

OKAM
UT
TZ' RE
B'EJ

NAQAPATZ' XTOJB'ALEB
XMAAK ANI XEKAMSINK
RE LI QAKOMON
K'ALEBAAL CHIYO XWENT
TARCHA ALTA VERAYAN



CAPÍTULO VI

Justicia transicional y contexto cultural en Guatemala: Voces Q'eqchi'es sobre el Programa Nacional de Resarcimiento

Lieselotte Viaene⁶⁶ / Universidad de Gante (Bélgica) y PCON-GTZ

Como a quienes estamos aquí, también me duele a mí... Como están grabando nuestras palabras ahora, de cuantos estamos hablando, por eso donde van a ir a decirlo tomarán en cuenta lo que hemos sufrido, lo que hoy están grabando. Sería bueno eso.

(Viuda con solicitud de resarcimiento en trámite)

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

(Viuda beneficiaria de resarcimiento)

6.1 Introducción

Verdad, justicia, reconciliación, sanación y reparación son términos que aparecen constantemente en el discurso internacional de las organizaciones de derechos humanos, cuando hablan sobre las graves violaciones de derechos humanos cometidas en países que ahora se encuentran en transición democrática. Sin embargo, se puede preguntar cómo aquellos conceptos se entienden en contextos culturales diferentes y cómo los gobiernos los toman en cuenta. Para contribuir a responder tales preguntas, el presente capítulo analizará, desde la cultura y percepción de los afectados mayas *q'eqchi'es*, los conceptos de reparación y de resarcimiento asumidos por el Programa Nacional de Resarcimiento en Guatemala. Primero examinará el concepto principal de justicia transicional y presentará experiencias vividas e investigadas en varios contextos culturales. Luego describirá la historia particular de los *q'eqchi'es* en Alta Verapaz y estudiará conceptos clave

⁶⁶ Investigadora belga del Centro de Derechos Humanos de la Universidad de Gante (Bélgica), criminóloga y con maestría en antropología cultural. Para su tesis doctoral en derechos humanos, actualmente desarrolla una investigación sobre “Justicia Transicional y Contexto Cultural. Caso de Estudio Guatemala”, que incluye

q'eqchi'es relacionados con el conflicto armado interno y con la reparación y el resarcimiento. Por último, a partir de testimonios de víctimas *q'eqchi'es*, sobrevivientes y desplazados, reflexionará y explicará sus percepciones y sus expectativas sobre el Programa Nacional de Resarcimiento.

6.2 Justicia Transicional y Diversidad Cultural

¿Cómo convive un país en situación post-conflicto, o durante el proceso de transición de un régimen autoritario a un régimen democrático, con su pasado de violaciones graves de los derechos humanos? Esta pregunta es un tema del que se han ocupado los protagonistas de los derechos humanos, y también el mundo académico, durante los últimos quince años. Un concepto central referente a este tema es el de “justicia transicional”.⁶⁷ El *International Center for Transitional Justice* (ICTJ), líder en el campo de la investigación e incidencia política en procesos de transición democrática, define justicia transicional como “El conjunto de aproximaciones judiciales y no-judiciales por el que las sociedades intentan hacer frente a un legado de graves violaciones de derechos humanos, al momento que ellas pasan de un periodo de conflicto armado y de opresión a un periodo de paz, democracia y respeto hacia las reglas de un estado de derecho.”⁶⁸

La legitimidad de la justicia transicional está basada, en primer lugar, en el movimiento de derechos humanos, que ha influido en el desarrollo del concepto al enfocarlo desde las víctimas, y, en segundo lugar, en el derecho internacional de los derechos humanos y el derecho humanitario.⁶⁹ En principio, se pueden distinguir cuatro objetivos de justicia transicional:⁷⁰ responsabilidad,⁷¹ búsqueda de verdad, reconciliación y reparación; para alcanzar cada uno se ha desarrollado un abanico de mecanismos. Responsabilidad quiere decir individualizar y reconocer los responsables de las graves violaciones de derechos humanos ocurridas durante el conflicto. El enjuiciamiento de responsables individuales por tribunales civiles o penales, al nivel nacional o internacional, puede ser uno de los mecanismos de responsabilidad. Búsqueda de verdad significa investigar y documentar los mecanismos, la magnitud y las raíces de la violencia y de la opresión para que lo ocurrido no se olvide y se haga parte de la memoria histórica de la sociedad. Un mecanismo clave en esta búsqueda es el establecimiento de una Comisión de la Verdad. El término “reconciliación” es muy usado, pero no existe consenso sobre su definición en el campo de la justicia transicional. Reconciliación puede entenderse como “un proceso por cual una sociedad cambia de un pasado

una extensa investigación de campo (entrevistas individuales y grupos focales con víctimas, sobrevivientes y ex patrulleros) en la región de Alta Verapaz. La primera fase fue realizada de julio 2006 a septiembre 2007. La autora quiere agradecer la colaboración científica y el calor humano de Alfonso Huet, Carlos Díez, Eva Brems, Manuel Paau, Carlos Fredy Ochoa, Nadine Janssens, Carlos Hun Macz, Koen De Munter, Clara Burbano Herrera y Stef Vandeginste. (Lieselotte.Viaene@UGent.be)

⁶⁷ En este tema, además del concepto “transitional justice” (justicia transicional), se utilizan también conceptos como “dealing with the past” (tratamiento del pasado) y “reconciliation” (reconciliación). Existe un vínculo conceptual muy estrecho entre estos conceptos y existe una extensa bibliografía sobre ellos.

⁶⁸ Véase: información en español sobre ICTJ: <http://198.170.242.9/spanish/default.asp> y en inglés accesible en línea en la dirección <http://www.ictj.org/en/tj/> (07/10/07)

⁶⁹ Ver definición “Transitional Justice” de SHETLON (2004: 1045-1047). Accesible en línea (07/10/07) en la dirección: <http://www.ictj.org/static/TJApproaches/WhatisTJ/macmillan.TJ.eng.pdf>:

⁷⁰ VANDEGINSTE (2004: 46) y VANDEGINSTE (2006: 93).

⁷¹ Palabra que viene del inglés “accountability”



dividido a un futuro compartido”.⁷² Reparación, finalmente, es dirigida a reconocer la víctima/victimización a través de amplias medidas materiales o inmateriales e individuales o colectivas.

El concepto de justicia transicional es entonces más holístico que el de justicia penal, nacional o internacional, al implicar una visión más amplia y profunda de la justicia que busca no solamente adjudicar responsabilidad a los victimarios sino también responder a las necesidades de las víctimas y promover un proceso de reconciliación y de reconstrucción social y política para lograr una sociedad más justa y humana.⁷³ Ahora bien, el camino particular que un determinado país tome para enfrentar su pasado de graves violaciones de derechos humanos depende estrechamente de su legado político, social e ideológico y del modo concreto de la transición.⁷⁴ Los parámetros claves que determinan los mecanismos de justicia transicional son: la duración de los regímenes militares o de los conflictos armados, la intensidad de la violencia, el balance de poder entre el régimen previo y su sucesor y el rol de las organizaciones de derechos humanos y de representantes de las víctimas. La práctica muestra que existe una relación complementaria pero compleja entre el tipo de conflicto vivido y los mecanismos de justicia transicional elegidos en cada país que intenta (re)construir una sociedad equilibrada, en donde sus habitantes sean realmente ciudadanos y el Estado realmente funcione como Estado de Derecho.

Por otra parte, se puede constatar una creciente tendencia internacional de concientización que la diversidad cultural puede tener una relevancia en el campo de la justicia transicional. El “Informe 2004 del Secretario General de las Naciones Unidas sobre Estado de Derecho y Justicia de Transición” destaca que una de las lecciones aprendidas en este campo es la imposibilidad de diseñar un modelo universalmente aplicable y la abstención de imponer modelos importados.⁷⁵ En efecto, el Sr. Kofi Annan declaró que “hay que prestar la debida atención a los métodos tradicionales autóctonos y oficiosos de administración de justicia o solución de controversias para ayudarlos a seguir desempeñando un papel que con frecuencia es vital y hacerlo de una manera compatible tanto con las normas internacionales como con la tradición local.”⁷⁶ En esta línea, señala que la decisión de Ruanda de adaptar en 1999 un mecanismo local de resolución de conflictos (*Gacaca*), para juzgar aproximadamente 130,000 sospechosos de genocidio, ha sido el experimento más ambicioso nunca antes intentado en el campo de la justicia transicional.⁷⁷

Aunque desde la creación de los “Tribunales Modernos de *Gacaca*” se mantiene una discusión internacional sobre su eficacia para lograr justicia y reconciliación, hay otras sociedades que involucran mecanismos tradicionales de resolución de conflictos y de sanación en sus procesos de reconciliación y de reconstrucción.⁷⁸ Sin embargo, la investigación académica actual sobre

⁷² BLOOMFIELD (2005: 12).

⁷³ BORAINÉ (2004: 67-68).

⁷⁴ BARAHONA, AGUILAR y GONZÁLEZ (2002: 41-56) y MARTÍN BERISTAIN (2005: 20-22).

⁷⁵ ONU (2004: párrafo 1).

⁷⁶ ONU (2004: párrafo 36).

⁷⁷ WALDORF (2006: 3).

⁷⁸ Los ejemplos más conocidos son los rituales tradicionales de purificación y de sanación para reintegrar niños soldados en Mozambique y Angola, la aplicación del ritual de mato oput (“beber la hierba amarga”) en Uganda-Norte para lograr justicia y reconciliación, la incorporación de prácticas locales en las comisiones de verdad y de reconciliación en Sierra Leona y de Timor-Este.

procesos de transición democrática post-conflicto se refiere sólo esporádicamente a las dificultades y posibilidades provenientes de los factores culturales y al grado de influencia del contexto cultural en tales procesos. Por ello, queremos demostrar la relevancia de la cultura local para el tratamiento de los legados de graves violaciones a los derechos humanos mediante la descripción de tres ejemplos emblemáticos: (1) Los Tribunales Modernos de *Gacaca* de Ruanda; (2) Las prácticas de una comunidad afrocolombiana para tratar las secuelas de una masacre; y (3) Los rituales de purificación y posesión de espíritus *magamba* en Mozambique.

6.2.1 Ruanda: Los Tribunales Modernos de *Gacaca*⁷⁹

Entre abril y julio de 1994 aproximadamente un millón de ciudadanos ruandeses fueron masacrados durante un genocidio dirigido directamente contra los *Tutsis*. Además, miles de oponentes políticos *Hutus* fueron asesinados durante masacres paralelas. El genocidio ruandés se caracterizó por su rapidez y brutalidad y por la participación muy alta de personas ordinarias.⁸⁰ El nuevo Gobierno de Unidad Nacional, dominado por el Frente Patriótico Ruandés,⁸¹ consideró que solamente la justicia punitiva podía frenar la cultura de impunidad,⁸² por lo que alrededor de 130,000 personas fueron acusadas de participar en el genocidio y fueron detenidas en condiciones miserables.⁸³

En 1996 Ruanda promulgó la “Ley Genocidio”, que distingue cuatro categorías de crimen, correspondiendo a la gravedad y a la pena que abarca desde planificadores del genocidio, líderes, asesinos notorios y ejecutores de tortura sexual (categoría 1) hasta crímenes de propiedad (categoría 4).⁸⁴ Los juicios de genocidio comenzaron en el mismo año 1996, pero muchos observadores estimaron que tomaría un siglo juzgar a todos los detenidos.⁸⁵ El Gobierno concluyó que el sistema jurídico oficial no podía ser la respuesta, por lo cual comenzó a buscar una alternativa y en 1999 anunció la creación de los Tribunales de *Gacaca* como un nuevo sistema de justicia participativa en la que toda la sociedad participaría.⁸⁶ El sistema *Gacaca* habría de juzgar a los detenidos acusados de crímenes incluidos en las categorías 2 a 4 de la legislación de genocidio. Los objetivos principales de los Tribunales Modernos *Gacaca* son apresurar los juicios, reducir la cantidad enorme de presos en las cárceles e involucrar a la sociedad en el establecimiento de la verdad y así promover la reconciliación.⁸⁷ *Gacaca*, como se estipula en la “Ley *Gacaca*” de marzo 2001, es la transformación de un mecanismo local tradicional de resolución de conflictos y disputas que se aplica ahora a casos de genocidio.⁸⁸

⁷⁹ *Gacaca* (pronunciado “gachacha”) es una palabra del idioma kinyaruanda que significa “césped” y alude al lugar donde los habitantes de esta área se reúnen para resolver los conflictos (ver más adelante).

⁸⁰ WALDORF (2006: 23,33).

⁸¹ En 1990 el Frente Patriótico Ruandés, un movimiento rebelde dominado por refugiados tutsi viviendo en Uganda, invadió Ruanda y generó una guerra civil que duró 4 años.

⁸² WALDORF (2006: 40).

⁸³ PRI (2002: 9).

⁸⁴ WALDORF (2006: 43-44).

⁸⁵ UVIN (2005: 116).

⁸⁶ PRI (2002: 9).

⁸⁷ UVIN, P. (2005: 118).

⁸⁸ WALDORF (2006: 48).



