y particular, como lo manifiesto (los temas se construyen solo al aparecer en público) frente a lo oculto, y como lo abierto (tengan accesibilidad a nuevas generaciones y grupos) frente a lo cerrado; de tal manera que refiere a las memorias comunes, compartidas o compartibles (2009, pp. 289-290). En gran parte esta dificultad de tornar públicas las memorias de las y los sobrevivientes del genocidio se debía al contexto de represión. Como recordó Doña Carmen:

—Si hablas te matan, si dices te matan.

—¿Antes de la guerra?

— No, durante la guerra, ¿quién es la que va a hablar? *¡Ni pueden hablar los hombres, mucho menos una mujer!*, ¿qué va a hablar? Ahora porque ya agarramos todas las ideas, de toda la memoria, tenemos que revisar todo: ¿dónde vamos?, ¿cómo estamos?, ¿qué estamos haciendo desde ahora? (Ho4).

¹⁰⁴ Como se detalló en la introducción de esta investigación, de ninguna manera se niega que muchas poblaciones fueron, en efecto, víctimas de violencia genocida por parte del Estado guatemalteco. La crítica es más bien que, desde esta perspectiva de las y los mayas como «espectadores», los pueblos mayas tuvieron necesariamente que ser «inocentes» para ser consideradas «víctimas». Ser «inocente» significaba no ser «subversivo» y, dada la perversa ambigüedad de este último término, muchas prácticas organizativas fueron consideradas como «subversivas». Como dice Sara Álvarez, «el sistema de justicia obliga a las personas a presentarse [solo] como víctimas» (Mercier, 2018, p. 7).

Y si bien hablar públicamente para denunciar lo vivido fue difícil, hubo algunos lugares en lo que esto fue posible: Ciudad Guatemala y los lugares del exilio. En 1982 se publicaron algunos textos de exiliadas y exiliados guatemaltecos en la Ciudad de México en donde denunciaban la violencia del Ejército, las masacres y la situación de las y los refugiados mayas en la frontera sur de México. En Chiapas, el trabajo de la diócesis de San Cristóbal, particularmente a través del Comité Cristiano de Solidaridad, fue fundamental para denunciar las masacres contra las comunidades mayas, y las posteriores negociaciones para el retorno. Al estar fuera de Guatemala, y por tanto lejos de la persecución militar, las y los refugiados pudieron hablar de lo vivido entre sí (más adelante me centraré en ello), pero también con otras personas. Fue así que particularmente a partir de 1983 empezó a haber una presencia de periodistas en los campamentos de poblaciones refugiadas y, en los años posteriores —sobre todo en el marco de los Acuerdos de Paz—, en el interior de Guatemala.

Aunque había una estructura de oportunidades políticas para que los testimonios sobre las masacres y sobre la sobrevivencia fueran comunicables en los campamentos de refugio, dicha estructura fue, por decir lo menos, diferenciada para las mujeres mayas. Como recordó Doña Rosa:

—Ha mencionado que el dolor que sentían las mujeres y los hombres era diferente, ¿podría compartirme un poco más al respecto?

—Por ejemplo, cuando nosotras quitamos nuestro huipil y nuestro corte nos dolió tanto. Los hombres no enfrentaron eso porque ellos no ponían su traje como la de nosotras, que sólo nosotras las mujeres lo sentimos que nos despojaron de algo que lo queríamos mucho, que es parte de nosotros. Y nuestro idioma, para nosotras fue una tristeza dejar de hablar nuestro idioma. Y el otro, por ejemplo, una mujer ser violada sexualmente, pues también ese dolor para nosotras (...) *violaron a las niñas, a las adultas, y tal vez nuestro dolor más grande es que no habíamos hablado de eso* y entonces en el refugio llegaban los periodistas, pero ellos a los hombres iban a entrevistar: «¿por qué están aquí en el refugio?», «¿por qué se vinieron?», «¿por qué la guerra en Guatemala?», «¿cuáles fueron los sufrimientos que tuvieron ustedes?». *Ellos*

podían hablar. A nosotras no nos preguntaban cómo había sido la vivencia de nosotras (...) Llegando al refugio no hay quién nos preguntó cómo vivimos nosotras la guerra (H09).

Este párrafo es significativo en múltiples sentidos. Ya he mencionado que inicialmente asumí que la violencia política contra las mujeres implicaría que la violencia sexual fuese la agresión más presente en los relatos de las sobrevivientes. No obstante, tal como se aprecia en este testimonio, en las entrevistas la violencia sexual sí fue parte de las narraciones de las compañeras, pero lo fue a la par de otras violencias igual de nodales al momento de hablar sobre lo vivido.

El «a nosotras no nos preguntaban» apunta a que el poder hablar es también una relación social, en la que se requiere, entre otras condiciones, que alguien pregunte y, por supuesto, escuche. Lo que enunció Doña Rosa fue compartido por otras compañeras entrevistadas, quienes no necesariamente fueron refugiadas. En palabras de Doña Ana, exguerrillera del EGP, «sí, sufrieron las comunidades, pero *no llegan ellos a pensar cómo pasó con las mujeres*» (H02). El «ellos», en este caso, refirió a su propia familia y sus compañeros de militancia. Doña Rosa, Doña Ana, y otras compañeras, de ninguna manera negaron las atrocidades cometidas contra sus padres, hermanos, esposos; mucho menos los sufrimientos de sus comunidades. Más bien, reconociendo esas experiencias —algunas de las cuales también fueron vividas por ellas mismas—, señalaron lo importante que es «pensar cómo pasó con las mujeres».

Antes de abordar cómo es que las memorias de las sobrevivientes sobre «lo que pasó» logran encontrar otras escalas para ser comunicables, quisiera centrarme en cómo el silencio fue también una práctica social de sobrevivencia frente a la violencia sexual vivida.

¿OPTAR POR EL SILENCIO?

Claramente es inimaginable el sospechar que un sobreviviente de tortura propició y disfrutó la violencia contra su cuerpo, entonces, ¿por qué ocurre esto con las mujeres sobrevivientes de violencia sexual? En distintos contextos, mujeres sobrevivientes

de violencia sexual se han enfrentado a la sospecha de su propio testimonio o denuncia por haber sobrevivido a la violencia sexual. Es más, se les ha culpado de no haber hecho «lo suficiente» (lo que sea que eso signifique) para evitarlo hasta el punto de suponer gozo y placer. Lo ocurrido en Guatemala no fue distinto en un principio, aunque sí posteriormente.

Si bien muchas mujeres mayas con el tiempo determinaron que la violencia sexual vivida no fue su responsabilidad, la moral sexual imperante compartida fue probablemente el marco desde el cual se interpretó en principio lo vivido. Es por ello que, en un primer momento —el cual pudo durar años—, muchas de las mujeres mencionaron haberse sentido culpables por lo ocurrido. Como dijo Doña Sandra, «no hablé ahí [en su comunidad], por miedo, por vergüenza, por culpa y todo» (H03). O en palabras de Doña Ana:

Digo yo que tal vez tengo la culpa, por como que no tengo ganas de hablar, como que tengo la garganta... como que sentí un nudo aquí, como que tengo mucho miedo a hablar. (H02).

«El no tengo ganas de hablar» o el «tengo mucho miedo de hablar» aluden a diversas dificultades —corporales, emocionales, psíquicas y sociales— para dar sentido a lo vivido. Como dice Pollack, «el silencio de las víctimas puede provenir de la necesidad de (...) ajustarse a las representaciones dominantes» (2006, p. 100). Durante muchos años estas representaciones hacían parte de orden simbólico sobre su entorno —lo «normal»— y, por ende, sobre ellas mismas en el mundo —la identidad para sí y para otras/os—. Y aquí es donde hay un quiebre entre aquello que habían escuchado toda su vida (lo que debía hacer para que nada malo les ocurriese) y aquello que vivieron.

Gran parte de su vida, muchas de las mujeres entrevistadas —pero no sólo este grupo de mujeres— escucharon frases como «tenés que cuidarte a ti misma, no tenés que meterte así con hombres porque no sabés de lo que te va a pasar...» (entrevista citada en Fulchiron, 2008, p. 82). Sin embargo, sabemos que la violencia sexual es un ejercicio de poder que nada tiene que ver con algún «descuido» por parte de las víctimas. De tal manera que, por un lado, incluso antes de que la guerra

llegará a sus vidas, la violencia sexual había sido leída desde la moral sexual como «sexo consensuado» ya que las mujeres «no quisieron cuidarse». Y, por otro lado, posteriormente a los Acuerdos de paz, como señala Andrea Diez sobre los testimonios de violación en causas judiciales en Guatemala, «la violación sexual [fue] considerada un acto de promiscuidad femenina, y en el mejor de los casos, como una infidelidad» (2006, p. 86).

La moral sexual no es un sistema de creencias exclusivamente externo. Es un marco de significados que las mujeres aprendieron desde pequeñas que establece —explícita o implícitamente— lo permitido y lo prohibido para cada género, constituyendo sentidos para interpretar las expectativas y las experiencias, entre ellas, la violencia sexual. Pero no sólo eso, la moral sexual estructuró un marco de sentido sobre sí mismas —quiénes *son*, qué las diferencia de las otras, quiénes son las otras—, incluso más allá de lo sexual: estableció qué es una «buena» mujer, pero también que es una «mala» mujer; es decir, qué significa ser mujer en determinado contexto sociocultural e, incluso, durante una situación límite.

Aunado a este quiebre subjetivo —o, en palabras Michell Pollack, crisis de identidad—,¹⁰⁵ ellas escucharon cómo la gente culpó a las mujeres sobre la violencia sexual. En palabras de Doña Carmen, «que 'si fuiste mujer de soldado', 'si fuiste así', 'si fuiste allá, que esto y el otro'» (H04). Ser «mujer de soldado» condensó, pero también reactualizó, las lógicas de la moral sexual: en lugar de cuestionar los valores patriarcales asociados a la sexualidad, éstos se reactualizaron con la militarización. La violencia sexual fue nombrada —desde la voz patriarcal— como «actos sexuales consentido» e incluso «deseados» por las mujeres. Entonces, «según esta visión patriarcal, no existió la violación sexual» (Fulchiron, 2011, p. 210).

¹⁰⁵ Michell Pollack señaló que todo testimonio «deber ser considerado como verdadero instrumento de reconstrucción de la identidad, y no solamente como relatos factuales, limitados a una función informativa» (2006, p. 55). En ese sentido, frente a situaciones límites —como lo puede ser la experiencia concentracionaria o el haber vivido la violencia genocida— las y los sobrevivientes pueden encontrar múltiples dificultades para hablar. Entre ellas, se centró en los impactos para que un testimonio se vuelva comunicable cuando hay diferencias entre la identidad de la experiencia violenta (y lo que hicieron y no hicieron es ese espacio-tiempo extraordinario) y la identidad regida por la moral corriente (externa a ese espacio-tiempo), lo que él denomina como *crisis de identidad* (ídem).

Continuando con las palabras de Doña Carmen, «la gente [dice] 'es que ellas son putas, es que ellas son las putas', la gente dice eso (...) 'estuvieron con los soldados porque...', 'son puta por eso la violaron'» (Ho4). «La gente», no obstante, eran personas que ellas conocían y con las que, probablemente, realizaban otras prácticas sociales de sobrevivencia antes, durante y después de las masacres. Es más, parte de «la gente» fueron seguramente hombres y mujeres en las que ellas confiaban.

Es probable que, antes de que la violencia sexual se articulara explícitamente con la violencia política, algunas mujeres mayas ya habían enfrentado o, por lo menos inferido, las dificultades para denunciar la violencia sexual. Empero, también lo es que, dada la moral sexual, muchas mujeres reprodujeran narrativas estigmatizantes hacia las sobrevivientes de violencia sexual. En palabras de Doña Ana sobre lo que implicó comunicar la violencia sexual vivida:

Y ellas no pueden contar uno porque no hay, no tiene confianza porque contar a otras mujeres, no, no se puede. Yo decía ¿qué voy a hacer?, ¿voy a quedar en la casa o no?, ¿qué hago? (...) Digo yo que tal vez tengo la culpa (...) ¿Qué tengo la culpa? Yo tengo la culpa, decía, o no sé cómo contar y, ¿cómo voy a contar?, ¿cómo van a aceptar mis hijos?, ¿y cómo voy a decir con mi esposo que estoy herida?, ¿qué voy a decir?, ¿qué hablo? (Ho2)

Las palabras de Doña Ana muestran ciertos aspectos sobre el porqué denunciar la violencia sexual ha sido tan complejo aún en momentos en los que se perpetró masivamente. Para muchas de las sobrevivientes el hablar bajo ciertas circunstancias sobre la violencia vivida podía generar aún más riesgos en su vida que alivio: «yo la verdad apenas hablé, tenía mucho miedo», «no sé cómo contar y, ¿cómo voy a contar?». Es más, muchas de las sobrevivientes de violencia sexual temían la posibilidad de incomprensión de estas experiencias por parte de sus comunidades, particularmente de sus familias: «¿y cómo voy a decir con mi esposo que estoy herida»? O como dijo, Doña Juana:

Si le contábamos a nuestra pareja nos iba a criticar y no nos iba a escuchar y nos iba a desvalorizar porque la violación sexual para muchos hombres... Que un hombre se junte con una mujer que ha sido violada es muy difícil
(Ho8)

Dada la moral sexual patriarcal, muchas mujeres sobrevivientes de violencia sexual —en contextos genocidas como el guatemalteco, o en contextos no militarizados— se han enfrentado a la duda de ciertas personas en las que confían, la culpabilización por parte de algunas de sus seres queridas/os y el rechazo del círculo más vital en un momento en el que buscaban apoyo. La particularidad de lo vivido por las mujeres mayas es que: a) la violencia sexual se dio a la par de otras violencias contra ellas, sus familias y comunidades: al despojo de sus tierras y sus pertenencias, se sumó el despojo de la capacidad de decidir sobre su propio cuerpo a través del prohibir usar su indumentaria, hablar sus lenguas en el espacio público y/o frente a la violencia sexual; b) la violencia política de género, es decir, las violencias anteriormente enunciadas, se dieron en un contexto donde se disputaba cómo organizar lo social a través de la violencia armada. En muchos casos, las sobrevivientes temían que la incomprensión sobre la violencia sexual, por decir menos, significara perder a su familia y a su comunidad en un contexto de despojo múltiple: «¿cómo van a aceptar mis hijos?» (Ho2).

Además de las dificultades manifiestas respecto a tratar de construir algún sentido a lo vivido para ellas mismas —frente al relato centrado en la culpa— y el «¿cómo voy a contar?» —el traducir la dificultad de hacer coincidir el relato de lo vivido con las normas de la moral sexual de las personas ajenas a esta violencia—, muchas de las mujeres intuían que, si contaban que habían sido víctimas de violencia sexual, más que una reacción de apoyo, serían cuestionadas, culpabilizadas y aisladas.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Para un análisis detallado de los castigos sociales que enfrentaron las mujeres mayas sobrevivientes de violencia sexual que contaron a sus familiares lo vivido —o, dado que la violencia sexual fue pública—, recomiendo el capítulo IX "las sanciones sociales" del libro *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*.

