

LA CULTURA MAYA

y

LA MUERTE

- daño y duelo en la comunidad maya achi' de Rabinal -

Fernando Suazo
ECAP
2010

INTRODUCCIÓN

El municipio de Rabinal se encuentra en el centro del departamento de Baja Verapaz, en el altiplano central guatemalteco. Su población es de 45, 451 habitantes, ¹ de los cuales el 82 % son mayas achíes, y el 18% son mestizos. El 23 % de la población habita en la cabecera municipal, y el resto, mayoritariamente indígena, en 56 comunidades rurales. Sus idiomas son el castellano y el achí, del tronco lingüístico quiché. La mayoría de la población, el 78.6, se encuentra en condiciones de pobreza, y un 31.5 en extrema pobreza; ² una parte importante de la población emigró fuera del municipio, especialmente a la ciudad capital, como resultado de las políticas contrainsurgentes. En los últimos años ha crecido la emigración hacia la capital y a los Estados Unidos provocada por la carencia de oportunidades económicas.

Las condiciones de su historia colonial, de su geografía y de su clima inciden hasta el presente en las características económicas y culturales de la población maya originaria. La penetración de grupos mestizos, auspiciada por los regímenes liberales, introdujo en la vida social de la población nuevos elementos de conflictividad étnica, que permanecen vigentes.

Los procesos de emancipación indígena que se desarrollaron en el altiplano occidental guatemalteco a partir de los años cincuenta, también se dieron en la región de Rabinal. Bajo el notable impulso de la iglesia católica, otrora principal expresión del poder colonial en la región, se generó en los años setenta un cambio de mentalidades nunca antes conocido, denominado concientización por la misma Iglesia. Las extremas condiciones de vida de la población, especialmente la indígena, privada de los más esenciales servicios, discriminada racialmente y sobreexplotada en sus migraciones temporeras a las fincas de la costa sur, sacudieron muchas conciencias. La inconsulta construcción de la hidroeléctrica del Chixoy, al norte del municipio, aplicando con estrategias militaristas las políticas desarrollistas de la AID, vino a aumentar los índices de conflictividad social en la región de la aldea de Río Negro.

Al impulso de algunas organizaciones campesinas, como el CUC (Comité de Unidad Campesina), y de la iglesia católica, surgieron muchos y valiosos líderes en la cabecera municipal y en las comunidades rurales. Se generaron procesos organizativos. Sin embargo, estos procesos se dieron sin el suficiente aval de las autoridades indígenas tradicionales.

¹ Datos del Centro de Atención Permanente, Ministerio de Salud, censo 2009.

² “Informe Nacional de Desarrollo Humano, 2,005 “DIVERSIDAD ÉTNICO-CULTURAL”, del Sistema de Naciones Unidas en Guatemala.

La represión contrainsurgente consideró este movimiento emancipatorio como actual o virtualmente insurgente, y a sus líderes, como enemigos internos del Estado. La represión irracional cerró las salidas a la negociación, llenó de confusión a la mayoría e inclinó a algunos líderes hacia la opción armada.

Al comienzo de los años ochenta, la región de Rabinal adquirió importancia estratégica en el desarrollo de la guerra, no en cuanto línea de combate, sino como corredor para el movimiento de armas, provisiones o columnas guerrilleras. La represión militar se abatió masivamente en Rabinal, no solo sobre sus líderes comunitarios, sino sobre la población civil desarmada. El municipio sufrió entre los años 81 al 83 un genocidio de crueldad indescriptible. Se estima que en menos de tres años fueron asesinadas por el ejército o por elementos paramilitares alrededor de 5,000 habitantes (una quinta parte de la población del municipio), gran parte de ellos en al menos cuarenta matanzas colectivas.³

De todos los procedimientos aplicados en Rabinal por el Estado guatemalteco en su estrategia de terror, el más perverso y destructivo fue el involucrar forzosamente a la propia población civil en la ejecución de estas campañas de exterminio. Esto se hizo mediante la institucionalización de las llamadas Patrullas de Autodefensa Civil (PAC).

Los vecinos, organizados en las PAC en todas las aldeas y caseríos, fueron obligados a delatar, capturar, torturar o violar a sus propios vecinos y vecinas; a asesinarlos con sus propias manos, no con armas de fuego; después, a perseguir por las montañas a los sobrevivientes, saquear y quemar sus casas, quemar sus cosechas y robar o matar sus ganados.

Ningún análisis psicosocial podrá evaluar suficientemente las proporciones del daño sufrido por la población de Rabinal, lo mismo que de la mayoría de Guatemala.

El Equipo de Estudios comunitarios y acción psicosocial (ECAP) impulsa desde el año 1996 procesos de restauración psicosocial en el municipio de Rabinal. Durante estos años ha trabajado con víctimas de torturas, con grupos juveniles, con centros educativos, con promotores de salud mental de algunas aldeas, con instituciones de salud pública, con organizaciones de derechos humanos implantadas en el lugar y con familiares y comunidades que han presentado demandas judiciales por los crímenes sufridos, o que son afectadas por cementerios clandestinos.

³ Suazo, Fernando: “Rabinal: historia de un pueblo maya”, Editado por Mecanismo de Pueblos Indígenas Oxlajuj Tz’ikin y Fundación Rigoberta Menchú, Guatemala, 2009. Pg. 91 – 93.

La actividad desarrollada se dirige a personas y comunidades brutalmente agredidas en su supervivencia, en su integridad física y psíquica, en su autoestima individual y étnica. La intensidad y complejidad de los daños psicosociales, unida a los componentes culturales de la población campesina, especialmente maya, interactúan con los planteamientos teóricos y prácticos del trabajo psicosocial obligando a una reflexión y evaluación permanentes. Las fórmulas académicas por sí solas no resultan suficientes.

Las actitudes de la población campesina, especialmente maya, ante la muerte, son uno de los tópicos donde nuestra cultura y capacitación occidentales se han encontrado con lo desconocido. Si, como enseña la ciencia occidental, la muerte es esencialmente la negación de toda vida, la pérdida máxima, definitiva, ¿cómo ha de ser nuestro acompañamiento a personas y comunidades que conciben la muerte como el paso a una dimensión existencial superior?

Esta inquietud, en concreto, originó la reflexión que aquí ofrecemos. ¿Cuál es la percepción de la población maya de Rabinal ante el trauma de la muerte, sea natural o violenta? ¿Cuál es la constelación de significados que cobija y orienta a este pueblo donde se encarnizó el genocidio? ¿Qué recursos espirituales esconden su cultura y su espiritualidad, y cómo contribuyen a la restauración psicosocial?

Hemos observado las costumbres, las pautas sociales y los ritos funerarios. No nos hemos detenido solo en los procesos característicos que se dan en torno a las exhumaciones de cementerios clandestinos porque creemos que éstos, al darse en condiciones excepcionales, no están suficientemente pautados, y no ofrecen expresiones rituales consolidadas. La observación de esos procesos funerarios, donde la tradición debe responder a condiciones nuevas, directamente afectadas por la violencia política, debería ser objeto de una investigación específica.

Presentamos un ensayo de interpretación acerca de algunas características de la cultura maya de la comunidad achí de Rabinal en relación con el acontecimiento de la muerte.

El autor ha vivido casi ininterrumpidamente en Rabinal, desde 1984, acompañando a las comunidades afectadas por los traumas de la violencia política. El dominio del idioma quiché achí le ha permitido tener acceso a innumerables confidencias y testimonios. Desde su formación teológica, filosófica y antropológica construye su discurso interdisciplinariamente.

La reflexión que ofrecemos se ha elaborado, por tanto, no solo sobre fuentes bibliográficas, sino sobre todo a partir de diferentes y complementarios procedimientos de investigación de campo:

- Quince entrevistas de 36 preguntas específicas
- Datos obtenidos en otras entrevistas realizadas en 1995 por el mismo autor para otra investigación
- Investigaciones participativas a propósito de diferentes temas referidos a la restauración comunitaria
- Observación interactiva en la convivencia cotidiana durante 18 años.

Toda esta información se ha recogido en el idioma materno de los declarantes.

En cuanto a las entrevistas específicas, el universo elegido reúne estas características:

- Población maya afectada directamente por la violencia política
- 80 % de ellos viven actualmente en comunidades rurales, y el resto en la cabecera municipal
- 60% son mujeres
- 80 % se declaran católicos
- 20 % se declaran evangélicos
- El 70 % son prácticamente analfabetos
- El 10 % de los entrevistados son ladinos.

Por otra parte, las investigaciones participativas realizadas en diferentes oportunidades, y, sobre todo, la observación interactiva dentro de la convivencia cotidiana, han proporcionado un universo de análisis más amplio donde se incluyen, entre otros, hombres que participaron en las PAC, profesionales ladinos establecidos en la cabecera municipal, jóvenes estudiantes y profesionales indígenas, ancianos y ancianas relativamente aislados en sus tradiciones, antiguos líderes de organizaciones campesinas o insurgentes, multitud de mujeres y hombres, testigos de crímenes de la violencia política, indígenas que simpatizan con el movimiento de los sacerdotes mayas, y otros, también indígenas, católicos o evangélicos, que lo rechazan...

Todavía un comentario acerca del uso de la palabra cultura. Las características que atribuimos a las culturas nunca existen en abstracto. Las culturas, como los humanos, son realidades vivas, procesuales, interactivas... Sin embargo, sí es correcto señalar diferencias entre las culturas, atendiendo a sus expresiones materiales, rituales y simbólicas, pero también, a sus componentes ideológicos.

En este sentido, creemos que es legítimo señalar diferencias entre la cultura maya y la llamada cultura occidental. Esas diferencias vienen dadas por sus diferentes configuraciones axiológicas, por el mayor o menor grado de condensación de ciertos valores, por las pautas de conducta subsiguientes, por sus símbolos y por sus respectivas producciones materiales. Todo esto hace que, por ejemplo, una cultura manifieste unas tendencias dominantes, diferentes a las de otra. Eso sucede, por ejemplo, al analizar las actitudes dominantes ante la muerte, dentro de ambas culturas.

No obstante, queremos dejar bien claro que todas las culturas, en tanto que seres vivos, pueden evolucionar y desarrollar valores y tendencias que en un momento dado se encuentran latentes, de forma similar a las personas.

Por lo demás, aquí no nos proponemos un estudio comparativo, sistemático y disciplinado de ambas culturas, sino contrastarlas puntualmente ante el acontecimiento de la muerte.

Desde el ECAP ofrecemos este ensayo como un aporte más al conocimiento del espíritu y los sentimientos que alberga el pueblo maya. Él y todas las víctimas de la violencia en Guatemala deben sugerirnos, antes y con más derecho que los políticos, los militares, los empresarios o los intelectuales, el camino para la verdadera paz de Guatemala.

Guatemala, mayo de 2010

I

Dos actitudes ante la muerte

**"Ellos viven, no están muertos.
Más viven ellos que nosotros.
¡Nosotros sí estamos muertos!"⁴**

Hay una razón principal que justifica este trabajo: la sospecha de que muchos profesionales que ofrecemos nuestros servicios a los sobrevivientes de la violencia política en las áreas rurales de Guatemala seguimos actitudes culturales ante la muerte diferentes a las de nuestros destinatarios.

Nos acercamos a las comunidades rurales de Guatemala técnicos, investigadores o trabajadores comunitarios que no solo hemos nacido y crecido en otra cultura, sino que hemos sido capacitados en el uso de algunas ciencias y técnicas con la prevención explícita de desechar otras fuentes de conocimiento y otras técnicas de intervención no científicas.

Supuestamente, solo a la Ciencia le ha sido entregada en exclusiva la llave de la verdad.

Este axioma implícito de la cultura llamada occidental no se aplica a algunas realidades, como la muerte. La cultura de la razón parece haber optado por ignorar la muerte, así como el destino de los muertos. Ya en el siglo XVII señalaba Bossuet esa extraña debilidad del espíritu humano (se refería al europeo) tan preocupado por enterrar los pensamientos sobre la muerte, como a la muerte misma⁵.

En los tiempos nuestros, observamos cómo la cultura de la racionalidad⁶, que se ha atrevido a explorar todos los espacios del macro y microcosmos, de la conducta humana o animal disolviendo con orgullo tantos tabúes, no soporta la realidad de la muerte, y la excluye compulsivamente de la vida social.

Evidentemente, en el caso que nos ocupa, no es esta la actitud más propicia para acompañar a personas y comunidades traumatizadas por la espeluznante violencia de los últimos años, y cuyo principal recurso psicosocial es la fe en la otra vida.

El acercamiento a este dolor intenso y a los sistemas culturales de afrontamiento desarrollados por los sobrevivientes, comporta profundos retos

⁴ Doña Juliana, Aldea Vegas de Santo Domingo, Rabinal (B.V.).

⁵ Citado por Thomas, Louis-Vincent, "Antropología de la muerte", Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pag. 7 y 12.

⁶ Utilizamos indistintamente "cultura de la racionalidad" y "cultura occidental".

para las ciencias humanas, como la psicología. Por ejemplo, en una cultura donde la comunicación con los difuntos constituye un elemento de la vida cotidiana, que ha servido y sirve para paliar buena parte de los daños postraumáticos, ¿cómo entender, que *amar al familiar muerto no consiste en atribuirle una vida artificial como fantasma, sino en aceptarlo en la condición en que se encuentra, la condición de muerto...*⁷?

Se dan aquí dos actitudes diferentes ante la realidad de la muerte. Lo cual no es extraño, pues al ser ella el acontecimiento más definitivo y a la vez el destino más cierto que esperamos los vivientes, agudiza mejor los contrastes entre una cultura construida sobre la sola razón, y otra, tejida además con los hilos inexplicables del misterio.

La cultura de la razón se fundamenta en la centralidad del "yo". Hunde sus raíces en las costas orientales del Mediterráneo, donde florecieron entre otras las civilizaciones hebrea y griega, ambas obsesionadas por la posición central del ser humano en la naturaleza y en la historia.

En los mitos bíblicos de la creación, el *primer hombre* aparece desde el principio colocado en el centro de la Creación en calidad de *imagen o lugarteniente de Dios*, y su misión es *crecer y dominar la tierra*. Por su parte, el mito griego de Prometeo describe la epopeya de este personaje que quiso robar su fuego sagrado a los dioses. En ambos casos, el destino humano se orienta a participar de la condición divina.

Para una cultura en la que los humanos están destinados a ser como dioses, la muerte es una espina intolerable, un fenómeno difícil de asumir y explicar. Así, la sabiduría bíblica del Antiguo Testamento enseña unas veces a afrontar con estoicismo ese trance:

*Hijo mío, derrama lágrimas por un muerto, y entona la lamentación que expresará tu dolor. Luego, entierra su cuerpo como se debe... Desde el momento en que el muerto reposa, haz que también repose su recuerdo.*⁸

Otras veces, invita a convertir en oración la angustia, como en el caso de este enfermo que ve próximo su fin:

*Señor, a ti clamo todo el día, y mis manos extendiendo hacia tí. ¿Harás milagros para los difuntos, se levantarán sus sombras para alabarte? ¿Se hablará de tu bondad entre los muertos, de tu lealtad donde todo está perdido? ¿Admirarán tus maravillas en lo oscuro, y tu justicia en la tierra del olvido?.*⁹

⁷ Atribuido a Melani Klein, en David Becker, y otros, en *Psicología social de la guerra*, Selec. Ignacio Martín-Baró, UCA editores, 1990,pg. 424.

⁸ Siracides, 38, 16 y 23.

⁹ Biblia Latinoamericana, Salmo 88, vers. 9 al 13. Como una magnífica expresión de la literatura universal acerca de la angustia del individuo humano ante el fracaso y la muerte puede leerse el Libro de Job, en la Biblia.

Para el pensamiento bíblico de ese tiempo, los muertos se encuentran en un oscuro abismo irremisiblemente alejado de Dios: no puede haber proximidad entre la Muerte y la Vida.¹⁰

La llegada del Renacimiento europeo, en el siglo XV, inició un proceso de secularización que alcanza hasta nuestro tiempo. El *Hombre* comenzó a desplazar a Dios, y con las posibilidades recién descubiertas a través de la Ciencia y de la Técnica, se fue entendiendo a sí mismo como la única medida de la Realidad y de la Posibilidad. Según eso, lo que la Ciencia no explique, no existe o no es verdadero; lo que la Técnica no logre, es absurdo o es imposible.

El *Hombre* se proclamó único señor de su destino. Al tiempo que desechaba los mitos religiosos como infantiles, construía nuevos mitos como el *Progreso*, entendidos, por cierto, de forma muy sesgada¹¹. Se atrevió a investigarlo todo, a predecirlo todo, a transformarlo todo... menos la muerte y el destino de los muertos. En nuestra sociedad podremos encontrar manuales para todo, menos para saber morir, o para saber qué hacer con nuestros muertos¹².

El vacío que las sociedades occidentales hacen a la muerte, podría interpretarse así: si morir es volver a la nada, la muerte es la nada; por tanto, no hay nada más que decir sobre ella. Sin embargo, la verdad es que la cultura dominante no ignora a la muerte y a los muertos porque ambas realidades sean intrascendentes, sino porque no sabe qué hacer con ellas, a pasar de que son sumamente inquietantes.

Y por eso, paradójicamente, lo que tanto se suprime en la comunicación social y en la esfera psicológica, ocupa un lugar privilegiado en las preocupaciones metafísicas de nuestro tiempo. La filosofía y las artes del último siglo se debaten agónicamente ante estas últimas preguntas. Y lo hacen, con mucha frecuencia, sin salir del espacio enrarecido de su *Yo*, en un monólogo asfixiante. *En el hombre occidental..., los difuntos inútilmente exorcizados se convierten en actividades interiores del hombre, o para hablar con el lenguaje de los psiquiatras y psicoanalistas, en fantasías, en 'formas obsesivas del inconsciente'. Allí (en las culturas arcaicas) el diálogo, del que el hombre extrae gran beneficio; aquí, el monólogo sin fin, estéril, debilitador.*¹³

Un testimonio escrito sobre el holocausto de la aldea de Río Negro, en Rabinal, ilustra lo que queremos decir: *Hace unos meses contemplaba en televisión la*

¹⁰ Sin embargo, el movimiento espiritual que más tarde protagoniza Jesús plantea otra visión que ya venía conformándose: El Dios de la vida no puede abandonar a los justos para siempre en la muerte.

¹¹ El mito del *Progreso* en Guatemala provocó la usurpación masiva de tierras comunales de las comunidades indígenas, su explotación implacable y su esclavitud por deudas.

¹² *Estoy firmemente convencido de que los terapeutas deben tener la mente abierta..., tener en cuenta la posibilidad de una vida después de la muerte e incorporarla a su asesoramiento*, escribe el notable psiquiatra Brian Weiss después de asistir atónito a sorprendentes experiencias no previstas de *regresión* a vidas pasadas mediante hipnosis con algunos pacientes. "Muchas vidas, muchos maestros". B, S.A. Barcelona (España), 1997, pg. 197.

¹³ Louis-Vincent Thomas, o.c. pg. 181.

película 'Amantes' de Vicente Aranda. Acababa yo de regresar con los sobrevivientes de la aldea Río Negro de recorrer sus montañas. Tenía el corazón sobrecogido por dos misterios contrarios: la vorágine de iniquidad que desencadenó aquellos espantos, y el silencioso llanto de mis compañeros y compañeras de camino. En el televisor se desarrollaba una trama de narcotráfico y amores frustrados. El horizonte se cerraba por momentos. El desenlace al fin sucede cuando no quedan salidas; la catedral de Burgos es el único testigo, tan grandioso como inútil, ante la tragedia: se han quedado petrificadas las fuentes de sentido en Occidente. La protagonista pide a su amante que la mate, y la sangre gotea sobre la nieve; mientras, de fondo, se oye un villancico popular: 'la nochebuena se viene, la nochebuena se va, y nosotros nos iremos y no volveremos más...' El padrenuestro que intenta el protagonista - siempre de fondo la catedral -, no es una oración, sino una mueca pidiendo auxilio en medio de la pesadilla de su soledad vacía.

Sentado ante el televisor, experimenté la evidencia de que los sobrevivientes de Río Negro y de cinco siniestros siglos en África y América sí están acompañados. Despojados de todo, conservan algo que Occidente ha perdido: Su oración y su largo llanto se dirigen a Alguien. Ellos reciben su fuerza del misterio.¹⁴

Un sujeto cultural distinto

En la cultura maya¹⁵, el ser humano no es percibido como un semidiós llamado a dominar la tierra y conducir la historia, sino como alguien invitado a implicarse en el movimiento infinito de la vida; un movimiento que, como el de las estrellas, ya estaba de antes, y que es sentido como *Alguien* dotado de interioridad, a quien se debe todo respeto.

Si para Occidente el rostro de Dios es la persona humana¹⁶, para la cultura maya, su rostro sería el de Alguien distinto, que está siempre fuera y más allá del ser humano. Si Occidente busca a Dios en el centro del *Yo*, los mayas lo buscan en el centro del *Tú*.¹⁷

La cultura occidental tiende a la autosuficiencia del Yo. Desde esta perspectiva, la muerte señala el principio del *no ser*, y constituye por tanto, una objeción definitiva, estructural. Ante ella, el supuesto de la autosuficiencia, justificado desde la Razón, queda desbaratado. Por eso la cultura occidental decide actuar como si la muerte no existiera, por supuesto sin zafarse de su amenaza.

En cambio, la cultura maya, y seguramente las que podemos llamar culturas originarias de este continente, tienden a la integración con el Otro. Aquí, la

¹⁴ Suazo, F. Notas de campo, 1992.

¹⁵ Utilizaremos la palabra "maya" para referirnos a la época precolombina o a esa cultura en abstracto, y, también, a los grupos o personas que en la actualidad se autodefinen con ese vocablo.

¹⁶ "La gloria de Dios es la dignidad del hombre", escribió San Ireneo (siglo II).

¹⁷ Nótese que no hablo de la espiritualidad cristiana, sino de la cultura occidental.

muerte es esencialmente un *paso más* hacia la inmensidad del ser, siempre ofrecido desde fuera. Por eso, mientras para Occidente el mundo de los muertos se representa como un espacio helado poblado de espantos, para los mayas constituye una dimensión viva, colmada de presencias humanizadas.