Gacaca tradicional⁸⁹ no es una institución judicial o administrativa permanente. Se puede describirlo como una reunión comunitaria, cuyos participantes son los habitantes de un área local o una colina, convocada cuando sea necesario. Los ancianos de esta localidad arreglan durante estas reuniones, al nivel familiar o inter-familiar, disputas sobre propiedad, herencia, perjuicios personales y relaciones matrimoniales. Normalmente estas reuniones no atienden robo de ganado, asesinato u otros crímenes graves, porque estos casos son atendidos por los jefes o, anteriormente, por los representantes del rey local. La *Gacaca* tiene como objetivo tradicional restaurar la armonía y el orden social, reintegrar a la persona que fue causa del desorden y no individualizar la culpa. En cambio, los Tribunales Modernos de *Gacaca* son instituciones estatales, con estructura jerárquica y un vínculo estrecho con la administración local y el ministerio público. Además, los Tribunales aplican ahora el derecho penal estatal y los jueces son más bien jóvenes elegidos. Pero, la diferencia principal entre *Gacaca* tradicional y los Tribunales Modernos de *Gacaca* es probablemente: “la destrucción del capital social que subyace al sistema tradicional.”⁹⁰ El Gobierno creó 11,000 Jurisdicciones de *Gacaca* y cada una cuenta con 19 jueces.⁹¹ El procedimiento empieza primero con la elaboración de un listado de personas asesinadas y víctimas, de los daños infligidos y de los sospechosos. El segundo paso es la preparación de los expedientes individuales para cada sospechoso. Sobre esta base se califica y clasifica a los sospechosos y se envía el caso a la respectiva jurisdicción. En 2002 los Tribunales Modernos de *Gacaca* empezaron como proyecto piloto y en enero 2005 fueron implementados a nivel nacional. Los primeros juicios del proyecto piloto se llevaron a cabo en marzo 2005. En 2006, alrededor de 66,000 personas detenidas y acusadas por delitos relacionados con el genocidio todavía estaban esperando ser juzgadas.⁹²

Ahora bien, el actual sistema de Tribunales de *Gacaca* tiene algunas debilidades estructurales, como la ausencia de reparaciones para sobrevivientes de genocidio y la ausencia de responsabilidad por crímenes de guerra cometidos por el Frente Patriótico Ruandés. Además, enfrenta algunos obstáculos serios, como la baja participación de la población, la politización de los Tribunales y no lograr los objetivos esperados de reconciliación y de “vergüenza reintegrativa”. Después de un análisis minucioso, Waldorf (2006) concluye que los Tribunales de *Gacaca* ofrecen algunas lecciones importantes sobre cómo adaptar la justicia local al tratamiento de atrocidades masivas.⁹³ Las lecciones principales son las siguientes: (1) Los regímenes sucesores necesitan adoptar una amplia postura no-intervencionista para que la justicia local conserve su legitimidad y popularidad; (2) La justicia local es poco adecuada para documentar atrocidades masivas y producir narraciones verídicas de violaciones a los derechos humanos; y (3) La justicia local tiene dificultad para manejar crímenes modernos como el genocidio, particularmente si nunca tuvo jurisdicción sobre delitos de

⁸⁹ REYNTJES and VANDEGINSTE (2005: 118). y WALDORF (2006: 48-50).

⁹⁰ REYNTJES and VANDEGINSTE (2005: 118).

⁹¹ Ver PRI (2002: 10). Hay cuatro niveles de jurisdicción o tipos de tribunales: 9201 Tribunales Celulares (para investigación de los hechos, calificación de los sospechosos y enjuiciamiento de casos de categoría 4); 1545 Tribunales de Sector (para juzgar casos de categoría 3); 106 Tribunales de Distrito (para juzgar casos de categoría 2 y apelación de casos de categoría 3); y 12 Tribunales Provinciales (para juzgar apelación de casos de categoría 2).

⁹² Ver USADS (2006). La disminución de los presos durante estos años se atribuye a dejar en libertad sospechosos que confesaron, enfermos, personas mayores de 70 años, menores de edad y hombres y mujeres que previamente habían seguido un programa de re-educación durante 3 meses.

⁹³ WALDORF (2006: 85).

ofensas graves. A modo de conclusión, cada vez más observadores internacionales concluyen que este experimento de justicia transicional no es un fracaso por el sistema en sí mismo sino por la manipulación del sistema hecha por el actual Gobierno.

6.2.2 Colombia: La Masacre de Bojayá

Desde los años noventa un conflicto armado interno muy violento domina diferentes regiones de Colombia. Una de las numerosas masacres en este conflicto es la que ocurrió en el Municipio de Bojayá, comunidad afrocolombiana del departamento del Chocó, el 2 de mayo de 2002. Durante un enfrentamiento armado entre las FARC y las Autodefensas, entre 300 y 500 personas se refugiaron en la iglesia del municipio, donde estalló un cilindro lleno de explosivos y metralla. El balance fue de 119 muertos, entre ellos 45 niños y niñas, muchas personas heridas y el desplazamiento a una ciudad vecina de 4,248 personas de 889 familias, provenientes de diversas comunidades de la región. Un proceso de investigación y acompañamiento extenso en Bojayá sacó a la luz, entre otros, el significado que las personas, las familias y el colectivo construyeron alrededor de la masacre, los impactos que ésta ha generado y también las prácticas que la comunidad y las instituciones han realizado para hacer frente a los daños.⁹⁴ Según los investigadores, la masacre no generó sólo daños individuales sino también colectivos, porque destruyó el ordenamiento social y cultural, al producir una “crisis en los referentes de sentido y de protección de la comunidad que los despojó de los recursos comúnmente utilizados para explicar y afrontar los acontecimientos”.⁹⁵

Un punto interesante que plantea el informe es que diversas instituciones promueven discursos sobre la legitimidad de las víctimas y su derecho a la reparación que son contrarios a los discursos y las prácticas de las personas de la comunidad.⁹⁶ Para ellas, el término “reparación” es totalmente nuevo y –según Nubia Bello, una de las investigadoras– la indemnización individual, como parte de la reparación, genera sentimientos de culpa y produce también la sensación de estar en deuda con los ancestros. Recibir dinero como indemnización por los daños y pérdidas que ocasionan las heridas y las muertes de las personas, es visto por parte de la comunidad como un gesto inapropiado e incluso oportunista. Algunas personas perciben el recibir dinero “como una especie de ‘deslealtad con los muertos’, quienes no deben ‘tener precio’...”⁹⁷ Además, como la indemnización es individual, genera en quienes la reciben un sentimiento de deslealtad con la comunidad, visto que la masacre de una u otra manera afectó a todas las personas de la comunidad.

Otro punto interesante destacado por esta investigación es que en esta comunidad los muertos juegan un papel fundamental en la vida cotidiana, ya que ellos protegen a los vivos. Sin embargo, por las circunstancias de la masacre, los familiares no pudieron realizar los rituales de paso de la vida a la muerte, por lo cual sus muertos no han descansado y deambulan por el pueblo a la espera

⁹⁴ BELLO (2005: 206). Esta investigación está hecha por un equipo de investigadores del Programa de Iniciativas para la Paz y la Convivencia de la Universidad Nacional de Colombia, en el marco de una consultoría para la Red de Solidaridad Social.

⁹⁵ BELLO (2005: 15).

⁹⁶ BELLO (2005: 154).

⁹⁷ BELLO (2007).



de una despedida que les permita abandonar el mundo de los vivos. Después de cuatro años, los sobrevivientes han empezado a realizar los rituales de purificación de los espacios profanados, se han bordado los nombres de los muertos en un manto y se han organizado jornadas de duelo para recorrer los últimos pasos de los familiares fallecidos, ... Estas prácticas muestran que, de una manera autónoma y con sus propios recursos, la comunidad recuerda y procesa su pasado doloroso y puede expresar sus sentimientos.⁹⁸ Según el equipo de investigación, es necesario reconocer que “las interpretaciones, los significados y las acciones individuales y colectivas, generadas por y para enfrentar la violencia, se construyen en densas y complejas tramas y redes que dan lugar a particulares maneras de estar y percibir el mundo, por lo que se asume que el daño (...) y la manera de afrontarlo (...) no se puede establecer a priori, medir según estándares universales o deducir por referencia a otro acontecimiento, en otro lugar, o a otras personas’.⁹⁹

6.2.3 Mozambique: Rituales de Purificación y Posesiones por Espíritus Magamba

Con la firma del Acuerdo General de Paz para Mozambique (Roma, 1992), terminó una guerra civil de 15 años (1976-1992) entre el gobierno del FRELIMO y el movimiento rebelde RENAMO en Mozambique (África Oriental). Esta guerra se concentró mucho en la lucha por el control de la población y afectó más las áreas rurales que las urbanas, en términos de destrucción y sufrimiento.¹⁰⁰ Alrededor de un millón de personas murieron, hubo cuatro millones de desplazados internos, y miles de niños menores de 16 años fueron reclutados forzosamente para destruir sus propias aldeas y matar a su propia gente.

En Mozambique, como en otras partes de África, la posesión por espíritus está muy vinculada con la vida cotidiana, ya que las personas pueden restaurar el equilibrio y la paz en sus vidas mediante las fuerzas espirituales ancestrales.¹⁰¹ Existen dos estudios magníficos que muestran el papel importante de diferentes espíritus en el periodo postconflicto de este país. Honwana,¹⁰² al analizar la importancia de los espíritus, los conceptos de enfermedad, salud y sanación y los rituales de limpieza y purificación en el sur del país, argumenta que es necesario que las agencias de cooperación y las ONGs tomen en cuenta el entendimiento local de los traumas de guerra y las estrategias propias para enfrentarlo. El rol de instituciones tradicionales, como la familia y los jefes, adivinos, curanderos y médiums de espíritus puede ser de gran importancia para sanar las heridas sociales de la guerra y restaurar la estabilidad social, puesto que estas instituciones están basadas en un sistema compartido de sentidos que organiza la vida social en las comunidades rurales. La sanación tradicional tiene un enfoque holístico, al combinar las dimensiones sociales y físicas para tratar a la persona en su totalidad, por cuanto se considera que la enfermedad es primeramente un fenómeno social que se refleja en el cuerpo físico. Un ejemplo es la realización de rituales de limpieza o de purificación de niños-soldados para purificarlos de la “contaminación” de la guerra, la muerte, el pecado y los espíritus vengativos de la gente matada por ellos. Como

⁹⁸ BELLO (2007).

⁹⁹ BELLO (2005: 16).

¹⁰⁰ IGREJA (2007) y HONWANA (1997: 293).

¹⁰¹ HONWANA (1997: 304).

¹⁰² HONWANA (1997: 293-305) y GREEN and HONWANA (1999: 10).

La vida no tiene precio: Acciones y omisiones de resarcimiento en Guatemala

estos niños contaminados representan una amenaza para la comunidad y para sí mismos, el objetivo de los rituales es reintegrarlos en la comunidad y restaurar su identidad como miembro de la comunidad y de la familia. Por lo general, antes del ritual, estos niños pasan por un periodo de retiro y de separación de la familia. El ritual mismo consiste en un conjunto de acciones simbólicas que tienen el sentido de romper el vínculo del niño con el pasado de guerra, muerte y destrucción. Para ello, por ejemplo, se quema la ropa que el niño trajo del destacamento militar, para que el niño pueda comenzar una nueva vida y olvidar el pasado, por cuanto esa ropa contiene y representa la sangre y la oscuridad de la guerra. Olvidar el pasado es crucial, porque recordar, contar y recontar lo que pasó durante la guerra es abrir la puerta para el regreso de los malos espíritus.

Otro estudio hecho por V. Igreja en el distrito Gorongosa y en el centro de Mozambique analiza el aporte de los espíritus *gamba*, relacionados con la guerra civil, para enfrentar pacíficamente el legado de un pasado extremadamente violento.¹⁰³ Alrededor de 1999 los espíritus *gamba* rompieron la cultura de silencio y de negación que había sido creada por el Gobierno, que aconsejó a los sobrevivientes olvidar el pasado y evitar tomar venganza. En general, *magamba* (plural de *gamba*) son los espíritus de soldados masculinos, muertos durante la guerra, cuyos cuerpos no fueron enterrados correctamente y fueron cortados por habitantes de las aldeas cercanas para preparar medicinas que les protegieran contra la violencia. En este contexto, los espíritus *magamba* regresaron al mundo de los vivos, para luchar por la justicia, tomando posesión de los cuerpos de personas vivas, por lo general mujeres, cuyos familiares estuvieron involucrados en la preparación y consumo de aquellas medicinas preventivas o en el asesinato de soldados.

La manifestación del espíritu *gamba* es siempre muy ruidosa, con movimientos de cuerpo y muchas palabras, por lo cual todos en la aldea saben quién tiene un espíritu *gamba*. Su presencia indica que la experiencia violenta durante la guerra tendrá que ser revelada, reconocida y reparada públicamente. Para descubrir la acusación y establecer los hechos, un curandero *gamba* coloca a la persona atormentada en el centro de la ceremonia y recrea escenas de la guerra, representando las acciones de los soldados. Los participantes acompañan al curandero con cantos sobre la guerra y este ambiente normalmente le da confianza al espíritu *gamba* para manifestarse al público por intermedio del cuerpo y las palabras de la persona huésped. Cuando el espíritu *gamba* toma control total de la persona, puede hacer acusaciones contra el presunto perpetrador. Su misión es aportar información desconocida, hasta que la acusación sea indiscutible y el acusado tenga que admitir sus responsabilidades. La aceptación de la acusación por el acusado es un acto muy reconciliante y la persona atormentada gana el status de persona "limpiada". Esas ceremonias tratan no sólo de reconciliación entre personas sino también de reconciliación entre las personas y los espíritus de los muertos, y entre los espíritus de los muertos mismos. V. Igreja concluye que hay que reconocer que existen múltiples formas de pensar y obtener la verdad, la justicia y la reconciliación en países post-conflicto. Los espíritus *magamba* permiten desarrollar procesos transicionales principalmente al nivel familiar o de la comunidad, por lo cual, según Igreja, resulta apropiado complementar estos procesos culturales con procesos formales de justicia transicional, a nivel nacional e internacional.

¹⁰³ Ver IGREJA (2007).

6.2.4 Consideraciones Jurídicas desde la Perspectiva de los Derechos Humanos

La experiencia de los tres casos emblemáticos precedentes muestra que, para diseñar e implementar mecanismos de justicia transicional, es deseable prestar atención a las particularidades culturales (tanto a sus valores como a sus limitaciones) compartidas por un gran grupo o por un grupo específico de un determinado país. Cuando los afectados de un conflicto armado pertenecen a un grupo que, según el derecho internacional, es un pueblo indígena,¹⁰⁴ podría argumentarse que las normas establecidas en el derecho internacional de los pueblos indígenas podrían servir como marco de referencia para que estos países y las ONGs reconozcan, respeten y tomen en cuenta los recursos culturales de los pueblos, en materia de justicia, verdad, reparación y reconciliación en situaciones post-conflicto. En particular, algunas normas del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes y de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas el 12 de septiembre 2007, pueden ser interpretadas más ampliamente.¹⁰⁵

El artículo 7.1 del Convenio 169 de OIT establece que “los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecta a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo que es posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente.” Por otra parte, el artículo 8 del Convenio regula que “dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias...”. El artículo 7 se interpreta normalmente como el derecho de los pueblos indígenas a participar activamente en el diseño de programas de desarrollo económico, social y cultural. En países post-conflicto, el clima de reconciliación y de paz es un prerrequisito indispensable para poder trabajar en el desarrollo sostenible económico, social y cultural. Ahora bien, para propiciar ese clima los nuevos gobiernos, la sociedad civil y las ONGs se sirven cada vez más de diferentes mecanismos de justicia transicional, por lo cual es importante argumentar que tomar en cuenta el contexto cultural y las particularidades culturales del país, en el diseño de estos mecanismos, es un paso fundamental hacia una transición democrática.

En el mismo sentido, es interesante mencionar algunas disposiciones contempladas en la nueva Declaración, ya que su interpretación se podría ampliar a situaciones post-conflicto y a temas de reparación, justicia, búsqueda de verdad, reconciliación y sanación. El artículo 5, por ejemplo, dice que “Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones

¹⁰⁴ Para una definición de “pueblos indígenas”, véase el artículo 1 del Convenio 169 de OIT que llama pueblos indígenas a: “... (a) Los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial; (b) Los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conserven todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.”