Es así que decidir contar o no la violencia sexual vivida estaba atravesado por preocupaciones, deseos y necesidades relacionadas con un grupo más amplio de prácticas sociales de sobrevivencia que iban más allá de lo sexual. Las mujeres mayas realizaron múltiples prácticas sociales de sobrevivencia, como se detalló en el capítulo anterior: ellas querían sobrevivir, pero también deseaban que sus hijas, esposos, suegras, compañeros sobrevivieran. En este contexto, pero no sólo ahí, el silencio por parte de muchas mujeres sobrevivientes de violencia sexual fue una práctica social para la preservación y continuidad de la vida: su vida (De Marinis, 2019, p. 162).

Si tenemos en cuenta la moral sexual patriarcal, cuesta imaginarse que mujeres sobrevivientes de violencia sexual hablaran sobre lo vivido. No obstante, a pesar de todos los obstáculos que podemos suponer, las mujeres mayas hablaron e, incluso, testimoniaron en las comisiones de la verdad (Álvarez, 2018, p. 435). De hecho, mucha de la información que salió en estos informes sobre la violencia contra las mujeres se debió a que las mismas mujeres sobrevivientes decidieron hablar, a pesar de que en un principio —aunque sí después— no había una metodología ni preguntas pensadas para ello (Diez, 2005, p. 5). De hecho, esto contradecía el supuesto sobre la falta de información porque las mujeres no hablan sobre sí mismas y, más bien, hace que nos preguntemos si existen o no las condiciones para la escucha.

Durante las masacres y el desplazamiento forzado e, incluso, durante los años cuando socialmente había una voluntad explícita para escuchar cientos de testimonios en Guatemala, las experiencias sobre la violencia política de las mujeres mayas fueron marginadas en las investigaciones. En palabras de Doña Carmen, «sobre la violencia sexual nadie habla[ba] porque si vas a hablar de eso nadie te escucha porque así es como estamos en la guerra» (HO4). De tal manera que mientras que la violencia sexual contra las mujeres mayas fue sistemática, masiva y hasta pública en diversas masacres, tuvieron que pasar muchos años para que las narrativas de las sobrevivientes sobre estas experiencias se tornaran públicas.

El «nadie te escucha», entonces, no solo refiere a periodistas que no preguntaron cómo vivieron la guerra las mujeres o a las y los entrevistadores de los informes de la verdad (narrativa pública), también hace alusión a las dificultades

para que las comunidades y familias (narrativa entre sobrevivientes o narrativa grupal) escuchen lo que las mujeres desean y necesitan hablar. Frente a esta ausencia de escucha, ligado al deseo de las mujeres mayas sobrevivientes de mantener los lazos sociales con su red más vital, muchas de ellas optaron por el silencio —en ciertos momentos, frente a ciertas personas— como una práctica de sobrevivencia. Si durante muchos años hubo una ausencia de marcos sociales de escucha, distintas mujeres encontraron e, incluso, construyeron comunidades para comunicar lo vivido y cuestionar la culpa y vergüenza asociada, desde la moral sexual, a la sobrevivencia. Esto nos lleva a preguntarnos sobre las normas para hacerlo, los tiempos y espacios generados para hablar y escuchar las experiencias de las mujeres como sobrevivientes.

LAS COMUNIDADES DE ESCUCHA

Michael Pollack menciona que «todo testimonio se ancla en las condiciones sociales que lo vuelven comunicable, condiciones que evolucionan con el tiempo y que varían de un lugar a otro» (2006, p. 13). Esto significa que, «aquello» que en un momento es impensable transmitirlo socialmente —o, por lo menos, en ciertos espacios y a ciertas interlocutoras/es—, en otro momento podría ser comunicable; es más, puede llegar a ser demandado socialmente. Tras las visitas de los periodistas a los campamentos en el refugio y, sobre todo, frente a la ausencia de preguntas sobre cómo las mujeres vivieron la guerra, algunas de ellas decidieron que era el momento de organizar un encuentro entre mujeres. Como recuerda Doña Rosa, «¿cuál es nuestro objetivo en un primer momento?, lo que queríamos en un primer momento era hacer escuchar la voz de las mujeres. Eso se decide hacer: *escuchar nuestra voz como mujeres refugiadas*» (H09).

El 25 de mayo de 1990 47 mujeres mayas refugiadas en distintos campamentos ubicados en Campeche, Quintana Roo y Chiapas se reunieron para «compartir entre nosotras cómo era la vida de las mujeres» (H09). Ello significó también conocer lo que habían vivido otras mujeres:

Ahí conocimos la historia de Adelina Caal Maquín, [quien] fue una mujer q'eqchi' que empezó organizar a las comunidades para hablar de sus derechos, pero también hablar de sus derechos de sus ancestros [y la tierra] que fue ocupado por los alemanes (...) Entonces la gente organiza una manifestación de más de 600 personas para hablar con el alcalde que según eran dueños de las fincas para ver si alguna manera de rescatar... se bajan 600 personas cuando ya estaba rodeado por el Ejército. Entonces, se ponen de acuerdo el alcalde, los finqueros y los militares, ¿cuál fue la respuesta de las demandas? fueron las balas donde fueron asesinados campesinos, hombres, mujeres, jóvenes, niños y ancianos, y entre ellos Adelina Caal Maquín (Ho9).¹⁰⁷

Fue ese 25 de mayo que las 47 mujeres decidieron constituir una «organización propia de mujeres», la cual se llamaría Mamá Maquín como un reconocimiento a Adela Caal. En palabras de Doña Rosa:

Reconocer su trabajo, reconocer su aporte (...) ¿por qué no podemos honrar a las mujeres? Nosotras pensamos [en] ella por ser mujer, por ser indígena, por ser abuela. Entonces, las mujeres si podemos coordinar, podemos organizar y hacer trabajo en nuestra comunidad. Ya lo hemos estado haciendo desde antes (Ho9).

Es así que las 47 compañeras tuvieron como compromiso difundir con el resto de las mujeres de los campamentos lo que había ocurrido durante ese primer encuentro. No obstante, al intentar compartir esta información enfrentaron distintos obstáculos, algunos de ellos interpuestos por algunos hombres mayas refugiados, como relató Doña Rosa:

Se tenía que pedir permiso para hacer la reunión con las mujeres (...) [en] algunos campamentos los hombres nos decían: «¿y ustedes están en

¹⁰⁷ Doña Rosa se refiere a la masacre perpetrada el 29 de mayo de 1978 en la cabecera municipal de Panzós, en la región entre Alta Verapaz e Izabal.

búsqueda de marido por eso están de campamento por campamento?», «¿tienen hijos o por qué están aquí?, «¿no tienen que hacer en sus casas?» (H09).

Este tipo de preguntas lejos de aminorar los esfuerzos para volverse a encontrar, sumaron a las preguntas que ya se había hecho anteriormente, en particular por qué si ellas realizaban trabajos históricos (productivo, reproductivo y comunitario) que posibilitaban la organización de lo social, paradójicamente, no tenían derecho a crear ciertos espacios o a participar en la toma de ciertas decisiones. Como dice Alejandra, «se buscaba la participación de la mujer en los diferentes espacios: hablar en espacios públicos, hablar en asambleas generales, regionales, asambleas comunitarias» (H11).

Pero, para que otros —las autoridades que negociaban el retorno, los periodistas, sus propios compañeros— supieran cómo había su vida, los trabajos que habían realizado, así como los dolores de la guerra, era fundamental que antes que nada se escucharan entre ellas mismas. Así lo narró Doña Rosa:

Los encuentros nos dieron la oportunidad de tocar esos temas, aunque no fuimos a la profundidad, pero por lo menos pudimos abordar. Pudimos hablar de lo que nos obligaron a quitar nuestro traje, nos obligaron a dejar de hablar nuestro idioma, las mujeres que llegaron ahí y perdieron a sus esposos y [a] sus hijos asumieron esa doble responsabilidad de cuidar, pero también muchas mujeres fueron violadas sexualmente y torturadas y asesinadas, y entonces eso comentamos. *Todo eso se compartió; en ese momento lloramos, compartimos todo el dolor que teníamos* (H09)

A partir de estos encuentros, Mamá Maquín manifestó públicamente que la guerra tuvo consecuencias diferentes para las mujeres y los hombres, pero también «para las mujeres indígenas y las mestizas» como dijo Doña Rosa (H09). Ellas pudieron compartir sus experiencias como mujeres y, sobre todo, como mujeres mayas que muchas veces fueron negadas; y fue a partir de las reflexiones en torno a sus historias que se organizaron para negociar el retorno tomando en cuenta las

necesidades y deseos que habían compartido entre sí. «Compartimos todo el dolor» entonces, implicó el acto de comunicar —incluso más allá de la palabra—, de escuchar y de demandar.

Si en un momento Doña Carmen señaló que «si hablas te matan», posteriormente en otro contexto, ella misma mencionó que «empezamos a hablar, a (...) hacer bulla» (HO4). Esto significa que las condiciones para hablar sobre las violencias vividas variaban en función de los marcos sociales de escucha (Álvarez, 2018): mientras que antes de 1996 para las mujeres que se encontraban fuera de Guatemala —en este caso en el refugio— tuvieron un marco social de escucha mucho más receptivo; para aquellas mujeres —mayas y mestizas— que se quedaron en Guatemala era aún más complicado hablar públicamente antes de 1996 sobre la violencia contra ellas dado el contexto de represión, en general, y el contexto de aniquilamiento, en específico, para las mujeres mayas en zonas rurales.¹⁰⁸

Como ya he mencionado, uno de los aportes de Michell Pollack radica en analizar cómo los testimonios están relacionados directamente con las condiciones sociales que los vuelven comunicables. Así, aunado al concepto de «marcos sociales de la memoria» de Maurice Halbwachs, Victoria Álvarez propuso el término «marcos sociales de escucha» respecto a «las posibilidades de testimoniar y, fundamentalmente, de ser escuchadas/os en ámbitos públicos en diferentes contextos históricos, sociales y políticos» (2020, p. 433). En suma, a lo planteado por esta autora, propongo ampliar las miradas hacia los grupos de personas que, en distintos contextos, hacen comunicable el testimonio (en ámbitos públicos y no-públicos), lo que denomino como «comunidades de escucha». Esta idea permite comprender que, incluso ahí donde se negaba sistemáticamente la posibilidad de hablar sobre lo vivido, se construyeron comunidades de escucha. Algunas de ellas más «manifiestas» y «abiertas» (Allier, 2009, p. 289-290) que otras, como el caso

¹⁰⁸ No obstante, antes de 1996 hubo diversas organizaciones en el interior de Guatemala que denunciaron nacional e internacionalmente la violencia política, entre ellas, el Grupo de Apoyo Mutuo (GAM). Esta organización se creó en 1984 y se conformó por familiares de desaparecidas y desaparecidos. Asimismo, en 1988 se realizó la Primer Asamblea Nacional de Mujeres Viudas que daría paso a la creación de la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA) integrada mayoritariamente por mujeres indígenas.

de Mamá Maquín; y otras «ocultas», por los riesgos que implicaba, aún después de la firma de los Acuerdos de Paz.

En Guatemala en el 2003 se formó el «Consortio de Víctimas a Actoras de Cambio. La lucha de las mujeres por la justicia». Yolanda Aguilar y Amandine Fulchiron invitaron a «Mama Maquín, la Asociación de Mujeres de Petén Ixqik, la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG)» y el Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP) a construir este proyecto político (Actoras de Cambio, 2021b). Fue ahí donde Doña Ana junto a otras 60 sobrevivientes de 4 grupos etnolingüísticos, a saber, chuj, mam, kaqchiquel y q'eqchi, «encontr[aron] un grupo de mujeres» (idem). Como recuerda Sofía:

Actoras era un Consortio y llega a la comunidad y es que «queremos hablar con algunas mujeres que quieran contar su historia de vida». (...) Primero se organizaron dos, al final en la comunidad se organizaron ocho compañeras. Entonces se decide organizarse y hablar de lo que pasó. Ellas salen de la comunidad, no se habló ahí, por miedo, por vergüenza, por culpa y todo. Ellas salen de la comunidad [para hablar] (H07).

Algunos encuentros fueron en otros municipios o departamentos, mientras que otros fueron incluso al interior de las aldeas, tal como compartió Doña Carmen:

En mi caso yo nunca lo sabe la gente (...). A través de eso [los encuentros] empezamos a hablar [y] (...) Ahí Actoras empezó la entrevista de cuál es tu sufrimiento (...). *Cuando entrevistaron, así en escondidas en mi casa, ahí salió, ahí empezaron a hablar. Yo escuché porque ellas empezaron a hablar su violencia sexual. Hasta ahí empecé a decir también de mi dolor, si no nunca lo digo, nadie sabe lo que pasó. Desde ahí empezamos a entrevistar y empezaron las mujeres a decir, lloraban, gritaban.* Pero cuando en el corazón, cuando uno dice como que una cosa está estancada aquí: miedo, vergüenza. No lo dice, sólo está aguantando el corazón, aguantando el cuerpo, solo está subiendo el dolor de cabeza. *Cuando hablaron estas mujeres, cuando fue la entrevista el primer momento (...) Y todo el mundo... hasta yo*

cuando empecé a hablar de eso sentí una sanación (...) entonces eso es lo que ahora lo estamos viendo (H04).

Es importante mencionar que las mujeres del Consorcio hablaban diversas lenguas, de tal manera que era fundamental que hubiera traductoras. Doña Carmen fue una de ellas, por ello dijo que «Actoras empezó la entrevista», «yo escuché porque ellas empezaron a hablar». Y, si bien, previamente a este momento hubo espacios de sensibilización con las mujeres que trabajarían con las sobrevivientes sobre la violencia sexual durante la guerra con el fin de evitar algún proceso revictimizante, definitivamente no es lo mismo escuchar reflexiones que testimonios narrados en primera persona.¹⁰⁹ Es por ello que Doña Carmen terminó comentando que después de las entrevistas con las compañeras «hasta yo comencé a hablar». Pero esto no sólo ocurrió con las traductoras. Escuchar testimonios sobre la violencia sexual vivida, antes, durante y después de la guerra trastocó a todas las mujeres que participaron en estas comunidades de escucha: las promotoras, las investigadoras y, obviamente, a las sobrevivientes (entre ellas Doña Carmen, quien fue a su vez traductora). En palabras de Doña Ana:

Yo sentí un coraje, tristeza, tengo mucho dolor. No soy capaz de hablar entre todo el público, no puedo y tengo mucho miedo para participar, pero... y encontré un grupo de mujeres, primero entrevistas, nos hicieron entrevistas, así como ahorita. «¿Qué pasó?», dicen ellas (H02). (...) Nos llevaron para un

¹⁰⁹ El libro *Tejidos que lleva el alma* presenta la investigación-acción que realizó el Consorcio. Particularmente, en el Capítulo 1 "¿Cómo lo hicimos?" se describe detalladamente cómo se formaron los distintos grupos focales, incluyendo los grupos con las traductoras. Ellas fueron mujeres mayas que compartían las mismas condiciones de vida —lo que en esta investigación he denominado mundo social— aunque, por su trayectoria social, tenían diversas herramientas (lectoescritoras, información de derechos humanos, etcétera) que habían adquirido con los años. Las traductoras representaron un nivel de intermediación fundamental en cuanto a la traducción y transcripción de la información, así como en el análisis de significación de los procesos vividos por las sobrevivientes (Fulchiron *et al.*, 2011, p. 34). Y, por ello mismo, era importante que «ellas mismas se involucraran en un proceso de formación sanación en torno a las heridas que la guerra había dejado en sus vidas (...) [y para] abrir la reflexión sobre (..) temas como la sexualidad y el cuerpo. Considerando la carga moral que tienen estas problemáticas, los tabúes y silencios que los atraviesan, temíamos que se dieran resistencias a la hora de abordar las experiencias de vida vinculadas a la sexualidad. Estas resistencias pueden desembocar de manera consciente o inconsciente en censurar información y, por lo tanto, obstaculizar el proceso de trabajo con las mujeres y de la investigación. Por eso era indispensable que empezáramos a reflexionar conjuntamente en torno a ello desde otras perspectivas y desde a vida de cada una» (ídem).

lugar, nos llevaron para C. para curarnos y nos llevaron a (...), nos llevaron para Guate, nos hacían examen Papanicolau. *Después tuve confianza con ellas*, «no tenga miedo», dicen, «nosotras estamos con ustedes». Y otras mujeres que, igual que ellas, cuentan igual que como yo pasé, igual, y después llegué a pensar que... *no sólo yo, decía yo, todas así pasó*, cada municipio lo cuentan su historia, *entonces no sólo soy yo quien pasé la violencia sexual* (HO2).