Por ser la muerte un acontecimiento natural, la mitología maya desdramatiza la muerte. El Poop Wuj describe con todo detalle los tormentos que los señores de Xibalbá infligen a los dioses fundadores. Éstos, sin embargo, siempre vuelven a la vida para terminar transformándose en seres de luz: el sol, la luna o las estrellas.¹⁸

La muerte da paso a otra dimensión, la cual es presentada con rasgos de esta vida, se diría que la realidad tiene un duplicado al otro lado de la muerte. Los señores de actúan como los seres del supramundo, y el mismo dios de la muerte es representado copulando. Todos mueren para seguir viviendo.¹⁹ Y esto incluye a los *ajaw* (dueños) de los días y los períodos calendáricos.

La investigación arqueológica presenta las mismas conclusiones. Los cadáveres son colocados según la orientación del movimiento solar.²⁰ Las formas oblongas y redondeadas de la cripta en el templo de las Inscripciones de Palenque evocan un útero donde reposa el cuerpo del difunto antes de entrar en la otra vida.

El P. Ximénez informa de que en la región de Rabinal, no hace ni trescientos años, los difuntos eran enterrados en la milpa cercana a la casa, para facilitar su reencarnación.²¹

La impresionante lápida del Templo de las Inscripciones de Palenque articula series de símbolos referidos a la transición entre la muerte y la vida: el destino del muerto, basculado hacia atrás, hacia la muerte inexorable, obedece a la misma ley de vida que el maíz enterrado que vuelve a ser planta. Por eso, el príncipe que baja a la muerte dirige una mirada serena a la cruz de la vida convertida en quetzal, siempre resucitando.²² Al momento de morir, sus manos gesticulan vivas y confiadas.

La arqueología documenta profusamente la práctica de acompañar a los cadáveres enterrados con alimentos, dinero, piedras de jade dentro de la boca, pertenencias, utensilios, armas o atributos personales, todo ello para ser usado en la otra vida. En ningún momento aparece un tratamiento de los muertos como cuerpos destinados a pudrirse y desaparecer.

¹⁸ Según Mariano Corbí la transición muerte-vida constituye un esquema básico en la cultura agrícola del Poop Wuuj. “Religión sin religión”, Edit. PPC, Madrid (España), 1996. Pg. 24.

¹⁹ Alberto Ruz Lhuillier, “Costumbres funerarias de los antiguos mayas”, UNAM, México, 1991. Pg.179.

²⁰ Esta práctica funeraria sigue vigente. En Rabinal los difuntos son enterrados mirando a la salida del sol “*porque esperan la resurrección*” (informante aldea La Ceiba).

²¹ Alberto Ruz Lhuillier, o.c. pg. 69. Esta misma práctica está registrada en 1951 en el altiplano guatemalteco, por ejemplo en Panajachel (o.c., pg. 18).

²² Alberto Ruz Lhuillier, o.c., pg. 186 y 18

Esta convicción persiste, a pesar de los importantes cambios culturales de los últimos tiempos. Según investigaciones del equipo de la Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG) en la región de Chiché (departamento del Quiché) *si el difunto es hombre, se le coloca copal, un lazo y agua dentro de un tecomate; si es mujer, una colcha, una escoba y utensilios para tejer, y, si lo hubiera, un tejido que dejó a medias para que lo termine. Esto se considera necesario para ser utilizado en la otra vida.*²³

Lo que estas prácticas tan extendidas y consolidadas señalan es la convicción de que la otra vida, tal como ya se ha dicho, es continuación de esta. Hasta los platos y escudillas funerarias son perforadas, *matadas*, para que puedan acceder en las mismas condiciones de su dueño a la otra dimensión.²⁴ Al morir, los individuos no se disuelven en la inmensidad, sino que siguen camino: su condición de sujetos no se desvanece.

²³ “Patrones funerarios en época de crisis: El caso de Chiché, Quiché”. Documento multicopiado, sin fecha, aparecido en el año 2000.

²⁴ Alberto Ruz Lhuillier sugiere entre otras esa interpretación ante la frecuente aparición de esos utensilios funerarios igualmente tratados. O.c., pg. 181.

II

La otra vida está poblada

"Mientras caminamos...

- Yo perdí a mi papá. Por eso nunca me fui a refugiarme a México.

- ¿Y cómo es eso?

- Si aquí quedó mi papá, no le puedo dejar solo."²⁵

Al lado de esta vida, y por encima de ella, como envolviéndola, está la *otra*, densa y misteriosamente poblada de infinitos seres. En realidad no es otra vida, sino la única que se desarrolla simultáneamente a distintos niveles de profundidad. No se trata de otra vida para *más allá* del tiempo, ni tampoco una vida *espiritual* con la connotación moral que predicán los cristianismos, sino de la única vida, dotada de mucha más complejidad que la que alcanza por sí sola la razón. Para acceder a esta vida-universo hace falta, además, la fantasía, la emoción y el afecto; las mediaciones son símbolos, magias y ritos.

En esa vida todos los seres tienen, más allá de lo que vemos, la condición de sujetos, dotados de interioridad, de dignidad y profundidad misteriosas. En ella los seres se encuentran organizados y vitalmente articulados. Lo que a unos sucede, afecta a los demás. Las acciones humanas, positivas o negativas, redundan en los demás seres, provocando que reaccionen como sujetos. Somos testigos de cómo alguna comunidad de Rabinal, agobiada por la sangrienta historia que protagonizó en los años 80 al 83, *encargó siete misas* en siete cerros del lugar para aplacar a la Santa Tierra. En las celebraciones se creó un intenso clima emocional, sin que fuera provocado por nadie ajeno a la comunidad. Hombres y mujeres, llorando, coincidían en estas expresiones: *Por tanta sangre que fue derramada en estos cerros es que la Madre Tierra no nos quiere ahora mandar la bendición (la lluvia).*²⁶

Existen jerarquías entre los seres, en correspondencia a las funciones que desempeñan siempre de forma interactiva y el poder se define por la calidad de esa interacción.²⁷ Ahí están los *ajaw* (*dueños*)²⁸ de cerros y valles, de cuevas y parajes, de ríos y nacimientos de agua; los *ajaw* de los días, los años y los

²⁵ Martín Beristain, C. "Viaje a la memoria". Edit. Virus, Bilbao, España, 1997, pg. 94.

²⁶ *Para los tojolabales no hay nada que no tenga... corazón, alma, principio de vida. Quiere decir, todo vive, hombres y animales, plantas y manantiales, nubes y cuevas, lumbre y viento, cerros y valles, rocas y ríos, ollas y comales, cruces y caminos, inframundos y supramundos. Ni siquiera los muertos están muertos...* Lenkersdorf, C. "Cosmovisión Maya". Ed. Ce-Acatl, México, 1999, pg. 39.

²⁷ Más adelante nos detendremos en la reciprocidad, característica de la cultura maya.

²⁸ La expresión *ajaw* proviene de la raíz *aj* del verbo que significa "querer, desear, amar". Por tanto, *ajaw* hace referencia a alguien que es "sujeto", no "objeto".

períodos calendáricos; los *espíritus o nawales* de cada persona, de cada animal, de cada ser, etc.

La condición de sujetos que la cultura maya atribuye a todos los seres justifica su derecho a no ser abusados. Así aparece en el Popol Wuj:

Llegaron entonces los animales pequeños, los animales grandes, y los palos y las piedras les golpearon las caras. Y se pusieron todos a hablar; las tinajas, sus comales, sus platos, sus ollas, sus perros, sus piedras de moler, todos se levantaron y les golpearon las caras.

*- Mucho mal nos hacíais... Éramos atormentadas por vosotros, cada día, cada noche...¿Por qué no nos dabais nuestra comida? Apenas estábamos mirando y ya nos arrojabais de vuestro lado... Siempre teníais listo un palo para pegarnos mientras comíais. Así era como nos maltratábais. Nosotros no podíamos hablar....*²⁹

Las personas deben también conocer y honrar su *doble divino* para vivir bien en este mundo.

*El nawal mueve nuestro espíritu. El nawal, como la divinidad, no se toca... Cada uno tiene nueve nawales, que son como divinidades, por ejemplo, el día de su nacimiento*³⁰.

En este universo inmaterial están también los *antepasados*. Poseen sabiduría y sentimientos. Están jerarquizados y tienen poder.

Los idiomas mayas se refieren comúnmente a los difuntos con la expresión binómica *nuestras abuelas y nuestros abuelos (qati' qamaam)*. Otra expresión es también *nuestras madres y nuestros padres (qachuch qajaaw)*³¹.

Estas expresiones designan por igual a los muertos cercanos o remotos en el parentesco o en el tiempo, no importa cuál fuera su parentesco con los vivos. Tampoco se hace diferencia en esas expresiones sobre la condición moral que hubieran tenido los muertos, a menos que quienes los invoquen tengan conocimiento o experiencia de maldades que aquellos hayan cometido. En ese caso, la creencia es que, mientras sus deudas sigan pendientes, no pueden acceder a la condición de *antepasados*, que permite la comunicación ritual con ellos.

Cuando se trata de los primeros antepasados del grupo se antecede la palabra *primeros (na'b'e)* a la de abuelas y abuelos o madres y padres. Así *nuestras primeras abuelas y abuelos* pueden ser los antepasados fundadores que señala el Pop Wuj, o los primeros padres, Adán y Eva, que presenta la Biblia.

²⁹ *Popol Wuj*, I Parte, cap. 3. Versión de Adrián Recinos, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1974, pg 31.

³⁰ Declaraciones de Don Rigoberto Itzep Chanchavec

³¹ Presentamos expresiones mayas del idioma quiché achí de Rabinal.

Los primeros antepasados recogidos en el libro maya quiché tienen destacada jerarquía, tal vez divina³², son considerados los fundadores de la humanidad y del pueblo quiché; no así los personajes bíblicos de Adán y Eva que aparecen en el discurso popular envueltos en la condición y en las limitaciones que describe el libro hebreo.

En la tradición oral de Rabinal, aparecen además los propios antepasados fundadores del pueblo. Los mitos, bastante conocidos en la generación adulta, atribuyen a estos *primeros abuelas y abuelos* rasgos de semidioses, por un lado, y, por otro, limitaciones y carencias que evocan los mitos de la *doctrina* impuesta por la Colonia. Impresiona, al escuchar estos relatos, la ternura con que son evocados estos personajes arquetípicos, aun cuando vivieran *en tinieblas* antes del nacimiento de *Manuel Salvador*³³.

En el lenguaje coloquial y ritual, siempre en idioma achí, aparece también el término *santo ánima* para designar a cualquier difunto en su condición de espíritu. Esa expresión puede escucharse, por ejemplo, a propósito de los restos exhumados en cementerios clandestinos.

Otra expresión para designar a los difuntos es *muertos (kaminaq)*. Pero este es un término inadecuado para referirse a ellos con respeto, o para el lenguaje religioso. La palabra *kaminaq* comporta un significado biológico, y puede aplicarse por igual a las plantas, los animales o las personas.

Finalmente, las palabras *difunto* y *finado* han sido importadas del idioma latino. Una alude a la persona que ha quedado fuera de la vida social (*de-functus = privado de funciones*) y la otra se refiere a quien ya alcanzó su fin. Se puede deducir que ambas palabras, por su origen etimológico, resultan ajenas a la concepción maya primigenia sobre los muertos, pues estos, de hecho, nunca están excluidos de las funciones sociales, ni tampoco se cree que hayan alcanzado el término de su existencia.

Sin llegar a los antropomorfismos que señalan los restos arqueológicos precolombinos, el estado en que se encuentran los antepasados es descrito en la actualidad con rasgos que corresponden a la vida de los vivos. Los antepasados se alegran, se entristecen, lloran o gritan.

³² No observamos en la cultura maya original mucho interés por delimitar la exclusividad de Dios, frente a los demás seres, como sucede en los “monoteísmos” de origen mediterráneo (judaísmo, islamismo, cristianismo)..

³³ Con esas palabras se refieren a Jesús en su lenguaje ritual, en idioma achí. El estado de *tinieblas* previo a la llegada del Cristianismo no es sino la trasposición a la época colonial de lo que mitos tradicionales ya habían expresado para describir el paso del estadio recolector a las primeras sociedades agrarias en la región. Así lo vemos en Popol Wuj y en danzas tradicionales de origen precolombino. Cf. Robles, José Amando, “El POPOL VUH, la historia del pueblo maya-quiché concebida y narrada en mitos”, Textos Ak’ Kutan, Cobán (Guatemala), 1998.

Los *antepasados* que son *levantados* en cualquier rito tradicional, no solo en los funerarios, tienen esos sentimientos, y es común que ellos lloren y expresen tristeza. Esa insistente presencia de los *antepasados* en los ritos tradicionales no es sino la demostración de que sus reclamos históricos siguen vigentes.

Sus emociones también pueden estar relacionadas con el destino de sus vidas en este mundo, incluso después de muerto su cuerpo. Por ejemplo, existen tradiciones orales cuya moraleja es: *si uno no tiene hijos y muere, llora después*. Es común, además, el comentario de que es grande el dolor de quienes no pudieron ser enterrados en camposanto.

También sus emociones pueden estar afectadas por la conducta que el individuo tuvo en esta vida. Dice una expresión muy común que *si alguien muere con deudas, llora y molesta hasta que sus familiares paguen lo que debía*. Esta necesidad de restaurar antes o después el equilibrio quebrantado se expresa en el hecho de que a quien *debe algo* (en sentido general, no solo económico), Dios no lo recibe hasta que no cancele sus deudas, y mientras tanto, permanece en un estado intermedio donde *molesta* de diferentes formas a los vivos.

Los sentimientos de los antepasados también están relacionados con la conducta que sus sobrevivientes (familiares, vecinos, compañeros o paisanos) tengan hacia ellos.

*Los antepasados esperan que les alimentemos, que les ofrezcamos ceremonias mayas. Pero a los primeros padres mayas nadie los recuerda ya. Lloran, aguantan hambre. Por eso hay que recordar a los primeros antepasados de nosotros, como el Rey Rabinal Achí. Porque solo alimentamos a los difuntos familiares nuestros, pero no a los meros antiguos. Y por eso nos vienen dolores y daños. Por eso sufrimos enfermedades, y sufrimos con la milpa, con los animalitos, o no encontramos pisto... Dejamos a un lado a los meros antepasados, y eso no es bueno.*³⁴

Comprensiblemente, la devoción hacia los antepasados se expresa con más insistencia y frecuencia dirigida a los del propio grupo familiar. Sin embargo, la mención de los remotos antepasados del pueblo está latente, nunca suprimida. No podemos decir de Rabinal lo que a mediados del siglo pasado afirmaba J. Eric Thompson acerca de los quichés: *Hoy el culto de los ancestros entre los quichés es de base familiar. Uno ora a sus antepasados inmediatos, pero anónimamente, pidiéndoles ayuda en los asuntos familiares. Están dispuestos a perpetuar la familia, pero no se interesan en nadie más.*³⁵

³⁴ Testimonio Aldea El Sauce, Rabinal, 2000.

³⁵ “Historia y religión de los mayas”, Siglo XXI Editores, Madrid, 1987, pg. 384. Tampoco compartimos el frívolo y poco científico comentario que el famoso etnógrafo británico añade: “*Por cierto que debe haber sus fricciones y serias rivalidades en el país de los muertos cuando los ancestros de la familia A desaconsejan el casamiento*”

Un rasgo importante del estado en que se encuentran los antepasados es que conservan los lazos que tuvieron en esta vida. Los que aquí fueron agentes de daño, ya lo hemos dicho, se encuentran penando, sin que Dios los reciba, hasta que salden sus deudas. Los que fueron víctimas inocentes sufren mientras se impida su duelo y su resarcimiento, entre ellos se apoyan, permanecen unidos. Veremos más adelante cómo la espiritualidad maya dispone aquí de un recurso para el afrontamiento de los traumas de la violencia política.

El esquema cultural de la reciprocidad

Los mayas de todos los tiempos muestran una esmerada preocupación por honrar y halagar a los antepasados. Esto responde a un esquema básico de la cultura maya que es la *reciprocidad*. Según ella nada ni nadie es autosuficiente; estructuralmente, ningún ser puede decir a otro: no te necesito.

La cultura occidental muestra una marcada orientación hacia la autosuficiencia del individuo. Recibe legitimación de una concepción de la divinidad implacablemente monoteísta: su Dios es Único, Omnisciente, Todopoderoso, Absoluto, Eterno, Inmutable, Autosuficiente, etc., además de masculino. Es el Ser supremo, la Causa Primera, el Motor Inmóvil de la teodicea medieval. Su imagen es el Pantocrátor medieval, imagen del emperador.

En la cultura maya la condición divina no es patrimonio de Alguien Único, sino atributo Comunitario; en realidad todos y cada uno de los seres son divinos. El Popol Wuj no presenta a los creadores y formadores como omnipotentes, sino como necesitados de los demás, de manera que ellos, lo mismo que todos los seres, no pueden por sí solos desempeñar su alta misión. Los seres primordiales no aparecen impasibles, sino que experimentan los trabajos y penalidades de los humanos; también, como ellos, están sometidos a los cambios que trae aparejados el tiempo. Todo lo cual no impide que sean divinos. En esto podrían parecerse al panteón griego y al de otras religiones.

En el Popol Wuj³⁶ la Comunidad de los Formadores deliberan entre sí antes de la creación de los diferentes seres; realizan múltiples tentativas para conseguir creaturas que digan sus nombres, que les invoquen, que les adoren, que les sustenten y alimenten; ellos mismos deciden deshacer su propia creación fallida; acuden en consulta a los grandes abuelos adivinos:

Hay que reunirse y encontrar los medios para que el hombre que formemos... nos sostenga y alimente, nos invoque y se acuerde de nosotros.

con un miembro de la familia B, mientras los ancestros de la familia B hacen todo cuanto pueden en favor de su descendiente, el enamorado desdeñado”.

³⁶ Ver capítulos 1 y 2 de la Primera Parte, y capítulo 1 y 2 de la Tercera Parte. O. c.

Con todo, ni la pareja de viejos adivinos Ixpiyakok e Ixmukane logran acertar: los hombres de palo así creados *no tenían alma, ni entendimiento, no se acordaban de su Creador de su Formador, caminaban sin rumbo y andaban a gatas*. También estos tuvieron que ser destruidos.

Finalmente, con masa de maíz, de todas las clases de maíz, la noticia de cuya existencia fue servida por animales diferentes, fue formada la comunidad de cuatro primeros hombres, quienes sí eran capaces de dar gracias al Creador y Formador.

La creación del mundo, el descubrimiento del maíz, el alimento sagrado o la creación de los seres humanos verdaderos y capaces, son el resultado de tanteos y deliberaciones de los dioses, así como de la reciprocidad y cooperación de muchos seres, no importa qué tan pequeños sean.

El esquema cultural de la reciprocidad sustenta, por ejemplo, la religión precolombina en torno al sol: los corazones humanos que le eran sacrificados hacían posible el camino vivificante del astro divino. Por eso también las víctimas así sacrificadas accedían a la condición divina: ellos, junto con las mujeres muertas de parto entraban a formar parte de los cargadores del sol en su recorrido celeste.³⁷

El Dios único del judeocristianismo legitima las religiones mesiánicas y proselitistas. Excluye o destruye hasta la raíz a los malos. Para ellos existe el *infierno* cuya esencia es la absoluta exclusión. La cultura maya, en cambio, no promueve *mesías* ni hace proselitismo; no condena a los diferentes, sino que interactúa con ellos. El lugar de los malos es Xibalbá, el inframundo, un lugar donde bajan y suben los héroes primordiales, interactuando siempre con quienes allí moran.

La bajada al inframundo es normalizada, vulgarizada mediante los juegos de pelota. En él la gente daba por supuesto que Xibalbá no es un lugar de exclusión eterna para los malos, sino una dimensión inseparable de la realidad, su cara negativa. El inframundo y el supramundo se necesitan mutuamente. Son como el día y la noche que diariamente recorre el divino sol. Su lucha es en realidad un juego, y así era expresado ritualmente. Es el juego sagrado de la vida que se prolonga en la infinitud del Tiempo.³⁸

El Popol Wuj presenta una bella muestra de esta interacción entre supra e inframundo en el mito de Ixkik.³⁹ Ella es hija del señor del inframundo Kuchumakik. Un día la joven se siente atraída por los frutos redondos de un árbol de jícaro, uno de los cuales es en realidad la calavera de Jun Junajpú, héroe del supramundo quien fuera descuartizado por los señores de Xibalbá. Ixkik, desobedeciendo a su padre y a su gente del inframundo, se acerca a la

³⁷ Louis - Vincent Thomas, O c, pag. 29

³⁸ La expresión mítica de las luchas entre el bien y el mal transcurre en torno al juego de pelota entre los dioses del supramundo y los señores de Xibalbá. Véase la II Parte del Popol Wuj.

³⁹ Segunda Parte, capítulo tres, cuatro y catorce. O. c.

jícara y esta le habla: *Estos objetos redondos que cubren las ramas del árbol no son más que calaveras. ¿Por ventura las deseas? – Sí los deseo-*, dijo ella. – *Muy bien-*, dijo la calavera. –*Extiende hacia acá tu mano derecha-*. La joven extendió su mano en dirección a la calavera. En ese instante la calavera lanzó un chisguete de saliva que fue a caer directamente en la palma de la mano de la doncella. La calavera le dijo: –*En mi saliva y mi baba te he dado mi descendencia-*. Volvióse la joven a su casa habiendo concebido dos hijos por la sola virtud de la saliva. Así fueron engendrados Junajpú e Ixbalanké, después de que sus padres fueran sacrificados por los señores del inframundo.