¹⁰⁵ Ver ONU (2007).

La vida no tiene precio: Acciones y omisiones de resarcimiento en Guatemala

políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado'. Más adelante, el artículo 12.1 establece que: "Los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas." El artículo 18 se refiere al derecho de participación en la adopción de decisiones en las cuestiones que afecten a sus derechos. Además, el artículo 24.1 y 24.2 regula que las personas indígenas tienen derecho a sus propias medicinas tradicionales y a mantener sus prácticas de salud y el derecho a disfrutar por igual del nivel más alto posible de salud física y mental. Este artículo concluye que: "Los Estados tomarán las medidas que sean necesarias para lograr progresivamente la plena realización de este derecho."

A nivel teórico se han ido desarrollando teorías y conceptos que permiten reconciliar los derechos humanos universales con la diversidad cultural y convertir esta diversidad en un valor agregado para la efectiva protección de los derechos humanos.¹⁰⁶ El concepto de "universalidad inclusiva", desarrollado por Brems,¹⁰⁷ puede respaldar teóricamente el argumento de reconocer, respetar y tomar en cuenta los contextos culturales (sistema jurídico autóctono, autoridades tradicionales, costumbres y tradiciones, prácticas de sanación, etc.) en los procesos de transición democrática. La universalidad inclusiva permite tener flexibilidad cultural en la interpretación de las normas de derechos humanos y abre espacio a nuevas contribuciones a la vigencia y protección de los derechos humanos provenientes de culturas no-occidentales. La justificación de la universalidad inclusiva es doble. Por un lado, el principio fundamental de participación igualitaria de todas las personas en el sistema de los derechos humanos. Por otro lado, el principio pragmático de pertinencia desempeña también un papel importante: los derechos humanos no se reconocen ni respetan cuando no tienen relación con las formas de vida de las personas. Cuando, por ejemplo, por razones culturales, las personas sienten el concepto de derechos humanos, o sus implicaciones en una situación concreta, como algo extraño e impuesto desde fuera, se debilita mucho su poder. El concepto teórico de universalidad inclusiva puede permitir una aplicación más eficaz y eficiente del derecho internacional de los derechos humanos, especialmente en el tratamiento de las violaciones graves de derechos humanos mediante procesos de reconciliación y de reparación. Tanto la justificación fundamental como la justificación pragmática de la universalidad inclusiva son válidas en el campo de la justicia transicional. Sin embargo, son necesarias muchas más investigaciones de micro-nivel que permitan hacer un inventario de las experiencias positivas y negativas, adquiridas en diferentes lugares del mundo, y construir un marco teórico del que puedan deducirse directrices normativas para futuros procesos de justicia transicional.

¹⁰⁶ AN-NA'IM (1995) y DONNELLY (1989).

¹⁰⁷ BREMS (2001: 574).



6.3 Caso de Estudio: Los Q'eqchi'es de Alta Verapaz

Según el informe final de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH),¹⁰⁸ la población indígena maya constituyó el grupo mayormente afectado (83.3%) por la violencia durante el conflicto armado interno que duró 36 años en Guatemala. Los estudios etno-demográficos señalan que la población indígena es demográficamente mayoritaria (60 a 65%) en el país y que gran porcentaje de esta población es principalmente monolingüe. Sin embargo, según el Censo 2002, la población maya constituye 43.6% del país. Conviene considerar que, hasta donde la autora tiene conocimiento, ha habido poca investigación sobre las repercusiones del conflicto armado en la cosmovisión maya y tampoco se han analizado a profundidad el pensamiento y los conceptos clave de la cultura maya sobre reparación, reconciliación, sanación y justicia en el contexto post-conflicto. Resulta pertinente entonces preguntar en qué sentido y forma determinadas particularidades de la cultura maya pueden desempeñar, o ya están desempeñando, un papel importante en el proceso de superación de las secuelas del conflicto armado interno. Los dos siguientes apartados del presente capítulo pretenden dar la palabra al pueblo *q'eqchi'*, el segundo grupo maya más grande en el país. A partir de los resultados de una investigación de campo en la región de Alta Verapaz se plantean las percepciones y los sentimientos de afectados y afectadas *q'eqchi'es*, con respecto a las acciones de reparación y de resarcimiento que desarrolla actualmente el Programa Nacional de Resarcimiento. Para captar mejor el pensar y sentir de este grupo maya es necesario describir primero la historia particular de los *q'eqchi'es* de Alta Verapaz.

6.3.1 Alta Verapaz y los Q'eqchi'es: Una Historia Particular

La historia de las Verapaces se distingue, por diferentes razones, de la historia de las demás regiones del país. La región, que se llamaba Tezulutlán (“tierra de guerra”), antes de la llegada de los españoles, tuvo una experiencia especial en la conquista española porque no fue conquistada militarmente, como el resto del país. Bartolomé de las Casas, con otros dominicos, puso en práctica en esta región su plan de evangelización pacífica, dado que era la única que quedaba sin conquistar en Guatemala y en la que, por tanto, los militares españoles tenían muy poca presencia.¹⁰⁹ Con esta evangelización pacífica, los indígenas quedaron directamente sometidos a la autoridad real, evitando los abusos, maltratos y robos de los conquistadores y el régimen esclavista de los encomenderos. En enero de 1547, el rey, a petición de Las Casas, cambió el nombre de la región a Verapaz (“verdadera paz”), pues el trabajo de evangelización había producido grandes frutos.¹¹⁰

La población indígena de Alta Verapaz, que vivía desde la conquista en un territorio aislado, fue realmente confrontada por primera vez con la cultura occidental a mediados del siglo XIX, cuando el gobierno liberal impuso un régimen de enormes plantaciones de café en la región y los inmigrantes alemanes consiguieron tierra y mano de obra barata,¹¹¹ porque los *q'eqchi'es* fueron expulsados

¹⁰⁸ CEH (1999: II 314).

¹⁰⁹ AK'KUTAN (2001: 7-8).

¹¹⁰ AK'KUTAN (2001: 15).

¹¹¹ Véase: CAMBRANES (1996) y SIEDER(1997:30)

La vida no tiene precio: Acciones y omisiones de resarcimiento en Guatemala

de sus tierras y la mayoría de ellos convertidos en *mozos colonos*, trabajadores permanentes de las fincas cafetaleras. Con ello, Alta Verapaz se convirtió, a finales del siglo XIX, en el centro de la producción nacional de café y la población indígena se convirtió en objeto y no en sujeto de desarrollo económico y social.¹¹² A inicios del siglo XX, los alemanes iniciaron también el cultivo del cardamomo y fortalecieron su poder económico en la región, de forma que para los indígenas se hizo muy difícil conseguir tierra, dado que casi toda ya tenía título.¹¹³ En 1930, durante la dictadura del general Jorge Ubico, fue promulgada una Ley Contra la Vagancia.¹¹⁴ Esta ley dispuso que fueran declarados vagabundos todos los campesinos que no estuvieran contratados por un finquero o que no poseyeran una cierta cantidad de tierra. La vagancia se castigaba con trabajo forzado en obras públicas, con tal que los indígenas tenían la opción entre trabajar en las fincas o hacer trabajo forzado en la construcción de las carreteras.

La situación semi-feudal en las fincas de Alta Verapaz, caracterizada por la falta de libertad, los salarios miserables, la sobrecarga laboral, los malos tratos, la ausencia de escuelas y la presencia de cárceles, fue señalada como la causa principal del conflicto armado sufrido por la gran mayoría de informantes que participaron en el estudio profundo y extenso hecho por Huet sobre la memoria histórica de 20 comunidades *q'eqchi'es*, básicamente del municipio de Cobán.¹¹⁵ Los *q'eqchi'es* sufrieron sus primeras masacres en 1976, en Chisec, y en Panzós, en 1978.¹¹⁶ Ambas masacres fueron consecuencia de conflictos sobre la pertenencia de la tierra y ocurrieron antes de que llegara la guerrilla al departamento. En Alta Verapaz no aconteció el mismo proceso de radicalización política que se vivió en otros departamentos del país. En efecto, los *q'eqchi'es* tomaron conciencia de sus derechos humanos y de su dignidad como personas gracias al trabajo, con enfoque de teología de la liberación, de los catequistas de la Iglesia católica, la única organización presente en la región.¹¹⁷ La presencia de organizaciones guerrilleras en Alta Verapaz fue casi inexistente hasta comienzos de los años ochenta, cuando el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) penetró en algunas zonas colindantes con el departamento de El Quiché, en la Franja Transversal del Norte y en el valle de Polochic.¹¹⁸ Uno de los objetivos era crear conflictos para dislocar las fuerzas del Ejército concentradas en El Quiché.¹¹⁹ En Alta Verapaz, a diferencia de lo que hicieron en El Quiché, las fuerzas guerrilleras se saltaron muchas etapas de formación política y de organización social, de modo que la incorporación de líderes comunitarios en sus filas fue consecuencia de un salto a ciegas desde la organización comunitaria a la estructura político-militar.¹²⁰

Durante los años '81-'83, los municipios de Chisec, Cobán y San Cristóbal fueron muy golpeados. En el departamento de Alta Verapaz hubo 55 masacres, según el Informe de la CEH,¹²¹ aunque el

¹¹² AK'KUTAN (2001: 49) y CAMBRANES (1996: 305).

¹¹³ AK'KUTAN (2001: 48) y SIEDER (1997: 36).

¹¹⁴ El Estado garantizó mano de obra en condiciones de servidumbre, mediante la siguientes leyes: “Ley de Mandamientos” (Ley de Trabajadores de 1877), “Ley de Habilitación” (de 1894), “Ley de Vagancia” (de 1934) y Leyes de la Contrarrevolución de 1954.

¹¹⁵ HUET (2006: 16-20).

¹¹⁶ AVANCSO (1992: 168).

¹¹⁷ WILSON (1999: 158) y HUET (2006: 242).

¹¹⁸ WILSON (1999: 158) y HUET (2003: 52).

¹¹⁹ HUET (2003: 62-63).

¹²⁰ HUET (2003: 63).

¹²¹ CEH (1999: 775).



Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI)¹²² registra 63 masacres. El Informe de la CEH muestra, por una parte, que Alta Verapaz fue, después de El Quiché y Huehuetenango, el tercer departamento más afectado por violaciones de derechos humanos y que los *q'eqchi'es* fueron el segundo grupo étnico en cantidad de violaciones de derechos humanos.¹²³ El REMHI, en cambio, informa que Alta Verapaz fue el segundo departamento en cuanto a víctimas y hechos de violencia registrados y que los *q'eqchi'es* fueron la etnia con mayor número de víctimas a nivel nacional.¹²⁴ La Diócesis de La Verapaz estima que más de 100 aldeas fueron destruidas por las campañas de tierra arrasada del Ejército.¹²⁵ Según monseñor Flores, obispo en ese período, al menos 40% de los *q'eqchi'es* fueron desplazados de sus comunidades y unos 20,000 de ellos se refugiaron por años escondidos en las montañas.¹²⁶ La gente que estuvo “bajo de la montaña” enfrentó condiciones muy extremas y tuvo que cambiar constantemente de campamento, por lo cual muchos murieron de hambre, de enfermedades y de susto.¹²⁷ Ellos no organizaron actividades educativas, como hicieron las Comunidades de Población en Resistencia (CPR) del Ixcán y recibieron poca formación ideológica y política por parte de las fuerzas guerrilleras.¹²⁸

Aparte de las campañas de tierra arrasada, el Ejército aplicó otras estrategias de contrainsurgencia, como la imposición en el área rural de Patrullas de Autodefensa Civil (PAC). Cuando, en 1996, se desactivaron las PAC, Alta Verapaz fue el segundo departamento con mayor cantidad de patrulleros desactivados (72,699).¹²⁹ Según el Informe de la CEH, los patrulleros de Alta Verapaz fueron responsables del 7% de las violaciones de derechos humanos cometidas por las PAC, mientras que en El Quiché, 46,995 patrulleros fueron responsables del 59% de las violaciones de derechos humanos.¹³⁰ Además, en Alta Verapaz el Ejército manipuló símbolos y nombres de la cultura *q'eqchi'*. En la vida espiritual de los *q'eqchi'es* el *Tzuultaq'a* (“Cerro-Valle”) es el concepto central y configura la identidad y el ser *q'eqchi'*, omnipresente y preside y vigila todos los actos de la vida cotidiana.¹³¹ *Tzuultaq'a* ‘yo’yo’ está vivo y es dueño de la tierra y de todo lo que vive en esta tierra.¹³² Por lo cual los *q'eqchi'es* tienen que pedir permiso (*tz'amaank*), mediante una ofrenda (*majejak*), para cultivar la tierra. Un ejemplo obvio de la manipulación del Ejército es el letrero que había a la entrada de la Base Militar de Cobán, que decía: “Base Militar de Cobán. Hogar del Soldado *Tzuultaq'a*”. Como decía un coronel: “Nos parecemos a los espíritus de la montaña porque, al igual que ellos, dominamos el terreno y tenemos mando sobre todos los que están en nuestro territorio.”¹³³ Otro ejemplo es la militarización del concepto *chaq'rab* (la ley, pero con

¹²² REMHI (1998: IV.513).

¹²³ CEH (1999: 314-315).

¹²⁴ REMHI (1998: IV.484-485).

¹²⁵ HUET (2003: 65).

¹²⁶ FLORES (2002: 169).

¹²⁷ HUET (2006: 89-104).

¹²⁸ VIAENE (2007) y WILSON (1999: 168).

¹²⁹ CEH (1999: TII, 234).

¹³⁰ CEH (1999: TII, 230, 234).

¹³¹ Véase: WILSON (1999), CABARRÚS (1979: 29-33), AK'KUTAN (2002: 13) y ESTRADA (1990: 19-27).

¹³² CABARRÚS (1979: 31).

¹³³ Citado por WILSON (1999: 179).

La vida no tiene precio: Acciones y omisiones de resarcimiento en Guatemala

claras connotaciones religiosas). Un oficial explicó a una comunidad la interpretación del chaq'rab diciendo que: "Dios ha creado el cielo y la tierra y los ha puesto bajo su Ley para mantener el equilibrio y la armonía de todos los elementos. El mismo Dios supervisa esta Ley en el cielo, pero el cumplimiento de esta ley en la tierra Dios lo ha encargado al Ejército."¹³⁴



Ceremonia por las víctimas frente al letrero del Comando Regional, Cobán.