Expresiones como «no solo yo», «no solo soy quien pasé la violencia sexual» son fundamentales frente a una moral sexual patriarcal que privatizó la violencia sexual a través de la culpa individual. La dimensión social de la violencia no sólo está presente en el acto en sí, sino también en los impactos que generó en sus vidas. Continuando con las palabras de Doña Ana:

Lloramos por contar todo lo que había pasado, otras compañeras, nos duele cuando contamos a otras lo que nos ha pasado. Pero, yo antes no podía y después conté. No tengo miedo. *Aquí tengo confianza no sólo a ustedes. Hay otras mujeres a las que les ha pasado* y es cierto, pues, *ahí llegué a pensar que no sólo yo, que no fue mi culpa. Pero, yo antes [sentía] como que fue mi culpa, pero no: fue culpa de la guerra* (HO2).

Hay una diferencia trascendental entre decir que las mujeres sobrevivientes de violencia sexual son «mujeres de soldado» y que la violencia sexual fue «culpa de la guerra». Y esto se debió a que tanto antes como a la par que las mujeres sobrevivientes compartieron los dolores de la guerra, así como la violencia política contra ellas (y también contra sus familias), fue fundamental que en estas comunidades de escucha activamente se proporcionaron marcos epistémicos distintos a aquella moral sexual corriente que decía que la violencia sexual no existe.

En este sentido, los espacios entre personas que comparten alguna o muchas experiencias entre sí han sido fundamentales para ponderar que «aquello» que se creía exclusivamente individual tiene una dimensión social. Sin negar los impactos en el propio cuerpo (físico-emocional-espiritual), estos encuentros pueden

posibilitar que las experiencias personales sean leídas como historias sociales. No obstante, habría que precisar que no es que las mujeres sobrevivientes hablaran inmediatamente sobre la violencia vivida, sobre todo en un contexto tan hostil.

Si bien habían pasado algunos años desde la firma de los Acuerdos de Paz, lo cierto es que las organizaciones del Consorcio sabía que había distintos riesgos: entre ellos, el hecho de que integrantes de estructuras paramilitares —como las PAC— que fueron responsables de masacres y de la violencia sexual contra las mujeres aún vivían en las aldeas o, por lo menos, en lugares cercanos (Fulchiron *et al.*, 2011, p. 17).; asimismo, había temor de que las familias, así como personas de la comunidad, «se enteraran del objeto de nuestros encuentros, y que se hiciera público el secreto que ellas habían guardado durante más de 25 años para sobrevivir antes de que estuvieran listas y fortalecidas para hacerlo» (ídem). Es por ello que el Consorcio construyó diversas estrategias antes y durante los encuentros con las mujeres sobrevivientes para que pudieran relatar su historia sin miedo a ser escuchadas por sus familiares, vecinas y vecinos.

Además, como refiere el testimonio de Doña Ana, antes de hablar también hubo que construir la confianza al interior de los grupos. Desde que el primer contacto entre todas las mujeres fue mediado por mujeres en quienes tanto las investigadoras, las organizaciones y las sobrevivientes confiaban, es decir, los grupos no fueron contruidos azarosamente;¹¹⁰ establecieron un pacto de confidencialidad en los grupos consensuado por todas; construyeron un discurso común ante las y los

¹¹⁰ Kimberly Theidon menciona que el sentido común de las investigaciones «sensibles al género» ha establecido premisas sobre las mujeres y la guerra que es fundamental problematizar. A partir de su trabajo como investigadora en la Comisión por la Verdad y la Reconciliación en Perú, la autora analizó cómo algunos grupos focales entre mujeres en Ayacucho, por ejemplo, estaban formados al azar bajo la premisa de que al ser mujeres posibilitaba que hablaran «en total confianza» entre ellas. Frente a este planteamiento, varias mujeres manifestaron explícita y reiteradamente el deseo de olvidar y hasta señalaron que tenían «miedo de hablar» —cuestionando la idea de que hablar es algo intrínsecamente sanador— (2007, p. 84). Como dice Kimberly, «en el contexto del conflicto civil uno puede sólo asumir que el azaroso conjunto de un grupo de mujeres no es problemático si ellas son primero definidas como periféricas con relación al conflicto. Al definir a las mujeres como no-combatientes —al asumir que las mujeres son un grupo homogéneo y apolítico de testigos o víctimas— uno tiene la ilusión de producir un grupo con intereses compartidos basado en su identidad como mujeres. Esta es una suposición cuestionable en muchos casos y lo es aún más en el caso de Perú donde, estimativamente, un 40 % de los militantes de Sendero Luminoso eran mujeres» (ídem). Entonces, el miedo a hablar estaba relacionado a que en los grupos había mujeres que habían participado en los asesinatos u otras violencias contra otras mujeres presentes y sus familiares. Es así que lejos de remitir a un peligro pasado, el señalar a posibles responsables podría conllevar consecuencias tangibles en el presente.

demás (personas que no participaban en los grupos); acompañaron a las sobrevivientes en los procesos médicos; entre otros procesos. Y así, tanto Doña Ana como otras mujeres, «después tuv[ieron] confianza en ellas». Tanto Mama Maquín como el Consorcio de Víctimas a Actoras de Cambio construyeron las condiciones para crear espacios seguros y lazos de confianza. De tal manera que hablar entre sí les permitió ubicar los dolores propios también como dolores colectivos y que su historia personal fuera parte de una narración mucho más amplia.

Si la violencia sexual busca, entre otros aspectos, «deshacer el mundo» exterior e interior, y también despojar a las personas de su capacidad de crear sentido sobre lo sucedido y sobre sí mismas —un sentido que se puede compartir con otras personas— (Scarry, 1995, citado en Theidon, 2007, p. 71), al testimoniar en estas comunidades las mujeres mayas pudieron escucharse entre sí y para sí: como sobrevivientes construyeron un sentido colectivo a través del llanto, los gritos, las palabras y los silencios. El testimonio no sólo permite escuchar a otras y otros, al testimoniar las mujeres mayas se escucharon a sí mismas. Y si bien, en principio, estas comunidades de escucha fueron «ocultas», y algunas un poco más «abiertas», con los años varias sobrevivientes decidieron pugnar por tornar públicos sus testimonios, así como compartir algunas estrategias centradas en la vida (y no sólo en la sobrevivencia) para «sanar la memoria corporal y re-significar individual y colectivamente la violación sexual vivida durante la guerra» (Actoras de Cambio, 2021b).

LOS TESTIMONIOS PÚBLICOS

Las comunidades de escucha dieron paso a organizaciones de mujeres. Por un lado, Mama Maquín se consolidó como tal después del primer encuentro. Por otro lado, el Consorcio de Víctimas a Actoras de Cambio tuvo distintos cambios de integrantes y para el 2008 el Consorcio se disolvió como tal; las organizaciones previas siguen su trabajo, asimismo, surgió la colectiva Actoras de Cambio.¹¹¹ Si bien cada una de las organizaciones fue definiendo diversos significados en torno al concepto justicia, la colectiva Actoras de Cambio se centró en crear las condiciones colectivas para que

¹¹¹ Para ver las diversas rutas de acción que las organizaciones de mujeres tomaron, véase el Capítulo I.

las mujeres mayas pudieran expresar los dolores de la guerra, y particularmente cuestionar y «desarticular la culpa y el terror impresos en la piel» (Actoras de Cambio, 2021b), lo cual supuso un trabajo emocional centrado en recuperar los conocimientos ancestrales para tratar sus dolores.

Por los límites de esta investigación, no me centraré en analizar los procesos de formación-sanación que llevaron a cabo en la colectiva Actoras de Cambio.¹¹² No obstante, sí me gustaría mencionar que, así como parte de las organizaciones de sobrevivientes mayas luchan por tener acceso a las condiciones materiales para reproducir la vida, simultáneamente muchas se centran en recuperar las condiciones no-materiales. Como vimos en el capítulo IV, en un momento donde las enfermedades-dolores se multiplicaron, tanto el chuj —como aquel lugar que históricamente había fungido como un espacio fundamental para trabajar las dolencias sobre sus cuerpos— como las ceremonias —el momento más público en que cuenta lo que ha pasado tanto a sus contemporáneos como a sus ancestros/os— fueron desestructurados por la violencia genocida. Empero, en otro contexto, muchas de aquellas mujeres que fueron desplazadas volverían a tratar de tejer los hilos rotos para recuperar su indumentaria, sus lenguas, sus recuerdos y sus conocimientos para trabajar los dolores de la guerra en distintos espacios.

Myriam Jimeno planteó que «compartir el trauma personal en una forma de acción organizada implica la conformación de 'comunidades político-afectivas' que es en sí, en contextos de extrema violencia e impunidad una fuente de recuperación» (2007). La palabra *compartir* tiene múltiples significados, así como diversas maneras de llevarse a cabo. No sólo por las múltiples dificultades corporales, emocionales, psíquicas y sociales para dar sentido a lo vivido, sino porque hay que

¹¹² La colectiva Actoras de Cambio tiene diversas publicaciones que dan cuenta de su trabajo a lo largo de los años. Además del libro *Tejidos que lleva el alma* ya citado, recomiendo las historias de vida de algunas de las mujeres que son parte de la colectiva: Beatriz, Salomé, Carolina, Jesusa, Julia, Carlota, Dorotea, María, Carmela (todos son seudónimos); las guías teóricas y de aplicación práctica para hablar sobre memoria histórica y violencia sexual; los cuadernos metodológicos para acompañar a mujeres sobrevivientes de violencia sexual. Respecto a cómo llevaron a cabo los procesos de sanación, sugiero particularmente la *Sistematización de la metodología de formación sanación con mujeres sobrevivientes de violencia sexual y de la guerra en Guatemala*. Todo este material puede ser consultado en la página web de la colectiva: <https://www.actorasdecambio.org.gt/propias/> Por último, recomiendo la tesis de doctorado de Amandine Fulchiron, *La ley de mujeres: amor, poder propio y autoridad: mujeres sobrevivientes de violación sexual reinventan la justicia desde el cuerpo, la vida y la comunidad*.

tener en cuenta las diferencias culturales en el modo de expresar o compartir las emociones. Más aún frente a un proceso genocida que, precisamente, buscó aniquilar comunidades políticas culturalmente diversas.

La colectiva Actoras de Cambio sabía que no era suficiente con hablar porque, si bien se puede desarticular la culpa desde lo racional, ésta puede seguir operando en el cuerpo desde lo sensitivo. Es por ello que, a la par de entender las causas de estos crímenes, se priorizó el que hubiera «terapias corporales y energéticas como EFT,¹¹³ AIT,¹¹⁴ danza, meditación y, sobre todo, se recuperaron elementos de sanación desde la cosmovisión maya para conectarse con la vida y las capacidades innatas para sanar la memoria corporal de la violación sexual y la guerra» (Actoras de Cambio, s/f). Como dijo Doña Sandra: «hasta los masajes, hasta las plantas, nos curaron mucho, ahí empezamos a sentir, si no sentimos que ya no vivimos, la mente y la memoria ya no piensa completa, y ahora ya no, estamos sanando» (HO3). O en palabras de Doña Carmen:

Entonces fue después de vivir el horror y que no sabía qué hacer con mi vida [que] aprendí a hacer esto [las terapias]. Y eso es lo que nos ha ayudado a nosotras a seguir y hacer muchas cosas. Los talleres de sanación: hablar, hablar, hablar, sacar, gritar, llorar, estas aquí. ¿Cómo sacar ese dolor que me quedó? Las terapias, AIT, EFT, las limpias, los temazcales, masajes, gritar, hacer catarsis, son todas las herramientas que hay aquí, incluso cuando hacemos catarsis, sacamos (HO4).

Es por ello que, lejos de llevar a cabo una práctica de escucha que priorizara expresar los recuerdos exclusivamente desde cierta oralidad, estos espacios entre mujeres se caracterizaron por reconocer la centralidad de la cosmovisión maya en sus vidas. Ello significó que se recurriera a plantas, al chuj —como el espacio que

¹¹³ La Técnica de Liberación Emocional (EFT) es una herramienta que consiste en la digitopuntura: se realizan pequeños golpes o masajes en determinados puntos del cuerpo mientras, simultáneamente, la persona está rememorando un recuerdo, dificultad o emoción concreta.

¹¹⁴ La Terapia Integral Avanzada (AIT) es una terapia humanista enfocada en identificar los eventos o patrones traumáticos para luego desprogramar y liberar las memorias emocionales dolorosas, tanto a nivel mental como psico-corporal.

contribuye a la reconexión del cuerpo-alma— y al fuego para hablar sobre lo que duele. Como recordó Doña Ana:

El fuego para nosotros ha sido siempre nuestro centro y por eso hacemos nuestro centro energético. Porque ahí a la mirada de los abuelos contamos lo que nos pasó y el mismo fuego libera también el dolor. Pasando canela, flores, hablando el fuego (...) juntas, ahora lloramos, bailamos, danzamos, cantamos (...) vamos acompañándonos para sanar (HO2).

El hecho de trabajar con estos elementos implicó reconocer socialmente el valor de los saberes de las mujeres mayas, sobre todo cuando por mucho tiempo realizar estas prácticas fue sumamente peligroso.

Es así que estas comunidades de escucha construyeron un marco social de reconocimiento de los dolores de la guerra. Si la violencia sexual fue nombrada por mucho tiempo —desde la voz patriarcal— como «sexo consensuado», en estas comunidades de escucha las mujeres sobrevivientes nombraron lo ocurrido como «culpa de la guerra», o en palabras de Doña Carmela:

«Es que ellas son putas, estuvieron con los soldados porque...» es lo que dice la gente. *No, fue abuso*, es obligado, no fueron sus propias decisiones. ¡No!, ino!, fue obligado. *Nosotras que sí sufrimos la violación sexual sabemos* (HO4).