Más tarde, cuando Ixkik, ya en el supramundo, comparece ante Ixmukané presentándose como su nuera, esta la rechaza: –*¿De dónde vienes tú? ¿Por ventura no murieron mis hijos en Xibalbá?*- A lo que ella responde: –*Y sin embargo, es la verdad que soy vuestra nuera; ha tiempo que lo soy. Pertenezco a Jun junajpú. Ellos viven en lo que llevo. No han muerto Jun junajpú y Vuqub junajpú; volverán a mostrarse claramente, mi señora suegra. Y así pronto veréis su imagen en lo que traigo.*

Los hijos de Ixkik confrontarán a los señores del mal, habitantes de Xibalbá, siempre con el concurso de numerosos seres, hasta que al final logren vencerlos: –*Nosotros somos los vengadores de los dolores y sufrimientos de nuestros padres, aquellos que matasteis y se llamaban Jun junajpú y Vuqub junajpú.*

De la exclusión absoluta del infierno judeocristiano nunca saldrá nada; del inframundo maya puede nacer lo imposible, gracias a la ley de reciprocidad.

Las diferencias entre Occidente y la cultura maya también se expresan en la filosofía y en la matemática. Traigo aquí sugerencias tomadas de José Luis Albizu⁴⁰ y Erik Espinosa Villatoro.⁴¹ Para Occidente la Nada es una realidad incómoda. San Agustín decía que ella era el Demonio, el único reducto que no ocupa Dios. De igual forma, el cero es una realidad problemática desde el momento en que el Universo es un continuo de materia. En cambio para los mayas el vacío primordial del cosmos tiene carácter germinal y el cero no es círculo vacío, sino semilla, flor, caracola, sobre él se construyen los números.

Mientras la filosofía y el arte occidentales, sobre todo en el siglo XX, han gravitado en torno al vértigo de la Nada, la cultura maya sigue interactuando con ella. Como en los viejos mitos, la vida real se desenvuelve interactivamente entre el bien y el mal, entre lo que es y lo que no es. No teme al Vacío, sino que con él interactúa: en él también ha de germinar el futuro, como en el vientre de Ixkik.

La *reciprocidad* constituye un principio metafísico y teológico fundamental para entender la cosmovisión maya. Gracias a las leyes de la *reciprocidad*, no solo

⁴⁰ “El efecto Guatemala”, Magna Terra editores, Guatemala, 2006. pags. 25-29

⁴¹ “Dimensión Cero”, Ed. Cholsamaj, Guatemala, 1999, pg. 31 y 32.

es posible la vida cada mañana, sino también la superación de las contradicciones fundamentales a lo largo del tiempo infinito. En el Popol Wuj se expresa esto arquetípicamente: La victoria de Junajpú e Ixbalamqué, los dioses del supramundo, contra los señores de Xibalbá, no hubiera sido posible sin la cooperación de seres inanimados o animales. La *reciprocidad* fundamenta también la medicina tradicional, la vida social, el lenguaje⁴², la conducta moral, el discurso simbólico y los ritos. Por eso consideramos que la *reciprocidad* constituye un esquema básico de conducta en la cultura maya.

Esa misma práctica de la reciprocidad ha sustentado la calidad comunitaria del pueblo maya hasta la actualidad, y, sin duda, ofrece claves para entender su peculiar manera de sobrevivir interactuando con los agentes del genocidio guatemalteco.

En este libro, nuestra tesis es que el esquema cultural de la reciprocidad es clave para entender la ritualidad funeraria así como el pensamiento y sentimiento maya en su relación con los antepasados.

Las expresiones de reciprocidad con los antepasados

Buena parte de la tranquilidad y provecho en la vida de los vivos depende de no tener deudas con los antepasados. Ellos, por su parte, tienen condicionada su bienaventuranza a saldar sus deudas pendientes con los vivos, y a prestarles ayuda.

Los vivos satisfacen sus deudas mediante diferentes ritos, sean individuales, familiares o comunitarios. Es común que cualquier oración incluya la mención de los nombres de los antepasados o también diferentes invocaciones dirigidas a ellos. Los días *Keme* del calendario maya tradicional son especialmente consagrados a los antepasados: se les encienden candelas e incienso y se ponen vasos con agua en los altares domésticos y en los demás lugares sagrados de la comunidad.

Puede suceder que, como en Rabinal, la prolongada presencia de los *doctrineros* coloniales haya arrancado los vestigios del calendario maya en la cultura popular; sin embargo, el culto a los antepasados se sigue celebrando los días lunes (el día dedicado a los difuntos en la Iglesia) con los mismos rasgos que en otros lugares se hace los días *keme*, y sobre todo en el Día de los difuntos.

Cualquier rito solemne, sea de carácter privado, como el matrimonio o la construcción de una vivienda, o público, como los de las cofradías, consagra la mayor parte de su tiempo a *levantar los nombres* de los antepasados. Los

⁴² Coincidimos con Carlos Lenkersdorf, filósofo e investigador de la cultura maya tojolabal, en Chiapas, México, cuando señala que los idiomas mayas no expresan la relación sujeto-objeto en los verbos transitivos, sino la de sujeto-sujeto. Así también en el idioma maya achí. Esa condición del lenguaje indica una cosmovisión presidida por la intersubjetividad, es decir, por la reciprocidad. O. c. pg. 25 ss.

ancianos de las comunidades salmodian cientos de nombres balanceando sus incensarios. Uno por uno son *levantados* los nombres de los antepasados familiares, de los *tinientes*⁴³ pasados, de los mayordomos pasados, de los sacristanes pasados.

No debe quedar nadie excluido, por eso, el anciano sigue convocando:

Ustedes, almas de niños, almas inválidas, almas ciegas, almas sordas, almas mudas (...) almas caídas de los árboles, encontradas muertas en el fondo de los precipicios, arrastradas y engullidas por las aguas (...) almas muertas en la hacienda, en el servicio (militar) del gobierno, fallecidas en el hospital o en la prisión... Almas solitarias, almas huérfanas, almas sin familia... Vengan, no se queden ahí llorando, no permanezcan aisladas...⁴⁴.

El genocidio lanzado sobre las comunidades de Rabinal ha aportado más elementos a esta salmodia triste de antepasados:

Las almas de los que fueron quemados, de los que fueron colgados, de los que fueron ahorcados, de los que fueron cortados con machete, de los que fueron puyados con estacas, de las señoras embarazadas, de los niñitos sacados del vientre, de los que murieron de hambre y de sed... Almas de los que fueron comidos por los perros y los coyotes, de los que fueron arrastrados por las aguas, de los que se quedaron tendidos frente al sol y frente al sereno de la noche...

Y para evitar cualquier olvido:

Almas de los que murieron en lugares lejanos, almas de los que ya nadie recuerda...⁴⁵.

No se puede poner en duda la voluntad de incluir a toda la comunidad de los antepasados para que sean testigos, para que bendigan, para que saboreen (*kesiqonik = huelan, degusten*) las ofrendas que les estamos presentando: candelas de sebo, aguardiente, tabaco, flores, hojas de pino y ciprés, incienso o sus alimentos preferidos; también sus sones de marimba y sus melodías preferidas ejecutadas con violín y adufe.

El principio *reciprocidad* nos ayuda entender hasta qué punto los vivos y los antepasados se necesitan mutuamente.

Como nosotros sabemos cuando vamos a comer, y la esposa nos lo da, así es con ellos, cada día lunes... Los ladinos, no. Ellos, solo rosario, no

⁴³ *Tinientes* son en Rabinal los mayordomos pasados que sirven como padrinos en las cofradías y en otros ritos tradicionales.

⁴⁴ Transcripción de A. Breton, “Los Mayas, la pasión por los antepasados, el deseo de perdurar”, Grijalbo edit. México, 1995, pg. 152.

⁴⁵ Expresiones recogidas por nosotros en diferentes ritos funerarios y de cofradías.

ponen abogado... No van al calvario [capilla del cementerio] a llamarlos por listado... Y lo mismo hacemos en nuestra casa...⁴⁶

Los finados lloran por nosotros si no hacemos el bien. Porque nosotros somos sus hijos. Algunos finados dicen en sueños: -¡Ya no hay quien me recuerde! Por eso es importante que conservemos el pensamiento de nuestros antepasados. Nos ayudamos mutuamente con ellos; ellos son espíritus.⁴⁷

En realidad, la insistencia de los *antepasados* por estar presentes en el sistema ritual de los mayas es indicio de que mantienen vivas históricas demandas de justicia y dignidad frente a aquellos que en el pasado les privaron de una vida y una muerte dignas. Las deudas viven en el tiempo. Los mayas actuales, al ritualizar esas demandas, se constituyen en demandantes ante el estado y la sociedad racista. Volveremos a esto al hablar del duelo.

¿Qué sucede con los antepasados cuando, finalmente, ya no queda nadie que los *alimente* ritualmente? Louis - Vincent Thomas, refiriéndose a la cultura negra africana, señala que en ese caso los antepasados se extinguen, pierden su poder. Les sucede *la etapa final de la muerte,... cuando el esqueleto ha desaparecido por completo o cuando la familia del difunto se extingue, o cuando por haber perdido el recuerdo del muerto ya no hace sacrificio para él (este no tiene entonces los recursos requeridos para mantener su vida en el más allá).*⁴⁸

Nosotros no hemos encontrado nunca esa respuesta en nuestras encuestas y conversaciones. Es cierto que quienes ahora profesan el evangelismo declaran que sus difuntos ya nada tienen con ellos porque están ante Dios. Sin embargo esos difuntos pueden ser recordados por otros vecinos y familiares; e incluso algunos evangélicos ponen a veces secretamente sus candelas y les invocan.

En general, sigue vigente la creencia popular de que también los antepasados más remotos y olvidados participan del gran movimiento de la vida a través del Tiempo infinito. Seguramente por eso *todos* los antepasados están de alguna manera presentes en los ritos funerarios. Eso explica el cuidado de que ningún antepasado quede olvidado.

Precauciones hacia los muertos

La impresión que con frecuencia da el conjunto de ofrendas y esfuerzos que aportan los deudos en los procesos rituales es de que se quiere halagar a los difuntos. Ese halago da pie a sospechar alguna suerte de miedo en los sobrevivientes.

⁴⁶ Testimonio 12, E S, 2000

⁴⁷ Testimonio 6, V D, 2000

⁴⁸ O.c., pag. 53

En primer lugar aparece la preocupación de los deudos por que el espíritu del difunto se vaya y se vaya bien, con todas las honras y ayudas posibles. Y aunque el difunto o la difunta, especialmente si ya es muy anciana, hayan terminado sus días en un doloroso abandono, siempre veremos a sus hijas e hijos afanarse en cumplir los ritos y agasajos que pide la costumbre. Le dan su póstumo reconocimiento como si estuviera vivo, antes de invitarle a que abandone esta vida y se vaya a su lugar, después de cumplida la novena tradicional.

Al final, en la media noche del noveno día, el *tiniente* elegido por la familia invita al espíritu del difunto con respeto y cariño, pero con insistencia (¿con miedo?) a que marche ya a su nueva morada. Las recomendaciones e invitaciones del *tiniente* concentran las de todos los presentes.

Esta despedida es muy importante, porque *si no se levanta el espíritu y se le entierra simbólicamente, el espíritu queda penando.*⁴⁹ Entonces molesta y asusta a sus deudos.

Se supone que el difunto siente inseguridad y miedo de abandonar su espacio físico en este mundo.

El tránsito que los deudos intentan acompañar en los ritos *post mortem* normalmente ha comenzado en la agonía. Como es sabido, no todos los moribundos se comportan igual en esos dramáticos momentos⁵⁰. Es posible que algún familiar o amigo perciba señales o tenga sueños acerca de la facilidad o dificultad experimentada por el espíritu del difunto para abandonar no solo su cuerpo sepultado, sino también el espacio donde se desarrolló su existencia.

La arqueología ofrece mucha información acerca de ese temor a que el difunto no se vaya. Por esa razón es que se acompañan sus restos con alimentos, con sus utensilios o herramientas preferidos, con dinero o con piedras de jade dentro de su boca. Es para que no tenga miedo de marchar a la otra vida puesto que dispone de lo necesario para comprar allá su libertad y conseguir su sustento.⁵¹

Respondiendo a esa misma preocupación de ayudar al espíritu en su paso a la otra vida, algunos templos de Palenque muestran un canal que comunica el sarcófago con el exterior: se suponía que por ahí le sería más fácil al espíritu salir a su nueva morada abandonando el cuerpo encerrado en el sarcófago.⁵²

⁴⁹ Falla, Ricardo, "Esa muerte que nos hace vivir". UCA editores, S. Salvador, 1984, p.54.

⁵⁰ Conservo en la memoria la agonía de un anciano indígena tradicional de la aldea Raxjut, municipio de Rabinal, a quien llegamos a despedir de esta vida rezando. Con plena lucidez y serenidad, casi sonriente, actuó como anfitrión del grupo de casi veinte personas que nos reunimos junto a su catre de petate. Él nos iba indicando qué debíamos hacer, qué cantos debíamos entonar. Al final nos despidió expresando su aprobación y agradecimiento.

⁵¹ Ruz Lhuillier, o.c. pg. 31-32.

⁵² Ruz Lhuillier descubrió este canal, y lo llamó *psicoducto*. Pg. 184.

En tiempos mucho más recientes, Francisco Ximénez recoge en Rabinal la práctica de colocar al moribundo frente a la puerta de la casa, para facilitar la salida de su espíritu.⁵³

Esta preocupación por facilitar lo más posible al difunto su partida, unida a la convicción cierta de la existencia de otra vida tras la muerte, ayuda a entender la práctica funeraria de los sacrificios humanos.⁵⁴ La intención era que las personas sacrificadas sirvieran como acompañantes a un difunto principal. Así se hacía al enterrar a personajes importantes que en esta vida se habían encontrado rodeados de sirvientes: entre sus numerosas ofrendas se depositaban los cuerpos de jóvenes, niños o mujeres sacrificados para ser también sus sirvientes en el nuevo destino.

Junto al cuerpo de los niños se enterraba a veces una falange de su madre, con la intención de darle compañía y cuidados en la otra vida. Se han encontrado en México algunos entierros de un hombre y una mujer, donde la ofrenda más abundante y rica es para la mujer, lo cual sugiere que en estos casos fuera el hombre el sacrificado como acompañante.

En la actualidad ni se tiene noticia de estas prácticas que nos provocan extrañeza y repugnancia. Sin embargo, persiste la creencia de que los antepasados gustan de sentirse acompañados:

La abuelita de mi papá está en el cementerio de las Tres Cruces. Mi papá soñó a mi abuelita que le pedía que le llevaran con ella al niño, mi hermano mayor que tenía entonces tres años. Que se lo llevaran porque se sentía muy sola, ya que en ese camposanto no está enterrado ninguno de nuestra familia.

Un día el niño se enfermó, y le decía a mi papá: - Vamos allá, a la montaña. Al final el niño se murió y allí lo enterraron, con mi abuelita. Por eso están solo ellos dos allá. A los demás los hemos enterrado aquí abajo.

Y si no le hubiéramos obedecido a la abuelita de mi papá, nos hubiera seguido molestando.⁵⁵

También en un reciente estudio realizado por la Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG)⁵⁶ se observa que

en dos casos se encontraron bebés enterrados a un nivel superior al de la víctima. Estos entierros fueron realizados posteriormente, tras una muerte natural de los bebés, en el lugar donde se sabía que existía ya

⁵³ Citado por Ruz Lhuillier, pg. 69.

⁵⁴ Ruz Lhuillier, pags. 182 y 199

⁵⁵ Testimonio 11,X, 2000

⁵⁶ Suasnavas, J. , Salado, M. y otros "Patrones funerarios en época de crisis: El caso de Chiché, Quiché , en Memorias del XIV Simposio de Arqueología y Etnología, julio, 2001. De. Juan Pedro Laporte y otros.

una persona enterrada. En uno de los casos, las dos personas fallecidas tenían parentesco, y en el otro, no, con lo que no es el parentesco el factor que esté marcando que se entierre ahí a los bebés, sino el mismo hecho de que ya haya 'un muerto', en palabras textuales de los pobladores.

La influencia de los antepasados

Los antepasados, por su parte, hacen sentir su influencia de muchas formas: facilitando o dificultando la ejecución de trabajos, la obtención de negocios, la salud, la resolución de conflictos.

A mí me contaron una historia. Dice que un finado se presentaba en sueños a un señor. Le decía: - Yo lloro de día y de noche, porque no dejé hijos. Se quedó mi tierra. Ese es mi dolor, y peor que se quedó en manos de un ladino, y él no se acuerda de mí. Te pido que saques mi terreno de las manos de ese ladino.

- ¿Y cómo voy a hacer?

- Yo te prepararé un documento y me celebrás siete misas y siete responsos...

Así lo hizo. Y cuando llevaron el documento vieron en la municipalidad que el documento no era como los demás. Y por eso entregó el terreno el ladino.⁵⁷

Las exhumaciones que se han realizado en estos años han sido ocasión para estas comunicaciones:

Cuando trabajábamos en la exhumación de la cueva, una señora nos visitaba todos los días, buscando a su hijo. Lloraba. Creía que lo había encontrado pero no estaba segura. No recordaba bien cómo era la ropa que él llevaba puesta. Después de la exhumación, ella nos contó que tuvo un sueño: ella estaba en una casa con muchas puertas, allí vio a su hijo que le dijo: -'Gracias, mamá, ahora estoy libre', y salió. Ella quería seguirlo pero no pudo, y se despertó. En el sueño ella vio que la ropa que su hijo tenía puesta era la que había identificado en la cueva.⁵⁸

Se cuenta con ellos en las decisiones importantes de carácter comunitario, como asumir el servicio de cofradía, o aceptar un padrinazgo, o prepararse como *aj q'ijj* (sacerdote maya), o como *aj kuun* (curandero); o en otras decisiones de carácter privado como las del matrimonio...

La comunicación más *directa* se da mediante señales que aparecen en el trabajo, en la casa, en el camino, en la convivencia comunitaria, y sobre todo mediante sueños:

⁵⁷ Testimonio 8 X, 2000

⁵⁸ Testimonio recogido en aldea Las Joyas, municipio de Zacualpa, por el Equipo de Antropólogos Forenses de la Diócesis de El Quiché, 1998.

*Les soñamos... Es como revelación. Si uno no cumplió con ellos, se le aparece en el camino, les mira en el camino, le asustan... Por qué no quiere recordarles... Pero si cumplimos con ellos, ya está, estamos alegres.*⁵⁹

Algunos extienden la influencia de los antepasados sobre los vivos a formas de posesión, sea benéfica o maléfica, o también de reencarnación.

*Cuando los espíritus quieren a alguien lo agarran y lo ocupan, así como nosotros cuando vemos un monte (una rama), y lo cortamos y lo usamos mientras nos sirve.*⁶⁰

Esta apropiación que realizan los antepasados sobre personas de esta vida, tiene especial importancia en los ritos o funciones que mantienen viva la identidad del pueblo. Por ejemplo, las danzas tradicionales requieren un complejo ritual que incluye la preparación de los ejecutantes para ser *poseídos* por los antepasados:

*En el Rabinal Achí, el espíritu de este se apodera del bailaror. Por eso es que deben antes 'ayunar' durante sesenta días.*⁶¹

En otros casos, puede suceder que el servicio comunitario (*chaak pataan*) de ciertas personas sea precedido y acompañado de señales de esta posesión o reencarnación por parte de espíritus de antepasados:

*Mi espíritu existió, y ahora está en mí y me da inspiración. Él habla por mí... Yo no he estudiado todo esto que les estoy contando. Nos convertimos como el (aparato de) radio: el espíritu nuestro nos utiliza... Cuando yo iba a nacer, mi mamá soñó tres serpientes... Una grande y con la espalda muy labrada, y otras dos más pequeñas... Ella se asustó. Mi papá, que entendía de estas cosas, le mandó a mi mamá ir a la iglesia con dos candelas... Yo no he estudiado, ¿y por qué puede contarles la historia de todos los cerros de Rabinal? Todos tenemos una misión...*⁶²

Esa *posesión* ritual o ministerial es en realidad la expresión de la identidad colectiva del pueblo maya achí por encima de la frontera entre la vida y la muerte. Los mayas achí se sienten integrados en un conjunto vivo del que participan por igual los más remotos antepasados, y los niños que acaban de nacer.

Significativamente, en el idioma achí la misma palabra *maam* significa a la vez *abuelo* y *nieto*. Y en el lenguaje ritual se utilizan expresiones simbólicas, de origen agrario, que también son convertibles: *qawii' qakutaa'mil* (*nuestros*

⁵⁹ Testimonio 9 ES, 2,000

⁶⁰ Testimonio de Don Rigoberto Itzep Chanchavac, sacerdote maya. 2000

⁶¹ Comunicación de Don Manuel Sesán Acoj.

⁶² Testimonio de Don Manuel Sesán Acoj

retoños, nuestros troncos) se refieren por igual a los antepasados y a los descendientes.⁶³

Esta unidad viva de la comunidad achí a ambos lados de la muerte ayuda además a entender el carácter predominantemente étnico de las comunicaciones e intervenciones que los antepasados dirigen a sus descendientes en este mundo.

Digamos que el sentir tradicional maya de Rabinal va más allá del reconocimiento de la influencia de los antepasados en la vida cotidiana. Los testimonios, y sobre todo los mitos y ritos, indican además que los antepasados y sus descendientes son uno, constituyen un conjunto homogéneo y vivo. La práctica ritual es, según eso, una voluntad de afirmación identitaria, que, como veremos al tratar del duelo, comporta, entre otros elementos, la reclamación por las viejas deudas históricas del pueblo maya.

Eso puede explicar que espíritus de antepasados vivan ahora en determinadas personas para cumplir alguna misión.

Esta *reencarnación* se caracteriza, por tanto, por su intencionalidad étnica, lo que la hace diferente de la que enseña el budismo. En este, las sucesivas *reencarnaciones* constituyen otras tantas *vidas* a través de las cuales los individuos saldan sus correspondientes *karmas* y avanzan hacia la perfecta iluminación⁶⁴.

⁶³ Véase el estudio del conocedor de la cultura achí Alain Breton: “El complejo ajaw’ y el ‘complejo mam’: actores rituales y héroes míticos entre los Quiché-Achí de Rabinal (Baja Verapaz, Guatemala)”, Memorias del II Coloquio Internacional de Mayistas, vol. 1. UNAM. Centro de Estudios Mayas, México, 1989, 17-27.

⁶⁴ Cf. Omraam Mikhaël Aïvanhov, “La reencarnación”, Ediciones Prosveta, 1989, Fréjus Cedex (Francia).