Con la amnistía ofrecida por el gobierno del general Ríos Montt, en 1982, y la política militar de promover el retorno masivo de los desplazados internos, muchos *q'eqchi'es*, diezmados por la persecución y el hambre, decidieron salir de "bajo de las montañas".¹³⁵ Miles de desplazados, recibidos por el Ejército, fueron trasladados a campamentos militares o 'polos de desarrollo', como Acamal, El Rosario, Saraxoch y Chituj, donde, por lo general, recibieron "re-educación" ideológica y dependieron por años de la ayuda de emergencia y del régimen de "alimentos por trabajo". La Diócesis de La Verapaz jugó un papel importante en crear un santuario en el Convento y en brindar protección a numerosas familias desplazadas internas,¹³⁶ la única en el país que realizó este tipo de apoyo. Entre 1986 y 1988 logró recibir 300 personas de seis grupos que buscaron protección de la Iglesia tras deambular durante 5 ó 6 años en las montañas verapacenses. Estas personas hicieron contacto con algunas personas de su confianza, quienes a su vez lograron el apoyo del obispo para organizar en secreto el rescate de los grupos, que permanecieron por varios meses, bajo protección de "santuario", en el Convento y en el Antiguo Hospital de Cobán. Estos grupos desplazados ya no pudieron regresar a sus comunidades de origen y la Diócesis trabajó para

¹³⁴ Citado por HUET (2003: 69).

¹³⁵ AVANCSO (1992: 176-178).

¹³⁶ HUET (2003: 74-75).



reinstalar las familias en nuevas comunidades. En el año 1984 inició el Proyecto Chicoj, con la construcción de 50 viviendas en un terreno cerca de la ciudad. Luego, en 1988, fueron instaladas 80 familias en tres nuevas comunidades en el norte del municipio de Cobán. Algo clave en la reinstalación de estas familias fue la libertad que tuvieron para elegir la forma de su vivienda y se les animó a retomar, fortalecer y profundizar su cosmovisión, su espiritualidad y su organización comunitaria. Esta acción de la Diócesis significa “una re-apropiación, con valor y creatividad, del papel coherente y consecuente en defensa de los derechos humanos, de los fundadores de la Diócesis, Bartolomé de las Casas y los frailes dominicos.”¹³⁷

En Alta Verapaz no hubo, y todavía no hay, mucha presencia de la cooperación internacional, de las ONGs o del Estado en proyectos dedicados al acompañamiento de las víctimas. Sin embargo, en los años 90, en dos regiones distintas surgieron iniciativas desde las comunidades mismas para enfrentar las secuelas del pasado doloroso. En el año 1995, en la comunidad Sahakok se erigió, sobre el cerro El Filo, una inmensa cruz blanca, acompañada por dos rótulos en mármol donde están tallados 916 nombres de víctimas.¹³⁸ La construcción de la cruz fue resultado del trabajo extenso y coordinado de 28 comunidades ubicadas dentro de un área de aproximadamente 600 km². En el origen de esta iniciativa estaban los sueños que varios ancianos tuvieron sobre una gran cruz blanca que emergía del pico de una montaña. Un grupo de 13 ancianos interpretaron los sueños como ‘un señal sobrenatural en nombre de sus parientes desaparecidos que habían muerto durante la violencia y que no habían sido enterrados de acuerdo a la práctica ritual consuetudinaria.’ Desde entonces, cada 3 de noviembre, se celebra la inauguración de la cruz y conmemora la pérdida de sus seres queridos.



Inauguración de la Cruz de Sahakok, Alta Verapaz / Foto: B. Dumoulin © 1995.

¹³⁷ HUET (2003: 78).

¹³⁸ Véanse FLORES (2001:70) y el video *Rub el Kurus* (Bajo la Cruz) de PACAY y FLORES (1998). Igualmente, el artículo “Ceremonia q'eqchi' conmemora la muerte de 916”, en el diario *Prensa Libre*, edición del 9 de noviembre de 1995.

La vida no tiene precio: Acciones y omisiones de resarcimiento en Guatemala



Inauguración de la Cruz de Sahakok, Alta Verapaz / Foto: B. Dumoulin © 1995.



Cruz de Sahakok, Alta Verapaz / Foto: Lieselotte Viaene © 2006.



Justicia transicional y contexto cultural en Guatemala: Voces Q'eqchi'es sobre el PNR

Varios años después, en Xalab'e, una comunidad muy alejada, a seis horas a pie, de la región Nimlasachal, se construyó también una gran cruz que conmemora 468 nombres de víctimas de 24 comunidades de esa región. La cruz está rodeada de montañas, en medio de la región donde hubo masacres. Esta iniciativa contó con un apoyo mínimo de REMHI-Alta Verapaz y de la ONG ADICI y con fondos de la Secretaría de la Paz (SEPAZ).

Ambas cruces son resultado de un proceso comunitario y autóctono de construcción y de recordación de su propia memoria histórica. Los nombres que están en las placas de mármol, en la base de las dos cruces, no son sólo de víctimas de masacres sino también de personas que murieron por hambre, desnutrición, enfermedades o “susto” durante su sobrevivencia “bajo de las montañas” y de desaparecidos. Las placas de la cruz de Sahakok incluyen también los nombres de víctimas fatales del lado de los PAC.



Mayejak frente a la Cruz de Xalab'e, Alta Verapaz / Foto: Lieselotte Viaene © 2006.

6.3.2 Más Allá de la “Reparación” y del “Resarcimiento”¹³⁹

En el anterior apartado 6.2 se mencionó que hacer “reparación” es uno de los objetivos de la justicia transicional. Más aún, se puede plantear que la “reparación” “... es un elemento clave de toda verdadera justicia transicional y proceso de reconciliación”.¹⁴⁰ Por su parte, los principios básicos de la ONU sobre “Derecho de las víctimas de violaciones manifiestas de las normas internacionales de derechos humanos, y de violaciones graves del derecho internacional humanitario, a interponer recursos y obtener reparaciones” establecen que el Estado debería implementar programas nacionales de reparación o de asistencia a las víctimas, para darles una reparación plena y efectiva en forma de restitución, indemnización, rehabilitación, satisfacción y garantías de no repetición.¹⁴¹ Esta demanda por reparación no está solamente basada en el derecho internacional y humanitario, sino tiene también una base moral fuerte en el sentimiento fundamental de que habría que hacer justicia y habría que reparar un daño.¹⁴²

Desde el 9 de mayo de 2003 existe en Guatemala un Programa Nacional de Resarcimiento (PNR) que tiene como mandato “reparar los daños causados por las violaciones de los derechos humanos durante el enfrentamiento armado interno que finalizó el 29 de diciembre de 1996”.¹⁴³ El Tercer Considerando del Acuerdo afirma que: “... el Acuerdo Global de Derechos Humanos reconoce que es un deber humanitario resarcir y/o asistir a las víctimas de violaciones de derechos humanos y que la Comisión para el Esclarecimiento Histórico recomendó al Estado la creación de un Programa Nacional de Reparaciones, así como la asignación de los recursos financieros necesarios para el cumplimiento de sus fines”. El PNR administra la ejecución de cinco medidas de reparación: restitución material, resarcimiento económico, reparación psicosocial y rehabilitación, dignificación de las víctimas civiles y resarcimiento cultural. En Alta Verapaz, desde 2005, existen dos oficinas del PNR, una en Cobán y otra en Panzós. Hasta el día de hoy, el PNR solamente ha ejecutado la medida de resarcimiento económico y en Alta Verapaz han sido resarcidas 1,769 víctimas desde 2006.

Recordemos que en Alta Verapaz el 92,8% de la población es indígena, mayoritariamente *q'eqchi'*,¹⁴⁴ que los *q'eqchi'*es son el segundo grupo étnico en el país y que la mayoría de ellos son monolingües (65,7%, el porcentaje más alto en el país).¹⁴⁵ La Oficina Regional del PNR en Cobán atiende principalmente víctimas *q'eqchi'*es, por lo cual el idioma dominante usado por los técnicos es el *q'eqchi'*. Sin embargo, como el Programa ha sido diseñado y funciona administrativamente en el idioma español, la Oficina Regional ha tenido que traducir al *q'eqchi'* conceptos tales como

¹³⁹ Dada la falta de documentación sobre las raíces y los campos semánticos de la lengua *q'eqchi'* en este apartado se presentan los resultados preliminares de tres talleres lingüísticos realizados por la autora: un taller con informantes *q'eqchi'*es, todos víctimas, en abril 2007; un taller con traductores legales de diferentes instituciones legales de Cobán, también en abril 2007; y un taller con lingüistas, en agosto 2007. Además se han incorporado resultados obtenidos de entrevistas con ancianos y ancianas y varias conversaciones con lingüistas *q'eqchi'*es y personas *q'eqchi'*es con amplia trayectoria en el acompañamiento de ancianos, víctimas y desplazados internos. Así mismo, se ha utilizado el diccionario *K'ekchi' Español* de HAESERIJN (1979).

¹⁴⁰ VANDEGINSTE (2005: 145).

¹⁴¹ ONU (2006).

¹⁴² VANDEGINSTE (2005: 148).

¹⁴³ Primer Considerando del Acuerdo Gubernativo 258-2003, creador del PNR.

¹⁴⁴ PNUD (2005: 325-344).

¹⁴⁵ PNUD (2005: 350, 399).

“reparación”, “resarcimiento” y “restitución” para dar a conocer el mandato y las funciones del Programa. Ahora bien, traducir estos términos y conceptos no puede darse por supuesto. Por ejemplo, como el concepto clave de “resarcimiento” aún no está construido en el idioma *q'eqchi'*, el director de la Sede Regional del PNR en Cobán pidió asistencia a la Academia de Lenguas Mayas para encontrar un término adecuado en *q'eqchi'* que traduzca “resarcimiento”.¹⁴⁶ La Academia propuso la palabra *k'irtasink*, que literalmente designa “curación”. La Oficina no estuvo de acuerdo con la traducción, porque para el pensamiento *q'eqchi'* es imposible “sanar el pasado del conflicto armado”. Después de una discusión interna, la Oficina decidió traducir “resarcimiento” como *xiitinkil li raylal (rahilal)*,¹⁴⁷ que significa literalmente “remendar el sufrimiento, el dolor”. Pero el verbo *xiitink*, en el uso cotidiano, se refiere a remendar cualquier tejido roto.

Ahora bien, por una parte, el significado técnico jurídico del verbo “reparar” es más amplio que el de “remendar”. Y, por otra parte, para la percepción *q'eqchi'* no es posible “reparar” un tejido roto, ya que solamente se puede remendar o coser la parte rota. El director de la Oficina argumenta que *xiitinkil li raylal* alude a la “reparación-remiendo” del tejido social actual, dado que el Programa no pretende rehacer una nueva identidad o cultura ni tampoco pretende “reparar” la situación anterior a la rotura del tejido social causada por el conflicto armado interno, porque lo que se perdió en aquel momento no se puede “reparar” ni recuperar. En este sentido, la expresión *xiitinkil li raylal* sólo puede ser usada como una metáfora para indicar la “reparación-remiendo” del tejido social actual. Sin embargo, esta expresión *q'eqchi'* no refleja realmente lo que piensan los afectados del conflicto armado, como señala un *q'eqchi'* que tiene larga experiencia en acompañamiento a ancianos y ancianas de muchas comunidades afectadas: “Remendar (*xiitink*) quiere decir que es como [si] sólo un poquito está roto y lo remiendo. Pero eso no es un poquito, lo que hicieron [el ejército y el gobierno] Sí, es inmenso lo que hicieron...” No obstante, *xiitinkil li raylal* bien podría representar esa metáfora de reconstruir el tejido social actual, y entonces significar “reparación” para las víctimas, cuando el Estado, a través del PNR, realmente asume y satisfaga sus peticiones, como se verá en el próximo apartado.

Con el propósito de contribuir, desde la percepción *q'eqchi'*, a comprender la problemática de reparación y resarcimiento relacionada con el conflicto armado, es necesario hacer previamente dos tipos de análisis. Primero, hay que analizar y esclarecer las relaciones lógicas y los campos semánticos que están ocultos en las palabras *q'eqchi'es* que aluden al conflicto armado.¹⁴⁸ Por otra parte, es importante analizar cómo los *q'eqchi'es* han percibido el conflicto armado. Aquí hay que hacer notar que, para la visión maya del mundo (la cosmovisión maya), no hay distinción ni separación entre las esferas de lo social, lo natural y lo sagrado, que constituyen el cosmos.¹⁴⁹ La categoría fundamental de lo sagrado se refiere a “... aquello que se considera superior, digno de respeto y culto, y frente a lo cual la persona y la comunidad deben cumplir deberes y obligaciones

¹⁴⁶ Comunicación personal con el coordinador de la Sede Regional del PNR en Cobán, agosto 2007.

¹⁴⁷ La versión popular en *q'eqchi'*, PNR (2007b), del documento PNR (2007a) escribe *raylal*, pero, según las reglas de la Academia de las Lenguas Maya, se escribe *rahilal*.

¹⁴⁸ Estamos de acuerdo con Edgar Esquit Choy y Carlos García cuando opinan que este método es un paso fundamental en el análisis del contenido del orden jurídico del Pueblo Maya y que, por extensión, es necesario aplicarlo también en temas de reparación, reconciliación, sanación, justicia y verdad. Véase ESQUIT y GARCÍA (1995: 16).

¹⁴⁹ ESQUIT y GARCÍA (1995: 19-22).

La vida no tiene precio: Acciones y omisiones de resarcimiento en Guatemala

específicas' y 'supone la existencia de interrelaciones entre los elementos de la Creación y cada parte de la misma tiene una función relacionada con el equilibrio de la Naturaleza."¹⁵⁰ En *q'eqchi'*, la palabra *loq'* denota lo sagrado, lo digno. Aunque en el marco de este capítulo no es posible analizar y describir en profundidad las transgresiones a lo sagrado y a las normas dentro el sistema jurídico propio de los *q'eqchi'es*, sin embargo se pretende esclarecer el significado de dos palabras claves relacionadas con el conflicto armado, que son: *q'etok* (doblar y faltar) y *muxuk* (profanar, mancillar, violar, pasar sobre algo sagrado).