Después de unos años, algunas de ellas compartieron con el resto que «estamos preparadas para contar lo que pasó para que nunca más pase a nuestras hijas ni a nuestras nietas entonces que quede plasmado», como dice Doña Ana (HO2). Una vez que todas las mujeres explicitaron sentirse fortalecidas, decidieron contar sus historias públicamente para «ubicar [la violencia sexual] en el ámbito público para que sea considerada como un grave problema social y político que concierne a toda la humanidad, no sólo a las mujeres», así como fomentar cambios para erradicar el racismo, la violencia sexual y la guerra (ídem). Como recordó Doña

Carmen: «porque en el primer festival las mujeres nos sentimos libres, ya sienten hablar un montón de lo que ellas vivieron» (HO4).

En noviembre de 2008, diversas mujeres mayas sobrevivientes de violencia sexual se encontraron en Huehuetenango: habían decidido hablar públicamente sobre la violencia sexual que vivieron «cuando la guerra llegó». Entre el 25 al 28 de noviembre realizaron el Primer Festival Nacional por la Memoria, Mujeres y Guerra «Sobreviví, estoy aquí, estoy viva». Como recuerda Sofía:

Esa fue la frase que [significa que] después del horror, la violación, la vergüenza, el miedo, la culpa y hasta me morí en mi propia vida, estaba aquí, pero estaba muerta en vida. Ahora reviví y estoy aquí. Ellas hablan públicamente, llega mucha gente, se suman otras mujeres mestizas, mayas. Y otras en sus otros espacios también hablaron de la violencia sexual: hablaron de lo que pasó y de los años que se vivió la guerra. Y como arma de guerra que utilizaron el Estado y todos sus militares fue la violencia sexual para callar, someter e intimidar el cuerpo de las mujeres (HO7).

El lema, entonces, aludía a un sentir compartido por las sobrevivientes, «porque a pesar de haber experimentado en carne propia la crueldad humana, vivido un dolor profundo, y estar todavía desatando las huellas dejadas por la violación sexual en nuestro cuerpo y vidas, celebramos hoy el hecho de que sobrevivimos, estamos aquí y estamos vivas» (Actoras de Cambio, s/f).

Este festival fue el primer espacio público en Guatemala en el que mujeres sobrevivientes de la violencia sexual durante la guerra denunciaban socialmente las violencias vividas. Es más, fue uno de los primeros espacios en los que a la vez que denunciaron la violencia sexual perpetrada por militares y paramilitares, también denunciaron la violencia sexual cometida por guerrilleros, lo que incluso en la actualidad sigue siendo sumamente difícil denunciar en ciertos espacios militantes. Aunado a los testimonios y la denuncia pública de la violencia sexual, compartieron con otras mujeres el cómo habían trabajado los dolores de la guerra; de tal manera que el fuego, las plantas medicinales, así como diversas técnicas terapéuticas fueron parte del festival.

Posteriormente, la colectiva Actoras de Cambio organizó otros Festivales Nacionales por la Memoria: «Yo soy la voz de la memoria y cuerpo de libertad» (Chimaltenango, febrero 2011); «Mujeres sanando la vida» (Quiché, noviembre 2015); «¡Abramos el corazón para despertar la conciencia!» (Ciudad de Guatemala, noviembre 2019); lo cuales se han caracterizados por ser abiertos y públicos.¹¹⁵

A la par, desde 2011, las sobrevivientes decidieron realizar festivales comunitarios. La diferencia es que estos fueron realizados en sus propias comunidades para denunciar la violencia sexual vivida, «realizar acciones de memoria histórica y prevención de la violencia sexual, así como acciones de defensa de su cuerpo y territorio en sus propias comunidades» (Actoras de Cambio, s/f). En palabras de Doña Carmen:

Se hacen los festivales mejor en las comunidades para que sí lo escuchen los comandantes, los comisionados militares, que los escuchen los alcaldes, los COCODE, que lo escuchen todos en la comunidad. Ahí salió que la violación sexual *no es culpa mía y no puedo tener vergüenza* el que debe tener vergüenza son ellos, *yo no tengo la culpa*, entonces es cuando empezó a hablar públicamente (...) *las mujeres* están pagando las consecuencias mientras que el que lo hizo... por la consigna del año pasado (...) del [festival de memoria de] *las mujeres que son víctimas* de la violación sexual. Compañeras, abrimos el corazón para decir nuestra verdad: que *la culpa no es de nosotras* es de ellos, porque los violadores no tienen vergüenza, no tienen pena, ¿y por qué nosotras tenemos pena cuando no hemos sanado? Por eso ahora *abrimos el corazón para hablar* nuestra verdad.

De tal manera que para que los testimonios de las mujeres mayas sobrevivientes del genocidio, así como los de mujeres sobrevivientes de la violencia sexual, se tornaran públicos es fundamental comprender que esto fue posible debido,

¹¹⁵ Hay documentales sobre algunos de los Festivales Nacionales, entre ellos «Regresé a la vida», «Con nuestros cuerpos florecimos», «Mujeres sanando la vida», «Yo soy voz de la memoria y cuerpo de la libertad» y «Abramos el corazón para despertar la conciencia». Todos están disponibles en: <https://www.youtube.com/channel/UCVPoHq17bHUJ0GxltSpaYUA/videos>

entre otros aspectos, a que previamente hubo una construcción de comunidades de escucha entre sobrevivientes —e, incluso, mujeres que no se enfrentaron a la violencia genocida, aunque sí a la violencia sexual en otro contexto— tanto fuera de Guatemala como al interior del país. Como me compartió Doña Ana: «fue mi vida dura, la guerra, pero gracias a Dios que ahora que estamos vivas... estamos vivas y estamos hablando con otras nuestras compañeras» (H02).

Hay una idea que sostiene que las sobrevivientes de violencia sexual *deberían* contar lo que les sucedió. Sin embargo, al igual que en otros tipos de violencias, el asunto es mucho más complejo: «mientras que algunas víctimas (...) abogan por el olvido, otras con las que he hablado tenían claro que sólo podían recuperarse mediante el recuerdo» (2000, p. 28), nos dice Priscilla Hayner. Lo que sí sabemos es que cuando una sobreviviente ha decidido hablar y, por el contrario, se reprime la expresión, habrá consecuencias negativas (Beristain, 2010, p. 148).

Es por ello que, si bien algunas de las compañeras decidieron contarles a sus familias —particularmente esposos, hijas e hijos— que son sobrevivientes de violencia sexual previo a los festivales comunitarios, hubo algunas que decidieron no compartirlo con su familia ni en su comunidad, aunque sí con comunidades de escucha e, incluso, en los Festivales Nacionales. Sobra decir que ambas decisiones son igualmente válidas ya que, como ha reiterado la colectiva, las sobrevivientes son quienes tienen el derecho de decidir si contar o no lo vivido, a quiénes sí y a quiénes no, cómo, cuándo y qué contar, etcétera. Que un testimonio sea torne comunicable no significa que lo será para todas y todos, ni que la persona que testimonia tendrá que hacerlo reiteradamente —si no lo desea y/o no tiene sentido para ella—

Siguiendo el planteamiento de Carlos Beristain, hablar puede ser positivo si la persona quiere hacerlo y tiene un sentido para ella, hay interlocutor/a de confianza, se está en un espacio que contribuye a sentirse segura, se tiene en cuenta las diferencias culturales en el modo de expresar o compartir las emociones (2010, p. 148). Es así que, si en un primer momento estas mujeres se enfrentaron por muchos años a un contexto que les negaba hablar sobre lo vivido y, simultáneamente, optaron por el silencio como práctica social para la preservar su vida y mantener los lazos sociales con su red más vital, en otro momento encontraron comunidades de escucha con las que el acto de hablar tomo sentido para ellas.

Frases como «hablar nuestra verdad», «la justicia para nosotras es validar nuestra propia voz» como mencionó Doña Ana, o en palabras de Doña Rosa «queremos dar a conocer nuestra historia, nuestra verdad» (HO9), solo pueden ser comprendidas como un deseo que logró materializarse —por lo menos para este grupo de mujeres— en parte por la transformación del contexto político (y, por ende, en marcos sociales de escucha). Empero, sobre todo, porque incluso ahí donde se seguía negando sistemáticamente la posibilidad de hablar sobre sus experiencias, se construyeron comunidades de escucha tanto al exterior como al interior de Guatemala.

Gracias a esas comunidades que las mujeres pudieron «compartir entre nosotras cómo era la vida de las mujeres antes de la guerra, durante la guerra, la huida y el refugio, y luego también conocer la historia de Guatemala» (HO9). Fue ahí donde reflexionaron sobre los trabajos históricos (productivo, reproductivo, comunitario), las violencias contra ellas, los dolores de la guerra (tanto aquellos que compartieron con los hombres como los que sólo vivieron ellas), y donde pudieron acompañarse para sanar los dolores de la violencia sexual, el racismo y la guerra. Como dice Doña Rosa, «la guerra nos dejó mucho dolor, pero también construimos esperanzas, ¿verdad? Construimos propuestas, creo que esa es la ventaja que nos dio y, de hecho, otra guerra tampoco la queremos, y por eso es que estamos luchando políticamente con nuestras propuestas» desde las voces y las experiencias de las mujeres. (HO9).

Las prácticas sociales de sobrevivencia posibilitaron la construcción de condiciones mínimas para producir la vida en un contexto de aniquilamiento. Sin embargo, desde hace algunos años ya sea en el día a día, en las organizaciones comunitarias y/o en las organizaciones de mujeres, las mujeres sobrevivientes del genocidio están trabajando por recuperar, gozar y defender su vida como mujeres mayas (mujeres-hermanas, mujeres-compañeras, mujeres-hijas, mujeres-amigas y un largo etcétera).

REFLEXIONES FINALES
ENTRE LA PREOCUPACIÓN SOBRE «LAS MUJERES QUE NO HABLAN
SOBRE SÍ MISMAS» Y LA CONSTRUCCIÓN DE «COMUNIDADES DE
ESCUCHA»

Es innegable que las comisiones de la verdad en Guatemala —y el hecho de que se hayan enfocado en las víctimas, a través del lugar central de los testimonios— representó para muchas víctimas sobrevivientes la primera señal de reconocimiento social de lo vivido. Las comisiones guatemaltecas, además, fueron pioneras —a la par que la Comisión por la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica— en preocuparse por la falta de «voces femeninas» de tal manera que sostuvieron que «la verdad está en sí misma atravesada por el género, por lo tanto, han buscado activamente incorporar la 'perspectiva de género'» (Hayner, citado en Theidon, 2007, p. 75). Es así que tanto en el proyecto REMHI como en la CEH la mitad de los testimonios recopilados fueron de mujeres; además, éstos fueron los primeros informes a nivel latinoamericano en reconocer la masividad e incluso sistematicidad de la violencia sexual contra las mujeres. Y, sin embargo, también sabemos que su análisis sobre las violencias específicas contra las mujeres resultó posterior a la planeación de la metodología (Aguilar *et al.*, 1999) y mínimo en comparación a lo estudiado respecto a otros crímenes (Fulchiron *et al.*, 2011). Al respecto, esta tesis retoma argumentos ya documentados por otras investigadoras, por lo que esta crítica no es particular de esta investigación.

Más bien, uno de los hallazgos de esta tesis está relacionada con la problematización de la preocupación sintetizada en la frase «las mujeres no hablan sobre sí mismas». Dicha frase surgió tras las publicaciones —y análisis de los testimonios de las mujeres— de los informes guatemaltecos, sudafricano y peruano en donde, de manera abrumadora, fue evidente que las mujeres no hablaron en primera persona respecto a las violaciones. Decidí, entonces, escuchar algunos testimonios sistematizados por el REMHI: en un principio, me interesaba saber qué era lo que las mujeres y hombres —ya sea en primera o tercera persona— decían sobre la violencia sexual. En esos momentos para mí, como probablemente para muchas de las personas preocupadas porque «las mujeres no hablan sobre sí

mismas», tenía en mente que las mujeres *debían* hablar de la violencia sexual porque «como mujeres la violación era la violencia más dolorosa». Este era el sentido común desde el que partía, en el que además con el tiempo reconocí que reproducía la idea implícita —pero no por ello menos perjudicial— de una supuesta jerarquía sobre aquellas vivencias que son más o menos dolorosas entre mujeres (la misma jerarquía que, por cierto, había marginalizado las experiencias de las mujeres como «daños colaterales»). Y, tal vez, por ello mismo por cierto tiempo no pude escuchar que las mujeres mayas sí hablaron sobre sí mismas en los testimonios REMHI, tal como les había pasado a otras personas.

Me explico: la Comisión de Esclarecimiento Histórico señaló que «la mayoría [de las mujeres] enfoca sus testimonios no como víctimas de violaciones de sus derechos, sino como testigos de lo que les pasó a otros, *porque vivir en función de otras personas forma parte de su realidad*» (1999, t. II b, p. 20, las cursivas son mías.). Sin embargo, con el tiempo comprendí que este planteamiento es insuficiente —además de esencialista— para comprender que las mujeres testimoniantes (incluso mucho antes de serlo) enfrentaron diversas tensiones, posibilidades y límites en torno a hablar sobre sus propias experiencias las cuales también contemplan aquellas como hermanas, hijas, madres, etcétera. La idea es que se asume que las mujeres no hablan de la violencia contra ellas —por ejemplo, la violencia sexual, pero definitivamente ésta es sólo una entre muchos más tipos de violencias— porque «su realidad» es hablar de los demás antes que de ellas mismas deja toda la responsabilidad, una vez más, a las mujeres. Como si el hablar sobre la violencia vivida fuera solamente una decisión individual y no, más bien, una relación social en la que se requiere, entre muchos otros aspectos, estar en un ambiente seguro con un/a interlocutor/a de confianza que esté dispuesta/o a escuchar.

Tras volver a escuchar los testimonios del REMHI entendí que el hecho que las narraciones de las mujeres prioricen lo ocurrido a sus familiares y comunidades no significa, necesariamente, que no nos estén narrando cómo ellas vivieron la guerra. En ese sentido comparto un fragmento de uno de los testimonios que significó un antes y un después en esta investigación respecto a lo señalado:

Si hubiéramos cambiado de camino [ya que ahí estaban los soldados], bien hubiera regresado mi hijo y un mi yerno (...) Junto con su cuñado los capturaron. *Ya sólo nosotras las mujeres nos venimos. Mi nuera ya iba adelante, llevaba sus dos hijos: uno lo llevaba a la espalda; había uno, que es el que sigue del nene, lo cargaba mi hijo, si él lo cargaba el niño* (Q2487, el énfasis es del animador/a).

Hablar sobre lo ocurrido a su familia y/o su comunidad —y lo que ellos podrían pensar y hacer respecto a lo que les ocurrió sólo a ellas— nos lleva a preguntarnos sobre los dolores de la guerra vividos por las mujeres mayas y eso significa también el escuchar sus historias personales desde sus preocupaciones como hermanas, hijas, madres, compañeras. Su mundo social es mucho más complejo que sólo «vivir para otros». Los testimonios de las mujeres entrevistadas hacían alusión a ellas enunciándose desde la primera persona o tercera persona en singular y en plural. Es decir, el hecho —lo que frecuentemente ocurrió en los testimonios del REMHI— que hablen de sus hermanas, hijos, madres, padres, etcétera, no significa que sólo compartan información sobre otras personas. Están hablando como hermanas, hijas, madres, suegras, etcétera. Están hablando de sí mismas.