Reconociendo no ser especialista en la materia, la principal diferencia entre el budismo y la cultura maya es que aquel insiste en recorrer los caminos del ensimismamiento para acceder a la mente superior (rigpa) la cual es la conciencia primordial, el principio de ser que nos habita a todos, logrando así la perfecta armonía. La cultura maya en cambio se caracteriza por practicar la interacción, cada vez más sabia y profunda, con todos los seres, para alcanzar la armonía y la plenitud a través del tiempo. Cf. Sogyal Rimpoché, “El libro tibetano de la vida y de la muerte”, Pg. 79. Ediciones Urano, Barcelona (España), 1994.

III

Un daño extremo

“Es que nosotros, los naturales, somos más malos, por eso la violencia fue mucho peor con nosotros. Los ladinos no se mataban entre sí, como nosotros.”⁶⁵

La violencia política abatida sobre las comunidades indígenas de Guatemala es inseparable de una historia secular de opresión, exclusión y racismo.

Las acciones de genocidio, en buena hora denunciadas por la CEH, son el trágico resultado de dos miedos acumulados en las vísceras de la oligarquía en los años sesenta y setenta: el miedo culpable, ancestral y mítico al *indio*, y el miedo reciente a la emergencia de la clase campesina revolucionaria.⁶⁶

Esa circunstancia, tan peculiar de la historia violenta de Guatemala, hizo que, dentro del objetivo estratégico contrainsurgente de *enemigo interno*, se incluyera a la población campesina indígena de algunas regiones.

Al decidir el ejército la eliminación de masas de población indígena solo porque se *consideraba que constituían o podían constituir la base de apoyo a la guerrilla*,⁶⁷ se estaba condenando a muerte por igual la condición consciente y voluntaria de guerrillero, y la condición preconsciente, natural, hereditaria de indígena.

El mensaje latente que sugiere esta percepción militar es que para el Estado la población indígena está amenazada de muerte desde el momento en que se rebeló ante su destino histórico de clase explotada y sumisa a la oligarquía.

El racismo de esta oligarquía es la ideología que legitimó en el pasado la Conquista, después la Colonia y más tarde la creación e institucionalización de un Estado finquero.⁶⁸ Su discurso racista desarrolló estrategias de genocidio y de etnocidio: no solo persiguió a la población, sino también los signos de identidad de los sobrevivientes. El objetivo era que estos aceptaran, junto con su condición de sometidos, las condiciones y rasgos identitarios que las élite definían para la unidad nacional.⁶⁹

⁶⁵ Grupo de señores informantes de la aldea Panacal, Rabinal.

⁶⁶ Marta Casaus Arzú, “Guatemala, linaje y racismo”, FLACSO, 2ª. Edición, Guatemala, 1995, pg. 237.

⁶⁷ “Guatemala, Memoria del Silencio”, Conclusiones, no. 110. CEH, Guatemala, 1998.

⁶⁸ Casaus Arzú, M. I. c.

⁶⁹ Una vieja preocupación de los intelectuales orgánicos de la oligarquía. Así lo expresaba por ejemplo un artículo de LA HORA, en febrero de 1945: “A nuestros indios, o se les occidentaliza, o se les destruye”.

Este carácter racista de la oligarquía y su Estado, sustenta la singularidad trágica del conflicto armado guatemalteco. Primero, por el enorme número de víctimas indígenas asesinadas y desaparecidas, el más alto del continente, con gran diferencia. Segundo, porque la población indígena cargó masivamente el dolor y la muerte de la guerra desde ambos frentes, fuera como combatientes o como población civil forzada o voluntariamente involucrada. Tercero, porque, a diferencia de otros países, aquí las víctimas tienen a victimarios entre sus propios vecinos; peor todavía, con frecuencia no les queda ni siquiera el orgullo de sentirse satisfechas de sí mismas porque, en el torbellino desatado, con frecuencia acabaron actuando forzosamente como victimarios de sus hermanos.

Para entender algo del conflicto guatemalteco, - y para afrontar sus traumas - necesitamos analizar la función social que en ese conflicto desempeñó lo simbólico.

El racismo guatemalteco fue la creación ideológica que tranquilizó a la oligarquía en sus perversiones, y trató de hacerla más presentable durante siglos. Esa ideología se expresó en estereotipos y prácticas de opresión, exclusión y discriminación hacia el *indio* que impregnaron toda la vida social. Muchos *ladinos* asimilaban acríticamente esa producción simbólica y la siguen reproduciendo, sin ser la suya.

Esos estereotipos y prácticas fueron llevados al paroxismo cuando la oligarquía atisbó, con pánico, que *los indios*, tan trabajosamente sometidos, podrían convertirse masivamente en *subversivos*.

En las estrategias dirigidas contra las poblaciones rurales, el ejército no tuvo, sin embargo, que inventar respuestas geniales ante la amenaza. Simplemente, hizo acopio de sus viejas estrategias y aplicó unas vueltas más al mismo torniquete.

Los diseñadores de aquellas sangrientas campañas se encaramaron sobre los hombros de la historia de represión racista acumulada en la Conquista, la Colonia y las Dictaduras cafetaleras. Las estrategias y tácticas aprendidas de la Escuela de las Américas y de otros ejércitos, vinieron a completar la vieja experiencia represora de las élites guatemaltecas.

En la nueva coyuntura geopolítica, el ejército asimiló firmemente el cambio doctrinario de la Contrainsurgencia: que su accionar no debería estar sometido a leyes, reglas de guerra, códigos de honor o consideraciones morales, y que el terror de la guerrilla solo podía ser combatido con el uso libre del contra-terror.

70

⁷⁰ McClintock, Michael, “The american connection” Vol II “State terror and popular resistance in Guatemala”, Zea Books, Londres, 1987, cit. por “Guatemala: nunca más”, III, pg. 50. Edit. ODHAG, Guatemala 1998.

En el reciente conflicto, las sucesivas *campañas* contrainsurgentes tuvieron como objetivo a la población indígena del occidente, el centro y el norte de la república. Ese hecho determinó los patrones de violencia utilizados. Las prácticas de represión inhumana servían a una intención racista: eliminar gran parte de la población indígena (genocidio) y arrasar la identidad de los sobrevivientes (etnocidio).⁷¹

Esa intención inspiró la creación y la actuación de las Patrullas de Autodefensa Civil, a partir de otras formas de autorepresión utilizadas en el pasado. En efecto, las *milicias de campesinos*, de origen colonial, habían servido durante las dictaduras cafetaleras para que el Estado explotara y reprimiera con eficacia y rapidez a la población indígena campesina. A ese fin se crearon mecanismos de control militar descentralizados: los mismos patronos gozaban de estatuto de autoridades militares, y ante ellos debían rendir parte semanal los jornaleros militarizados.⁷²

Este sistema de organización tenía sobrada experiencia en prácticas de crueldad: agarradas de nuevos reclutas, trabajos forzados, trabajos mortales de castigo en el Batallón de Zapadores, imposición de traiciones y delaciones, abuso de la fuerza contra mujeres, niños, ancianos y enfermos, imposición del hambre a las familias, privadas de jornales y de brazos, usurpación de tierras, suplantación de autoridades tradicionales, analfabetismo obligatorio, privación de derechos sociales y políticos elementales, inducción al consumo excesivo de alcohol...⁷³

Cuando, en los años sesenta, el miedo se le hizo insoportable a la oligarquía, esta restauró la institución de los comisionados militares, según las nuevas necesidades⁷⁴. Así también crearon los *comités voluntarios de autodefensa civil* siguiendo el patrón de *las milicias de reserva* implantadas en la dictadura liberal.

Las nuevas condiciones eran de guerra total. Por eso los comisionados militares y los PAC debían ser implacables. Había llegado el momento de practicar amputaciones quirúrgicas para salvar la unidad nacional frente al comunismo. No importaba si los señalados, con o sin fundamento, eran vecinos o familiares: los *tomates podridos debían ser sacados*, para salvar el resto, ese era el lenguaje de Ríos Montt.

A los muchachos indígenas que habían sido agarrados y eran adiestrados en el Ejército se les decía: - *¿Sabes quién es su novia, su esposa, su mamá? ¡Este!* (y

⁷¹ "Etnocidio: Destrucción de un grupo étnico como resultado de la imposición drástica de formas de vida ajenas al mismo por parte del poder estatal o colonial". Nueva Enciclopedia Larousse.

⁷² Castellanos Cambranes, J. "Café y campesinos", Edit. Universitaria, USAC, 2ª. Edición, 1996, Guatemala.

⁷³ "Barrios y sus validos también hicieron dinero con la fabricación de "guaro"... Los pueblos indígenas que se resistieron a permitir ventas de aguardiente pagaron fuertes multas por ello...". Cardoza y Aragón, L. "Guatemala, las líneas de su mano", FCE, México, 1986, pg. 357.

⁷⁴ Habían sido creados por Jorge Ubico, en 1938 como representantes civiles del ejército en las comunidades rurales.

les señalaban el fusil) *iEste es su novia, su esposa y su mamá! iY si ellas se van con los subversivos, con este las van a bajar!*⁷⁵

A los viejos estereotipos racistas fueron superpuestos otros, dirigidos como siempre a los *indios*, que eran repetidos por los comisionados y los jefes de las PAC en su propio idioma: - *Son bestias (itzel chikop), son demonios (itzel winaq). iMátenlos, y traigan aquí su cabeza o su mano...!*⁷⁶

Retumba en estas palabras el eco de aquellas de los conquistadores: - *iNo son hombres! iNo tienen almas racionales! iViven entregados a Satanás!* Los estereotipos se recrean, pero las víctimas han permanecido a través de los siglos.

Y aquí, al igual que en la Conquista, se practicó la guerra más sucia.

La guerra estaba normada y ritualizada entre los mayas

Los mayas precolombinos regían sus guerras por ciertos códigos de honor. Quien convocaba a la guerra daba un grito frente a la fortaleza o edificaciones del adversario, *imitando aullidos de coyote u otros animales retaba o desafiaba de una a tres veces al adversario hasta que este por fin se presentaba.*⁷⁷

Los guerreros poseían una dignidad, correspondiente al *nawal* de sus días calendáricos. Al morir en combate se convertían en seres divinos, antepasados protectores del pueblo.

El baile drama *Rabinal Achí* da cuenta profusamente de esa cortesía militar, no exenta de ironía, en el trato de los vencidos nobles. El Varón de Rabinal agasaja a su ilustre prisionero, Quiché Achí, no tanto para concederle sus últimas voluntades, sino porque sabe que, al ser sacrificado, se convertirá en un ser divino, entre los cargadores del sol.⁷⁸

Así, Quiché Achí, antes de morir, solicita al rey *Wo'ob' Toj* de Rabinal un año ritual para ir a despedirse de sus tierras:

*iDadme, pues trece (veces) veinte días, trece (veces) veinte noches!
iQue yo aviste el rostro de mis montañas, el rostro de mis valles!*⁷⁹

⁷⁵ Comunicaciones personales.

⁷⁶ Testimonios recogidos en Rabinal, 1995. A este respecto, Alain Breton observa que la propia guerrilla contribuyó a reforzar estos señalamientos, al acercarse a las comunidades desde las montañas (*aq'ees*); eran *los del bosque (aj pa aq'ees)*, expresión que los igualaba con las fieras (*itzel chikop*) o con los malos espíritus (*itzel winaq*) que se cree moran en esos lugares, citado por Le Bot, en "Representaciones del espacio político en las tierras altas del Guatemala", en Cuadernos de estudios Guatemaltecos, 2, México y Guatemala, 1993, pg. 20. Ver también "La guerra en tierras mayas", Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1995

⁷⁷ Claudia Dary, "El derecho internacional humanitario y el Orden jurídico maya", Coed. CICR y FLACSO, Guatemala, 1997. pg. 104.

⁷⁸ Cf. Breton, A. "RABINAL ACHI, Un drama dinámico maya del siglo XV", Edit. Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. México-Guatemala, 1999. pg. 291.

⁷⁹ Breton, A. o. c. pg. 287.

El permiso le es concedido, y Quiché Achí hace gala de su honor, regresando a los territorios de Rabinal para ser sacrificado.

La actitud mostrada por el vencedor *puede catalogarse como humanitaria y además profundamente mágico-religiosa, pues el hecho de ser ofrecido a los dioses era, por otro lado, un honor. Es decir, se realizaba un sacrificio dentro de los cánones aceptados por las culturas y adecuado para celebrar una victoria sobre el oponente. De tal manera que el guerrero inmolado merecía un trato preferencial que antecedió a su muerte física. También a los guerreros consagrados a Huitzilopochtli, por los sacerdotes de los tiempos de Moctezuma, se les honraba durante varios días antes de su fallecimiento como si de verdaderos reyes se hubiera tratado.*⁸⁰

El vencido, por su parte, acepta su destino con gallardía, atreviéndose a hacer comentarios irónicos sobre los alimentos que los rabinaleb le ofrecen.

Todo indica que los códigos militares presentados en este drama, se desenvuelven en presencia de otra realidad, invisible pero poderosa, aceptada por igual desde los dos bando en conflicto. Lo mismo el vencedor que el vencido, sin decirlo con palabras, actúan en estricto respeto a los seres espirituales que pueblan la otra vida. Uno de ellos va a ser próximamente el Rey Quiché, cuando sea sacrificado.

Los agasajos especiales que recibe guardan cierto parecido con los que la ritualidad maya ofrecía y ofrece a sus difuntos. Como ya dijimos, hay en ellos ciertos rasgos de temor, porque quien muere adquirirá un nuevo estado desde el que puede ser benefactor o pernicioso. ¿Esconde también el corazón del señor de Rabinal, *Wo'ob' Toj*, ese mismo temor delante de su prisionero?

De igual forma, sorprende que, después del año sagrado que le es concedido para despedirse de sus cerros y valles, el vencido regrese libremente, pero triste, para ser sacrificado. Asume, como los que eran sacrificados en los templos para *alimentar al sol* y garantizar la vida del mundo, el destino que los dioses le han deparado: convertirse, por su sacrificio, en un ser divino, cargador del sol, propiciador de vida. Por eso les dice a quienes han de sacrificarle:

*iHaced vuestro trabajo, cumplid con vuestro encargo, haced pues actuar vuestros colmillos y vuestras garras, para que en un instante me convirtáis en plumaje!*⁸¹

Evocando con esta última palabra la apoteosis de los guerreros, quienes en las culturas mesoamericanas, y en especial en la azteca, una vez sacrificados,

⁸⁰ Dary, C, o. c. pg. 105.

⁸¹ Breton, A. “RABINAL ACHI, Un drama dinástico maya del siglo XV”, Edit. Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. México-Guatemala, 1999. pg.291.

resucitaban, reencarnados en el cuerpo gracioso del pájaro mosca, símbolo del dios solar Huitzilopochtli.⁸²

En este marco debemos tratar de entender también la práctica, menos frecuente, de la antropofagia ritual. Su intención era participar de la vida y el nuevo poder adquirido por las víctimas en su nuevo estado.⁸³

Era una práctica militar generalizada y legítima la de hacer esclavos o someter al vasallaje a los vencidos. De entre estos, se designaba a algunos para el sacrificio ritual. A los guerreros nobles se les concedía el privilegio de elegir entre ser sacrificado, batirse en duelo con otros guerreros o quedar en condición de sometido delante de los vencidos.⁸⁴

Sin embargo, nunca las mujeres, los recién nacidos y los ancianos constituían objetivos de guerra.⁸⁵

Las guerras de la Conquista y de la Contrainsurgencia violaron todos los códigos de honor militares

Esta conducta militar no tiene nada en común con las tropelías vandálicas, los ultrajes, las torturas, y la crueldad que caracterizaron a los ejércitos genocidas de la Conquista y la Contrainsurgencia.

La práctica precolombina de los sacrificios de prisioneros en los pueblos nativos de América nos horroriza seguramente más a nosotros que a aquellas sociedades presididas por códigos rituales y de conducta construidos sobre la reciprocidad. Sociedades cuyos *dioses para crear el mundo, derramaron su sangre; donde los hombres, para mantener el mundo, deben derramar su sangre, que es el alimento de los dioses. (Donde) la figura del monarca-dios es la manifestación visible de la dualidad del sacrificio: el rey es guerrero (sacrifica prisioneros) y es dios (derrama su propia sangre)...*⁸⁶

Sin embargo, es preciso desenmascarar la hipocresía de la civilización occidental cuando se escandaliza ante estos sacrificios humanos. Los españoles burlaron abiertamente los códigos de guerra vigentes entre los nativos, como lo documenta profusamente Bartolomé de Las Casas.⁸⁷

⁸² Soustelle, J. “*L’Univers des Aztèques*”, París, 1979, pg. 73, cit. por Breton A. o.c.pg.291.

⁸³ Ruz Lhuillier, pg. 76. Esa condición vivificante de la muerte de las víctimas está bien documentada en diferentes religiones. Se puede ver, por ej. en Thomas, L.-V. (1993) y en Corbí, M. (1996). Por lo demás, el sentido de comer y beber el cuerpo y sangre de Cristo, en el cristianismo, no es ajeno a esta intuición religiosa: la misteriosa fecundidad de las víctimas sacrificadas en favor de la comunidad.

⁸⁴ Dary, pg. 396

⁸⁵ Dary, pg. 103

⁸⁶ Octavio Paz, en “*Los Mayas, la pasión por los antepasados*”, Edit. Grijalbo, México, 1995. pg. 76

⁸⁷ La obra del obispo Bartolomé de las Casas es asombrosa, toda ella escrita en defensa de las poblaciones nativas del continente americano frente a la voracidad de los conquistadores; lo cual no significa que, al actuar así, el obispo dominico se situara en contra de los intereses de la Corona. Pretender eso de él es abstraerle de la realidad de su marco histórico. Sobre su obra es también abundante la bibliografía. Puede verse, por ejemplo, Bataillon y Saint-Lu, “*El Padre Las Casas y la defensa de los indios*”. Edit. Ariel, Barcelona (España), 1974.

Jacques Soustelle, citado por C. Dary, escribe:

No se puede dejar de observar que todas las reglas tradicionales de guerra, que los mexicanos observaban instintivamente, eran naturalmente violadas por los invasores. Lejos de negociar antes del conflicto, se introducen en México al son de discursos pacíficos y después, repentinamente, asesinan a los nobles reunidos para celebrar una danza en el patio del templo de Huitzolopochtli. ⁸⁸

Pedro de Alvarado, personaje de quien se enorgullece la oligarquía criolla guatemalteca, tiene en su haber el más vergonzoso elenco de crueldades y felonías (las cuales, al parecer, fueron compatibles con la *ingente labor civilizadora* realizada por el Imperio *Cristiano*).

La última guerra sucia del Estado guatemalteco contra su pueblo fue un episodio más de la agresión ininterrumpida que se desató contra los pueblos originarios a partir de la invasión española. En la guerra contrainsurgente se repiten la misma violencia de hace cinco siglos contra las mismas víctimas. Escribía Bartolomé de Las Casas en 1552:

Entraban los españoles en los pueblos y no dejaban niños, ni viejos, ni mujeres preñadas que no desbarrigaran y hacían pedazos. Y hacían apuestas sobre quién de una cuchillada abría a un indio por medio o le cortaba la cabeza de un tajo. Tomaban las criaturas por las piernas y daban con ellas en la piedras. Hacían las horcas largas y de trece en trece, en honor de Jesucristo y los doce apóstoles, y los quemaban vivos. Para mantener a los perros amaestrados..., traían a muchos indios en cadenas y los mordían y los destrozaban y tenían carnicería pública de carne humana, y les echaban los pedazos a los perros. Yo vi todo esto y muchas maneras de crueldad nunca vistas ni leídas. ⁸⁹

Y Rigoberta Menchú, en 1983:

Todos los torturados llevaban en común que no tenían uñas, les habían cortado partes de las plantas de los pies. Iban descalzos. Les obligaron a caminar y les pusieron en fila. Se caían inmediatamente al suelo. Los recogían. Había una tropa de soldados que estaban al tanto de lo que mandaba el oficial. Y sigue su rollo el oficial donde dice que nos teníamos que conformar con nuestras tierras...Mi madre estaba llorando. Miraba a su hijo. Mi hermanito casi no nos reconoció... Eran monstruos... El capitán se concentró en explicar cada una de las torturas. Esto es perforación de agujas, decía. Esto es quemazón con alambres... Y el caso de la compañera, la mujer que por cierto yo la reconocí. Era de una aldea cercana a nosotros. Le habían rasurado sus partes. No tenía la

⁸⁸ pg. 115.

⁸⁹ Extractado de Bartolomé de las Casas, "Brevísima relación de la destrucción de las Indias", Buenos Aires, Eudeba, 1966.

*punta de uno de sus pechos, y el otro lo tenía cortado. Mostraba mordidas de dientes en diferentes partes del cuerpo. Estaba toda mordida mi compañera. No tenía orejas... Todo el pueblo lloraba, hasta los niños... Los concentraron en un lugar donde todo el mundo tuviera acceso a verlos. Los pusieron en filas... Llamaron a los kaibiles y estos se encargaron de echarles gasolina a cada uno de los torturados. Y decía el capitán, este no es el último de los castigos, hay más... Y si esto no les enseña nada, entonces les tocará a ustedes vivir esto. Es que los indios se dejan manejar por los comunistas. Es que los indios, como nadie les ha dicho nada, por eso se van con los comunistas, dijo... Entonces los pusieron en orden y les echaron gasolina, y el ejército se encargó de prenderles fuego a cada uno de ellos. Muchos pedían auxilio. Parecían que estaban medio muertos cuando estaban allí colocados, pero cuando empezaron a arder los cuerpos, empezaron a pedir auxilio. Unos gritaron todavía, muchos brincaron pero no les salía la voz. ... Entonces, el oficial dio orden a la tropa de que se retirara. Todos se retiraron con las armas en la mano y gritando consignas como que si hubiera habido una fiesta. Estaban felices. Echaban grandes carcajadas y decían: ¡Viva la patria! ¡Viva Guatemala!*⁹⁰

Quinientos años por medio, las mismas víctimas, los mismos patrones de crueldad, la misma voracidad perversa.