La palabra *q'etok* se refiere normalmente al irrespeto y la transgresión de normas que rigen la vida social y espiritual. *Q'etok aatin* quiere decir literalmente "doblar la palabra" y significa desobedecer o quebrantar la palabra o el consejo. El respeto a la palabra es una norma clave dentro de la cultura maya y se entiende como la actitud ética evidente de obediencia familiar y comunitaria.¹⁵¹ Las conductas de desobediencia y de irrespeto de una persona a estas normas implican una transgresión que ya no se puede reparar en sí misma, en el sentido de regresar al estado anterior, sino mediante el reconocimiento de la falta, la petición de disculpas, la inducción de vergüenza y el consejo y orientación a la persona que pueden restaurar el desequilibrio causado. Es obvio que el conflicto armado destruyó el mundo social, material y espiritual de los *q'eqchi'es* afectados. Durante esa época las acciones de contrainsurgencia no violaron solamente sus derechos humanos y causaron crímenes de lesa humanidad sino también violaron y transgredieron las normas sociales y espirituales establecidas por las comunidades, lo cual significó la destrucción de su *tuqtukilal* (la tranquilidad, la paz, la armonía). Por lo cual, se puede considerar que las acciones contrainsurgentes desarticulaban y destruyeron totalmente el ser humano, la naturaleza y lo sagrado, hicieron un *q'etok* total de su mundo.

En el idioma *q'eqchi'*, *muxuk* significa profanar lo sagrado o el valor espiritual de algo. El término tiene también la connotación de violación sexual, como en la expresión *xmux ru li ch'ina ixqa'al*, que quiere decir "violó a la niña". Pero se puede también profanar a *Tzuultaq'a*, al maíz, a una persona, a una piedra, a una tortilla o a una casa con un comportamiento inaceptable. En este sentido, la expresión *xoo'e'xmux*, que aparece frecuentemente en entrevistas con víctimas, quiere decir "nos profanaron a los humanos y al cosmos" y refleja claramente la profanación del mundo natural, social y espiritual que el conflicto armado causó.

El impacto del conflicto armado fue tan catastrófico que las víctimas sobrevivientes, incluso los ex patrulleros, *q'eqchi'es* hablan en términos de *nimla rahilal* y *nimla ch'a'ajkilal* cuando se refieren al período del conflicto armado. *Nimla* es grande; *rahilal* quiere decir sufrimiento y dolor (físico, emocional y espiritual); y *ch'a'ajkilal* significa dificultad, problema. *Nimla rahilal* hace siempre referencia al sufrimiento o el dolor por una pérdida definitiva como, por ejemplo, la pérdida de familiares o la pérdida de cosechas, casa y dinero causada por fenómenos naturales. Una pérdida definitiva implica un daño que ya no se puede reparar, un daño irreparable. Cuando una persona *q'eqchi'* se refiere a un problema de extraordinarias dimensiones, como la pobreza, el analfabetismo, la necesidad de tierra, las maras, la delincuencia, usa también *nimla ch'a'ajkilal*.

¹⁵⁰ SAQB'ICHIL - COPMAGUA (1999: 68).

¹⁵¹ ESQUIT y GARCÍA (1995: 21).

Por tanto, se puede asumir que los *q'eqchi'es* afectados perciben el conflicto armado interno como un gran problema de extraordinarias dimensiones y, además, como un gran sufrimiento que causó pérdidas definitivas que son irreparables. Las siguientes expresiones reflejan claramente los sentimientos de los afectados e indican muy bien que el sufrimiento es irreparable:

“Pero el verdadero dolor, nuestros meros mamá y papá, nunca se nos olvida, nunca se nos va a olvidar porque ellos siempre están. Es como una espina en nuestras almas, es como tener un cuchillo en nuestro estómago.” (hombre, desplazado interno)

“Fue demasiado doloroso lo que sufrimos, lo que vimos. Ni hoy ni mañana se me va a olvidar.”
(viuda)

“Ni hoy ni mañana dejaré de doler mi corazón por mis pobres mamá, mis hermanos, ni termino de pensar en ellos”
(víctima)

“Ya es difícil, ya es difícil reunirlos en uno solo, porque ya se desintegró, sí. Tal vez es como se destruye el nido, digamos, de las hormigas, tal vez el panal de un avispero, se desintegran, ya no los puedes reunir.”
(ex patrullero)

“Entonces, [si] el gobierno nos tomara en cuenta, nos amará, entonces habría paz. [Si] reconstruyera otra vez esta taza [rota], diría yo, pues porque estaríamos en comunidad. Y ahora, parece que todavía estamos en esta [taza] que está rota porque todavía no se ha fijado en dónde estamos, en esto, sí.”
(ex patrullero)

Ahora bien, aunque el conflicto armado causó daños irreparables, se asume que sí es posible facilitar el proceso individual y colectivo de superación personal y social, material y espiritual de los afectados por el *nimla rahilal*. Si en verdad queremos comprender bien las aspiraciones y deseos de las personas afectadas, es necesario hacer un análisis provisional semántico de dos conceptos clave que aparecen en el discurso de personas afectadas, en la versión *q'eqchi'* del texto “PNR: Un Camino Hacia la Dignidad”¹⁵² y en el trabajo cotidiano del PNR. Estos conceptos son *reeqaj* y *k'ajk'amunk* y aluden a mecanismos para mantener el equilibrio en las relaciones interpersonales.

Reeqaj abarca normalmente dos campos semánticos y se puede entender en español como “compensación (o devolución)” y “sustitución (o reemplazo)”. Un primer contexto en que se usa *reeqaj* es cuando debería compensar un daño material. Cuando, por ejemplo, una vaca se ha comido parte de la milpa que pertenece a otra familia de la comunidad, el dueño de la vaca compensará este daño a la familia afectada. La compensación puede consistir en un trabajo, la limpia de la milpa, la ayuda en la construcción de una casa, o puede consistir en dinero. La manera de compensar este daño material dependerá de cómo el dueño de la vaca se ponga de

¹⁵² Ver PNR (2007a) y PNR (2007b).

La vida no tiene precio: Acciones y omisiones de resarcimiento en Guatemala

acuerdo con la familia afectada. Siempre hay un momento en el cual las dos partes involucradas se encuentran y llegan a un acuerdo sobre el cómo y el cuándo de la compensación. Aquí hay que señalar que esta compensación debe equivaler siempre al valor material del daño causado. Por otra parte, *reeqaj* puede ser también una compensación negativa: por ejemplo, una enfermedad no curable que cae sobre una persona o su familia por conductas inapropiadas como humillar, despreciar, maltratar o matar, se puede interpretar como resultado de la lógica interna del cosmos. El otro significado de *reeqaj* es sustitución. Por ejemplo, el papá dice *weeqaj* (mi sustituto) al hijo que lleva su nombre. Además, *reeqaj* se refiere al muñeco que se deja en el lugar donde alguien se asustó y perdió su espíritu (ver más adelante, apartado 6.4.5). Este muñeco es hecho de *pom*, cera de abeja, un poco de pelo de la persona asustada y tiene forma humana. Dejar este muñeco en aquel lugar forma parte del ritual *b'oqok xmuhel* (llamar el espíritu), que se hace para que el espíritu regrese a la persona. *Reeqaj* tiene entonces también una connotación espiritual. Otro ejemplo, en este sentido: cuando un niño pasa sobre un río por primera vez, se le da una piedra pequeña, y éste la tira cuando pasa, para indicar que es él quien pasa y así llamar al espíritu del río en ese momento para que no lo asuste a él y el niño no pierda su espíritu.

K'ajk'amunk, por su parte, se refiere al reconocimiento y agradecimiento que alguien da a otra persona por un trabajo hecho, una ayuda recibida o un servicio realizado. Un ejemplo es la entrega de veinte mazorcas a cada una de las veinte personas que han apoyado a una familia en la tapisca de su milpa. Otro ejemplo: la(s) cosa(s) que una persona curada entrega al, o hace para, el curandero tradicional como reconocimiento por el servicio de curarla. Lo que hace o entrega la persona depende de lo que está a su alcance. Se puede asumir que este reconocimiento es un símbolo de la reciprocidad y también de la ayuda mutua. Cabe mencionar que, por el cambio de las formas económicas, la costumbre de regalar estas mazorcas se cambió en entregar dinero, aunque todavía se dice, al entregar el dinero: *a'in lixk'ajk'amunkil li xabunu we*, "aquí mi reconocimiento por lo que me hizo". Con esto se denota la ampliación del significado de *k'ajk'amunk* a pagar dinero como reconocimiento y agradecimiento. Aquí se debe señalar que el PNR usa la expresión *k'ajk'amunk chi tuminal* (reconocimiento y agradecimiento con dinero) para referirse al resarcimiento económico. Pero no se puede usar *k'ajk'amunk* en este contexto, porque el Estado causó el *nimla rahilal* y ahora entrega dinero que tal vez es una ayuda, pero no un reconocimiento y mucho menos un agradecimiento. Además el uso de esta palabra en este contexto es un falseamiento total del significado de *k'ajk'amunk*, dado que se usa siempre en un contexto positivo y cuando la persona ayudada entrega algo.

El anterior análisis semántico de las palabras *reeqaj* y *k'ajk'amunk* nos permite entender mejor las percepciones y las expectativas de víctimas *q'eqchi'es* sobre el Programa Nacional de Resarcimiento. En este punto es importante indicar que las percepciones a las que se hará referencia en el siguiente apartado corresponden a los resultados de entrevistas (individuales y grupos focales) realizadas, en el idioma *q'eqchi'*, durante los meses de junio hasta septiembre de 2007, con víctimas resarcidas y con víctimas cuya solicitud todavía está en trámite de las regiones Cobán, Nimlahakok, Nimlasachal y Chisec, de Alta Verapaz.



6.4 Para un PNR que escuche, atienda y responda

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

(viuda q'eqchi')

El Programa Nacional de Resarcimiento (PNR) solamente ha logrado hasta ahora ejecutar la medida de resarcimiento económico a personas que sobrevivieron a la tortura o violación sexual y a familiares de víctimas fatales por ejecución extrajudicial, muerte en masacre o desaparición forzada. Este apartado presenta una aproximación a los pensamientos clave de varias víctimas y sobrevivientes q'eqchi'es con respecto al PNR, tal como está funcionando ahora. En él se destacan cinco ideas centrales: la vida no tiene precio; la compensación por la pérdida de las pertenencias materiales; la petición de resarcimiento colectivo; la demanda de conocer y divulgar la memoria histórica de las comunidades; y la necesidad de llamar al espíritu perdido.

6.4.1 La Vida no tiene Precio

Como se indicó en el apartado anterior, el PNR usa la palabra q'eqchi' k'ajk'munk para referirse al resarcimiento económico, lo cual es una distorsión semántica de su significado. Además, “los cheques”, como llaman en el idioma coloquial al resarcimiento económico, no dan realmente satisfacción ni a las víctimas resarcidas ni a las víctimas cuyos casos todavía están en trámites. Se pueden destacar varias razones:

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

(señor, desplazado interno)

Y no [es] el precio de los respetables muertos, cómo podríamos recibir el precio de ellos.
(viuda)

Es eso lo que nos ofrecieron, y ese dinero no alcanza lo que nos ofrecieron; es cierto que eso no es el precio del muerto, no es precio de los huesos, no es precio de la carne.

(viuda)

Al igual que en el caso de la masacre en la comunidad afro-colombiana, la indemnización también genera un fuerte sentimiento de culpabilidad a los sobrevivientes q'eqchi'es que perdieron familiares. Por otra parte, los siguientes testimonios muestran que las víctimas perciben y hablan sobre resarcimiento económico más en términos de una ayuda (*tenq*) de parte del Estado que en términos de una medida de resarcimiento o de reparación. Esto se puede entender con facilidad, dado que el 41,2 % de la población de Alta Verapaz vive en la extrema pobreza (la tasa más alta

La vida no tiene precio: Acciones y omisiones de resarcimiento en Guatemala

del país) y que Alta Verapaz (84.1%) comparte con El Quiché (84.6%) el porcentaje más alto de población que vive en pobreza total.¹⁵³ Así lo expresan también las siguientes palabras:

Todo el k'ajk'amunk que están dando pues, bien, no tiene nada el k'ajk'amunk. Solo que hay cosas que veo yo, que esa pequeña ayuda que dan no llega hasta la violencia que sufrimos.
(desplazado interno)

Pero como dicen también, no sería el precio de un muerto, no sería recibir dinero de los muertos, nosotros pues queremos una ayuda, o tal vez para nuestros hijos un poco de ayuda también quieren ellos, porque nosotras las madres aguantamos criarlos, aguantamos las dificultades, aguantamos los sufrimientos por cuidarlos.

(viuda)

Ahora bien, el resarcimiento económico se percibe como una ayuda que llega muy tarde, más de veinte años después del *nimla rahilal*. Inclusive algunas víctimas que participaron en las investigaciones de CEH o de REMHI declaran que desde entonces están escuchando que van a recibir ayuda, pero todavía no ha llegado el apoyo prometido:

No es hasta ayer que vienen diciendo eso. Nos alegra cuando lo escuchamos, tal vez que nos venga alguna ayuda, tal vez lo vamos a ver un poco, la devolución de la casa, devolución de nuestra ropa, de dónde, no hemos visto nada hasta ahora. Nada hemos visto, estamos aguantando la pobreza, es verdad, no es mentira lo que decimos; se ve [que] donde... reciben un poco de ayuda, están bien también.

(viuda)

Y hasta ahora no hemos visto una pizca de ayuda. Estamos en la pobreza... ¿se nos va a olvidar los sufrimientos, la pobreza, los asesinatos? Jamás se nos va olvidar. Todavía estamos sintiendo todas las pobrezas junto a nuestros hijos, ahora.

(viuda)

No vemos nada como lo están diciendo las compañeras, nosotras quisiéramos aunque fuera un poquito, aunque sea un poco de ayuda queremos en comunidad, con mis compañeras para consolarnos un poco, ya es algo que nos dieran, ni hoy ni nunca saldrá este problema de nuestros corazones cada una.

(viuda)

Las viudas, los sobrevivientes de masacres y los desplazados internos lograron sobrevivir económicamente con mucha dificultad y mucho sufrimiento los primeros años después de perder sus esposos, sus casas y todas sus pertenencias. El resarcimiento actual es una ayuda para sus hijos, y más para sus nietos, para que puedan recuperar las oportunidades perdidas:

Sufrieron mis hijos, si estuviera vivo su papá ahora tal vez tuviera, tal vez fuera enfermera, tal vez fuera maestro, o tal vez otra cosa. Tal vez licenciado, tal vez, porque el papá de ellos era bueno, el papá de mis hijos.

(viuda)

¹⁵³ PNUD (2005: 331-332).

Justicia transicional y contexto cultural en Guatemala: Voces Q'eqchi'es sobre el PNR

Pero crecimos con dificultad, aquí estamos ahora, con problemas vamos pasando cada día. Me duele cuando pienso que no está mi papá ahora, si estuviera mi papá tal vez hubiera crecido bien, pero siento el trauma del dolor ahora, ... ahora siento yo que nos cuidara bien, nos educara bien y nos diera nuestro alimento con amor.