Precisamente por ello, uno de los aportes de esta investigación radica en presentar un panorama bastante amplio sobre las perspectivas y propuestas que diversas mujeres han construido para nombrar, definir y/o tipificar la violencia sexual en contextos militarizados (sea en conflictos armados, guerras regulares o irregulares, procesos genocidas). Si bien existe abundante bibliografía sobre la tipificación penal de la violencia sexual como crimen en los conflictos armados, la novedad de esta investigación yace en que se articularon conceptos provenientes del ámbito jurídico, académico y social. Sobre todo, en esta investigación se enfatizó cómo los movimientos de mujeres, articulaciones feministas y, particularmente, colectivos de sobrevivientes han construido epistemes propias para analizar la violencia sexual y otras violencias contra las mujeres desde la experiencia de lo vivido y la escucha de lo no vivido.

Lamentablemente, la perspectiva latinoamericana no fue lo bastante diversa, ya que me centré en el Cono Sur y Guatemala. Sin embargo, a partir de ella logré establecer puntos de comparación entre conceptos como «tortura», «tortura sexual», «violencia política sexual», «violencia sexual como genocidio», entre otros. Es así que aunado a la decisión de tener una definición lo bastante extensa de violencia sexual —la cual no se restringiera a la violación—, propuse una definición amplia del concepto «violencia política de género» que me permitiera considerar multiplicidad de violencias contra las mujeres mayas en un determinado contexto sociopolítico —aquel caracterizado por una abierta disputa por la conservación, defensa, transformación o destrucción de los proyectos sobre cómo organizar la vida—.

En otro sentido, la investigación puso de relieve la importancia de una lectura histórica «entre lo macro y lo micro». Uno de los hallazgos de la investigación es que las narraciones de las mujeres mayas cuestionan los sentidos comunes sobre el pasado. Por un lado, evidenciaron que en un mismo espacio social hay múltiples temporalidades de la violencia. Desde mi perspectiva, estos testimonios recentran el tiempo local como una temporalidad nodal para entender el pasado reciente. Si la «nueva historia de la guerra fría» cuestiona el lugar satelital que se le ha dado al sur global, investigaciones como ésta buscan entender procesos de violencia política desde una mirada sociohistórica que parte de lo «local» en tanto tiempo-espacio para complejizar lo nacional e internacional.

Las reflexiones sobre las distintas temporalidades que, de hecho, se entrelazan, nos permite reconocer que hay diversos significados sobre el pasado, así como sus continuidades y transformaciones. Una de las vetas de análisis que se abre para próximas investigaciones es cómo las mujeres y los hombres mayas significan sus experiencias personales a través de articular los tiempos biográficos a ciertos tiempos históricos sociales.

Frente a la multiplicidad de posibilidades para detallar lo que ocurrió en Huehuetenango y Quiché entre 1954 y 1985, el tomar como hilo conductor las narraciones de las mujeres respecto a «cuando la guerra llegó» a sus vidas me permitió, simultáneamente, analizar qué es la guerra para ellas. Por un lado, la guerra como acontecimientos violentos que irrumpieron su cotidianidad —y en su

comunidad— de manera abrupta, los cuales se ubican entre los años en los que se concentran el mayor número de masacres en el altiplano occidental (1978-1985). Por otro lado, la guerra como un continuo vivido por sus abuelos, abuelas, padres y madres; concretamente, refieren a la explotación económica y el racismo perpetrado por los ladinos.

Desde esta mirada de «lo local», aunado a una lectura en clave comunal, analicé los trabajos históricos realizados por las mujeres que posibilitan la producción de la vida. Con base en el análisis del trabajo productivo, reproductivo y comunitario presenté un acercamiento al mundo social de las mujeres mayas a través de la descripción de la división social del trabajo a partir de sus experiencias como mujeres, pero también en torno a aquellas experiencias compartidas —aunque no necesariamente de la misma manera— con sus padres, hijos, hermanos, etcétera. Por otro lado, detallé cómo antes de que la guerra llegara a sus vidas, ellas eran —y son— parte de estructuras comunitarias históricas que dan sentido a las prácticas y estrategias políticas sostenidas en lo cotidiano, incluyendo los momentos más álgidos del genocidio.

Aunado a lo anterior, el análisis de las prácticas sociales de sobrevivencia arrojó elementos novedosos: por un lado, se confirmó la hipótesis respecto a que las mujeres y hombres mayas construyeron conjuntamente ciertas prácticas sociales de sobrevivencia, no obstante, hay un grupo de éstas que fueron realizadas mayoritariamente e, inclusive, sólo por las mujeres dada la violencia política de género vivida.

En ese sentido, hubo especial énfasis en ampliar la definición de las dimensiones de género de la guerra a través de la descripción densa (en el mejor sentido antropológico del término) de los dolores de la guerra y las prácticas sociales de sobrevivencia relacionadas, en gran parte, con los trabajos históricos que realizaban previo a que la guerra llegara a sus vidas como lo fue el cuidar a sus familiares, procurar la alimentación, el maternar (ya sea haciéndose cargo de sus hijas e hijos o de las y los hijos de otras personas) en un contexto de aniquilamiento, el fingir «ser señora» o hacer que otra mujer fingiera ser tal para evitar la violencia sexual, entre muchas otras incluso más allá de las que detallaron en esta investigación.

El análisis de las prácticas sociales de sobrevivencia me llevó inicialmente a preguntarme sobre las similitudes y diferencias entre las experiencias de las mujeres y hombres mayas, no obstante, en el desarrollo de la investigación me percaté de la importancia de preguntarnos sobre las variaciones de prácticas sociales de sobrevivientes entre las mujeres. En esta investigación se aludió constantemente a aquellas prácticas que tenían como condición de posibilidad la modificación de los repertorios organizativos previos, por lo que sería pertinente en próximos estudios profundizar en aquellas prácticas que, por el contrario, respondieron específicamente a nuevas dinámicas propias de un contexto genocida.

Por otro lado, frente a aquellos primeros estudios sobre la «presencia femenina» en los conflictos armados —en donde se creó una dicotomía entre, por un lado, las representaciones de las mujeres como víctimas, por el otro en el polo «opuesto», las mujeres como militantes/organizadas—, al escuchar las narraciones de las mujeres mayas sobrevivientes estas representaciones se complejizan. Las mujeres mayas fueron víctimas, pero en muchos casos fueron más que víctimas. En ese sentido, frente a otros estudios en los que se enfocan exclusivamente en las mujeres, en esta investigación fue fundamental construir un relato en el que se evidenciara que, de hecho, ellas construyeron conjuntamente prácticas sociales de sobrevivencia con sus padres, hermanos, esposos —y, por lo tanto, hay ciertos repertorios organizativos, deseos y expectativas compartidas—; pero también existieron aquellas prácticas que desarrollaron mayoritariamente mujeres dadas las violencias vividas y en relación a sus preocupaciones, deseos, necesidades, habilidades y conocimientos como mujeres-hijas, mujeres-hermanas, mujeres-madres, mujeres-compañeras.

En la última parte decidí retomar el análisis sobre la violencia sexual. Si bien las mujeres tienen mucho que decir, lo cual no se restringe exclusivamente a la violencia sexual, lo cierto es que por ser una violencia atravesada directamente por la moral sexual el analizar cómo estos testimonios en particular se tornaron públicos puede revelarnos las dificultades para que ciertas mujeres puedan (o no) testimoniar cualquiera de sus experiencias. En otras palabras: si históricamente ha existido una narrativa hegemónica que coloca a la violencia sexual como un «asunto privado por excelencia», me interesaba develar cómo fue el proceso de organización de las

mujeres sobrevivientes para que las memorias relacionadas con esta violencia se tornaran comunes, compartidas o compartibles en Guatemala. En ese sentido, otra de las aportaciones de esta tesis fue analizar cómo el decidir o no contar la violencia sexual vivida estaba atravesado por preocupaciones, deseos y necesidades relacionadas con un grupo más amplio de prácticas sociales de sobrevivencia que van más allá de lo sexual: preservar su vida, cuidar a sus familiares y mantener los lazos sociales con su red más vital.

No podemos ignorar cómo fueron formuladas las preguntas de los informes, y qué fue lo que registraron las y los entrevistadores y lo que sistematizaron o no. Por lo menos en los audios de entrevistas de REMHI que revisé sí había información sobre la violencia sexual. En efecto, estaba narrada en tercera persona, la cual surgió por iniciativa del(a) testimoniante, lo que probablemente contribuyó a que, posteriormente, se hiciera una metodología con grupos focales. El que estuviera narrado en tercera persona no solo habla de un hecho factual (el que la testimoniante en efecto haya sido sólo testiga), también habría que recordar que en ciertos contextos las sobrevivientes pueden hablar con «pronombres impersonales».

Tampoco podemos obviar que durante mucho tiempo la violencia sexual no fue considerada en sí misma como una violencia política que, en muchos casos, fue subsumida a otras violencias (detención arbitraria, tortura, masacre, desplazamiento). Si bien a nivel internacional el hablar de violencia sexual como un crimen es reciente, eso no significa que las mujeres no lo hayan denunciado antes o por lo menos hablado de la violencia sexual vivida en primera o tercera persona. De ello da cuenta ésta y otras investigaciones.

Al respecto, Claudia Bacci, María Capurro Robles, Susana Skura y Alejandra Orbeti, integrantes del equipo de Memoria Abierta (2012), mencionan en torno a las denuncias sobre la violencia contra las detenidas-desaparecidas y las detenidas-aparecidas en Argentina que:

Hubo mujeres a las que narrar esta experiencia en particular [la violencia sexual] les resultó muy difícil. Sin embargo, hubo también sobrevivientes que *pretendieron denunciar la violencia sexual a la que habían sido sometidas, pero, según rememoran, no encontraron oídos dispuestos a escuchar estos*

relatos. Esta gran dificultad para la escucha, sin dudas, condicionó a aquellas mujeres que tenían más dificultades para narrarlo ya que muchas de ellas tenían la imposibilidad de comprensión de estas experiencias por parte de sus maridos, padres, hijos (casi siempre se refieren a varones) (p. 75). [Los destacados son míos].

Por otra parte, en el caso de diversas sobrevivientes de violencia sexual durante la dictadura militar chilena, Beatriz Bataszew señala que

en las declaraciones que dábamos era borrado lo que tenía que ver con la violencia sexual. Muchas de nosotras hicimos declaraciones en las que manifestamos haber sido objeto de tortura y de violencia política sexual desde 1976. *Después de muchos años fuimos a buscar los informes judiciales que se habían elaborado a partir de nuestros testimonios y encontramos que no aparecía nada de los que habíamos dicho. En su lugar aparecía la expresión "trato degradante".* También hicimos declaraciones en un organismo de la Iglesia católica chilena que apoyó a presos y presas políticas llamado Vicaría de la Solidaridad. Buscamos estas declaraciones y ocurría algo similar (CLAM, 2015). [Los destacados son míos]

O, como me compartió Doña Juana: «nadie nos escuchaba, sólo nosotras vivíamos con nuestro propio dolor, y sólo nosotras sabíamos de lo que nos pasó» (Ho8).

Muchos de los testimonios de mujeres sobrevivientes de violencia política que he consultado señalan «las dificultades para escuchar, interpretar y atender las consecuencias traumáticas que específicamente afectaron a las mujeres» (Bacci, *et al.*, 2012, p. 89). Esa no-escucha se manifiesta de diversas maneras: a veces no preguntando a las mujeres —pero sí a los hombres— cómo fueron sus vivencias como ocurrió en los campamentos de refugiadas y refugiados; otras aludiendo a una supuesta «protección de las mujeres» (Álvarez, 2018b) y aquí cito las palabras de Silvia Ontiverio. Ella comparte que al momento de denunciar la violencia como detenida-desaparecida en Argentina ante los jueces, la Cruz Roja y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos: «‘Y además me violaron’, les decía yo.

‘Bueno, si te duele mucho, no hablé de eso’. ‘No, me duele mucho, pero igual quiero hablarlo’» (citada en Álvarez, 2018a). En ese mismo sentido, Alicia Morales por su parte señala:

Y cuando nosotros queríamos hablar, y siempre lo digo y lo vuelvo a repetir, porque *cada vez que nosotros queríamos hablar y contar, por eso esto que están haciendo me parece más que importante, me decían: «no te acordés que te hace mal»*. Y yo al principio pensaba: «¿Por qué me hace mal, si yo quiero que sepan lo que pasó?» Y después me di cuenta que en realidad le hacía muy mal al que escuchaba, porque eso lo obligaba a tomar partido, a darse por enterado, ¿no? Y nadie quería saber. Y han tenido que pasar treinta años, por ejemplo, para que podamos hablar de algunas cosas (Bucci *et al.*, p. 89) [Los destacados son del texto original].

Como señala Victoria Álvarez, esta actitud «paternalista» consideraba que no era necesario que las mujeres se expusieran sin tener en cuenta que aquellas que lo denunciaban, probablemente, querían hacerlo (2008a, p. 21).

Es así que frases como «no te acordés que te hace mal» o «bueno, si te duele mucho, no hablé mucho» refieren a las dificultades que hay no sólo en torno a quién articula el testimonio, sino también en torno a quien escucha. Y esas dificultades se transforman en tanto los tiempos, los espacios y las personas involucradas. Por ejemplo, aquellos testimonios que se articulan en una sede judicial responde a normas que limitan la expresión y registro de los testimonios: parafraseando a Bucci *et al.*, la información en muchos casos —a través de las preguntas explícitas, o a través de lo que se piensa debe contarse en *ese* espacio frente *ciertas* personas— se centra detallar las agresiones que, probablemente, ya no sean «visibles» para ser corroboradas, lo cual implica reforzar detalles sobre la violencia (el golpe, la herida, el abuso sexual) (2012, p. 11). Así en estos espacios «el relato sobre la violencia coloca en el centro al cuerpo, pero no a las emociones o reflexiones que éste suscita» (*idem*).

Con los años hemos aprendido que en el centro de los esfuerzos por conocer y reconocer la violencia política en América Latina se encuentran las víctimas, las sobrevivientes, las familias, y así como hay muchas personas que han decidido no

hablar sobre lo vivido, hay muchas otras más sí quieren hablar sobre ello —con ciertas personas, en ciertos momentos—.

Y, sin embargo, frente a las diversas dificultades que podamos mencionar, mucha de la información que salió en los informes guatemaltecos sobre las violencias contra las mujeres se debió a que las mismas mujeres sobrevivientes decidieron hablar, a pesar de que en un principio no había una metodología ni preguntas pensadas para ello (Diez, 2005, p. 5). En ese sentido, contrario a la idea de que «las mujeres no hablan de sí mismas», más bien muchas de ellas se han enfrentado a ausencia de preguntas, tergiversación de sus testimonios (y el cómo nombran la violencia), actitudes «paternalistas», así como a la ausencia de espacios de escucha para hablar de sus experiencias.