Pero quinientos años que no han transcurrido en vano. La oligarquía local, conviviendo de lejos con sus jornaleros *indios*, ha conocido sus instituciones comunitarias, algunos de sus mitos, algo de su espiritualidad. Forzada por la llegada de tiempos nuevos, ha modificado levemente sus estereotipos y sus prácticas de dominación. Pero siempre ha conservado el pleno control social y político de la población indígena mediante políticas de no-educación, no-salud, no-participación, manipulando la religión, los miedos, las culpas, las frustraciones y las alienaciones de sus siervos.

Ha realizado una larga experimentación y aprendizaje en las artes de la dominación y la manipulación, el engaño y el miedo.

Pedro de Alvarado había utilizado las luchas intestinas entre pueblos mayas en su provecho. En el reciente conflicto, el estado exacerbó los conflictos locales e involucró a la población civil para lograr sus objetivos. Y, lo mismo que antaño, lo que no era posible con engaños, resultaba fácil con el miedo.

Creemos que el *éxito* más amargo de la oligarquía racista de Guatemala ha sido la instrumentalización masiva del pueblo indígena en su guerra contra el pueblo. Si Pedro de Alvarado hubiera contado con comisionados militares y patrulleros de autodefensa civil para sus correrías, hubiera conquistado Guatemala sin interrumpir sus fiestas cortesananas.

⁹⁰ Elisabeth Burgos, "Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia", Edit. Argos Vergara, Barcelona (España) 1983, pg.202 - 205.

¿Cómo fue posible que el propio pueblo organizado en estas instituciones extrañas a su vida comunitaria ejecutara actos que respondían a políticas de genocidio contra ellos mismos?

Mayas ejecutando políticas de genocidio contra los mayas

¿Qué sucesión de infortunios acumulados en nuestra historia hicieron posible que el pueblo indígena fuera a la vez víctima y ejecutor material del genocidio? O mejor, cambiemos el vocablo *infortunios*, por el de *estrategias*. Porque esta historia no es resultado de accidentes naturales, sino de intereses dirigidos.

Una estrategia secular de dependencia ininterrumpida, de engaño y de miedo, ha impuesto una suerte de esquizofrenia cultural en nuestro pueblo. Una locura, una dislocación de la conducta que jamás se hubiera dado espontáneamente.

Así nos encontramos con el enigma monstruoso de que grupos de hombres, pertenecientes a comunidades representativas de la tradición indígena,⁹¹ caracterizada por *una infinita sed de antepasados*,⁹² se abalanzaran sobre sus propios vecinos o parientes para torturarlos y arrancarlos de este mundo y del otro: ultrajando los cadáveres, negándoles sepultura, profanando sus *nawales*, reprimiendo sus ritos funerarios, extirpando su memoria.

¿Cómo pudieron los indígenas más tradicionales identificarse hasta esos extremos con sus peores enemigos?

Hemos planteado esa pregunta en muchas oportunidades. En Rabinal el tema se refiere inevitablemente a los crímenes cometidos por las PAC de las aldeas de Xokok y de Las Vegas de Santo Domingo, principalmente.

Las respuestas recogidas coinciden con las que en el año 1995 recogiera la Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG). En el caso de Xococ, podemos descubrir los vestigios de la estrategia del presidente Ubico para mantener el control de las poblaciones indígenas.

*En tiempo de Ubico los comisionados militares de Xococ se creían más que los demás; se creían porque eran 'servidos'. Ellos iban a agarrar a nuestros antepasados, los golpeaban y los llevaban a la fuerza a trabajar en las carreteras... Ni siquiera les daban lugar a que prepararan su bastimento. Llegaban de noche y de repente se los llevaban*⁹³

⁹¹ Por ejemplo, en Rabinal (B.V.), o en Salawin (A.V.), en San Bartolomé Jocotenango (El Quiché) o en San Martín Jilotepequez (Chimaltenango).

⁹² Breton, A. en "Los mayas...", pg. 147.

⁹³ EAFG, "Las masacres en Rabinal". 1995, pg. 53: "En el caso de Rabinal, el control de la dictadura (de Ubico) no se circunscribió al poder ejercido por la minoría ladina desde la cabecera municipal, también fueron favorecidas comunidades indígenas en detrimento de otras, como fue el caso de los de Xococ...".

De igual modo se referían a los abusos en la apropiación de terrenos comunales de aldeas vecinas y a otras actuaciones fundadas en su pretendida hegemonía en la región.⁹⁴

En nuestra investigación, la mención a la condición de *servidos* respondía a la pregunta: *¿Por qué será que en muchas aldeas los propios naturales torturaron y mataron a sus propios vecinos?* *Servidos* se dice a los muchachos que han prestado servicio militar. Dada la connotación étnica latente en la pregunta, el sentido implícito en estas respuestas es que la maldad que demostraron los de esas aldeas contra sus paisanos, fue enseñada e impuesta por el ejército que es el enemigo de los naturales, es *ejército de ladinos*. Eso significa que las violencias que los jóvenes que *han servido* en el ejército cometieron contra su propio pueblo, fueron inducidas y obligadas por el *ejército de los ladinos*, quiere decir, el ejército mandado por los ladinos.

Percibimos también una explicación, siquiera parcial, de carácter simbólico, a este trágico involucramiento de los naturales en las campañas de genocidio: El proyecto revolucionario, por el discurso utilizado, por la forma de acceso a las comunidades y por la praxis interna de las organizaciones insurgentes, encontró resistencia en la población indígena y exacerbó el conflicto étnico interno, entre los que se adscribían a la insurgencia y los que se oponían a ella.

Este no es lugar para extender estas explicaciones, pero debemos hacer algún comentario para razonar cómo las estrategias estatales de *limpieza de indios subversivos*, pudieron articularse en ciertos lugares con exigencias de sectores indígenas tradicionales por practicar alguna forma de *limpieza étnica* al interior de sus propias comunidades.

En Rabinal, como en otros muchos lugares, las autoridades indígenas tradicionales venían siendo confrontadas por los misioneros extranjeros desde los años cincuenta y sesenta.⁹⁵ A finales de los sesenta y en los setenta, la Iglesia realiza cambios radicales en su accionar político y pastoral, inspirados, por un lado, en nuevas actitudes ante la realidad socioeconómica del pueblo, y por otro, en las orientaciones surgidas del concilio Vaticano II y en las conferencias episcopales latinoamericanas de Puebla y Medellín. Así, la labor pastoral de la iglesia, inspirada en la *opción preferencial por los pobres*, desencadena un sorprendente despertar en sectores de la población indígena que viene a sumarse a los procesos de emancipación que de antes se venían dando en este colectivo.

⁹⁴ Alain Breton, en comunicación personal (junio, 2001) nos hizo notar que en el drama del “Rabinal Achí” (siglo XV), ya hay vestigios de esta rivalidad entre los achíes del valle dominado por el sitio ceremonial de Kajyup (correspondiente al actual pueblo de Rabinal), y los del valle dominado por el sitio Chwitinamit (correspondiente a la aldea de Xokok). Los de Kajyup, quienes protagonizan el drama histórico, ignoran por completo a los de Chwitinamit: nunca los mencionan, y en cambio sí mencionan a otros sitios ceremoniales de la región.

⁹⁵ Un estudio clásico que analiza este mismo fenómeno en la comunidad quiché de San Antonio Ilotenango es el de Falla, Ricardo, “Quiché rebelde”, Editorial Universitaria, Guatemala, 1995.

Sin embargo, no todos los naturales se adhieren a las nuevas ideas. Muchos *ancianos* y *mayordomos*⁹⁶ rechazan la *nueva religión* que les desplaza de sus funciones simbólicas (las cuales se habían consolidado por la ausencia de sacerdotes católicos durante los gobiernos liberales), suplantándolos por jóvenes líderes, incluso solteros, que recibían cursillos *con los ladinos*, cuestionaban ancestrales creencias e ignoraban a los antepasados.

El acercamiento de organizaciones populares, como el Comité de Unidad Campesina, y más aún, del EGP, acentúa ese malestar de muchos *costumbristas*, ya que el accionar y el discurso de aquellas se presenta más agresivo hacia las instituciones y creencias tradicionales.

Aunque las reivindicaciones económicas de la insurgencia se acercaban a las de la población campesina históricamente explotada, su actuación y su discurso irritaban a los costumbristas desplazados.

Así fue como, desde la percepción de algunos sectores conservadores indígenas, la lucha revolucionaria acabó por desencadenar una guerra ajena que ya había sido pronosticada por los antepasados. Para ejemplificar esto, nos han expresado diferentes *ancianos* este comentario:

*Quando yo era niño, pasó por el cielo el primer avión. Entonces mi abuelito nos dijo: - Miren: a ustedes les van a tocar muy malos tiempos. Habrá guerra. Vendrán gentes canches y se llevarán a las mujeres y a los hombres. Esto es lo que pasó con la violencia que nos ha venido.*⁹⁷

La guerra que promovían los ladinos no era la nuestra, era el sentido latente en este mito. Con estas o semejantes palabras se pronunciaron diferentes organizaciones mayas con ocasión del V Centenario.

Por su parte, el ejército racista supo manipular arteramente este conflicto étnico interno, aprovechando además sin dificultad los errores simbólicos de la guerrilla en su acceso a las comunidades: *Ellos son extranjeros, son universitarios que vienen a engañarles a ustedes, son mala gente, hasta mujeres con pantalones vienen con ellos, son demonios que viven entre el monte...*

Y, como ya se ha dicho, lo que no logró el engaño, fue sencillo con el miedo, con la perversa estrategia del *terror ejemplificante*.

De esta manera se dio la paradoja: algunas autoridades y sectores conservadores indígenas resultaron siendo aliados de los más crueles entre sus rivales ladinos y también de otros individuos, ladinos o indígenas, dispuestos a

⁹⁶ En el trabajo de Falla, esa posición es representada por los *sajorines*.

⁹⁷ Así se expresaba, por ej. un *tiniente* (autoridad entre los *mayordomos*) del caserío de Piedra Cal, Rabinal, en el año 1990. Hemos escuchado el mismo mito, con pequeñas variantes, en otros lugares y fechas.

sacar ventajas turbias del río revuelto, del caos que el ejército promovía y controlaba.

No faltarían, entre los indígenas conservadores que colaboraron activamente en los operativos contrainsurgentes de *limpieza*, algunos que revistieran sus campañas sanguinarias de simbolismo religioso integrista, convirtiendo sus masacres en sacrificios humanos destinados a aplacar a los antepasados y a los espíritus agraviados por la *sucia guerra*, según ellos, de la guerrilla, contra la identidad del pueblo indígena.⁹⁸

Las dimensiones del daño

Una investigación histórica más específica podría encontrar muchas similitudes entre las dos guerras, la de *Conquista* y la *Contrainsurgente*, sobre todo a partir de que ambas tuvieron origen en la intervención bárbara, incivilizada, de un agresor externo a las comunidades (en el segundo caso, el propio Estado guatemalteco).

Ambas se han caracterizado por su irracionalidad política, la cual llegó a amenazar la misma posibilidad de los sistemas que querían implantar.

Los alegatos de Bartolomé de Las Casas ante la Corona se justificaban entre otras razones diciendo que para qué le servirían a la Corona estas ricas tierras si se quedaba sin súbditos. Y con respecto a Guatemala en sus años de guerra y postguerra, no son pocos los analistas que consideran suicida para el Estado la obcecada defensa de sus privilegios que realiza la oligarquía contra los intereses del pueblo, y la función represora y arbitraria de su ejército.

Otra característica común es el daño extremo que provocaron. Un daño, además, excesivo incluso para las pretensiones de las élites, pues los analistas concluyen que los mismos o mejores objetivos políticos se habrían logrado con más diplomacia y menos exterminio, entendiéndose, con más razones y menos odio racial.⁹⁹

El daño causado a la población guatemalteca en la reciente guerra es inconmensurable. Ya han sido publicados informes e investigaciones que dibujan incompleta la silueta de la catástrofe. Imposible acercarnos a su realidad, imposible escuchar todos los testimonios, imposible medir todos los sufrimientos, calibrar y apreciar las infinitas energías desencadenadas por el pueblo para sobrevivir.

La hecatombe lanzada por la oligarquía y su ejército contra el pueblo guatemalteco sería más manejable para la sensibilidad humana si solo fuera

⁹⁸ Esta es una conjetura que plantea Yvon Le Bot, en “Representaciones del espacio...”, pg. 28.

⁹⁹ La CEH en sus conclusiones afirma que *en ningún momento del enfrentamiento armado interno los grupos guerrilleros tuvieron el potencial bélico necesario para constituir una amenaza inminente para el Estado... El Estado y el Ejército... fueron conscientes de que la capacidad militar de la insurgencia no representaba una amenaza concreta para el orden político guatemalteco.* (nº 24)

una epopeya, un relato mitológico. Pero es insoportablemente real: aquí están los despojos, aquí están los titánicos sobrevivientes.

Por lo que respecta al presente trabajo, interesa señalar dos características del daño que el reciente trauma sociopolítico ha causado en la población indígena de Rabinal: su universalidad y su persistencia.

La universalidad se refiere en primer lugar al gran número de personas afectadas por la guerra. El Equipo de Antropología Forense estimó el número de víctimas, todas indefensas y desarmadas, que fueron asesinadas: *entre 4,000 y 5,000 de un total de 22,733 habitantes con que contaba el municipio en esa época*, una cifra cercana al 20 por ciento de la población, estimándose que *cerca del 80 por ciento de la población total del municipio fue víctima, directa o indirectamente de alguna de las múltiples formas en que se aplicó la represión.*
100

La universalidad del daño se refiere también a que afectó a todas las dimensiones vitales de la población: la producción, el comercio, la propiedad, la vivienda, la salud física y psíquica, la vida afectiva, la familia, las relaciones humanas, los procesos organizativos, la vida social, la seguridad ciudadana, la protección en el ejercicio de sus derechos, la participación política, la vigencia de los valores morales, la autoestima étnica, las creencias religiosas.

El daño, además, persiste en su gravedad a causa de la falsa paz, sin justicia, que la oligarquía, el ejército y la clase política están conduciendo en su exclusivo provecho.

Más de tres cuartas partes de la población viven bajo el nivel de la pobreza y la tercera parte, unas 15,000 personas, en extrema pobreza; la presencia impune de los vecinos victimarios causa un clima denso e insano de inhibición y miedo; la insultante inoperancia del sistema de justicia; la indecente ejecutoria de la clase política; la prepotencia y arbitrariedad de los gobiernos, que además exhiben sin vergüenza entre sus más altos funcionarios a genocidas y destacados torturadores de la guerra pasada, son algunos de los obstáculos que la población debe superar para responder a las exigencias pendientes de su duelo.

Una sociedad así dañada necesita producir una subcultura específica para estados de calamidad sociopolítica, caracterizados por la desesperanza, la impunidad y la violencia.¹⁰¹ La observación de la vida cotidiana en la sociedad

¹⁰⁰ EAFG, "Las masacres en Rabinal", 1995, Guatemala, pg. 127.

¹⁰¹ Las culturas, lo mismo que los sujetos humanos, pueden *desorientarse* de sus propios referentes morales, sea por esa dramática condición de la libertad humana o por presiones de agentes externos, como en este caso fue la represión militar. Cuando así sucede, degeneran en prácticas negativas que amenazan su sobrevivencia. Según esto es posible hablar de *subculturas de desesperanza, de impunidad o de violencia*. Sin embargo, la condición viva, procesual e interactiva de toda cultura es capaz de convertir esas tendencias negativas en retos que serán afrontados con el tiempo mediante complejos procesos.

rabinalense, tanto en las comunidades rurales, como en el centro urbano, descubre multitud de manifestaciones negativas de estas subculturas.

1. Los sentimientos de culpa. Como resultado de la estrategia sistemática de involucrar violentamente a la población civil en la guerra contrainsurgente, muchos vecinos soportan la secreta vergüenza de haber participado en delaciones, torturas, asesinatos, actos de pillaje o amenazas en contra sus propios paisanos. Otros, que apoyaron de alguna manera a la insurgencia, pueden sentirse culpables de la hecatombe que arrojó el ejército contra la gente. Además, a causa de las tácticas de culpabilización aplicadas por el Estado contra la población dentro de su estrategia de guerra ideológica, muchas personas no tienen resueltos sus problemas de conciencia en relación a las penalidades que ellos y sus familiares sufrieron durante la guerra. Se sienten de una o de otra forma culpables de aquella desgracia, *por haber hecho caso de los subversivos*.

La Comisión para el Esclarecimiento Histórico concluye que la criminalización de la población civil por el hecho de ejercer sus derechos cívicos *"ha dejado huellas profundas en el subconsciente colectivo de la sociedad guatemalteca"*.¹⁰²

Estos sentimientos de culpa se han podido ver después reforzados *"cuando se han dado consecuencias negativas para la vida de las personas"*.¹⁰³ Llegando incluso a cuestionar los propios valores morales o religiosos. *En este sentido la culpabilidad puede generar un deterioro de la autoestima por el hecho de tener sentimientos y reacciones -de cólera o de indignación- que son normales como consecuencia de los hechos traumáticos*.¹⁰⁴

La experiencia de culpabilidad puede aumentar en relación con sus familiares desaparecidos o asesinados, quienes, además de haber sido satanizados por las campañas ideológicas del ejército, no han recibido las honras fúnebres que demandan la cultura y la religiosidad propias.

2. El sentimiento de fracaso colectivo. La guerra militar y psicológica dirigida por las fuerzas de seguridad del Estado contra la población civil aplicó un conjunto de estrategias orientadas a destruir el proceso de emancipación indígena que, por primera vez en la historia de Guatemala, venía creciendo desde los años sesenta y setenta. A ello fue dirigida la persecución y muerte de los líderes, la destrucción de las iniciativas comunitarias, la agresión generalizada, extrema y arbitraria, sobre todo en forma de masacres indiscriminadas contra poblaciones mayas, la destrucción de sus símbolos de identidad, la persecución de su idioma y su indumentaria, las tácticas de culpabilización y humillación dirigidas contra la población por las fuerzas de seguridad del Estado, la impunidad desesperante a favor de los grandes criminales, la obstrucción de los procesos de duelo sobre tantos difuntos

¹⁰² CEH n° 49

¹⁰³ GUATEMALA, NUNCA MÁS, I, pg. 38

¹⁰⁴ Ibid.

sepultados en cementerios clandestinos, la incertidumbre por el destino de sus desaparecidos.

Estas estrategias han inculcado hasta el presente en la mayoría de la población fuertes sentimientos de frustración, impotencia y fracaso, junto con la percepción de estar siempre amenazados.¹⁰⁵

Esto puede explicar las manifestaciones de grave desorientación moral, los sentimientos de inferioridad étnica, y la impresión de encontrarse, en cuanto colectividad, a la deriva, sin referentes morales o culturales propios, indefensos ante la incitación de modelos religiosos o culturales alienantes.

3. Miedo y desconfianza. El terror fue estrategia principal en la política de Estado contra la población civil, mediante la aplicación de prácticas de crueldad extrema.¹⁰⁶ El clima de terror alteró profundamente la vida cotidiana. Los límites entre lo real y lo imaginario, entre lo bueno y lo malo, fueron brutalmente distorsionados. En la comunidad e incluso en la vida familiar, la desconfianza se convirtió en un mecanismo de supervivencia.¹⁰⁷

La Comisión para el Esclarecimiento Histórico señala en sus conclusiones que, por efecto del involucramiento forzado de la población en la ejecución de atrocidades *el terror no se extingue automáticamente cuando los niveles de violencia descienden, sino que tiene efectos acumulativos y perdurables*.¹⁰⁸

Por su parte, el Informe GUATEMALA: NUNCA MÁS, destaca estos efectos sociales del miedo: Inhibición de la comunicación, desvinculación de los procesos organizativos, aislamiento social, cuestionamiento de valores y desconfianza comunitaria.¹⁰⁹

El terror puede también ocasionar en muchas personas actitudes de negación de la memoria, o también de la realidad, en relación con las agresiones a su dignidad y sus derechos actuales.

4. Fundamentalismos. Como resultado de las experiencias de inseguridad y culpabilidad, muchas personas se inclinan hacia grupos religiosos de carácter fundamentalista, evangélicos o católicos,¹¹⁰ los cuales proporcionan discursos religiosos y espacios artificiales ajenos a la historia y la realidad ingratas, facilitan la ilusión de seguridad mediante recursos emocionales y fidelidades de *iglesia*, se autoregalan un perdón barato que elude toda responsabilidad social por los hechos de violencia, predicán moralismos individualistas ajenos a la realidad social y excitan actitudes de sumisión y culpa ante Dios y, por ende,

¹⁰⁵ Ib. pg. 56

¹⁰⁶ CEH, n°46

¹⁰⁷ GUATEMALA..., I, pg. 13

¹⁰⁸ CEH, n° 47

¹⁰⁹ Ibid. pg. 12

¹¹⁰ También puede darse el fenómeno del fundamentalismo "mayista". Sin embargo, sus adeptos conservan al menos el contacto con una verdad histórica incuestionable: la del genocidio y el colonialismo histórico.

ante el sistema de opresión vigente. Sus cultos religiosos desbordan de violencia simbólica: las bocinas con que invaden el descanso de sus vecinos, el trance en que algunos son arrebatados (gritos, llantos, convulsiones) y el mensaje culpabilizador de los predicadores lo demuestran, por más dulce y místico que sean el discurso proclamado.

5. Desesperanza política e inhibición social. La estrategia oficial de terror, la inculpación hacia cualquier forma de organización comunitaria, la corrupción en las estructuras del Estado y en la clase política, junto con la falta de propuestas acordes a los intereses económicos, sociales y culturales de la mayoría, causan, entre otros factores, estos fenómenos de la desesperanza política y la inhibición social y comunitaria.

La inhibición se expresa en comportamientos insolidarios y antisociales como la indiferencia ante el dolor ajeno, el desinterés por el bien común o la conservación del medio ambiente, la negativa a colaborar en proyectos de interés comunitario y el abstencionismo político. Otra expresión de esa desesperanza política es la dimisión en el ejercicio de los propios derechos y en la lucha ciudadana y política, y la inclinación al clientelismo político y a afrontamientos duros o violentos de los problemas sociales.