(víctima)

Aguataron los sufrimientos mis hijos, aguantaron las necesidades, tal vez hay quienes se me enfermaron, tal vez se les vino calentura, tal vez se les vino otras cosas a mis hijos, aguanté darles curación, tal vez presté dinero, tal vez de alguna forma conseguí dinero. Aguanté a darles curación a mis hijos, por eso necesitamos un poco de ayuda nosotras, queremos ayuda nosotras que nos quedamos en el sufrimiento, en el problema, juntos con nuestros hijos, porque, porque lo vimos, lo sufrimos con mis hijos, mis hijas, los problemas que sufrimos.

(viuda)

No es el precio de uno lo que va a dar el presidente, dará otra vez nuestro dinero lo que dicen, eso no es el precio. No es el precio como le da estudio pues, les daba estudio a mis hijos. Dos hijos se me quedaron, con dificultad los he cuidado yo. Soy mitad hombre, soy mitad mujer para criar a mis hijos, les dolía el estómago a mis hijos.

(viuda)

Y la ayuda esa que está ofreciendo así de Q. 24,000.00, no es nada eso. No sólo eso sea el dinero del hombre que hubiera buscado durante cuantos años que desapareció ahora.

(viuda)

Eso es verdad que desapareció mi marido, sufrimos mucho, me quedé con cuatro hijos, sólo con moler, sólo con moler panela crecieron mis hijos, un poco para ellos y un poco para mí. Sólo sufrimientos, pero crecieron. Ya no estuvieron en la escuela, porque ¿quién les pondría en la escuela?; ¿dinero quiere, ya no estudiaron mis hijos, ya no saben mucho ahora.

(viuda)

La percepción de resarcimiento económico como ayuda refleja también la dependencia generada hacia proyectos de ONGs nacionales e internacionales que muchas veces tenían enfoques paternalistas que causó nuevos desequilibrios, porque minó la base de una nueva convivencia basada en la igualdad, la reciprocidad y la responsabilidad personal.¹⁵⁴ Al parecer, la Pastoral Social de la Diócesis de La Verapaz fue la única institución que dio ayuda real (en forma de tierras, casas y préstamos para cultivos) sin enfoque paternalista, dado que las personas tuvieron que devolver el dinero entregado en préstamo para la compra de tierra y de insumos agrícolas. Con este método, la ayuda no desfiguró su marco de la reciprocidad ni su dignidad.

Otra razón por la cual el PNR actual genera aparentemente molestia entre las víctimas es que, según el PNR, el trámite para recibir cualquier medida de resarcimiento es gratis, pero la realidad muestra lo contrario. Para muchas víctimas, hacer los trámites necesarios requiere una gran

¹⁵⁴ Entrevista con el secretario ejecutivo de la Pastoral Social de la Diócesis de La Verapaz en esos años.

La vida no tiene precio: Acciones y omisiones de resarcimiento en Guatemala

inversión de dinero en gastos de pasaje, documentación, traductores, comida, alojamiento, etc... Muchas veces las víctimas tendrán que contraer deudas para realizar los trámites necesarios:

Yo pienso que no podríamos llamarle [resarcimiento económico] un k'ajk'amunk porque fue mucho lo que gastamos por los documentos. No podríamos tomarlo como una ayuda de parte del Gobierno. No fue una ayuda pues, todavía nos exigió mucho. El pensó que desistiríamos. Todo fue con dinero, tuvimos que gastar mucho dinero y nosotros somos muy pobres, dónde vamos a encontrar dinero, si aún estamos siendo perseguidos. No puede ser un reconocimiento lo que hizo. Eso es como que si no nos hubiera ayudado en nada. Nada fue gratis, nuestros documentos no los entregaron con facilidad.

(viuda resarcida)

Estaba endeudándome por sacar los documentos. Quería que estuviera mi documento. Escuché que tenía que hacer lo posible por obtener los papeles para que pudiera obtener un poco de ayuda. Con ese dinero puedes devolver tus préstamos, me decían las personas. Y fue cierto lo que me decían. Obtuve una pequeña ayuda y fue así como devolví el dinero prestado. Fue con préstamos de dinero que pude obtener todos los papeles que nos pedían.

(viuda resarcida)

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

(viuda resarcida)

Los grandes obstáculos son la ausencia de los documentos y constancias necesarias y los errores en nombres y apellidos que aparecen en los documentos oficiales. Además, muchas víctimas enfrentan las dificultades que genera la burocracia y que causan frustración y decepción. Aquí se debe señalar también la incompreensión, y hasta denegación de servicio, por parte de algunos funcionarios públicos de la administración municipal:¹⁵⁵

Vamos [la oficina de PNR] a empezar a investigarlo bien, bien, me dijo. Solo eso dice. Eso es lo que me está aburriendo a mí, por causa de eso. Cuántas veces llegué a Cobán, llegué tal vez unas diez veces y cuánto, cuánto de dinero ya perdí en eso. Si voy a Cobán, es seguro que gasto los cien quetzales. Pues, eso es lo difícil, pues yo me desanimo para dejarlo realmente, porque los documentos es caro, porque los papeles son caros, ¿acaso me van a dar mis documentos?

(desplazado interno)

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

(víctima resarcida)

¹⁵⁵ Por ejemplo del Registro Civil de Cobán.

Justicia transicional y contexto cultural en Guatemala: Voces Q'eqchi'es sobre el PNR

Personas que no poseen los documentos adecuados quedan afuera del PNR, como explica este señor:

Como sufrimos violencia, como dije hay quienes tienen cuatro muertos, otros cinco, pero no corresponden los apellidos. Son distintos, tal vez sólo prestaron también, cédulas prestadas y los padres antes, cómo lo vamos a saber. Entonces, ahora que empezaron a investigar definitivamente no tienen el apellido materno y paterno y ahí perdieron. Y a ellos no los van a compensar.

(señor, desplazado interno)

Aquí se debe señalar que en las fincas, y también en algunas aldeas, existía antes la costumbre de prestar cédula a otras personas para ir a inscribir a los recién nacidos, en parte por el temor generado por la Ley contra la Vagancia. Por esta razón muchos niños fueron inscritos con otros apellidos. También hubo muchas negligencias en los registros civiles.

Estos testimonios muestran que las víctimas gastan mucho dinero y tiempo para acceder al resarcimiento económico, siguiendo el procedimiento establecido por el PNR. Muchas de ellas, además, se ven confrontadas con su situación de indocumentación. El Programa, en vez de facilitar el procedimiento a las víctimas que ya están en una posición débil, económicamente y legalmente, les hace las cosas más complicadas y difíciles. Con estas consideraciones se puede comparar los procedimientos para obtener el resarcimiento económico con un calvario por lo cual el PNR, como está funcionando ahora, está revictimizando a las víctimas en vez de resarcir el pasado y sanar las heridas.

Y con dinero sacamos los documentos, y tanto gasto que estamos haciendo, queremos pasajes, queremos dinero para nuestras cosas, para sacar esos documentos. Y con dificultad tantos documentos sacamos y los mandamos a donde nos dicen y no sabemos si es cierto o no. De esa ayuda que nos están diciendo también. Y cuando desapareció mi papá no pidieron tantos papeles, cuantos quisieran, no pidieron nada. Y ahora que están ofreciendo ayuda quieren bastantes documentos que los estoy sacando.

(víctima)

El k'ajk'amunk que me dieron no sirve de nada... Lo que realmente me ha dicho el licenciado [de la oficina de PNR] a mí, para sacar un dolor, es como un cuchillo en tu alma. Entonces, eso se cura y te daremos una ayuda, me dijeron, pero yo siento que no me he curado. Digamos, sufriendo también estoy, mi hijo está enfermo y mi casa se quemó, nada. No tiene compensación mi casa que se quemó. Y todos mis animales, ya no tengo mis animales aquí. Ya no llego a tener animales, como los que tuve en la aldea, ya no tengo mis animales.

(señora, víctima resarcida)

Es cierto que [el resarcimiento económico] ayudará unas dos tres horas, pero el dinero es como el agua, se acaba en el momento.

(señor, víctima)

Pues le dí un poco a él [hijo que nació en 1980], un poco para mi hermano mayor, a un hermano mío le dí, lo compartimos un poco para nosotros cuando se terminó. Entonces, es como solo para consolarnos un poco, pero no se nos olvida la violencia, no se nos olvida. Si, porque les digo, eso no es precio de muerto, sí. Eso es como un poco para consolarnos, lo que realmente queremos nosotros pues, es ver nuestras casas.

(señor, víctima resarcido)



6.4.2 Compensación por las Pertenencias Destruídas

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

Pienso que lo que nos han dado no es lo suficiente con respecto a lo que hemos perdido, nuestra casa lo hemos perdido, lo han quemado y pienso que deberíamos recibir el equivalente del gobierno, se ha acabado nuestra casa, se han ido nuestras cosas, nos hemos quedado sin nada.

(viuda resarcida)

Eso es lo que más me duele a mí porque en la aldea antes estábamos bien, vivíamos bonito, no comprábamos nada, no compramos comida en el pueblo. Solo ahí buscábamos, alrededor de la casa. Y ahora no hay, y son caras todas las cosas.

(víctima resarcida)

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

(víctima)

Aquí se debe notar que las víctimas en las entrevistas siempre usan la palabra *reeqaj* para pedir la compensación por sus pertenencias perdidas. Se puede decir que el término *reeqaj* en este contexto tiene connotaciones más profundas. Es imposible devolver la vida a los familiares difuntos y recibir una compensación económica por ellos genera sentimientos de culpa. Por lo cual es comprensible que cuando las víctimas piden *reeqaj* de sus pertenencias perdidas, no se refieren solamente a lo material, sino también a lo que representa ese conjunto de pertenencias: la vida. Una casa representa calor, amor, hogar, el lugar de transmisión de valores y de cultura, el lugar donde descansar, el lugar donde está el altar donde se recibe el espíritu de los familiares difuntos... Atender la demanda de *reeqaj* de sus pertenencias no es sólo devolver las cosas materiales sino devolver las posibilidades de recrear la vida en un contexto de *tuqtukilal*, de tranquilidad:

Solo la devolución real de mi casa, que eso me urge. Devolución de mi casa me urge a mí, porque así tendré mi lugar mañana o pasado mañana, pues no sé cómo será mi vida; si me muero, pobres de mis hijos. Porque yo no estoy de buena salud, siempre me duele la cabeza por los golpes, ya no pienso bien.

(señora resarcida)

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

(viuda resarcida)



Justicia transicional y contexto cultural en Guatemala: Voces Q'eqchi'es sobre el PNR

Porque no nos dan nuestros derechos, nos dicen que tenemos derechos pero no tenemos ese derecho, porque no hemos visto nada. Así como digo yo, porque todas nuestras cosas quieren devolución. Todo lo que quedó hecho pedazos, como dijimos hace ratos. En pedazos quedó todas nuestras cosas, ya no nos quedó nada...

(viuda)

Además, según la lógica semántica que está atrás del verbo *reeqaj*, las personas quieren que el gobierno les devuelva el mismo valor de todas sus pertenencias perdidas. Las entrevistas sacan a la luz que existe mucho disgusto entre los desplazados en cuanto a las casas que el Programa está ofreciendo, porque son casas de bloque, de 6x7 metros cuadrados, que no compensan el valor (material y espiritual) de sus casas perdidas, ya que la mayoría de las personas desplazadas tenía una o dos casas de madera, de 12x15 metros cuadrados. Una petición grande es la entrega de títulos de terreno o de tierra, porque es una exigencia previa para recibir la vivienda y es una condición clave para la recreación de sus vidas:¹⁵⁶

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

(víctima resarcida)

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

(víctima resarcida)

Pues, me entristece pues, no tengo lugar, no tengo en dónde sembrar, no hay dónde trabajar pues. Queremos sembrar para la milpa, para frijoles, de todo, el café, pero no tenemos lugar, sí. Entonces, es eso lo que queremos nosotros, sí.

(señor, desplazado interno)

6.4.3 “Todos sufrimos”: Demanda de Resarcimiento Colectivo

Actualmente el resarcimiento económico en Alta Verapaz se enfoca a la entrega de indemnización individual y los testimonios muestran que ésta ha generado mucha crítica e incompreensión entre las víctimas, tanto las personas cuya solicitud está en trámite como las que ya recibieron resarcimiento. Según ellas, todos han sufrido el conflicto armado:

Ni hoy o mañana se nos quitará en el corazón esa violencia también, cada una de las que estamos aquí. Es demasiado los sufrimientos que estamos viendo, aunque cada quien en su casa, pero estamos igual de pobres, creo que ninguno tiene dinero, no tenemos nada. Lo estamos sufriendo por igual, todos los problemas.

(viuda)

¹⁵⁶ Esto ya era una crítica a la Secretaría de la Paz (SEPAZ) en 2001, que se negó a dar títulos de tierra y se limitó a regalar unas láminas (Véase: HUET 2006: 202).

La vida no tiene precio: Acciones y omisiones de resarcimiento en Guatemala

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

(víctima resarcida)

Sería bueno para mí que ellas [las viudas] reciban, sería bueno para mí que pusiera una ley. Es como ahora estoy oyendo, como que no están en cuenta todas las señoras. . . . Entonces, por eso es que la ley se prepare para realizar eso, a decirlo pues, porque pobres de ellas también. O les hubieran dado casas, para que vivan bien las pobres hermanas. . . . Por eso, para mí sería bueno que lo reciban las señoras.

(ex jefe de patrulla)

Pero no me gusta a mí que cuantos muertos se les ayudarán. Para nosotros sería, todos los que sufrieron violencia, se les ayudaría a todos esos, no me gusta cuando no les ayudan.

(señora resarcida)

Igual sufrimos la violencia, en una sola aldea sufrimos los problemas.
(desplazada interna)

Como se ha planteado anteriormente, muchos *q'eqchi'es* tuvieron que huir de sus aldeas por las campañas de tierra arrasada y se escondieron años en las montañas. Allí murió mucha gente por hambre, desnutrición y “susto” por las condiciones malas. A los sobrevivientes les cuesta entender y aceptar que el PNR haga distinción entre víctimas, unas muertas por balas o machete, otras por inanición, enfermedad, hambre o susto, pero todas provocadas por la persecución durante la época del conflicto armado.