Ante esta ausencia de posibilidades para testimoniar en ámbitos públicos que enfrentaron las mujeres mayas, me interesó enfocarme en los grupos de personas que, en distintos contextos, hacen comunicable el testimonio (en ámbitos públicos y no-públicos), lo que denominé como «comunidades de escucha». Aún con estas múltiples dificultades y tensiones para comunicar su experiencia, distintas mujeres han encontrado o construido comunidades de escucha, sean momentáneas o sostenidas en el tiempo, para comunicar lo vivido e incluso para cuestionar la culpa y vergüenza asociada, desde la moral sexual, a la sobrevivencia; asimismo, para denunciar y responsabilizar a los perpetradores.

En Guatemala, particularmente a partir de las experiencias de Mamá Maquín y de Actoras de Cambio, las comunidades de escucha fueron fundamentales para que las sobrevivientes compartieran y expresaran sus emociones, sentimientos y palabras entre sí. Esto les permitió ubicar los dolores propios también como dolores colectivos y, simultáneamente, ser parte de un proceso de sanación colectivo. Lo anterior nos lleva a seguirnos preguntando sobre los tiempos, las condiciones y los espacios para hablar y escuchar las experiencias de las mujeres como sobrevivientes de la violencia política.

Finalmente, quisiera cerrar esta investigación recordándonos que la historia de Guatemala es la historia de aquellas personas que no sobrevivieron, pero también de aquellas niñas, niños, mujeres, hombres, abuelas, abuelos que están vivos. Sin negar la violencia genocida por parte del Ejército guatemalteco contra las

comunidades mayas, ni los dolores de la guerra, lo que podemos apreciar es que las mujeres mayas fueron víctimas, pero en muchos casos fueron más que víctimas: sobrevivientes, viudas organizadas, mujeres cuidadoras, comadronas, mujeres que construyeron comunidades de escucha, incluso ahí donde se negaba sistemáticamente la posibilidad de hablar sobre lo vivido-

La historia de Guatemala es también la historia de estas mujeres que realizaron prácticas para producir la vida ahí donde se buscaba aniquilarla.

FUENTES CONSULTADAS

Actoras de Cambio (2015). *Sistematización de la metodología de formación sanación con mujeres sobrevivientes de violencia sexual y de la guerra en Guatemala*. Guatemala: Actoras de Cambio.

<https://www.actorasdecambio.org.gt/wpcontent/uploads/2020/11/Sistematizacion.pdf>

_____ (27 de noviembre de 2021a). *Festivales*. Actoras de Cambio.
<https://www.actorasdecambio.org.gt/festivales/>

_____ (27 de noviembre de 2021b). *Actoras cambio o la historia de un sueño hecho realidad*. Actoras de Cambio.
<https://www.actorasdecambio.org.gt/historia/>

_____ (s.f.) *Abramos el corazón para despertar la conciencia* [documental].
https://www.youtube.com/watch?v=fF62l8KsdDQ&ab_channel=ActorasdeCambioGuatemala

_____ (s.f.) *Con nuestros cuerpos florecimos* [documental].
https://www.youtube.com/watch?v=nqJHPKodqHU&ab_channel=ActorasdeCambioGuatemala

_____ (s.f.) *Mujeres sanando la vida* [documental].
https://www.youtube.com/watch?v=leu6jk3_9Ac&ab_channel=ActorasdeCambioGuatemala

_____ (s.f.) *Regresé a la vida* [documental].
https://www.youtube.com/watch?v=viK9AXAZicY&ab_channel=ActorasdeCambioGuatemala

_____ (s.f.) *Yo soy voz de la memoria y cuerpo de la libertad* [documental].
https://www.youtube.com/watch?v=qXmYEy3gYsM&ab_channel=ActorasdeCambioGuatemala

_____ (s.f.) *Despertando, Beatriz. Historia de vida*. Guatemala: Actoras de Cambio.
<https://www.actorasdecambio.org.gt/wpcontent/uploads/2020/11/historia-vida-Beatriz.pdf>

_____ (s.f.) *No vamos a ocultar nada, no vamos a tener miedo, Salomé. Historia de vida*. Guatemala: Actoras de Cambio.

<https://www.actorasdecambio.org.gt/wpcontent/uploads/2020/11/historia-vida-Salome.pdf>

_____ (s.f.) *Estoy viva, Carolina. Historia de vida*. Guatemala: Actoras de Cambio.

<https://www.actorasdecambio.org.gt/wpcontent/uploads/2020/11/historia-vida-Carolina.pdf>

_____ (s.f.) *El cuerpo usa corte, no vestido, no dolor, Jesusa. Historia de vida*. Guatemala: Actoras de Cambio.

<https://www.actorasdecambio.org.gt/wpcontent/uploads/2020/11/historia-vida-Jesusa.pdf>

_____ (s.f.) *La candela es la luz, Julia. Historia de vida*. Guatemala: Actoras de Cambio.

<https://www.actorasdecambio.org.gt/wpcontent/uploads/2020/11/historia-vida-Julia.pdf>

_____ (s.f.) *La piedra, el maíz y la canasta, Carlota. Historia de vida*. Guatemala: Actoras de Cambio.

<https://www.actorasdecambio.org.gt/wpcontent/uploads/2020/11/historia-vida-Carlota.pdf>

_____ (s.f.) *Cuando amanece y cuando cae la tarde, María. Historia de vida*. Guatemala: Actoras de Cambio.

<https://www.actorasdecambio.org.gt/wpcontent/uploads/2020/11/historia-vida-Maria.pdf>

_____ (s.f.) *La justicia para mí es hablar. Historia de vida*. Guatemala: Actoras de Cambio.

<https://www.actorasdecambio.org.gt/wpcontent/uploads/2020/11/historia-vida-Carmela.pdf>

Aguilar, Yolanda (2005). *La violencia sexual durante el conflicto armado interno en Guatemala y la necesidad de recordar para construir memoria colectiva desde las mujeres*. Guatemala: Encuentro de Salud Mental.

Aguilar, Yolanda *et al.* (1999). Nos hicieron más que a los animales. En *Envío. Información sobre Nicaragua y Centroamérica*, 208, s/p. <http://www.envio.org.ni/articulo/951>

Aibar, Julio (2008). Cardenismo y peronismo. La comunidad políticamente organizada. *Política y sociedad en México. Entre el desencuentro y la ruptura*, México: FLACSO-México.

- Aïsha Azoulay, Ariella (s/f). *Historia natural de la violación*. <https://s3.eu-central-1.amazonaws.com/fourcs-content/files/490/original/historia-natural-de-la-violacion.pdf?1571739420>
- Alarcón Hernández, Rosalinda, et al (2008). *Memorias rebeldes contra el olvido*. Paasantzila Txumb'al Ti' Sotzeb'al K'u'l. Guatemala: Global Fund for Women.
- Alexiéovich, Svetlana (2015). *La guerra no tiene rostro de mujer*. Madrid: Debate.
- Allier Montaña, Eugenia (2009). Presentes-pasados del 68 mexicano: una historización de las memorias públicas del movimiento estudiantil, 1968-2007. En *Revista mexicana de sociología*, 71 (2), 287-317.
- Alonso, Jimena y Carla Larrobla (16 de agosto de 2017). «Están jugando a la justicia». La denuncia por delitos de violencia sexual en Uruguay. En *Hemisferio Izquierdo*. <https://www.hemisferioizquierdo.uy/single-post/2017/08/12/estan-jugando-a-la-justicia-la-denuncia-por-delitos-de-violencia-sexual-en-uruguay-y-el-l>
- Álvarez, Victoria (2018). Denuncias y marcos de escucha para la violencia sexual en Tribunales Militares durante la última dictadura argentina (1976-1983). En *Revista de estudios de género La Ventana*, 48, 423-458.
- _____ (2020). Memorias y marcos sociales de escucha sobre la violencia sexual del terrorismo de Estado. En *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 17 (7), 12-27.
- Ansaldi, Waldo y Mariana Alberto. Muchos hablan de ella, pocos piensan en ella. Una agenda posible para explicar la apelación a la violencia política en América Latina. En Ansaldi, Waldo y Verónica Giordano (coords.). *América Latina: tiempos de violencias*. Buenos Aires: Ariel.
- Arriola, Aura Marina (2000). *Ese obstinado sobrevivir: Autoetnografía de una mujer guatemalteca*. Guatemala: Ediciones del Pensativo.
- Aucia, Analia et al. (2011). *Grietas en el silencio. Una investigación sobre la violencia sexual en el marco del terrorismo de Estado*. Argentina: CLADEM/INSEGNAR.
- Barriteau, Violet Eudine (2011). Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña. En *Boletín ECOS*, 14, 1-17.
- Bauman, Zygmunt (2006). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur.

- Beristain, Carlos (6 de abril de 2013). *Metodología de investigación*. REMHI. <http://www.remhi.org.gt/portal/metodologia-de-investigacion/>
- Bertaux, Daniel, (2005 [1997]). *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. Barcelona: Bellaterra.
- Brett, Roddy (prólogo de Edelberto Torres Rivas). (2007). *Una guerra sin batallas: Del odio, la violencia y el miedo en el Ixcán y el Ixil, 1972-1983*. Guatemala: F&G.
- Brownmiller, Susan (1975). *Contra nuestra voluntad*. Barcelona: Planeta.
- Burgos, Elizabeth y Rigoberta Menchú (1985). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México: Siglo XXI.
- Calveiro Pilar (2006a). *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue.
- _____ (2006b). Los usos políticos de la memoria. En: Caetano, Gerardo (comp.). *Sujetos políticos y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Cardoso Onofre de Alencar, Emanuela (2004). La violencia sexual contra las mujeres en los conflictos armado. Un análisis de la jurisprudencia de los tribunales ad hoc para la ex Yugoslavia y Ruanda. En *InDret. Revista para el análisis del derecho*, 4, 1-29.
- Carpenter, Charli (2000). Surfacing Children: Limitations of Genocidal Rape Discourse. In *Human Rights Quarterly*, 22. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Carrera, Jaime Arturo (2000). El estudio de mercado de tierras en Guatemala. *SERIE Desarrollo productivo*. Santiago de Chile: PNUD/CEPAL/GTZ.
- Castañeda, Patricia (2008). *Metodologías de la investigación feminista*. Guatemala/México: Fundación Guatemala/CEIICH-UNAM.
- Castellanos Cambranes, Julio (1986). *Introducción a la historia agraria de Guatemala 1500-1990*. Guatemala: Serviprensa Centroamericana.
- Certeau, Michel (1996). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Celiberti, Lilián (2012). *Las laurencias: violencia sexual y de género en el terrorismo de Estado uruguayo*. Uruguay: Trilce.

Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, A. C (25 de febrero de 2022). *¿Qué es la tortura sexual? Rompiendo el silencio*. Todas juntas contra la tortura sexual.

<http://centroprodh.org.mx/rompiendoelsilencio/que-es-la-tortura-sexual/>

Chinkin, Christine (1994). Rape and Sexual Abuse of Women in International Law. In *European Journal of International Law*, 5, 326-341.

CLAM (14 de enero de 2015). *Destacados [Entrevista a Beatriz Bataszew]*. CLAM. <http://www.clam.org.br/ES/destaque/conteudo.asp?cod=11990>

Cockburn, Cynthia (2004). The Continuum of Violence: A Gender Perspective on War and Peace. In Giles, Wenona y Jennifer Hyndman (eds.). *Sites of Violence Gender and Conflict Zones*. Berkley/London: University of California Press.

Colectivo Ex Presa Políticas (2006). *Los ovillos de la memoria*. Uruguay: Taller Testimonio y Memoria-Colectivo Ex Presas Políticas.

Colom, Yolanda (2007). *Mujeres en la alborada: guerrilla y participación femenina en Guatemala, 1973-1978*. Guatemala: Ediciones del Pensativo.

Comisión de la Verdad y la Reconciliación del Perú (2003). Los crímenes y violaciones de derechos humanos. En *Informe final*, t. VI. Lima.

Comisión de Esclarecimiento Histórico (1999). Causas y orígenes del enfrentamiento armado interno. En *Guatemala. Memoria del silencio*, t. I. Guatemala: UNOPS.

_____ (1999). Las violaciones de los derechos humanos y los hechos de violencia. En *Guatemala. Memoria del silencio*, t. II y t. III. Guatemala: UNOPS.

_____ (1999). Consecuencias y efectos de la violencia. En *Guatemala. Memoria del silencio*, t. IV. Guatemala: UNOPS.

_____ (1999). Conclusiones y recomendaciones. En *Guatemala. Memoria del silencio*, t. V. Guatemala: UNOPS.

_____ (1999). Casos ilustrativos. Anexo I. En *Guatemala. Memoria del silencio*, t. VI y t. VII. Guatemala: UNOPS.

- _____ (1999). Casos presentados. Anexo II. En *Guatemala. Memoria del silencio*, t. VIII, t. XIX, t. X y t. XI. Guatemala: UNOPS.
- _____ (1999). Anexo III. En *Guatemala. Memoria del silencio*, t. XII. Guatemala: UNOPS.
- Cumes, Aura (2018a). La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo. En Leyva, Xochitl *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras. Tomo I*. Buenos Aires/Chiapas/Lima: CLACSO/Cooperativa Editorial Retos/Programa Democracia y Transformación Global.
- Cumes, Aura *et al.* (2018b). Prisma de miradas situadas. En Leyva, Xochitl *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras. Tomo II*. Buenos Aires/Chiapas/Lima: CLACSO/Cooperativa Editorial Retos/Programa Democracia y Transformación Global.
- Dávila Landa, Angélica Yásmín (2016). *La vía violenta que repudiamos: estigmatización y anticomunismo en el discurso de la democracia cristiana, Chile, 1983-1984* [Tesis de licenciatura, UNAM]. Repositorio institucional – UNAM.
- De Marinis, Natalia (2019). *Desplazadas por la guerra. Estado, género y violencia en la región triqui*. México: Casa Chata/CIESAS.
- De Vito, Daniela, Aisha Gill y Damien Short (2009). El delito de violación tipificado como genocidio. En *Sur. Revista Internacional de Derechos Humanos*, 10, 29-51.
<https://www.corteidh.or.cr/tablas/r23736.pdf>
- Diez, Andrea (2006). *Eso no se escucha: inclusión de los hechos de violencia sexual en las causas por violaciones a derechos humanos en Guatemala*. Guatemala: ICCPG.
- Dussel, Enrique (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Eme Vásquez, Alejandra (2020). *Su cuerpo dejarán*. México: Enjambre Literario/El Periódico de las Señoras/KAJA Negra.
http://kajanegra.com/wp-content/uploads/2019/03/Su-cuerpo-dejara%CC%81n-Alejandra-Eme-V%C3%A1zquez.pdf?utm_source=web-scd&utm_medium=dl-link&utm_campaign=lanzamiento
- Esquit, Edgar (2019). *Comunidad y Estado durante la Revolución*. Guatemala: Tujaal.