6. Violencia familiar y social. En contraste con este desinterés por la construcción comunitaria, resaltan los altos niveles de violencia en la familia y en la convivencia social. Una violencia que se descarga en contra de las personas más débiles del conjunto social, las mujeres y los niños, en vez de dirigirse, como cabría esperar, contra los victimarios que secundaron la política represiva del Estado, o se ampararon en ella. Una vez más, el miedo generalizado contribuye a deformar la percepción de la realidad, invisibilizando a los verdaderos enemigos.

7. Búsqueda individualista de sobrevivencia. Su causa está, por una parte, en el agravamiento de la situación económica de la mayoría, como efecto de la política agresiva neoliberal, y, por otro, en las estrategias del Estado dirigidas a provocar la inhibición social. De esta forma, las personas y comunidades reciben una nueva presión para abandonar los valores familiares y comunitarios que podrían proporcionar cohesión y sentido moral a su conducta. Entre las prácticas más difundidas se encuentra la generalización de la economía informal, y la emigración tanto hacia el interior de la república, como hacia los Estados Unidos. Esto está provocando cada vez más manifestaciones de desintegración en las familias y en las comunidades.

8. Crisis de valores en el pueblo indígena. La acumulación de estas estrategias destructivas ha supuesto para el pueblo indígena una nueva y durísima prueba. Por eso podemos decir que todas las manifestaciones negativas que venimos mencionando se refieren en primer lugar a la población indígena.

Es cierto que en Rabinal, lo mismo que ha sucedido en otras regiones de la república, los primeros colectivos que se organizaron después de la guerra, e iniciaron movilizaciones para defender los derechos de las víctimas, fueron precisamente los mayas, siendo mayoritaria en ellos la participación de las mujeres. Sin embargo, es frecuente observar que la actuación de algunos de sus líderes es a veces incoherente con sus grandes principios morales e insolidaria con su pueblo. También se conocen numerosos casos de conflictos comunitarios desencadenados por luchas de poder entre los líderes o por disputas sobre las ayudas proporcionadas por distintas organizaciones.

Este daño universal y persistente caracteriza los escenarios donde se desenvuelven los procesos de duelo en la comunidad maya de Rabinal.

IV

Los procesos del duelo

**“Los difuntos no están descansando,
y por eso tampoco nosotros;
no vemos la paz”.¹¹¹**

Lo social forma parte de nuestra psique, y nuestra psique forma parte de nuestro ser social. Así es también el duelo. Su dimensión social, mediada por la cultura, está presente en los procesos subjetivos, y éstos, a su vez, inciden en la dimensión social, cultural. Lo social y lo subjetivo se integran en una experiencia integral. Si hablamos de procesos culturales y procesos psicológicos del duelo nos referimos en realidad a dos dimensiones de una única realidad integral.

Eso implica que todos los seres humanos, en tanto que sociales, desarrollan también culturalmente su duelo. Así sucede en todos los casos, no solo en las comunidades mayas. De la misma forma que nuestra condición subjetiva se constituye por determinadas estructuras psicológicas, así también nuestra condición social no puede menos de darse en determinado medio cultural.

Siguiendo la intención de este trabajo, al tratar de los procesos culturales del duelo, nos referiremos preferentemente al de la cultura maya, concretándolo en lo posible al espacio achí de Rabinal, en la coyuntura de la violencia política.

Nuestra tesis es que, en la comunidad indígena de Rabinal, un correcto desarrollo del proceso cultural de duelo constituye el aporte adecuado para el proceso psicológico de duelo, por un lado, y, por otro, estimula el afrontamiento de los obstáculos sociopolíticos que impiden el resarcimiento.

Proceso psicológico del duelo

El daño es un trauma emocional causado por fenómenos naturales o por una agresión. El daño va con frecuencia unido a la pérdida, aunque no se identifica con ella. Pérdida es la privación dolorosa de un bien, sobre todo de seres queridos.

El trauma puede afectar de forma individual o colectiva. En el presente trabajo venimos reflexionando sobre el daño psicosocial ocasionado por la violencia sociopolítica. Nuestra atención está dirigida a los espacios comunitarios y

¹¹¹ Don Isidoro Osorio Sis.

sociales,¹¹² que son el medio vital donde los sobrevivientes desarrollan su existencia.

En cuanto a la definición del proceso psicológico del duelo no vamos a añadir nada a lo que ya ha sido elaborado en Guatemala y en otros países.¹¹³

Freud se refirió al duelo como *la reacción experimentada frente a la muerte o frente a la pérdida de un ser amado o de una abstracción equivalente (la patria, la libertad, etc)*. Se trata de una reacción que valora afectivamente la pérdida.¹¹⁴

Carlos Martín Beristain llama proceso de duelo a *la forma como las personas hacen frente a las pérdidas*.¹¹⁵

El *duelo* no es el *daño*. El daño es la herida, y el duelo es la reacción o la respuesta desencadenada desde la emotividad del herido. Una respuesta muy compleja, desarrollada en el tiempo, que por eso es descrita como un proceso. El duelo psicológico es una secuencia de estados subjetivos mediante las cuales las personas tratan de reencontrarse a sí mismas en una realidad nueva, construída ahora sobre la aceptación de sus pérdidas.¹¹⁶

A este proceso también se le describe como un *trabajo* o *elaboración del duelo*, para dar a entender la dificultad, el sufrimiento y la minuciosidad en el manejo de los sentimientos que entraña, ya que cada uno de los recuerdos y las esperanzas deben ser reexperimentados desde las nuevas condiciones impuestas por la pérdida.

El duelo psicológico, aunque es un proceso desencadenado por la emotividad herida, es más que una emoción, comporta una intencionalidad dirigida a asimilar la nueva situación provocada por el trauma. Este afectó gravemente toda la subjetividad de los individuos, por eso su capacidad razonadora no está sin más dispuesta para facilitar el reencuentro de las personas con la realidad de su pérdida.

Por otra parte, si bien es cierto que el duelo psicológico se desarrolla en la subjetividad de los sobrevivientes, no le son indiferentes los acontecimientos socioeconómicos y políticos.

¹¹² Lo *comunitario* añade a lo *social* la mayor concreción y afectividad de las relaciones humanas, la participación personalizada en la memoria común y en los mismos daños, duelos e intereses vecinales. Por supuesto, también incluye la intensidad y personalización de los conflictos internos al grupo, en especial los originados a partir de la guerra.

¹¹³ Se puede consultar, por ejemplo, la lista bibliográfica publicada por Carlos Martín Beristain en "Psicología social y violencia política", ECAP, Guatemala, 1999.

¹¹⁴ Freud, S. "Duelo y melancolía". La referencia es de David Becker y otros en "Muerte y duelo, los familiares de ejecutados y su psicoterapia", en Martín-Baró, I. "Psicología social de la guerra", UCA, San Salvador, 1990, pg. 422.

¹¹⁵ Martín Beristain, C. "Psicología social y violencia política". Edit. ECAP, Guatemala, 199, pg. 130. Expresiones parecidas encontramos en "Guatemala: nunca más", I, pg. 16.

¹¹⁶ Ver, por ejemplo, el estudio de David Becker et al. , pag. 426 a 434

En teoría - solo en teoría lamentablemente - podríamos afirmar, por ejemplo, que otro sería el duelo de los individuos y del conjunto social en Guatemala, si con la firma de la paz hubieran cambiado las condiciones económicas, sociales, penales y políticas de la población. A eso se dirigían los Acuerdos firmados por las cúpulas contendientes. Sin embargo, tan ilustres documentos y la firma de la paz solo han venido a cubrir una historia infame con solemnes eventos que consigan olvidarla.¹¹⁷

De hecho, en la mayoría de los casos, las personas que sufrieron tan graves daños, siguen siendo especialmente afectadas por la presencia, la prepotencia y la actuación de los victimarios protegidos por estructuras de poder que prolongan la misma o parecida violencia sociopolítica.

En casos como el de Guatemala, la vigencia e impunidad de estas estructuras contribuye en gran medida a prolongar el sufrimiento y los sentimientos negativos que el trauma causó en las víctimas. Estas no solo deben soportar que los victimarios sean altos funcionarios del Estado o de municipalidades locales, sino que han de convivir cotidianamente con los que son sus vecinos.¹¹⁸

Esta persistencia de las condiciones sociopolíticas que causaron el trauma es decisiva para entender las enormes dificultades que, después de casi veinte años, tiene la población guatemalteca para orientar correctamente su duelo, en dirección a la superación del daño. El duelo de muchas personas *fluye como un círculo sin cerrar*,¹¹⁹ situación que recibe diferentes nombres, como *duelo alterado, suspendido, congelado, frustrado...*, y que provoca la respuesta social de formas subculturales propias de estados de calamidad sociopolítica, a que ya nos hemos referido.

De tal manera que no solo *las experiencias traumáticas extremas determinan la naturaleza del duelo que se desarrolla*,¹²⁰ sino también, y tal vez en mayor medida, las condiciones sociopolíticas posteriores.

Investigaciones realizadas en 1987 sobre veteranos del Vietnam señalaron que el 30 % de éstos sufrieron en algún momento el síndrome postraumático, un porcentaje seis veces superior al de los veteranos de otras guerras. Darío Páez y N. Basabe interpretan esta diferencia diciendo que *los sujetos que afrontan los hechos traumáticos menos aceptados socialmente (nunca hubo guerra declarada contra Vietnam, esta perdió apoyo popular y se percibió como una*

¹¹⁷ Parafraseando a Freud, citado por Páez y Basabe, o.c. pg. 16.

¹¹⁸ Al tiempo de escribirse este libro, el vicecalde del municipio de Rabinal fue, en los años terribles, jefe de los comisionados militares del municipio. Su nombre y sus crímenes son muy repetidos en los testimonios de las víctimas.

¹¹⁹ “Memoria del Silencio”, CEH, n. 3912

¹²⁰ Becker, D. et al.; o.c. pg. 293.

*guerra sucia) tienden a recordarlos más compulsivamente y de forma afectiva más extrema y negativa.*¹²¹

Ahora bien, el caso de Guatemala no es precisamente el de traumas *menos aceptados socialmente*, sino el de la satanización, persecución y exclusión que en muchos espacios sociales y políticos de Guatemala siguen vigentes contra las víctimas. Aquí conviene añadir lo dicho más arriba sobre la condición secularmente racista de la oligarquía y del Estado creado por ella. Quiere decir que los traumas sociopolíticos sufridos por las mayorías guatemaltecas se acumulan a los que históricamente viene sufriendo su mismo grupo racial.

Eso nos permite suponer qué tan altos en intensidad y en extensión, y tan duraderos, puedan ser los índices del daño psicosocial en el caso guatemalteco.

Proceso cultural del duelo

Si el *duelo psicológico* es una *secuencia de estados subjetivos*, el duelo cultural se constituye por una serie de *acciones rituales*, sustentadas en la fe religiosa del grupo.

Ambos procesos interactúan. Dada la estructura de la personalidad humana, su subjetividad necesita, por un lado, fundamentarse en alguna fe o fuente de sentido para su existencia, y, por otro, expresarse con determinados gestos y signos en su vida de relación. Por eso, lo que aquí llamamos proceso psicológico y proceso cultural del duelo responde en realidad a una vivisección artificial del *único duelo real*.

En las comunidades rurales la vinculación de los individuos al grupo tiene especial intensidad. Eso se muestra en los procesos culturales de duelo. El grupo los tiene espontáneamente normados, acumulando en ellos muchos elementos de origen diverso que, a lo largo del tiempo, se han venido incorporando al sistema ritual propio, y que los mayores deben entregar a sus hijos. Es lo que se llama *costumbre* o *tradición*.¹²²

En las comunidades indígenas identificamos muchos elementos culturales que tienen su origen en la dominación cultural y religiosa de España, y también otros, de gran vigencia, de origen maya precolombino. Con todos ellos las comunidades reelaboran permanentemente sus mitos y establecen sus prácticas rituales. Ese trabajo cultural, resultado de muy diversas fuerzas sociales, trata de ofrecer respuestas ideológicas y simbólicas a los retos que se plantean al grupo.¹²³

¹²¹ “Trauma político y memoria colectiva”, en “Psicología política”, n.º. 6, 1993. Universidad del País Vasco, pag. 17

¹²² Tradición viene del latín *tradere*: entregar.

¹²³ Algunos califican de *sincretismo* esa práctica cultural, pero, curiosamente, no a la acumulación de culturas, religiones y creencias que dio lugar a la ‘cultura occidental’. De esa manera, la palabra *sincretismo* se convierte en un estereotipo de discriminación. Una muestra más de cómo el lenguaje de *Occidente* está infiltrado de prejuicios etnocéntricos.

Esta integración de elementos originarios de diferentes culturas es un fenómeno común en todas ellas, no solo en la actualidad del pueblo indígena.

Los rituales mayas de duelo ofrecen una muestra valiosa de esa capacidad que tienen los pueblos de asumir las respuestas culturales y religiosas que mejor convienen en cada momento. Un ejemplo son los actuales procesos de exhumaciones. A pesar de tratarse de una situación *nueva* que no está culturalmente normada, las comunidades realizan ritos donde integran lo esencial de la tradición junto con otras iniciativas técnicas y culturales más recientes, por ejemplo, exhibir videos alusivos dentro del velorio, o portar mantas de denuncia acompañando los restos al cementerio.

El proceso cultural de duelo se expresa en los ritos funerarios.¹²⁴ El duelo cultural maya se expresa en un ritual muy variado. Tiene un ámbito individual de cada uno de los deudos próximos al difunto, otro familiar, otro comunitario, y en el caso de la muerte de personas cuya vida o cuya muerte tuvieron relieve social, también tiene un ámbito social.

Sin embargo, no conviene olvidar que el duelo cultural entraña un conjunto coherente de mitos y verdades religiosas en torno a la realidad de la muerte y los antepasados. Ese principio inmaterial da sentido a los ritos, y ante las incitaciones que traen consigo los cambios históricos puede generar soluciones rituales nuevas, rebasando la natural tendencia de los ritos a la rigidez. Y así, aunque los ritos cambian, el duelo cultural sigue cumpliendo sus funciones.

Entendemos por duelo cultural *el sistema de acciones rituales destinadas a establecer en los deudos y en el espacio comunitario y social la aceptación de la muerte, entendida como el paso más digno posible del difunto a una vida nueva.*

Las funciones principales del proceso cultural del duelo son:

- acompañar y despedir al muerto en su paso a una nueva existencia
- ayudar a sus deudos a enfrentar de nuevo su realidad en ausencia del ser querido
- establecer la aceptación social de la muerte

Acompañar y despedir al muerto en su paso a una nueva existencia

El *paso* se prepara ya desde este lado de la muerte. El ritual es variado: Con oraciones y ofrendas en el altar doméstico, o junto a la cama del moribundo, la persona de más autoridad en la familia, o tal vez un *anciano* invitado, suplican

¹²⁴ El duelo también puede surgir de otros daños, no solo de la muerte. La condición subjetiva y a la vez cultural de las personas desarrolla aquí sus propios procesos de duelo; pero no nos vamos a referir a ellos.

a Dios y a los seres espirituales que le ayuden en su agonía. El escenario ritual supone que junto al lecho del moribundo se encuentran sus antepasados, dispuestos a recibirle al otro lado.

Es importante también expulsar a posibles malos espíritus que acudan a molestar en momentos tan cruciales. Para ello se realizan sahumerios y *limpias* con algunas plantas especiales...

Es también el momento de saldar las deudas, las que pueda dejar el moribundo, y las que otros tengan con él. Las deudas entorpecen el *paso*. Pueden ser ocasión de que el difunto *moleste* desde la otra vida, en cuyo caso, como veremos, los familiares o los deudores se verán comprometidos en un trabajo ritual suplementario, de incierto resultado.

Puede suceder que el difunto se mantenga por demasiado tiempo en un estado intermedio, donde *ni vive ni muere*. La situación denota alguna resistencia a que se dé el *paso*. Puede ser que el moribundo no se decide a aceptar su partida por cualquier razón: porque espera que alguna persona, con la que tiene una relación especial, comparezca, o porque tiene importantes deudas pendientes de saldar, o porque quiere pedir perdón o porque espera que el sacerdote interceda por él y le *bendiga*...

La dificultad del tránsito puede ser también porque *al otro lado*, Dios todavía no quiere recibirlo.

Aquí ocupan lugar especial los mensajes que a veces llegan al moribundo o a sus familiares especialmente a través de sueños donde algún antepasado indica si el moribundo va a ser recibido o no.

El momento de la muerte, naturalmente, es siempre dramático y doloroso, pero, a diferencia de lo que sucede en otros espacios culturales, entre los mayas, a lo que sabemos, está completamente exento de recursos artificiosos destinados a dramatizar el dolor ante la gente: no se dan reacciones histéricas, ni gritos espectaculares, ni grupos de plañideras, ni arrojarse ceniza o polvo sobre la cabeza, como en otras culturas. Más bien, predomina una impresionante parquedad expresiva.

Ya antes de la muerte, la comunidad, a través de algunas personas más cercanas a la familia doliente, había estado presente, realizando oportunas y discretas visitas en las que se dieron consejos, se llevaron aportes materiales o económicos, se rezó... La noticia de la muerte se expande instantáneamente, y numerosos vecinos se presentan en la casa, rezan, invitan a la resignación, dejan limosna, flores, candelas, maíz, azúcar, café, y otros productos. Algún *anciano* de confianza de la familia es invitado para que tome a su cargo la dirección del ritual fúnebre. En Rabinal, en el lenguaje ritual de idioma maya, se le llama *tiniente*.

El sentido es este: De acuerdo a la ley de reciprocidad a que ya nos referimos, la comunidad en cuanto tal se pone a disposición de la familia doliente, la cual debe hacer frente a los numerosos y costosos servicios requeridos por el duelo.

Aunque el *tiniente* actúa con propia autoridad, siempre se comunica y decide de acuerdo con el jefe de la familia doliente.

Las señoras de la comunidad ocupan la casa de los dolientes, la cual, durante las horas que van desde la muerte hasta el entierro, se convierte en la casa de toda la comunidad, especialmente de las señoras quienes se ocupan de los múltiples trabajos requeridos para la alimentación de los visitantes. Los vecinos, grandes o pequeños, llegan a la casa, rezan un poco, entregan sus donativos y se quedan allí, algunos incluso por la noche. Se sirve comida, y, con frecuencia también aguardiente. La borrachera es normal, aunque sea deplorada. Cualquier rincón es bueno para acostarse un rato a dormir.

Por la noche *es el rezo*. Es frecuente en Rabinal que en la casa doliente haya dos rezos, uno al que suelen llamar *misterio*, y otro al que llaman *rosario*. El *misterio* es considerado el rezo tradicional *de nosotros los naturales*. El *rosario* consiste en el rezo de esa devoción y alguna otra, y suele estar encomendado a algún *rezador* o *rezadora* ladino, o también a algún o alguna catequista. Los dos rezos suelen ser consecutivos, a última hora de la tarde, y así durante los *nueve días* siguientes al entierro.

El *misterio* se repite tres veces a lo largo de la noche. Es rezado por el *tiniente* y presenciado respetuosamente por la concurrencia. Su parte más importante es la larguísima convocatoria de antepasados, mencionados por sus nombres y apellidos. Hombres, mujeres o niños son *levantados* con una entonación especial durante una hora o más para que acudan en ayuda del recién fallecido. Se les ofrecen candelas de sebo, flores, y aguardiente que es derramado sobre la *santa tierra*. También se les ofrecen melodías tradicionales interpretadas con adufe y violín. El incensario humeante aleja los malos espíritus y expresa una actitud orante. Se espera que los antepasados intercedan por el difunto si cometió errores, y también le den su apoyo para que se decida a abandonar definitivamente esta vida. Cada uno de los tres *misterios* concluye con el canto tan triste como melodioso del *santo Dios* en el que sí participa con fuerte voz, de rodillas, toda la concurrencia. El impresionante canto del *Santo Dios* no es otro que el famoso *Trisagio* de la Edad Media que, sin duda, llegó a estas tierras en las voces de los doctores coloniales.

El *rosario* es respondido por la concurrencia, alternando con el director o directora del rezo. En su segunda parte se leen en sobados y viejísimos devocionarios largas oraciones por los difuntos que hablan de forma dramática de un Dios Justiciero, del infierno y de las almas que sufren las penas del purgatorio. Su estilo pastoral tuvo vigencia en la iglesia católica hasta el Concilio Vaticano II, quedando oficialmente en desuso a mediados de los sesenta.

Por lo demás, desde el momento de la muerte, el cuerpo del fallecido comienza a ser honrado. Cuando ya se puso frío se le pide a una persona adulta, ajena a la familia, que lo lave. Si el difunto era mujer, una mujer, si era hombre, un hombre. *Hay que bañarlo para que no lleve ningún pecado.* También se pide a señoras, que no sean de la familia, que laven todas las ropas del difunto, las sucias, y las que estaban guardadas, limpias. Todo eso se coloca con el cuerpo dentro de la caja, a manera de almohada, o a los pies. Se intenta que vaya con él toda su ropa. Es *pecado* que él lleve algo sucio a la otra vida.

Se le viste con ropa blanca y negra: camisa y pantalón, si es varón. No se debe guardar con él nada que tenga color rojo. Algunos informantes explican que el rojo es el color de Satanás. Esta explicación tiene origen en la religión católica. Se sabe, no obstante, que, en la cultura maya, el rojo es el color del sol, de la vida, de la sangre; pero lo que ahora se celebra es lo contrario: la muerte, la oscuridad del inframundo, donde descende el sol cada noche. Su color es el negro. El color blanco, en la simbología de la cruz maya, significa el frío, el viento, lo desconocido.

Cuando todo está dispuesto para salir al entierro, el *tiniente* pide un recipiente con agua y con él riega el trayecto por donde pasará la caja mortuoria, después lo barre. Es una forma de honrar al que se va.

El muerto, por su parte, al salir del umbral de la vivienda hace un gesto de agradecimiento y despedida. Por eso los cargadores se detienen en ese punto y hacen con la caja tres reverencias.