Además, según las investigaciones de AVANCSO sobre reintegración de los desplazados internos, la homogeneidad relativa es una característica de las comunidades de desplazados retornados en la región de Cobán.¹⁵⁷ Las comunidades en donde la gente tiene la experiencia del desplazamiento en común prefieren que todos sean resarcidos, tanto el resarcimiento económico como en la compensación por sus pertenencias destruidas. Escuchamos decir a un líder, que ya recibió su resarcimiento económico, de la comunidad de desplazados internos Chicoj Raxquix, que era uno de los proyectos de Diócesis de La Verapaz:

Entonces, eso es lo que quiero y deseo pues, porque es para que estemos contentos pues, en comunidad. Que a todos nos den, es como sufrimos la violencia, nos atacó a todos. Pues es urgente ahora, el gobierno tiene que ver a todos o tiene que venir toda la ayuda. Entonces, para que estemos tranquilos, como nosotros estuvimos en el monte, compartimos nuestras tortillas, compartimos los bananos, teníamos un poco nosotros y a todos se les dio. Nadie que no deba comer, un poquito, si hay, un poquito comemos, un poquito probamos. Entonces, así debería de hacer el gobierno, entonces es para que a todos nos toque de lo que dé el gobierno. . . . Nos congregamos sólo los de la violencia, entonces lo que yo quiero ahora es ayuda, pero que venga directamente en nuestra aldea, lo vamos a ver nosotros. Nosotros lo vamos a coordinar, nosotros lo vamos a dirigir, lo vamos a repartir a los compañeros, sabremos cuánto nos toca a cada uno.

¹⁵⁷ AVANCSO (1992: 186-187).



Pero el gobierno uno por uno lo está dando pues, no nos quedamos un poco contentos. Todavía se queda el problema otra vez pues, eso es lo que no nos tiene conforme. Queremos nosotros que venga nuestra ayuda en nuestra aldea y nosotros la vamos a distribuir.

Esta comunidad ya dirigió una petición, firmada por 120 personas, de restitución material de lote y de vivienda al Programa Nacional de Resarcimiento, en febrero de 2007, pero hasta el día de hoy todavía no ha recibido respuesta.¹⁵⁸

6.4.4 Recuperación de la Memoria Histórica

Los siguientes testimonios reflejan el deseo y también la necesidad de recuperar la memoria histórica y de divulgarla en las comunidades afectadas:

Todavía tenemos valor para contarlo, verdad, y no queremos dejar sólo así que se borre el nombre de los compañeros al no mencionarlos, tenemos que mencionarlos porque no tienen culpa. No tienen falta, porque nada estaban haciendo pues, los compañeros a los que mataron, los torturaron y ahora queremos escucharlo nosotros.

(desplazado interno)

Los niños y los jóvenes de ahora pues, hay veces dicen que es cierto, hay veces dicen que no es cierto. Por eso hay quienes creen, hay quienes no creen, y de todo eso pues, nosotros vimos esa violencia. La violencia la vimos dolorosa, perdimos a nuestra esposas, nuestros hijos, abuelas y abuelos los perdimos. Esos pues, es cierto que se murieron durante la violencia, por el miedo por las bombas, todos los asesinatos con arma de fuego, de todo eso.

(Anciano, víctima)

No sé como fue que empezó, no sé cómo empezó la violencia ésa. Sólo sabemos que vino entre nosotros, estaba viniendo, estaba viniendo, entonces sólo eso.

(viuda)

Que tal vez alguna persona viene, como dijo que: yo les digo de cómo empezó la violencia esa, —nos dijera—. Tal vez puede aclararnos también, tal vez lo podemos escuchar cómo fue que entró hasta aquí. Y qué pueblo lo levantó ese problema. Y nosotras no lo oímos, no lo sabemos. Y con eso tal vez luego nos alegraríamos o tal vez no, porque pensamos que ya no estamos completos.

(viuda)

Aunque la CEH haya recomendado una campaña masiva de divulgación de su Informe final, ni la versión original ni la versión en *q'eqchi'* fueron divulgados masivamente en Alta Verapaz.¹⁵⁹ Tan sólo en el marco del Proyecto REMHI Alta Verapaz, que había trabajado desde su inicio muy estrechamente con varias comunidades, la hermana Rosario Celis siguió trabajando, después de la presentación del Informe, con un grupo de promotores de reconciliación en muchas comunidades afectadas de Alta Verapaz. Con este grupo de promotores ella logró divulgar extensamente la

¹⁵⁸ Documento Memorial de la Aldea Chicoj Raxquix del Municipio de Cobán, Alta Verapaz (11 pp.), recibido por el Programa Nacional de Resarcimiento el 21 de febrero de 2007.

¹⁵⁹ CEH (1999: V. 69).

La vida no tiene precio: Acciones y omisiones de resarcimiento en Guatemala

versión popular *q'eqchi'* en las comunidades. Incluso presentó esta versión en varias comunidades donde hay alta presencia de ex patrulleros. Este trabajo de REMHI es valorado muy positivamente por parte de muchas víctimas y también por parte de esos ex patrulleros. Hasta el día de hoy la hermana Rosario sigue trabajando con su grupo de promotores de reconciliación en varias regiones del departamento.

También cabe mencionar aquí el dinamismo positivo que puso en marcha una investigación sobre la recuperación de la memoria histórica de veinte comunidades en la región de Cobán, que fue publicada en *q'eqchi'* en 2006 con el nombre de “Xoookol li loq'laj Tzuul, loq'laj K'iche'”. Después de esta investigación cualitativa con una metodología de entrevistas individuales y grupos focales de cuatro años, los participantes decidieron formar una organización propia, llamada Comité de Resistencia de Sobrevivientes *Q'eqchi'es* (CORESQ). Este Comité tiene como objetivo central divulgar su memoria histórica en las comunidades de otras regiones, porque, según ellos, no se deben olvidar los sufrimientos causados por el conflicto armado.

La búsqueda de verdad mediante la recuperación de la memoria histórica en los diferentes niveles (local y regional) es un paso fundamental del proceso de reparación y de dignificación de las víctimas, por lo cual el PNR tendría que jugar un papel activo en apoyar y facilitar iniciativas como las mencionadas. El reconocimiento oficial de parte del Estado y del PNR de los esfuerzos autóctonos como, por ejemplo, las Cruces de Sahakok y Xalab'e, ya sería un buen inicio de este apoyo y de la verdadera dignificación de las víctimas:

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

(anciano, Sahakok)

6.4.5 Llamar al Espíritu que se Perdió en las Montañas...

Como fue señalado anteriormente, el *Tzuultaq'a*, (“Cerro-Valle”), vive. Además, todos los *q'eqchi'es* y una extensa gama de animales, plantas y objetos materiales poseen un espíritu. Cada persona está habitada por su *muhel* o espíritu que la acompaña hasta más allá de la muerte.¹⁶⁰ La raíz de *muhel* es *mu*, que significa sombra. Una característica particular es su vínculo frágil con su dueño, por lo tanto, existe el peligro de que se pierda fácilmente, siendo el *muhel* de un niño menos fijo que el de un adulto. La pérdida del *muhel* puede ser temporal o permanente. Si la pérdida es permanente ocurre la muerte, dado que el *muhel* sale del cuerpo para trasladarse a su final en la montaña, con el *Tzuultaq'a*. Si la pérdida es temporal, puede manifestarse por medio de una enfermedad, física o mental, o por la mudez, que son características de un estado que se llama “susto”.¹⁶¹

¹⁶⁰ CARLSON y EACHUS (1997: 41).

¹⁶¹ ESTRADA (1990: 31).



Entre los pueblos indígenas mesoamericanos, la enfermedad se asocia más con la pérdida del espíritu que con la posesión por un espíritu.¹⁶² Las causas del “susto”, o pérdida temporal del espíritu, son de varios tipos: caerse al lado de un río o en el bosque, haber sufrido una impresión fuerte, recibir el justo castigo por los pecados o haber recibido una brujería.¹⁶³ Para recuperar el *muhel* generalmente se realiza el ritual *b'oqok xmuhel* o “llamar el espíritu” para que regrese a la persona asustada y pueda recobrar toda su energía.

Ahora bien, muchas personas que tuvieron que huir y sobrevivir durante meses o años en las montañas sufrieron frecuentemente “susto”¹⁶⁴ o pérdida de su espíritu. El ‘susto’ fue una causa frecuente de muerte “bajo de las montañas”.¹⁶⁵ Incluso hasta el día de hoy hay desplazados internos que siguen sufriendo del “susto” que padecieron durante esos años “bajo de las montañas”. Ello se manifiesta sobre todo en los sueños, cuando se reviven las persecuciones de los soldados o de los patrulleros, los bombardeos, las huidas permanentes y todos los sufrimientos durante este periodo en las montañas. Como algunos ancianos, todos sobrevivientes y desplazados internos, explican:

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

Yo pienso, lo sueño eso yo también, no lo voy a decir que no. Yo digo que es nuestro espíritu que está ahí. Es nuestra alma que no ha venido, todo eso digamos hasta donde está nuestro cuerpo ha llegado a andar, ha llegado a ver a los sagrados cerros, los sagrados valles, sube y baja. Y todavía llega nuestro espíritu, hay muertos allá, no se vinieron todos con nosotros antes.

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

No ha sido invocado nuestro espíritu, ni con nosotros, sólo estamos así, sólo la carne está aquí y nuestro espíritu está muerto en el monte.

Por eso que nosotros le decimos también al Dueño de nuestra vida, al Tzuultaq'a, tal vez lo profanamos, tal vez lo manchamos. Y tenemos que pedir, le decimos nuestros nombres y tal vez sea eso nuestro merecido, no le dijimos, tal vez no le pedimos permiso cuando pasamos ante El [Tzuultaq'a]. Por eso es que nos agarró un poco, decimos.

¹⁶² WILSON (1999: 120).

¹⁶³ ESTRADA (1990: 31) y WILSON (1999: 118-119).

¹⁶⁴ Ver también CHÁVEZ, MORALES y VILLASEÑOR (2005: 128-134).

¹⁶⁵ HUET (2006: 89).

La vida no tiene precio: Acciones y omisiones de resarcimiento en Guatemala

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

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

Los ancianos saben bien cómo una persona puede recuperar su espíritu y así su energía:

Si nos vamos a las montañas, allá pedimos nuestra licencia a los habitantes de las aldeas, hasta que quemamos nuestras candelas allá en las montañas. No han probado tortillas ellos [los espíritus] ahora, no han comido nada. ¿Cuál es su comida? El pom, las candelas. No sabemos, tal vez hay quienes tienen hambre ahora. Como que es por eso que estamos limitados, siento yo realmente.

Para recuperar los espíritus que todavía deambulan en las montañas es necesario regresar a los lugares donde cada quien se asustó y perdió su *muhel*, para realizar sus rituales. Pero muchos de estos lugares son ahora propiedad privada. En la época del conflicto armado, muchas fincas habían sido abandonadas por sus dueños, pero ellos regresaron y ahora viven nuevamente personas allí. O bien, por los desplazamientos internos, nuevas comunidades se instalaron en aquellos lugares. Entonces, se necesita un permiso oficial para pasar estos terrenos para que los desplazados puedan llegar a los lugares donde se asustaron. Aquí, el PNR puede jugar un papel clave en facilitar esta demanda de personas que quieren regresar a aquellos lugares, intercediendo ante los finqueros, las comunidades o las municipalidades para que las personas puedan entrar y pasar estas propiedades sin problemas.

Además, como la ayuda psicosocial es una medida prevista por el PNR, el Programa debería reconocer la importancia que tienen para la salud mental de las personas mayas las creencias y las prácticas propias de su cosmovisión y las enseñanzas de las autoridades tradicionales. El PNR debería ayudar a estudiar, comprender y fortalecer la sabiduría indígena sobre la sanación. También en el contexto de Guatemala tienen validez los argumentos de Honwana, que analizó los rituales de sanación de trauma en Mozambique, sobre la necesidad de que las autoridades gubernamentales y las ONGs respeten y fortalezcan los recursos indígenas de sanación de los afectados indígenas.

6.5 A Modo de Conclusión

En los procesos de transición democrática que se llevan a cabo en países post-conflicto, juegan un papel importante los mecanismos de la justicia transicional. También en Guatemala las demandas



de búsqueda de verdad, de responsabilidad, de justicia y de reparación por parte de las víctimas han puesto en marcha algunas iniciativas del Estado y de la sociedad civil para responderlas. La creación del PNR fue la respuesta del Gobierno a la exigencia de las organizaciones de derechos humanos y de representantes de las víctimas para resarcir a las víctimas.

Sin embargo, desde la perspectiva *q'eqchi'*, el PNR se encuentra ante el desafío imposible de reparar lo irreparable. Además, el funcionamiento actual del PNR, como muestran los testimonios de afectados *q'eqchi'es* aquí presentados, genera aparentemente choques culturales entre dos mundos. En primer lugar, existe un choque entre el mundo legal y burocrático del PNR y el mundo de muchas víctimas indocumentadas. Durante cuatro años, el PNR ha sido confrontado con casos de abusos que lo han llevado a aumentar los requisitos necesarios para acceder al resarcimiento económico. Pero estos requisitos rigurosos aún discriminan muchas víctimas que no poseen los documentos requeridos y esto genera molestia y frustración. En segundo lugar, la opción del PNR de priorizar la medida de resarcimiento económico se topa con las percepciones y sentimientos propios de la cultura *q'eqchi'*. Según la lógica de la cosmovisión *q'eqchi'*, como el análisis de la palabra *reeqaj* lo muestra, un paso fundamental en la búsqueda de la reparación de un daño es llegar a un acuerdo entre el afectado y el autor del daño, mediante negociación y discusión, sobre el cómo y el cuándo de la reparación.

Los resultados de nuestra investigación de campo, hasta lo que hemos podido averiguar, prueban que este primer paso fundamental del proceso de reparación fue omitido cuando el Gobierno y las organizaciones de la sociedad civil integrantes de la Instancia Multiinstitucional por la Paz y la Concordia diseñaron el PNR a finales de 2002,¹⁶⁶ siendo ésta la causa principal de que el funcionamiento actual genere más disgusto y frustración que gratitud y satisfacción entre los que deberían ser beneficiarios. Además, el problema de la traducción del término clave “resarcimiento” al *q'eqchi'* y el análisis semántico de las palabras *reeqaj* y *k'ajk'amunk* muestran que las expectativas de las víctimas *q'eqchi'es*, y probablemente de las víctimas indígenas de otros grupos mayas, no han sido contempladas e integradas en el diseño del PNR.

Aún así, el PNR podría jugar un papel fundamental en el proceso individual y colectivo de superación de las secuelas del conflicto armado si logra escuchar, atender y responder las peticiones de sus futuros beneficiarios. Como dice una viuda *q'eqchi'*: “... ya no queremos los sufrimientos, queremos la tranquilidad.”

Después de cuatro años de funcionamiento, el PNR debería reflexionar sobre la necesidad de someterse a una reorientación y reformulación profunda para poder desempeñar su misión clave en la reconstrucción del tejido social.