- _____ (2020). *Los Mayas y la Revolución de 1944-1954*. Guatemala: Tujaal.
- Falla, Ricardo (1992). *Masacres de la selva: Ixcán (1975-1982)*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- _____ (2015). *Ixcán. El campesino indígena se levanta. Guatemala 1966-1982*. Guatemala: AVANCSO/Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso de la Universidad Rafael Landívar/Editorial Universitaria.
- _____ (2016). *Negreaba de zopilotes... Masacre y sobrevivencia: finca San Francisco Nentón, Guatemala (1871 a 2010)*. Guatemala: AVANCSO.
- Feierstein, Daniel (2007). *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: FCE.
- _____ (2011). Sobre conceptos, memorias e identidades: guerra, genocidio y/o terrorismo de Estado en Argentina. En *Política y Sociedad*, 48 (3), 571-586.
- _____ (2012). *Memorias y representaciones: sobre la elaboración del genocidio*. Buenos Aires: FCE.
- _____ (2018). *Los dos demonios (recargados)*. Buenos Aires: Marea Editorial.
- Figueroa, Roberto (2005). Humanización proletaria y modernización capitalista en la génesis histórica de los derechos laborales en Chile. *Concurso ensayo histórico. Estado y ciudadanía en la construcción de los Derechos del Trabajo en Chile*. Santiago: Gobierno de Chile, Dirección del Trabajo, Departamento de Estudios, 1-35.
- Figueroa Ibarra, Carlos (2006). Izquierda y violencia revolucionaria en Guatemala (1954-1960). En *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, 16 (46), 395-414. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70504607>
- Filgueira *et al.* (2012). Crisis de incorporación en América Latina: límites de la modernización conservadora. *Perfiles Latinoamericanos*, 20 (40), 31-58.
- Frigolé, Joan (2009). Genocidio y procreación. *Alteridades*, 19 (38), 95-105.

Fulchiron, Amandine *et al.* (2011). *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*. Guatemala: F&G.

Fulchiron, Amandine (2016) La violencia sexual como genocidio. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado en Guatemala. En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LXI (228), 321-422.

_____ (2018). La “ley de mujeres”: amor, poder propio y autoridad. Mujeres sobrevivientes de violación sexual en guerra reinventan la justicia desde el cuerpo, la vida y la comunidad [Tesis de doctorado, UNAM]. Repositorio institucional – UNAM.

García Ferreira, Roberto (2009). *La CIA y el caso Arbenz*. Guatemala: Centro de Estudios Urbanos y Regionales (CEUR)/Universidad de San Carlos.

_____ (2012). La Revolución guatemalteca y el legado del presidente Arbenz. *Anuario de Estudios Centroamericanos*. Costa Rica: Universidad de Costa Rica.

García Martínez, Verónica (2017). *Fotografía y militancia en América Latina: las políticas de la memoria en las formas y los contenidos fotográficos de Rodrigo Moya* [Tesis de licenciatura, UNAM]. Repositorio institucional – UNAM.

Garretón, Manuel Antonio (1997). Revisando las transiciones democráticas en América Latina. En *Nueva Sociedad*, 148, 20-29.

Garzón, Baltazar (16 de octubre de 1998). Sumario 19/97-l s/Terrorismo y Genocidio. Auto por el que se decreta la prisión provisional incondicional de Augusto Pinochet y se cursa orden de captura internacional, Juzgado Central de Instrucción N° 5, Audiencia Nacional, Madrid.

Gleijeses, Piero (2004). *La esperanza rota: la revolución guatemalteca y los Estados Unidos, 1944-1954*. Guatemala: Universidad de San Carlos.

Grandia, Liza (2009). Tz'aptz'ooqeb' El despojo recurrente al pueblo q'eqchi. Guatemala: AVANCSO.

Grandin, Greg (2007). *Panzós: la última masacre colonial. Latinoamérica en la Guerra Fría*. Guatemala: AVANCSO.

- Harmer, Tanya (2013). *El gobierno de Allende y la Guerra Fría Interamericana*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Hata, Ikuhiko (2018). *Comfort Women and Sex in the Battle Zone*. United States of America: Rowman & Littlefield.
- Haug, Frigga (2006). Hacia una teoría de las relaciones de género. En Boron, Atilio, et al. (comp.). *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Hayner, Priscilla (2008). *Verdades innombrables. El reto de las comisiones de la verdad*, México: FCE.
- Hercovich, Inés (1997). *El enigma sexual de la violación*. Buenos Aires: Biblos.
<http://humadoc.mdp.edu.ar/sid/Feminismo/Hercovich,%20In%23U00e9s.%20El%20enigma%20sexual%20de%20la%20violacion.pdf>
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (2001). *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. Ciudad de México: CIESAS.
- Huntington, Samuel (1972). *El orden político en las sociedades de cambio*. Buenos Aires: Paidós.
- Hurtado Paz y Paz, Margarita (2011). Organización y lucha rural, campesino e indígena. Huehuetenango, Guatemala, 1981. Guatemala: SEPAZ.
- Instituto 25A. (18 de octubre de 2020). Una advertencia para Guatemala y Latinoamérica [Archivo de video].
<https://www.facebook.com/instituto25a/videos/789525948272208>
- Janssen-Jurriet, Marielouise (2006). Genocidio femenino. En Russel, Diana y Jill Radford (eds.). *Feminicidio. La política del asesinato de las mujeres*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Jonas, Sussane (1976). Revolución y Contrarrevolución. *Guatemala: una historia inmediata*. México: Siglo XXI.
- Joutard, Phillipe (1986). *Esas voces que nos llegan del pasado*. México: FCE.
- Keen, David (2004). Desmovilizando a Guatemala. En *Análisis Político*, 51, 25-50.
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/80403>

- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. México: Paidós.
- Kunh, Thomas (1971). *Las estructuras de las revoluciones científicas*. México: FCE.
- La Morada y el Instituto de la Mujer (2004). *Las mujeres víctimas de violencia sexual como tortura durante la represión política en Chile, 1973-1990: un secreto a voces*. Santiago de Chile: Área Ciudadanía y DDHH.
- Le Bot, Yvon (1995). *La guerra en tierras mayas: comunidad, violencia y modernidad en Guatemala, 1970-1992*. México: FCE.
- López Molina, Ana (2015). Mujeres rebeldes: guerrilleras indígenas en Guatemala. En Merenson, Silvia y Santiago Garaño (comp.). *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria* (3), 6-29. <https://www.ides.org.ar/sites/default/files/attach/Clepsidra-3-BAJA-DOBLE.pdf>
- Luna, Diego y Miguel Pulido (Productores). (14 de octubre de 2020) La advertencia, episodio 2: conflicto interno [Audio en podcast]. <https://open.spotify.com/episode/63qa4LpSso1KTLvqgeBDPV>
- MacKinnon, Catherine (1993). Crimes of War, Crimes of Peace. In Shute, Stephen and Susan Hurley (eds.), *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures*. New York: Basic Book.
- Mansilla, Hugo Celso (2002). Las carencias de las democracias actuales y las limitaciones de las teorías de la transición. En *Revista de Ciencias Sociales*, 8 (003), 517-539.
- Martínez, Virginia (Directora). (2005) *Memorias de mujeres* [Documental]. <https://www.youtube.com/watch?v=-VPU6EUaZOo>
- Memoria Abierta (2012). «Y nadie quería saber». *Relatos sobre violencia contra las mujeres en el terrorismo de Estado en Argentina*. Buenos Aires: Memoria Abierta.
- Mercier, Nathalie (2018). *La delimitación del concepto de genocidio: construcción de la noción de víctima en Guatemala a través de la Convención para la Prevención y Sanción del delito de Genocidio* [Tesis de maestría, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora]. Repositorio institucional - Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora.
- Mirada sostenida (25 de febrero de 2022). *Historia y contexto*. Mirada sostenida. Resistir es sostener la mirada.

<https://miradasostenida.net/historia/>

Molina Theissen, Ana Lucrecia (1988). *La desaparición forzada de personas en América Latina*. Guatemala: Asociación Centroamericana de Familiares de Detenidos-Desaparecidos.

Morello, Gustavo (2007). El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 49 (199), 81-104.

NODAL (2014 [1954]). Discurso de renuncia del presidente Jacobo Arbenz. *Noticias de América Latina y el Caribe*.
<https://www.nodal.am/2014/06/discurso-de-jacobo-arbenz-ante-su-inminente-derrocamiento-27061954/>

Núcleo de Investigación Género Imagen y Memoria (Dirección). [2018] *Venda Sexy: memorias de un centro de tortura* [documental].
<https://ondamedia.cl/show/venda-sexy-memorias-de-un-centro-de-tortura>

Núñez Rodríguez, Omar (2017). «*Cuando el destino nos alcance*». *Problemas civilizatorios y del desarrollo en el Chile del siglo XX* [Tesis de maestría, UNAM]. Repositorio institucional – UNAM.

Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (1998). Impactos de la violencia. En *Guatemala: Nunca Más*, t. 1. Guatemala: ODHAG.

_____ (1998). Los mecanismos de la violencia. *Guatemala: Nunca Más*, t. II. Guatemala: ODHAG.

_____ (1998). El entorno histórico. *Guatemala: Nunca Más*, t. III. Guatemala: ODHAG.

_____ (1998). Las víctimas del conflicto. En *Guatemala: Nunca Más*, t. IV. Guatemala: ODHAG.

ONU (s.f.). *Acuerdos de Paz*. Naciones Unidas Guatemala.
<https://onu.org.gt/publicaciones/acuerdos-de-paz/>

Pateman, Carole (1996). Críticas feministas a la dicotomía pública/privado. En Di Stefano, Christine *et al.* *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós.

Paul, Benjamin y William Demarest (1991). Operaciones de un escuadrón de la muerte en San Pedro La Laguna. En Paul M. Camark (comp.). *Guatemala: cosecha de violencias*. San José: FLACSO.

- Payeras, Mario (1983). *Los días de la selva*. Guatemala: PIEDRASANTA.
- Paz Cárcamo, Guillermo (1986). *Guatemala: reforma agraria*. San José: EDUCA-FLACSO.
- Pérez, Joel (2018). Conmemoran 36 años de la masacre en Cuarto Pueblo, Ixcán. *Prensa Comunitaria*. Guatemala.
<https://prensacomunitar.medium.com/mconmemoran-36-a%C3%B1os-de-la-masacre-en-cuarto-pueblo-ixc%C3%A1n-e7c5020d7669>
- Petrich, Blanche (10 de mayo de 2013). Hasta que Ríos Montt esté en la cárcel podría decir 'te perdono', asegura sobreviviente. En *La Jornada*.
<https://www.jornada.com.mx/2013/05/10/mundo/032n1mun>
- Pollack, Michael (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límites*. La Plata: Ediciones al Margen.
- Proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica (1998). *Guatemala: Nunca más. Guatemala: REMHI*.
- _____ (1998). *Tesaurus*. En *Informe REMHI*.
https://www.remhi.org.gt/bd/listado_tesaurus.php
- Ramírez, Chiqui (2000). *La guerra de los 36 años vista con ojos de mujer de izquierda*. Guatemala: INGRAFIC.
- Rea, Daniela y Turatti, Marcela (2012). *Entre las cenizas. Historias de vida en tiempos de muerte*. Oaxaca: Sur + ediciones.
- REMHI (29 de enero de 2014 [24 de abril de 1998]). *Discurso de Monseñor Gerardi con ocasión de la presentación del informe REMHI*. REMHI.
<http://www.remhi.org.gt/portal/discursos-de-monse%C3%B1or-juan-gerardi-con-ocasion-de-la-presentacion-del-informe-remhi/>
- _____ (2014). *Formulario para entrevista*. REMHI. <
<https://bit.ly/31TCNHs>>.
- Rich, Adrienne (1983). *Sobre mentiras, secretos y silencios*. Barcelona: Icaria.
- Roca, Blas (1961). *La Revolución Cubana*, Buenos Aires: Editorial Fundamentos.
- Rodríguez Maeso, Silvia (2011). Testimonios, discurso experto y comisiones de la verdad: el contexto de la denuncia. *Política y Sociedad*, 48 (3), 587-602.

- Rose, Caroline (2004). *Sino-Japanese Relations: Facing the Past, Looking the Future*. United Kingdom: Taylor & Francis.
- Rostica, Julieta (2017). Ensayo crítico sobre la interpretación de genocidio de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico de Guatemala. En *Revista de Ciencias Sociales*, 31, 61-79.
- Salinas, Pablo Gabriel (2010, 30 de noviembre). El Terror en el D2 de Mendoza. En *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-157781-2010-11-30.html>
- Sánchez de Madariaga, Elena (2016). Género y guerras: La criminalización de la violencia sexual. En *Journal of Feminist, Gender and Women Studies*, 3, 45-55.
- Sánchez García, Magali (2015). *Guerrilleras en Guatemala y El Salvador, hacia una feminización de la lucha social: perspectivas y prospectivas de un sentido revolucionario* [Tesis de licenciatura – UNAM]. Repositorio institucional – UNAM.
- Sanford, Victoria (2008). *Guatemala: del genocidio al feminicidio*. Guatemala: F&G.
- Santa Cruz, Santiago (2006). *Insurgentes. Guatemala, la paz arrancada*. México/Chile: Era/Lom.
- Sartí, Manuel (1981). La Revolución Guatemalteca de 1944-1954 y su proyección actual. *Estudios Sociales Centroamericanos* (27).
- Saull, Richard (2004). El lugar del sur global en la conceptualización de la Guerra Fría: desarrollo capitalista, revolución social y conflicto geopolítico. En: Daniel Spencer (coord.). *Espejos de la Guerra Fría: México, América Central y el Caribe*. México: CIESAS-SRE-Porrúa.
- Segato, Rita (2011). Femigenocidio y feminicidio: una propuesta de tipificación. En *II Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género y Feminismo*. Guatemala.
- Solorzano Foppa, Silvia (1989). *Mujer alzada*. Barcelona: Sendai.
- Soriano Hernández, Silvia (2004). *Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas* [Tesis de doctorado – UNAM]. Repositorio institucional – UNAM.

- Stoll, David (1999). *Entre dos fuegos: en los pueblos ixiles de Guatemala*. Quito: Abya Yala.
- Theidon, Kimberly (2007). Género en transición: sentido común, mujeres y guerra. En *Análisis político*, 60, 3-30.
- Tzul Tzul, Gladys (2016). *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena: Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*. Guatemala: Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, Centro de Investigaciones y Pluralismo Jurídico Tz'ikin, Instituto Amaq.
- _____ (2021). Una forma ética de existencia. El trabajo communal como forma de gobierno (artículo inédito). Benemérita Universidad de Puebla.
- URNG (2015). Rendimos homenaje a los oficiales alzados el 13 de noviembre de 1960. *Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca -Movimiento Amplio de Izquierda*. URNG-MAIZ.
<https://www.urng-maiz.org.gt/2015/11/rendimos-homenaje-a-los-oficiales-alzados-el-13-de-noviembre-de-1960/>
- Vázquez Olivera, Gabriela (edit.) (2017). Hilvanar los recuerdos con la historia. En: Paiz Cárcamo, Mira. *Rosa María. Una mujer en la guerrilla. Relatos de la insurgencia guatemalteca en los años sesenta*. México: CIALC/UNAM/Juan Pablos Editor.
- Vela Castañeda, Manolo (2005). Guatemala, 1954: Las ideas de la contrarrevolución. *Foro Internacional*, XLV (1), 89-114.
- _____ (2008). Cuatro tesis para el desarrollo de una historiografía de la guerra en Guatemala. *Lectura a fondo*. Antigua Guatemala: Centro de Formación de la Cooperación Española, 85-104.
- _____ (coord.) (2011). *Guatemala, la historia infinita de las resistencias*. Guatemala: SEPAZ.
- Viseur Sellers, Patricia (s/f). *Procesos penales sobre violencia sexual en conflicto: la importancia de los derechos humanos como medio de interpretación*.
<http://mesadeapoyo.com/wp-content/uploads/2018/12/Patricia-Sellers-Procesos-penales-sobre-violencia-sexual-en-conflicto.pdf>
- Villa Avendaño, Anelí (2016). Memorias de la guerra contrainsurgente en Guatemala: hacia una ruptura de la victimización. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 6, 19-47.