Lo deseable es que, antes de llegar al cementerio, se pase la caja por la iglesia *para que el muerto escuche la misa.* Comúnmente, el sentido pastoral que los sacerdotes dan a este rito es que en él se suplica a Dios el perdón de los pecados de quien va a ser enterrado, y los familiares son reconfortados con la Palabra de Dios y los consejos del celebrante. Subyace aquí la percepción de que en realidad la misa se celebra solo sobre los *restos*, o los *despojos*, no en la presencia de la persona del muerto.

Sin embargo, la convicción de los familiares es que acompañando al cuerpo está presente el espíritu o el *ánima* del muerto. A ella honra continuamente el *tiniente* con su incensario. Él es el principal interesado en el rito, más que los deudos; él es quien debe presenciar ¹²⁵ la misa. Tal vez por ello, muchos de los asistentes se comportan en el interior del templo, durante la ceremonia, como si en realidad lo que se hace allí no fuera con ellos.

El cadáver es colocado delante y mirando al altar, al pie de las gradas. De esa forma el difunto comparece ante su Dios para ofrecerle su vida, para suplicarle que la reciba con agrado, y de esta manera le permita acceder a otra existencia bienaventurada. Insistimos, más que ningún otro, es el muerto quien comparece para hablarle a su Dios.

¹²⁵ La palabra achí que expresa esta actitud es: *kutó*, la cual puede traducirse por *escucha, está atento*.

De la iglesia al cementerio sale la comitiva, cuyo centro simbólico es la caja fúnebre, y cuyo protagonista es el muerto. Su espíritu, invisible, acompaña a los restos mortales. Pasa despidiéndose de todo el pueblo, estableciendo así la verdad de su muerte corporal. Los familiares y amigos lo acompañan en su protocolo, expresando con ello la adhesión a su persona.¹²⁶

En el cementerio acontece un cambio simbólico cualitativo: el muerto *se va* al momento de darle tierra, y, a partir de ese momento, los protagonistas son *los que se quedan*, especialmente, los seres más queridos. El clímax del dolor y del llanto que ahí se da indica un acontecimiento trascendental en sus vidas: algo muere definitivamente en ellos. En realidad, con el entierro son cortados todos los lazos materiales que unían al que se fue con los que quedan, y la sensibilidad que envolvía a esos lazos debe ser matada, cortada también. El entierro comporta una cierta muerte para los seres queridos.

¿De qué manera éstos obtienen del duelo cultural los recursos para afrontar la pérdida? Lo veremos en el siguiente apartado.

Pero tanto la despedida como el paso a otra vida son trances extremadamente trabajosos para los que se quedan y para el que se fue.¹²⁷ No pueden ser cumplidos en un solo acto simbólico. Por eso los procesos culturales de duelo desarrollan muchas variantes, y cada una de ellas aporta su peculiaridad simbólica.

Así, la celebración de los *nueve días* en la casa del difunto relaciona su muerte con el nacimiento a una vida nueva (nueve son los meses de gestación).

Al final de los *nueve días*, el espíritu del muerto es invitado a abandonar definitivamente este mundo. En la madrugada del noveno día, el *tiniente* ha salido a rezar a la iglesia y al cementerio, ante la tumba, acompañado de un familiar cercano del muerto. Allí pasan el día, rezando. En la tarde el *tiniente* invita al espíritu del muerto a levantarse y lo conduce siguiendo el humo de su incensario hasta el altar de la casa, donde le espera comida y bebida: un tamal, café y aguardiente. A continuación, el *tiniente* hace una convocatoria especialmente solemne de los antepasados. Recorre el terreno circundante a la vivienda del muerto balanceando el incensario al tiempo que pronuncia los nombres de los antepasados. Al cabo de un tiempo, en medio de una densa nube de humo, entran, con él, los antepasados convocados. El espíritu del muerto y los antepasados están presentes en el rezo que dirige el *tiniente* delante de los familiares y la comunidad. A la mañana siguiente, muy temprano, el *tiniente* levanta al espíritu y, siempre siguiendo el humo de su incensario, lo invita a salir de la casa y lo encamina a la orilla del patio, invitándole a marchar definitivamente a su nuevo destino.

¹²⁶ Falla, R. "Esa muerte que nos hace vivir", UCA editores, S. Salvador, 1984, pg.37-58.

¹²⁷ La repetición simbólica en los ritos funerarios *significa la extrema dificultad que es para el hombre morir*. Falla, o.c. pg. 58

La celebración de los *cuarenta días* significa la entrada del difunto en su nueva vida, como Jesús subió a los cielos a los cuarenta días de su muerte.¹²⁸ Se supone que, en general, el difunto adquiere la condición de *antepasado*, a partir de los *cuarenta días*, lo cual significa, que en condiciones normales, queda consolidada la comunicación ritual con su espíritu.

El entierro, los *nueve días*, y los *cuarenta días* contienen los ritos funerarios principales, pero no los únicos. El trabajoso proceso de duelo dispone de otras oportunidades cultural/religiosas: los *cabo de años*, los *siete años*, los *catorce años*...

Dispone además de los días lunes, que están dedicados a los difuntos, y de otros días significativos de la vida familiar o comunitaria. Los deudos pueden *encargar misas* o *poner devoción* por medio de algún *tiniente* para ayudar desde esta vida a quien ya está en la otra y necesita que sus deudos le honren (para eso le ofrecen aromas y comida: albahaca con flores y velas de cera y de sebo); o para obtener de él alguna ayuda concreta.

Puede suceder, además, que el muerto *no haya sido recibido*. En ese caso, su situación es "*liminal*"¹²⁹, y aunque no está en el cuerpo, puede causar trastornos a los vivos. Es cuando los difuntos *molestan* de diferentes maneras. Se dice que en esos estados *gritan y lloran*.¹³⁰ Pueden, incluso, dar a conocer sus sufrimientos a los deudos mediante sueños u otras señales en estado de vigilia (aullidos, quejidos, golpes en las paredes de la casa, ruidos inexplicables...).

Aquí, la variedad de opciones rituales es una contribución que hacen los deudos para interceder por él y lograr que al fin su espíritu descanse.

Conviene notar que la condición de *antepasado* no es culturalmente la misma que la de los santos cristianos. Éstos, al haber alcanzado la plena bienaventuranza, no necesitan nada, pues están con Dios y en Él lo tienen todo. En cambio para la cultura maya, los antepasados se mantienen en continua reciprocidad con sus deudos: se necesitan mutuamente. De esta manera, las misas y las devociones por los difuntos revierten en ayudas en favor de los deudos.

Ayudar a los deudos a enfrentar de nuevo su realidad en ausencia del ser querido

¹²⁸ Aculturación de un simbolismo cristiano en la fe maya sobre la otra vida.

¹²⁹ "Liminal" es lo que se refiere al umbral o al limen. Tomamos la palabra de Falla, R. o.c. pg. 65. En este caso es una expresión antropológica que indica un estado espiritual intermedio que por esa razón es nocivo e incómodo ya que no permite un tratamiento simbólico ordinario, impidiendo la reciprocidad entre vivos y difuntos.

¹³⁰ *Keb'oq', kesik'inik*.

La vida no termina, los difuntos no se pierden. Esa es una convicción que sustenta toda la ritualidad fúnebre en la cultura maya.¹³¹ El daño por la pérdida queda así en parte mitigado, toda vez que los recursos simbólicos permiten una cierta comunicación con el muerto mediante la cual este puede volver a estar presente simbólicamente en la vida que los deudos deben reconstruir a partir de su muerte.

El gran interés que tienen los deudos en lograr que el difunto se vaya bien y *sea recibido*, es porque así adquiere la condición de *antepasado*, un estado donde la comunicación ritual permite un cierto control en las influencias que los difuntos tienen en la vida de los vivos, y viceversa. Un estado donde sea posible la reciprocidad.

Otro elemento que ayuda a los seres queridos a *trabajar* psicológicamente su duelo es la convicción de que todo lo que sucede, ya desde la agonía del difunto, es presenciado por los *antepasados*. Como ya se ha dicho, ellos y otros muchos seres espirituales forman parte importante de la vida cotidiana de los indígenas. Y aunque entre los pobladores del mundo de los espíritus también hay seres malos, las personas mayores conocen ritos que permiten sustraerse a su influencia, y beneficiarse de la ayuda de sus espíritus *abogados* y *protectores*.

Ya hemos visto cómo el ritual fúnebre se desarrolla en un triángulo que incluye a los deudos, al muerto y a los antepasados. Esta peculiaridad hace que para la cultura maya, el trauma de la muerte esté menos afectado de la experiencia vertiginosa del absurdo y del vacío, tan característica de la cultura occidental.

La posibilidad de comunicación ritual con el difunto es otro elemento fundamental para que los deudos afronten la pérdida. Ello es posible gracias a la fe en la continuidad de la vida en un estado distinto al otro lado de la muerte.

Esta comunicación ritual está implícita en todos los ritos del duelo. Sin embargo, el Día de los Difuntos es la festividad destinada para ello. Su importancia social y comunitaria es de primer orden.

Desde las doce de la noche del día primero de noviembre, hasta el mediodía siguiente, *los difuntos reciben permiso para visitar a sus familiares*. Se trata de una fiesta pública que se celebra en privado. Desde los días anteriores, los hombres de la comunidad se organizan para *chapear* y componer los caminos. En los años en que estaban vigentes las Patrullas de Autodefensa Civil, este trabajo también estaba militarizado.

¹³¹ Las experiencias de regresiones a vidas pasadas recogidas por el psiquiatra norteamericano B. Weiss le obligan a reconocer que *la vida es infinita; jamás morimos; jamás nacimos, en realidad. Solo pasamos por diferentes fases. No hay final. Los humanos tienen muchas dimensiones. Pero el tiempo no es como lo vemos, sino lecciones que hay que aprender*. Pg. 134, o.c.

La víspera del día primero, salen las personas a la montaña a recoger hojas de pino, ramas de ciprés, flores y otras plantas ornamentales usadas tradicionalmente. Son para adornar el altar doméstico y también la tumba o las tumbas del cementerio.

En el altar, además de las flores y las plantas ornamentales, se coloca, si es posible, algún objeto que perteneciera a los finados. De la comida especial, con frecuencia la preferida del difunto principal de la familia, se coloca una ración al pie del altar, junto con frutas y güisquiles cocidos, todos abiertos para ser comidos, panes, café. Hay, por supuesto, candelas de cera y de sebo, veladoras y el incensario siempre humeante. También, un vaso de agua, *para que con ella quite su sed y descanse el espíritu*. En general, se procura presentar en el altar aquellos alimentos o bebidas que eran de más agrado para los difuntos, sin descartar el aguardiente. También se puede poner la música de su gusto, sea encargando una marimba, o poniendo grabadora.

El cementerio parece una romería. La gente forma multitud de grupos, en torno a las tumbas de sus muertos, debidamente adornadas con hojas de pino o ciprés, flores, candelas, la misma o parecida comida que también fue presentada en el altar doméstico, un vaso de agua y el incensario humeante. Los familiares van al cementerio a encontrarse con sus difuntos. Unos y otros participan de la comida y de la bebida. Los difuntos *huelen, degustan* las ofrendas, por eso se presentan descubiertas: los tamales, las frutas, los güisquiles... Diversos marimbistas y tocadores de adufe y violín pasan de una a otra tumba interpretando los sones o las piezas que los familiares contratan, tratando de complacer a sus difuntos.

La iglesia católica celebra este día a continuación del de Todos los Santos. El día de Todos los Santos para la iglesia significa alegría porque ellos ya están triunfantes con Cristo *en el cielo*, un cielo abstracto, no tan cercano ni tan doméstico como espontáneamente lo sienten los naturales. Y el Día de Difuntos la iglesia lo destina a rezar por ellos, para que Dios los perdone, los saque del *purgatorio* y los lleve a la felicidad eterna del cielo.

Sin embargo, el pueblo indígena tiene su propia interpretación, embozada bajo los ritos de la religión católica. No hace muy marcada diferencia entre *santos* y *difuntos*. De hecho, el día de Todos los Santos es el día de preparación del Día de Difuntos: todo el mundo anda cortando flores y plantas ornamentales, preparando tamales y adornando altares y tumbas. Solo las 16 cofradías hacen una magna procesión y acuden al templo para la misa. Pero el pueblo anda a sus altares y al cementerio. Pareciera que la preparación de la fiesta doméstica del encuentro con los propios difuntos eclipsa a la otra.

Además, el significado principal del Día de Difuntos no es tanto de rezar para que Dios los saque del purgatorio, cuanto de encontrarse con ellos, agasajarles, platicarles y pedirles favores. Las oraciones que por ellos se hacen son también ofrendas que se les entregan.

Impresiona, a quien se acerca desde otra cultura, presenciar la espontaneidad de esos encuentros desde ambos lados de la muerte. Lo mismo en los altares domésticos, entre humo de incienso y a la luz de rutilantes candelas, que en el aire nocturno del camposanto, atrapado por las enramadas que adornan las tumbas, perfumado de incienso, pino y ciprés, un aire que se antoja saturado de presencias misteriosas, sobrecogen esos diálogos que para un profano parecen delirantes monólogos, donde los deudos cuentan a los muertos lo que en ese momento preocupa su corazón, lo que cuesta ganar la tortilla, la cosecha perdida en la misma milpa que el difunto dejara, o tal vez cómo van creciendo los hijos, o la última envidia de los vecinos...

Se bebe aguardiente o *guaro*; es, a veces, un exceso que fácilmente se justifica por el trance que comporta el encuentro trascendental con los muertos y por la intensidad de los dolores revividos.

Hemos participado en la aplicación de técnicas psicoterapéuticas para ayudar a comunidades indígenas en el afrontamiento de sus traumas causados por la violencia sociopolítica mediante "*visualizaciones*" en las que se les invitaba a revivir algunas situaciones traumáticas, o a encontrarse con los seres queridos asesinados o también con los propios victimarios. En este punto, debemos decir que los procesos de duelo cultural del pueblo maya acumulan una secular experiencia de esos mismos procedimientos terapéuticos. Lo que constituye un hallazgo de la psicología occidental viene siendo un recurso tradicional de los mayas propiciado por su cosmovisión y sus pautas culturales.

Esta comunicación mística con *los antepasados* se puede dar también en cualquier día lunes o en otras fechas especiales, esta vez de forma privada. Aquí tienen especial importancia los avisos recibidos en sueños. En ellos se hace presente a veces algún difunto. La experiencia tradicional en la interpretación de los sueños, expresada por las personas mayores, explica su significado en cada caso. De eso dependerá las características del rito a ofrecer, en el caso de que el difunto esté pidiendo algo. Puede suceder también que el sueño contenga avisos para los vivos, en cuyo caso, éstos deberán tomar las medidas pertinentes.

establecer la aceptación social de la muerte

Como fenómeno cultural, el duelo tiene una función comunitaria y social de primer orden. Ya nos hemos referido a la presencia de la comunidad desde los primeros momentos, desde la agonía del moribundo, y a su decisiva participación a partir del momento de la muerte.

Sucede, a veces, que los deudos sufren una pobreza tan extrema que no pueden sufragar los gastos mínimos del funeral. En esos casos es normal que pidan la colaboración económica del vecindario.

La muerte de la persona es anunciada inmediatamente por diferentes medios. La comunidad o el vecindario reciben la noticia por medio de comunicaciones personales. Puede suceder que los deudos quieran, además, darle dimensiones sociales al evento, y para ello utilizan alguna emisora local o las bocinas de un carro que recorre las calles principales.

Lo mismo que los familiares, la comunidad y, eventualmente, la sociedad entera deben contribuir a que el tránsito del muerto a su nuevo destino se haga bien, con toda la dignidad posible. Es importante garantizar que sea favorable la futura reciprocidad con quien accede a la condición de *antepasado*. Por ello, los allegados a la familia colaboran con ofrendas y asisten al menos a alguno de los ritos del funeral.

También en la esfera comunitaria y social deben saldarse las deudas en las que el muerto pueda estar involucrado. Deudas económicas o de delitos.

Si el muerto *se va* con deudas, tendrá dificultades para *ser recibido al otro lado*. Recordemos lo dicho: a causa de ello los muertos *molestan, lloran y gritan*. *Si alguien muere con deudas, llora y molesta hasta que sus familiares paguen lo que debía.*

Y si el muerto es acreedor, también sufre hasta que se le haga justicia.

La violencia sociopolítica ha afectado profundamente esta dimensión comunitaria y social del duelo. Los que murieron violenta e injustamente sufren, *gritan y lloran*. En su nuevo estado, no descansan a causa de la inconmensurable deuda que sus victimarios tienen acumulada con ellos.

*Los difuntos quieren que les caiga la ley a los culpables... De modo que las exhumaciones, el entierro, los responsos, las candelas, la ley, todo, les daría su descanso a ellos y también a nosotros.*¹³²

Nos resulta extraño que los que fueron asesinados sin culpa tengan que sufrir también en la otra vida por causa de sus agresores. Sin embargo, es el momento de recordar lo que se dijo más arriba sobre las características de la otra vida, según la cultura maya tradicional.

La cultura y religión occidental tienden a establecer abismos insalvables entre las realidades de esta vida y las de la otra. Por ejemplo, la felicidad de los bienaventurados es inmutable y plena. Es, digamos, un privilegio exclusivo de su grado de perfección; para nada es alterada por las peripecias de sus seres queridos en esta vida, o por las deudas pendientes de saldar.

Según esta concepción, es impensable que se encuentren sufriendo los inocentes que fueron sacrificados; que ni en la *otra vida* se vean libres de la perversidad de sus victimarios, quienes ahora les hieren con recursos

¹³² Entrevista 4, X, 2000

simbólicos, por ejemplo impidiendo a los deudos el duelo, o reprimiendo los procesos penales.¹³³

Sin embargo, para la cultura maya, las contradicciones no son desvanecidas automáticamente al pasar las víctimas a la otra vida, sino que son proyectadas hacia adelante, diríamos, hacia el Tiempo infinito. Los *antepasados*, aunque víctimas inocentes, siguen involucrados en esa dialéctica entre el supramundo y el inframundo, lo mismo que los dioses. La felicidad de ellos no es del todo independiente del destino de sus deudos que quedan en el mundo. La justicia pendiente, el resarcimiento por los crímenes, ha de ser resuelto mediante la cooperación de unos y otros. Mientras tanto, sufren, porque *aún no es su tiempo*.

*Los difuntos que fueron asesinados están en pena, incluso aunque no tengan pecado, porque aún no es su tiempo...*¹³⁴

Un informante declaraba que los *antepasados* están esperando que nosotros busquemos la justicia. Ellos no lo van a hacer porque están en otra vida; pero sí están dispuestos a apoyarnos:

*¿Quieren los finados que busquemos la ley?
- Nosotros lo tenemos que decir. Ellos son espíritus, están en otra vida... Si les decimos, ellos sí nos apoyan en eso. Lo que pasa es que estamos dormidos... Hace falta que les digamos, porque ellos nos están esperando (ojkoye'eem). Yo me siento feliz con la ceremonia maya, desde hace cuatro años... Es calidad, buen camino.*¹³⁵

Por todo esto, la reivindicación de justicia y resarcimiento es un elemento necesario del duelo, y tiene una expresión intensa en los ritos de carácter comunitario y social, especialmente el entierro.

Si en el momento de la agresión los asesinos fueron los sujetos, en el ritual de entierro son los sobrevivientes con su difunto quienes asumen esa condición. Este rito contiene una forma básica de afrontamiento, mediante la cual los sobrevivientes se dirigen, simultáneamente, a varias realidades: al difunto, a los antepasados, a la comunidad, al conjunto social, a los victimarios.

La realización del ritual de entierro construye en la comunidad un singular espacio simbólico lleno de mensajes que, por supuesto, no necesariamente son del mismo signo. Pero interesa insistir que en ese espacio los protagonistas son, complementariamente, el difunto y sus deudos. Éstos, a causa de los frecuentes crímenes colectivos perpetrados, se presentan como grupos o

¹³³ Cabría suponer que es insignificante la cantidad y calidad de testimonios que afirman el sufrimiento de las víctimas más allá de la muerte. Sin embargo, no es cierto. Insistimos, más bien en que en los sectores mayas más tradicionales, esa percepción es mayoritaria.

¹³⁴ Entrevista 4, X, 2000

¹³⁵ Entrevista 2, C, 2000.

comunidades enteras. A ese protagonismo temen los victimarios y sus cómplices.

Insistimos en que el centro de los ritos de duelo lo constituye el entierro. Mediante el entierro tiene lugar la *aceptación de la muerte* no como pérdida, sino como *paso* del muerto a la condición de *antepasado*. Ahí su memoria queda sacralizada, y su condición, sobre todo en los casos tan frecuentes de muerte violenta e injusta, transfigurada.

A partir de la consumación de los ritos funerarios, especialmente de los *cuarenta días*, el difunto, sea de cualquier edad, condición o parentesco, entra a formar parte de la *nube y neblina de los antepasados*¹³⁶, dotado de poder espiritual, no solo en favor de sus familiares, sino de toda la comunidad, especialmente achí. Mediante el duelo se proclama y acepta socialmente que los que fueron ultrajados y asesinados renacen a una vida más alta.

El cadáver es pasado por el templo. De esta forma Dios hace suya esa muerte, y, cuando ha sido por violencia homicida, se solidariza con la indignación de los deudos. El cadáver, al pie de las gradas del altar mayor, evoca a aquellas víctimas que eran sacrificadas en la antigüedad para la vida del pueblo, las cuales, por medio de su sacrificio aceptado, adquirirían la condición de divinidades.

Del templo salen los familiares y amigos cargando la caja, en una clara superposición de imágenes y de sentidos con la procesión del Señor Sepultado en la tarde del Viernes Santo:¹³⁷ con Él, el difunto, aunque haya sido injustamente asesinado, está destinado a vencer, resucitando.