El análisis y la interpretación de las percepciones y de las ideas de los afectados de cualquier conflicto armado, como lo demuestran el estudio de caso del pueblo maya *q'eqchi'* y el estudio de su cosmovisión, son una condición necesaria y un paso fundamental en la creación, el diseño y la implementación de un programa nacional de reparación cuyo éxito dependerá de su capacidad y habilidad para lograr que los afectados se identifiquen con el mismo programa, con lo cual podrán aliviar realmente su dolor y su sufrimiento.

¹⁶⁶ Ver AG 258 (2003).

Referencias Bibliográficas

AG 258 (2003): *Creación del Programa Nacional de Resarcimiento*. Acuerdo Gubernativo 258-2003. Guatemala, 7 de mayo 2004. Accesible (01/06/07) en: <http://www.congreso.gob.gt/archivos/acuerdos/2003/gtagx2582003.pdf>

AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed (1995): (Ed.) *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

AK'KUTAN (2001): *Recorriendo la Historia de Verapaz. Los Caminos del Evangelio en Verapaz del Siglo XIV al XX*. Centro Ak'kutan. Materiales Ak'kutan n° 9. Cobán, Alta Verapaz.

AK'KUTAN (2002): *Fenomenología de las Culturas Mayas de Verapaz*, Centro Ak'kutan. Materiales Ak'kutan n° 11. Cobán, Alta Verapaz.

AK'KUTAN (2003): *Rescatando la Memoria del Camino. Diócesis de Verapaz 1935-2003*. Centro Ak'kutan. Materiales Ak'kutan n° 14, Cobán, Alta Verapaz.

AVANCSO (1992): *¿Dónde está el futuro? Procesos de reintegración en comunidades de retorno*. Autores: Myrna Mack, Elisabeth Oglesby, Paula Wolby, Rubio A. Caballeros Herrera y Clara Arenas. Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO). Cuadernos de Investigación n. 8, Ciudad de Guatemala.

BARAHONA DE BRITO, Alexandra, AGUILAR FERNÁNDEZ, Paloma, y GONZÁLEZ ENRÍQUEZ, Carmen (2002): (Eds.) *Las Políticas hacia el Pasado. Juicios, Depuraciones, Perdón y Olvido en las Nuevas Democracias*, Madrid: ISTMO. Traducción de: *The Politics of Memory: Transitional Justice in Democratising Societies*. Oxford: Oxford University Press.

BELLO ALBARRACÍN, Martha Nubia (2007): *Bojayá: "Culpa de las Víctimas y de los Victimarios"*. Ponencia presentada al Primer Congreso Internacional sobre Trabajo Psicosocial en Procesos de Exhumaciones, Desaparición Forzada, Verdad y Justicia. Antigua Guatemala, febrero 2007.

BELLO ALBARRACÍN, Martha Nubia (2005): (Ed.) *Bojayá, Memoria y Río. Violencia Política, Daño y Reparación*. Autores: Martha Nubia Bello, Elena Martín Cardinal, Constanza Millán Echeverría, Belky Pulido Hernández y Raquel Rojas Isaza. Editorial UNIBIBLOS, Colciencias y Universidad Nacional de Colombia, Programa de Iniciativas Universitarias para la Paz y la Convivencia (PIUPC). Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Trabajo Social. Bogotá..

BLOOMFIELD, David (2003): "Reconciliation: An Introduction". En BLOOMFIELD, BARNES and HUYSE (2005: 10-18).

BLOOMFIELD, David, BARNES, Teresa and HUYSE, Luc (2003): (Eds.) *Reconciliation After Violent Conflict. A Handbook*, Stockholm: International IDEA. Accesible en: http://www.idea.int/publications/reconciliation/upload/reconciliation_full.pdf

BORAINE, Alex (2004): "Transitional Justice". En VILLAVICENCIO and DOXTADER (2005: 67ss).

BREMS, Eva (2001): *Human Rights: Universality and Diversity*, The Hague, Boston: Martinus Nijhoff Publishers.



CABARRÚS s.j., Carlos (1979): *La Cosmovisión Q'eqchi' en Proceso de Cambio*. Universidad Centroamericana (UCA), San Salvador.

CAMBRANES, J.C. (1996) (segunda edición), *Café y campesinos. Los orígenes de la economía de plantación moderna en Guatemala, 1853-1897*, Madrid: Catriel.

CARLSON, Ruth y EACHUS, Francis (1997): "El Mundo Espiritual de los Kekchies". En NEUENSWANDER y ARNOLD (1977: 41ss)

CEH (1999): *Guatemala: Memoria del Silencio. Tz'inil Na'Tab'Al*. Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH). Publicación de la Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas (UNOPS), Guatemala, junio 1999. Accesible (01/06/07) en el sitio web del Programa de Ciencia y Derechos Humanos de la American Association for the Advancement of Science: <http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/mds/spanish/toc.html>

CHÁVEZ ALVARADO, Cristina, POL MORALES, Felipe, y VILLASEÑOR BAYARDO, Sergio J. (2005): "Otros Conceptos de Enfermedad Mental". Revista *Investigación en Salud*, agosto, vol. VII, número 2, Universidad de Guadalajara, México. Accesible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/142/14270209.pdf>

DONNELLY, Jack (1989): *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca: Cornell University Press.

ESQUIT CHOY, Edgar Ochoa, y GARCÍA, Carlos. (1995): (Eds.) *Yiqalil Q'anej Kunimaaj Tzij Nimaq Tzij. El Respeto a la Palabra. El Orden Jurídico del Pueblo Maya*. Centro de Estudios de la Cultura Maya (CECM), Ciudad de Guatemala.

ESTRADA MONROY, Agustín (1990): *Vida Esotérica Maya-Kekchí*. Ministerio de Cultura y Deportes, Ciudad de Guatemala.

FLORES, Carlos Y. (2001): *Bajo la Cruz, Memoria y Dimensión Sobrenatural del Gran Sufrimiento entre los Q'eqchi'és de Alta Verapaz*. Centro Ak'kutan, número 21, Cobán, Alta Verapaz.

FLORES, Carlos Y. (2002), "Apuntes sobre la dimensión cultural del conflicto armado entre los q'eqchi' de Guatemala", *En Descatos*, número 10, otoño-invierno 2002, 167-178.

GREEN, E. and HONWANA, A. (1999): *Indigenous Healing of War-affected Children in Africa*, Indigenous Knowledge (IK) Notes, World Bank, 1999, n° 10. Accesible en: <http://www.worldbank.org/afrik/iknotes.htm>

HAESERIIN V., P. Esteban (1979): *Diccionario K'ekchi' Español*. Editorial Piedra Santa. Ciudad de Guatemala, 1979.

HONWANA, Alcinda Manuel (1997): "Healing for Peace: Traditional Healers and Post-War Reconstruction in Southern Mozambique". In *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 1997, 3(3), 293-305.

HUET, Alfonso (2003): "La Diócesis de la Verapaz y el Conflicto Armado". En AK'KUTAN (2003: 62).

HUET, Alfonso (2006): *Xooxkol li loq'laj Tzuul, loq'laj k'iche*. Programa Participación de la Sociedad Civil (PASOC-PNUD) y ADICI Wakliiqo. Ciudad de Guatemala.

IGREJA, V. (2007): "Gamba Spirits and the Homines Aperti: Socio-Cultural Approaches to Deal with Legacies of the Civil War in Gorongosa, Mozambique". Documento presentado en el Taller "Alternative Approaches To

La vida no tiene precio: Acciones y omisiones de resarcimiento en Guatemala

Dealing With the Past”, durante el Congreso “Building a Future on Peace and Justice”. Nürnberg (Alemania), junio 2007. Accesible en: <http://www.peace-justice-conference.info/download/WS10-Igreja%20report.pdf>

MARTÍN BERISTAIN, Carlos (2005): “Reconciliación Luego de Conflictos Violentos: Un Marco Teórico”, en PACHECO OREAMUNO, AVECEDO y GALLI (2005).

NEUENSWANDER, Helen L., y ARNOLD, Dean E. (1977): *Estudios Cognitivos del Sur de Mesoamérica*. Redactora en Guatemala: Helen L. Neuenswander. Redactor Consultor: Dean E. Arnold. Publicación n° 3, Ciudad de Guatemala, 1977. (Original: *Cognitive Studies of Southern Mesoamerica*. Dallas: Summer Institute of Linguistics, Museum of Anthropology.)

ONU (2004): “El Estado de Derecho y la Justicia de Transición en las Sociedades que Sufren o Han Sufrido Conflictos”. Informe del secretario general. Consejo de Seguridad, Doc. S/2004/616 (3 agosto 2004). Accesible en: <http://www.un.org/spanish/docs/report04/repl04.htm>

ONU (2006): “Principios y Directrices Básicos sobre el Derecho de las Víctimas de Violaciones Manifiestas de las Normas Internacionales de Derechos Humanos y de Violaciones Graves del Derecho Internacional Humanitario a Interponer Recursos y Obtener Reparaciones”. Resolución aprobada por la Asamblea General de la Naciones Unidas el 21 marzo 2006. Ref: A/Res/60/147. Accesible en: <http://daccess-ods.un.org/access.nsf/Get?Open&DS=A/RES/60/147&Lang=S>

ONU (2007): “Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas”, aprobada en el sexagésimo primer periodo de sesiones de la Asamblea General. Resolución AG/10612 del 13 de septiembre de 2007. Ref. A/61/L.67. Texto en inglés accesible (07/10/07) en: <http://www.un.org/News/Press/docs/2007/ga10612.doc.htm> y versión española no oficial accesible (07/10/07) en: <http://alainet.org/active/19631>.

PACAY, Maynor, y FLORES, Carlos (1998): *Rub' el Kurus (Bajo la Cruz)*. Video (VHS), Centro Ak'kutan, Cobán.

PACHECO OREAMUNO, Gilda, AVECEDO NAREA, Lorena y GALLI, Guido (2005): (Eds.) *Verdad, Justicia y Reparación. Desafíos para la Democracia y la Convivencia Social*. Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH) e International IDEA. Accesible en: <http://www.idea.int/publications/vjr/upload/IDEA-IIDH.pdf>

PNR (2007a): “Programa Nacional de Resarcimiento. Un Camino Hacia la Dignidad”. Programa Nacional de Resarcimiento (PNR), Ciudad de Guatemala, febrero 2007.

PNR(2007b): “Xmolam li Awab'ejjal re Xiitinkil li Raylal. Jun xb'ehil li loq'al”. Programa Nacional de Resarcimiento (PNR), Ciudad de Guatemala, mayo 2007.

PRI (2002): *Research on Gacaca Report (2002), Rapport 1: “Gacaca Jurisdictions and Its Preparations”*. Penal Reform International (PRI), July-December 2001. At: <http://www.penalreform.org/resources/rep-ga1-2002-preparations-en.pdf>

REMHI (1998): *Guatemala: Nunca Más. Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica*. Oficina de Derechos Humanos (ODHA), Arzobispado de Guatemala. Accesible en: <http://www.odhag.org.gt/INFREMHI/Default.htm>

Justicia transicional y contexto cultural en Guatemala: Voces Q'eqchi'es sobre el PNR

REYNTJENS, Filip et Stefaan MARYSSE, Stefaan (2004): (Ed.) *L'Afrique des Grands Lacs. Annuaire 2003-2004*, Paris, L'Harmattan.

REYNTJENS, Filip and VANDEGINSTE, Stef (2005): "Rwanda: An Atypical Transition". In SKAAR (2005: 101-127).

RKV (2006): *Internationaal Humanitair Recht in de Kijker –2006*. Rode Kruis Vlaanderen (RKV). In: <http://www.rodekruis.be/NL/Internationaal/IHR/Publicaties/IHRindekijker/IHR2006.htm>

SAQB'ICHIL–COPMAGUA (1999): *Más Allá de la Costumbre: Cosmos, Orden y Equilibrio. El Derecho del Pueblo Maya de Guatemala*. Resultados de la Investigación realizada en las regiones Achi', Chuj, K'iche', Mam, multiétnica Ixcán, multiétnica Petén, Q'eqchi' y Tz'utujil. Investigaciones en Derecho Consuetudinario y Poder Local. Editorial Servicios San Antonio, Ciudad de Guatemala.

SHELTON, Dinah L. (2004): (Ed.) *The Encyclopedia of Genocide and Crimes Against Humanity*, Vol. III. Detroit: Macmillan Reference. Artículos accesibles en las direcciones: <http://www.ictj.org/en/tj/> y <http://www.ictj.org/static/TJApproaches/WhatIsTJ/macmillan.TJ.eng.pdf>

SIEDER, Rachel (1997): *Customary Law and Democratic Transition in Guatemala*. Institute of Latin America Studies Research Paper. London: University of London.

SKAAR, Elin (2005): (Ed.) *Roads To Reconciliation*. Lanham, Maryland, Lexington Books.

USADS (2006): *Country Reports on Human Rights Practices: Rwanda*. U.S.A. Department of State. Accesible en: <http://www.state.gov/g/drl/rls/hrrpt/2006/81364.htm>

UVIN, Peter (2005): "The Gacaca Tribunals in Rwanda". En BLOOMFIELD, BARNES and HUYSSE (2005: 116).

VANDEGINSTE, Stef (2004): "Justice for Rwanda, Ten Years After: Some Lessons Learned for Transitional Justice". En REYNTJENS et MARYSSE (2004: 45-60). Artículo accesible en: <http://www.grandslacs.net/doc/3665.pdf>

VANDEGINSTE, Stef (2005): "Reparation", en BLOOMFIELD, BARNES and HUYSSE (2005: 145-162).

VANDEGINSTE, Stef (2006): "Internationaal Humanitair Recht en Transitional Justice: Een LAT-Relatie". In *Internationaal Humanitair Recht in de Kijker* (2006: 91-104). Accesible en: <http://www.virtuelecampus.be/download.aspx?c=stef.vandeginste&n=6122&ct=003028&e=115741>. Véase también: <http://www.rodekruis.be/NL/Internationaal/IHR/Publicaties/IHRindekijker/IHR2006.htm>

VIAENE, Lieselotte (2007): "Notas de Campo" (abril 2007). Cobán, Alta Verapaz.

VILLA-VICENCIO, Charles and DOXTADER, Erick (2004): *Pieces of the Puzzle. Keywords on Reconciliation and Transitional Justice*, Cape Town: Institute for Justice and Reconciliation.

WALDORF, Lars (2006): "Mass Justice for Mass Atrocity: Rethinking Local Justice as Transitional Justice", in *Temple Law Review*, Vol. 79 No. 1 spring 2006, 1-88.

WILSON, Richard (1999): *Resurgimiento Maya en Guatemala: Experiencias Q'eqchi'es*. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA) y Plumsock Mesoamerican Studies. Antigua Guatemala.