Ximonik (22 de noviembre de 2020). Racismo epistémico. ¿Quién narra nuestra historia? [Conversatorio virtual]. Facebook. https://web.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=3191991237694348

Weinberg de Roca, Inés (2012). El juzgamiento de los crímenes de género y de contenido sexual”. En Sonderénguer, María (comp.). *Género y poder. Violencias de género en contextos de represión política y conflictos armados*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

York, Steve (Director). [S. f.] *Confronting the Truth* [documental]. <https://www.nonviolent-conflict.org/confronting-truth-english/>

Zea, Leopoldo (1969). *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.

JURISPRUDENCIA

Convenio IV de la Haya relativo a las leyes y costumbres de la guerra terrestre, 18 de octubre de 1907.

Convenio de Ginebra relativo al trato debido de los prisioneros de guerra (“Tercer Convenio de Ginebra”), 12 de agosto de 1949.

Convenio de Ginebra relativo a la protección debida a las personas civiles en tiempo de guerra (“Cuarto Convenio de Ginebra”), 12 de agosto de 1949.

ONU (1948). *Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio*.

_____ (1998). *Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional*.

ONU Mujeres (2017). *Protocolo modelo para la atención de la violencia política contra las mujeres en razón de género. El caso de Oaxaca*. México: ONU Mujeres/Tribunal Electoral de Poder Judicial.

Protocolo I adicional a los Convenios de Ginebra relativo a la protección de las víctimas de los conflictos armados internacionales, 8 de junio de 1977.

SENTENCIAS

Fiscal vs. Ayakesu, Caso N° ICTR-96-4-T, Sentencia 2 de septiembre de 1998.

Fiscalía vs. Furundzja, Caso N° IT-95-17/1-T. Sentencia 10 de diciembre de 1998.

Fiscalía vs. Kunarac *et al.*, Casos N° IT-96-23 e IT-96-23/1-A, Sentencia 22 de febrero de 2001.

Tribunal Primero de Sentencia Penal, Narcoactividad y Delitos contra el Ambiente (2013). *Sentencia por genocidio y delitos contra los deberes de humanidad contra el pueblo maya ixil*. Guatemala: Serviprensa.

ANEXOS

ANEXO I – INFORMACIÓN DE LAS SOBREVIVIENTES ENTREVISTADAS

Pseudónimo	Pueblo maya	Fecha de entrevista	Notas
Doña Ana	Mam	30 de julio de 2019	
Doña Aracely	Chuj	19 de julio de 2019	La entrevista fue en chuj y la traducción simultánea al castellano la realizó Brenda Méndez
Doña Carmen	Chuj	14 de julio de 2019	
Doña Carmela	Q'anjobal	10 de agosto de 2019	
Doña Diana	Chuj	15 de julio de 2019	Doña Diana y Doña Sandra solicitaron hacer la entrevista juntas, la cual fue en chuj y la traducción simultánea al castellano la realizó Brenda Méndez
Doña Eva	Acateco	10 de agosto de 2019	
Doña Fernanda	Chuj	24 de agosto de 2019	La entrevista fue en chuj y la traducción simultánea al castellano la realizó Brenda Méndez

Doña Juana	Mam	23 de agosto de 2019	
Doña Laura	Ixil	9 de agosto de 2019	
Doña Leticia	Chuj	22 de julio de 2019	
Doña Magali	Ixil	8 de agosto de 2019	
Doña Raquel	Mam	9 de agosto de 2019	
Doña Rosa	Mam	27 de julio de 2019	En la entrevista participamos 5 mujeres: Dalila y yo como entrevistadoras, y Doña Rosa, Lucero y Maura fueron las entrevistadas.
Doña Sandra	Chuj	15 de julio de 2019	Doña Diana y Doña Sandra solicitaron hacer la entrevista juntas, la cual fue en chuj y la traducción simultánea al castellano la realizó Brenda Méndez
Doña Valeria	K'iche	11 de agosto de 2019	
Julieta	Chuj	10 de junio de 2018	
Lucero	Sin información	27 de julio de 2019	En la entrevista participamos 5 mujeres: Dalila y yo como entrevistadoras, y Doña Rosa, Lucero y Maura fueron las entrevistadas.

Maura	Poptí	27 de julio de 2019	En la entrevista participamos 5 mujeres: Dalila y yo como entrevistadoras, y Doña Rosa, Lucero y Maura fueron las entrevistadas.
Sofía	Mam	29 de julio de 2019	

ANEXO II – INFORMACIÓN DE LOS SOBREVIVIENTES ENTREVISTADOS

Pseudónimo	Pueblo maya	Fecha de entrevista
Don Andrés	Mam	8 de agosto de 2019
Don Carlos	Mam	10 de agosto de 2019
Don Jesús	Ixil	7 de agosto de 2019
Don Pablo	Q'anjobal	10 de agosto de 2019
Don Patricio	Kaqchikel	9 de agosto de 2019
Don Polo	Mam	11 de agosto de 2019
Don Ricardo	Q'anjobal	11 de agosto de 2019
Don Rodolfo	Mam	6 de agosto de 2019
Don Santiago	Mam	6 de agosto de 2019

ANEXO III – ENTREVISTAS CON PERSONAS QUE TRABAJAN EN ORGANIZACIONES O UNIVERSIDADES

Nombre	Organización/universidad	Fecha
Maya Alvarado	UNAMG	23 de junio de 2018
Beatriz Bataszew	Mujeres Sobrevivientes Siempre Resistentes	11 de julio de 2019
Ricardo Falla	Antropólogo jesuita	11 de julio de 2019
Brenda Méndez	Actoras de Cambio	20 de julio de 2019
José Antonio Puac	REMHI	4 de julio de 2019
Elsa Rabanales	Actoras de Cambio	31 de julio de 2019
Luis Raúl Salvador	FLACSO-Guatemala	9 de julio de 2019
Manolo Vela Castañeda	Universidad Iberoamericana de México	8 de julio de 2019

ANEXO IV - GUION DE ENTREVISTA (MUJERES SOBREVIVIENTES)¹¹⁶

Presentación

Estoy haciendo una investigación sobre la organización social, la violencia sexual y el genocidio en Huehuetenango y Quiché. Me interesa conocer la historia de distintas mujeres, entre ellas usted, que han participado en su aldea, así como en otros grupos organizados. Me comprometo a entregarle una copia de audio y que la entrevista no sea dada a terceros. La información será publicada parcialmente como parte del trabajo de grado que realizo y en publicaciones académicas relacionadas con el tema de investigación. Asimismo, me comprometo a entregar la(s) investigación(es) a la organización en la que participa con el fin de compartir la información y el análisis realizado, así como intercambiar impresiones y realizar precisiones.

Respecto a la entrevista, primero le voy a hacer algunas preguntas más formales (como su edad, donde vive, entre otros datos) para después, si le parece, pasamos a la narración de su historia.

Inicio de entrevista

Entonces me gustaría preguntarle, si le parece, algunos datos: fecha de nacimiento (en caso de no saberla o recordarla, época aproximada), lugar de nacimiento (departamento, aldea), edad actual, pueblo maya, lenguas que habla (empezando por la materna), religión, estado civil actual.

Tanto en este apartado como en los siguientes puede haber alguna pregunta que no desee contestar, si eso ocurre hágamelo saber y pasamos a la siguiente.¹¹⁷

¹¹⁶ Tanto mi asesora como Actoras de Cambio me ayudaron en el diseño del guión de entrevista para mujeres como hombres. Además, revisé distintos manuales para realizar entrevistas a sobrevivientes de violencias, particularmente el *Manual de entrevista. Memoria colectiva y salud mental* de Carlos Beristain (s/f). Si bien este documento fue socializado con las y los animadores del REMHI en contexto sociopolítico específico, plantea aspectos metodológicos (por ejemplo, cómo llevar la conducción de la entrevista o el comportamiento de la/el entrevistador/a) vigentes.

¹¹⁷ Si bien en el guion hay demasiadas preguntas, intenté utilizar de forma equilibrada las preguntas, es decir, cuidé que no la entrevista no se convirtiera en un interrogatorio. De hecho, en las respuestas muchas veces se tocaba más de una pregunta.

- Me interesa conocer su historia de vida, por lo que podríamos iniciar con los años previos a la guerra. Si le parece bien, **podría hablarme sobre su infancia, su juventud, qué actividades realizaba, etcétera.** En esta primera parte no la voy a interrumpir, así que tome el tiempo que necesite para responder. Si tengo dudas las haré al final.
- Me gustaría que me contara sobre su familia, **¿a qué se dedicaba su papá y mamá?**
- **Podría hablarme sobre su aldea,** ¿cómo estaba organizada?, ¿cómo era la relación con la tierra?
- Quisiera que preguntarle: **¿usted fue o es parte de algún grupo/organización social** (políticos, militares, sociales, comunitarios, gremiales, religiosos, refugiadas, desplazadas, etcétera) ?, ¿cómo fue que conoció y decidió involucrarse con este grupo?, ¿cómo cambió su vida a partir de su participación?, ¿qué cambió en la familia y en la comunidad?

En la siguiente parte plantearé algunas preguntas sobre el conflicto armado. Tal vez sea duro hablar de lo que pasó, volver a recordar estos sucesos. Si se pone nerviosa, no se preocupe; si siente que no puede continuar, decidimos si pasamos a la siguiente pregunta, hacemos un descanso o finalizamos la entrevista.

- **¿Cómo llegó la guerra/la violencia a su comunidad?**
- **¿Qué ocurrió en su comunidad y/o personas cercanas?,** ¿algunas personas/familias/aldeas fueron más perseguidas que otras?, ¿cómo afectó la guerra/violencia a los hombres?, ¿cómo afectó a las mujeres?
- **¿Cómo afectó la violencia su vida?**
- **¿Usted escuchó algo sobre la violencia sexual durante la guerra?**
- Han pasado varios años desde los años de la guerra, **¿los impactos de la violencia que señaló anteriormente siguen presentes?,** ¿qué

sucede con el tema de la sexualidad?, ¿cómo se trató el tema en su familia, en la comunidad?¹¹⁸

- **¿Cómo se sobrevivió a la guerra?**
- **¿Cómo ha enfrentado los dolores de la guerra?**
- ¿Qué sucedió con su comunidad? Actualmente, ¿cómo es la vida en su aldea?
- **Después de la guerra, ¿ha participado en otros grupos?**
- **¿Qué significa justicia para usted?,** ¿cuáles son sus demandas de justicia?
- **¿Qué les diría a otras mujeres sobrevivientes que actualmente buscan justicia?**
- ¿Cómo se ve en 5 o 10 años?, ¿qué imagina para el futuro?, ¿cómo gustaría verse?
- **Por último, ¿hay algo más de lo que quisiera hablar o preguntarme?**

¹¹⁸ Pregunta exclusiva para personas que aborden el tema de violencia sexual.

ANEXO V – GUION DE ENTREVISTA (HOMBRES SOBREVIVIENTES)

Presentación

Estoy haciendo una investigación sobre la organización social, la violencia sexual y el genocidio en Huehuetenango y Quiché. Me interesa conocer la historia de distintos hombres, entre ellos usted, que han participado en su aldea, así como en otros grupos organizados. Me comprometo a entregarle una copia de audio y que la entrevista no sea dada a terceros. En caso de que la información sea publicada parcialmente como parte del trabajo de grado que realizo o en publicaciones académicas relacionadas con el tema de investigación, me comprometo a entregar el resultado final a la organización en la que participa con el fin de compartir la información y el análisis realizado, así como intercambiar impresiones y realizar precisiones.

Respecto a la entrevista, primero le voy a hacer algunas preguntas más formales (como su edad, donde vive, entre otros datos) para después, si le parece, pasamos a la narración de su historia.

Inicio de entrevista

Entonces me gustaría preguntarle, si le parece, algunos datos: fecha de nacimiento (en caso de no saberla o recordarla, época aproximada), lugar de nacimiento (departamento, aldea), edad actual, pueblo maya, lenguas que habla (empezando por la materna), religión, estado civil actual.

Tanto en este apartado como en los siguientes puede haber alguna pregunta que no desee contestar, si eso ocurre hágame saber y pasamos a la siguiente.

- Me interesa conocer su historia de vida, por lo que podríamos iniciar con los años previos a la guerra. Si le parece bien, **podría hablarme sobre su infancia, su juventud, qué actividades realizaba, etcétera** En esta

primera parte no la voy a interrumpir, así que tome el tiempo que necesite para responder. Si tengo dudas las haré al final.

- Me gustaría que me contara sobre su familia, **¿a qué se dedicaba su papá y mamá?**
- **Podría hablarme sobre su aldea**, ¿cómo estaba organizada?, ¿cómo era la relación con la tierra?
- Quisiera que preguntarle: **¿usted fue o es parte de algún grupo/organización social** (políticos, militares, sociales, comunitarios, gremiales, religiosos, refugiadas, desplazadas, etcétera) ?, ¿cómo fue que conoció y decidió involucrarse con este grupo?, ¿cómo cambió su vida a partir de su participación?, ¿qué cambió en la familia y en la comunidad?, ¿el grupo fue objeto de la violencia de la guerra?

En la siguiente parte plantearé algunas preguntas sobre el conflicto armado. Tal vez sea duro hablar de lo que pasó, volver a recordar estos sucesos. Si se pone nerviosa, no se preocupe; si siente que no puede continuar, decidimos si pasamos a la siguiente pregunta, hacemos un descanso o finalizamos la entrevista.

- **¿Cómo llegó la guerra/la violencia a su comunidad?**
- **¿Qué ocurrió en su comunidad?**, ¿algunas personas/familias/aldeas fueron más perseguidas que otras?,
- **¿Cómo afectó a usted y a personas cercanas?**, ¿cómo afectó la guerra/violencia a los hombres?, ¿cómo afectó a las mujeres?
- **He escuchado que el Ejército violó a muchas mujeres, ¿escuchó algo al respecto?**
- **¿Cómo se sobrevivió a la guerra?**, ¿cómo sobrevivieron los hombres?, ¿cómo sobrevivieron las mujeres?
- **¿Cómo retomó su vida después de la guerra?**

- **¿Qué sucedió con su comunidad?,** ¿el impacto de la violencia sigue presente? Actualmente, ¿cómo es la vida en su comunidad?
- **Después de la guerra, ¿ha participado en otros grupos?**
- **¿Qué significa justicia para usted?,** ¿cuáles son sus demandas de justicia?
- **¿Qué les diría a otras personas sobrevivientes que actualmente buscan justicia?**
- Por último, **¿hay algo más de lo que quisiera hablar o preguntarme?**