La procesión del cadáver recorriendo a pleno día los espacios más representativos de la vida social, el parque y el mercado, las calles y avenidas del centro, la calle central hasta el cementerio, comportan la afirmación del muerto, más si ha sido victimado, y del grupo que lo acompaña. Ellos se solidarizan con él, y todos proclaman ante la sociedad, especialmente ante los victimarios y las autoridades del poder político, la dignidad del difunto; su inocencia, si fue ultimado; la cohesión de sus seguidores; y, en su caso, la sobrada indignación que les asiste.¹³⁸

Es en estos momentos cuando hemos presenciado momentos de tensión. Por ejemplo, en la inhumación de los restos de víctimas recuperadas del cementerio clandestino de Chichupak, en 1993, pudimos escuchar que, desde la sombra,

¹³⁶ *Sutz mayul ke ri qati qamaam*. Expresión ritual de la cultura maya achí.

¹³⁷ Falla, R. o.c. pg. 49.

¹³⁸ Sirva como contraste lo sucedido cuando enterraron a un ladino *judicial* de la aldea de Pichek (Rabinal), personaje rechazado socialmente por sus incontables violencias y perversiones durante el CAI.. Asesinado en un casamiento por pleitos de vecinos, se cuenta que solo seis personas formaron su comitiva: su compañera y un hijo, y los cuatro cargadores, seguramente pagados. También le fue negada la misa en el templo parroquial.

dentro de una tienda propiedad de ladinos, cercana al parque central, alguien gritaba *¡Guerrilleros!*, al momento de pasar la comitiva con las cajas.

Esta tensión social latente que se acumula en esos momentos despierta en las personas los miedos del pasado. Por eso, todavía en Rabinal, al inhumar las víctimas de cementerios clandestinos, el cortejo no es, como cabría esperar, una procesión multitudinaria y solemne, sino el paso silencioso y algo precipitado de las toscas y livianas cajas de tablas conteniendo los restos, acompañadas por pocas personas, casi todas mujeres indígenas de varias aldeas.

Como ya se ha dicho, el espacio simbólico de los ritos funerarios se puebla de mensajes, a veces de signo contrario. Esto es impactante en los casos de muerte por la violencia política: al momento de la procesión fúnebre, se desencadenan intensos sentimientos. Es fácil observar cómo muchos, sobre todo pobladores de las casas del centro, se sienten retados; otros, apesadumbrados y tal vez culpables; otros, generalmente de religión evangélica¹³⁹, presentan indiferencia; otros, invadidos por el miedo; y los del cortejo, enardecidos e incluso retadores.

Lo que salta a la vista en los ritos del duelo, y sobre todo en la procesión fúnebre acompañando a difuntos asesinados por la represión, es el cambio de sujeto social. Aquí son los muertos, no importa si fueron niños o personas sumamente frágiles e indefensas, y con ellos sus sobrevivientes, quienes toman la iniciativa, aunque hayan transcurrido muchos años de silencio y miedo desde la tragedia, al tiempo que los victimarios se esconden, callan, observan y temen.

Todas las intenciones que laten en el rito del entierro se dirigen a establecer o, si es preciso, reclamar la aceptación social de la muerte de quien avanza en su caja mortuoria. Una aceptación que, en su caso, es inseparable de la reprobación del crimen, la condena del criminal y el resarcimiento del inocente.

Sin duda, por esa intención social del duelo, algunos familiares de personas que murieron violentamente y que ya habían sido enterrados en el cementerio, han solicitado la exhumación de los restos.¹⁴⁰

El duelo no estará completo si el mensaje de los deudos no ha sido dirigido al conjunto social o, en su caso, a los culpables de la muerte violenta, y si no arranca de ellos alguna forma de resarcimiento. Tanto los difuntos como sus deudos no podrán descansar hasta que la sociedad y los victimarios reconozcan y resarzan de alguna manera la injusticia de la muerte violenta. Los deudos van

¹³⁹ Según testimonios de varios indígenas evangélicos que hemos recogido, los muertos, sean cuales sean, *ya no nos interesan. Al momento de morir fueron juzgados, y ya su destino está en las manos de Dios.* Sospechamos, no obstante, que esta doctrina causa violencia no solo a la cultura tradicional de los mayas, sino a sus propios sentimientos.

¹⁴⁰ Así lo hemos comprobado en Rabinal. Por su parte, el FAFG recoge esa demanda de algunos sobrevivientes. Loc. cit. pag. 11.

a tener siempre en sus *antepasados* a unos eficaces cómplices para proseguir a lo largo del tiempo la lucha contra los actuales señores de Xibalbá, los victimarios de la violencia sociopolítica reciente.

*Yo ahora ya no tengo miedo. Yo sé que mi esposo está con Dios. Él me está ayudando en esta lucha que hacemos para que haya justicia. Él no les va a dejar a los vecinos que le mataron que me molesten también a mí.*¹⁴¹

La represión del duelo

La intención etnocida y genocida de esta guerra utilizó masivamente lo simbólico como un instrumento más de tortura individual y social. Por ejemplo, dejando el duelo en suspenso al desaparecer a sus víctimas, o reprimiéndolo, al enterrarlas en cementerios clandestinos.¹⁴²

En ambos casos, el duelo fue violentamente frustrado, pero de manera diferente. Ante las desapariciones forzadas quedó suspendida su mera posibilidad, ya que los deudos no tienen evidencia de la muerte. Y ante los cementerios clandestinos, se reprimió específicamente su dimensión comunitaria y social, al impedir el entierro en el camposanto.

Todo esto presenta unas condiciones nuevas que, por ende, apenas están normadas por la cultura tradicional.¹⁴³ Sin embargo, los deudos realizan diferentes intentos de duelo recurriendo a su propia creatividad, a los principios de su propia cultura y espiritualidad y a las iniciativas que consideran válidas de otras culturas.

Así lo estamos viendo con ocasión de los trabajos de exhumaciones. El proceso que recorren los deudos para denunciar y lograr la exhumación de sus difuntos tiene carácter técnico y en él participan en su mayor parte organizaciones foráneas: de derechos humanos, de salud mental, forenses, además del ministerio público, los jueces y la policía. Ese proceso se realiza en buena parte en espacios ajenos a la comunidad. No es un proceso ritualmente normado, y sin embargo los deudos apoyan simbólicamente todo el trabajo en los ritos tradicionales, a veces introduciendo variantes reclamadas por la nueva situación. Mandan *poner devoción* en favor de los difuntos, encargan misas y ceremonias mayas, y, a la vez, incorporan gestos de denuncia importados de los movimientos populares: exhiben mantas o videos. Aquí, los deudos organizados para luchar por el resarcimiento, expresan su voluntad de lanzar

¹⁴¹ Comunicación personal de una militante en una organización de viudas de Rabinal.

¹⁴² Según la CEH las desapariciones forzadas suman el 9.9 % del total de violaciones. Según el informe de REMHI el porcentaje es de 12.77. El 66 % de los declarantes de Remhi no habían podido realizar sus funerales.

¹⁴³ No entramos aquí a estudiar en detalle los cauces alternativos de duelo cuando este es imposibilitado o reprimido.

los mensajes de su duelo mucho más allá de los espacios comunitarios: a la sociedad de Rabinal, e incluso a las respectivas instituciones del estado.

La repetición ritual revela una sed histórica de justicia

Siempre los ritos comportan la intención de renovar la vida de la colectividad. Entrañan el paso simbólico de lo viejo a lo nuevo. Reparar el desgaste de energía social y el deterioro de la vida en todos sus niveles. Se repite el rito tantas veces porque es necesario renovar la vida permanentemente.

El duelo es un rito que también pretende renovar la vida, en concreto, replantearla a partir de la pérdida. Su intención es que, lo mismo que el muerto accede a una vida nueva, así también sus deudos y toda la comunidad reorienten su vida en una relación nueva con el difunto, ya sin lazos materiales ni sensibles, y en relaciones nuevas de reciprocidad, sin deudas pendientes. Solo si estas condiciones se cumplen, cumple el duelo su función.

En tanto el duelo permanezca frustrado en algunas de sus intenciones simbólicas, en esa misma medida se hace más perentoria la necesidad de repetir sus ritos. Por esa razón, la repetición del duelo indica no solo la dificultad que entraña para los vivos morir y aceptar la muerte de quien se va, sino también la demora en la satisfacción de las demandas de justicia planteadas por el difunto.

Esto sucede en las situaciones de violencia sociopolítica que afectan a nuestro pueblo: el duelo lleva consigo el reto comunitario y social de reconocer el crimen cometido y satisfacer las demandas de las víctimas.

Los difuntos suavizarán la urgencia de sus ritos en la medida en que sus demandas y las de sus deudos sean atendidas. Mientras más lejos se encuentre la sociedad de las demandas de las víctimas, tanto más insistente será su memoria, tanto más necesarios serán los ritos por su duelo. La necesidad de repetir el duelo es del tamaño de la frustración de la justicia. Vale decir: La importancia de repetir el duelo es tanta, cuanto más profundo es el cambio socio político que las víctimas de la violencia política reclaman.

Para los mayas, el tiempo constituye una dimensión (siempre personalizada) que trasciende las vidas individuales; en él permanece activo el afán de los deudos y los antepasados por resolver las causas y los reclamos del pasado. Recordemos las escaramuzas de Junajpú e Ixbalamké con los señores de Xibalbá. Este presupuesto alimenta una cultura de resistencia, la capacidad de mantener largamente la vida en el sufrimiento, sin precipitarse en la desesperación. Es otra característica sorprendente de la cultura maya.

Esta concepción del tiempo da sustento a la repetición de los ritos de duelo. Ya hemos visto la inundación simbólica de antepasados en todas las manifestaciones rituales del pueblo achí. Esa insistencia ¿no nos obliga acaso a

volver la mirada al pasado, donde se resiste a morir una memoria atormentada por deudas insatisfechas desde los tiempos de la conquista?

La guerra contrainsurgente vino a acumular nuevas demandas sobre una memoria de siglos dolorida. Vino a aumentar la intensidad de su duelo y a hacerlo todavía más perentorio.

La insaciable sed de antepasados del pueblo maya, ¿no será, en última instancia, la sed de justicia de un pueblo acreedor de incontables deudas a los largo de cinco siglos de exclusiones y genocidios?

La persistente *nube y neblina de los antepasados* en todas las manifestaciones rituales del pueblo maya achí, ¿no indica su necesidad de mantener siempre encendida su memoria y activos sus ritos, toda vez que las deudas históricas que ellos reclaman permanecen frustradas?

CONCLUSIÓN

La cultura maya ha acumulado largamente recursos espirituales y simbólicos que hasta el día de hoy le permiten afrontar la realidad definitiva de la muerte, la misma que deja sin respuestas a la racionalidad occidental.

La sabiduría del duelo en los mayas no busca otra cosa que restaurar la vital reciprocidad de las personas después del trauma de la muerte. No evade la muerte, sino que la convierte en punto de partida de procesos rituales destinados a la restauración psicosocial. Pretende construir nuevas relaciones con los muertos de manera que de ellas salga fortalecida la lucha por la vida y la justicia.

Aquí los mitos interpretan la realidad desde más allá de la razón, con la intuición y la fantasía. Y, del mismo modo, el trabajo ritual trata de operar en la realidad con la energía de lo simbólico.

Los procesos culturales de duelo, si son bien orientados, pueden propiciar la aceptación de la pérdida, la restauración de los sobrevivientes en nuevas condiciones de vida, la reciprocidad intracomunitaria con los difuntos y la complicidad de éstos en la lucha por la justicia y el resarcimiento.

Además, la flexibilidad del lenguaje simbólico permite a los deudos elaborar de alguna manera sus duelos incluso en las condiciones más precarias o represoras, como en los casos de desaparición forzada.

Por otra parte, los mitos y los ritos de las comunidades mayas –como en todas las culturas- ofrecen, a quien quiera interpretarlos, claves fundamentales para entender la subjetividad maya. Algo de esto hemos podido observar comparando esta cultura con la occidental.

Uno de los elementos más cuestionadores de esa subjetividad es la pervivencia de los antepasados en sus ritos, una pervivencia cargada de voluntad de ser, de afirmación identitaria a pesar de siglos de historia de saqueo, explotación, exclusión y genocidio.

Se nos abre aquí una nueva dimensión del duelo: la que levanta demandas históricas y las convierte en propuestas de cambio social y político. Tener esto en cuenta es de suma importancia para aquietar no sólo los llantos y quejas de los antepasados, sino también la frustración y agresividad latente de sus deudos.

Desde aquí, la multiculturalidad guatemalteca, entendida como una colección de diversidades sin memoria, no pasa de ser una trampa manejada por los

mismos racistas de siempre. Porque lo que ellos temen no son los idiomas, los trajes o las artesanías, lo que temen es la memoria.

Los difuntos y sus deudos, pero también la paz sólida que Guatemala necesita, reclaman el derecho a su memoria y la satisfacción de las demandas que contiene.

El duelo maya resucita interminablemente esa memoria en sus ritos y proclama que *los difuntos no están descansando, y por eso tampoco nosotros; no vemos la paz.*¹⁴⁴

¹⁴⁴ Don Isidoro Osorio Sis.

BIBLIOGRAFÍA

- Referencia de trabajos consultados -

Albizu Beristain, José Luis, "EL EFECTO GUATEMALA", Ed. Magna Terra, Guatemala, 2005

Albizures, M.A., De la Aldea, Elena, Roseau, Cecile, y otros "MANTENGAMOS VIVA LA ESPERANZA", 1er. Seminario sobre Reparación Psicosocial, Dignidad y Justicia, ECAP, ODHAG, CONADEHGUA, Guatemala, 1997.

Barrios, Lina, "PUEBLOS E HISTORIA EN LA BAJA VERAPAZ", Estudios Sociales IV Época, Universidad Rafael Landívar, no. 56, 1996.

Bataillon, M. y Saint-Lu, A. "EL PADRE LAS CASAS Y LA DEFENSA DE LOS INDIOS". Editorial Ariel, Barcelona, (España) 1976.

Breton, Alain y Arnauld, Jacques, coords. "LOS MAYAS, la pasión por los antepasados, el deseo de perdurar". Grijalbo, México, 1995.

Breton, Alain, "RABINAL ACHI, un drama dinástico maya del siglo XV". Centro Francés de Estudios mexicanos y centroamericanos, México-Guatemala, 1999.

Breton, Alain, coord. "REPRESENTACIONES DEL ESPACIO POLÍTICO EN LAS TIERRAS ALTAS DE GUATEMALA", Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México y Guatemala, 1993.

Burgos, Elisabeth, "ME LLAMO RIGOBERTA MENCHÚ, y así me nació la conciencia". Editorial Argos Vergara, S.A. Barcelona, España, 1983.

Cabarrús, Carlos Rafael, "EN LA CONQUISTA DEL SER", CEDIM, Guatemala, 1996.

Cabarrús, Carlos Rafael, "LA COSMOVISIÓN K'EKCHI' EN PROCESO DE CAMBIO", UCA Editores, San Salvador, 1979.

Cambranes, J.C. "CAFÉ Y CAMPESINOS, los orígenes de la economía de plantación moderna en Guatemala, 1853-1897", Editorial Catriel, Guatemala, 1996.

Cardoza y Aragón, Luis, "GUATEMALA, LAS LÍNEAS DE SU MANO", FCE, México, 1986.

Casaus Arzú, Marta Elena, "LA METAMORFOSIS DEL RACISMO", Editorial Cholsamaj, Guatemala, 1998.

Casaus Arzú, Marta, "GUATEMALA: LINAJE Y RACISMO", FLACSO, San José de Costa Rica, 1995.

Castaneda, Carlos, "LAS ENSEÑANZAS DE DON JUAN", FCE, México, 1983.

Cobián, Dora Luz, "GÉNESIS Y EVOLUCIÓN DE LA FIGURA FEMENINA EN EL POPOL VUH", Edit. Plaza y Valdés, México, 1999.

Colby, Benjamín N. y Van den Berghe, Pierre L. "IXILES Y LADINOS". Editorial "José Pineda Ibarra", Guatemala, 1977.

Colby, Benjamin y Lore, "EL CONTADOR DE LOS DÍAS, vida y discurso de un adivino ixil". FCE. México, 1986.

Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), "GUATEMALA, MEMORIA DEL SILENCIO". UNOPS, Guatemala, 1999.

Comunidades La Ceiba y Panacal (Rabinal), "NOJIB'AL RE K'ASLEMAL JAY TZIIJ PISAAB'/ EL DERECHO INDÍGENA ACHI". SAQB'TCHIL-COPMAGUA, Guatemala, 1999.

Corbí, Mariano, "RELIGIÓN SIN RELIGIÓN", PPC, Madrid, 1996.

Corbí, Mariano, "ANÁLISIS EPISTEMOLÓGICO DE LAS CONFIGURACIONES AXIOLÓGICAS HUMANAS", Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca (España), 1983.

Dary, Claudia F. "IGLESIA E INDÍGENAS EN GUATEMALA: UNA PERSPECTIVA HISTÓRICO-CULTURAL", en Estudios interétnicos, no. 4. USAC, Guatemala, 1995.

Dary, Claudia, "EL DERECHO INTERNACIONAL HUMANITARIO Y EL ORDEN JURÍDICO MAYA, una perspectiva histórico cultural". CICR-FLACSO, Guatemala, 1997.

Díaz, Carlos, "EN EL JARDÍN DEL EDÉN", Ed. San Esteban, Salamanca, España, 1991

Eliade, Mircea, "LO SAGRADO Y LO PROFANO", Editorial Labor, Barcelona (España) 1994.

Eliade, Mircea, "MITO Y REALIDAD", Editorial Labor, Barcelona (España) 1994.

Eliade, Mircea, "TRATADO DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES", Ediciones Cristiandad, España, 1981.

Equipo de Antropología Forense de Guatemala (EAFG), "LAS MASACRES EN RABINAL", Editores EAFG, Guatemala, 1995.

Espinoza Villatoro, Erik, "REJQALEM RI WA'IX, DIMENSIÓN CERO, filosofía maya, etnomedicina y física moderna". Edit. Cholsamaj, Guatemala, 1999.

Falla, Ricardo, "ESA MUERTE QUE NOS HACE VIVIR. Estudio de la religión popular". UCA editores. San Salvador, 1984.

Ford, Bárbara, y otros, "BUSCANDO UNA BUENA VIDA, tres experiencias de Salud Mental Comunitaria", Cáritas Quiché, Segunda Edición revisada, septiembre, Guatemala, 2,000.

Godelier, Maurice, "ECONOMÍA, FETICHISMO Y RELIGIÓN EN LAS SOCIEDADES PRIMITIVAS", Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1985.

Gutiérrez, E. Figueroa Ibarra, C. García Noval, J. Y otros, "PSICOLOGÍA SOCIAL Y VIOLENCIA POLÍTICA", ECAP, URL y USAC, Guatemala, 1999.

Herrera Ruiz, Sandra E. "ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA ANTROPOLOGÍA DE LA MUERTE EN GUATAMALA", en ESTUDIOS, Revista de Antropología, Arqueología e Historia. USAC, Guatemala, 1993.

Hinkelammert, Franz J. "SACRIFICIOS HUMANOS Y SOCIEDAD OCCIDENTAL: Lucifer y la Bestia". DEI, Costa Rica, 1993.

Ichon Alain y otros, "LA CUENCA MEDIA DEL RÍO CHIXOY (GUATEMALA)", Cuadernos de estudios guatemaltecos 3. Centro francés de estudios mexicanos y centroamericanos, Universidad de San Carlos de Guatemala. Escuela de Historia. México y Guatemala, 1996.

Juárez-Paz, Rigoberto, "LAS MEMORIAS DE VUCUB CAQUIX". Editorial "José de Pineda Ibarra". Guatemala, 1982.

La Farge, Oliver, "LA COSTUMBRE EN SANTA EULALIA", Ediciones Yaxte' y Cholsamaj, Guatemala, 1994.

Lara, Celso A. "CONTRIBUCIÓN DEL FOLKLORE AL ESTUDIO DE LA HISTORIA", Editorial Universitaria, USAC, Guatemala, 1977.

Las Casas, Bartolomé de, "BREVISIMA RELACIÓN DE LA DESTRUCCIÓN DE LAS INDIAS", Eudeba, Buenos Aires, 1966.

Le Bot, Yvon "LA GUERRA EN TIERRAS MAYAS, comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)", FCE, México, 1992.

Lenkersdorf, Carlos, "COSMOVISIÓN MAYA". Ed. Ce-Acatl, México, 1999.

Lix Socop, Carlos Enrique, De la Aldea, Elena, Sarti, Felipe, y otros, "EXPERIENCIAS Y PROPUESTAS DE INTERVENCIÓN EN SALUD MENTAL COMUNITARIA", 2do. Encuentro de Trabajadores de la Salud Mental. ECAP, Guatemala, 1998.

Luján Muñoz, Jorge, "INICIOS DEL DOMINIO ESPAÑOL EN INDIAS", Editorial Universitaria, Guatemala, C.A., 1979.

Luján, Luis, "APRECIACIÓN DE LA CULTURA MAYA", EDUCA, Costa Rica, 1970.

Martín Beristain, C. Valdosedá, M. y Páez, D. "TRAUMA, CULTURA Y EMOCIÓN COLECTIVA: REPRESIÓN POLÍTICA DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DE GUATEMALA", fotocopiado.

Martín Beristain, Carlos, "PSICOLOGÍA SOCIAL Y VIOLENCIA POLÍTICA", ECAP, Guatemala, 1999.

Martín Beristain, Carlos, "VIAJE ALA MEMORIA, por los caminos de la milpa". VIRUS, editorial, Bilbao (España) 1997.

Martín-Baró, Ignacio y colaboradores, "PSICOLOGÍA SOCIAL DE LA GUERRA", UCA editores, San Salvador, 1990.

Menkos-Deka, Carlos, "HISTORIAS DE LOS BRUJOS DEL QUICHÉ (algunas explicaciones del Popol Vuh para estudiantes)", Guatemala, C.A. 1982.

ODHAG, "GUATEMALA NUNCA MÁS, I, Impactos de la violencia". Edit. ODHAG, Guatemala, 1998.

Padial Guerchoux, Anita/Vázquez-Bigi, Manuel, "QUICHÉ VINAK, Tragedia. Nueva versión española y estudio histórico-literario del llamado "Rabinal-Achí", FCE, México, 1991.

Páez D.-Basabe N. "TRAUMA POLÍTICO Y MEMORIA COLECTIVA, Freud, Halbwachs y la Psicología Política Contemporánea". Psicología Política, no. 6, Universidad del País Vasco, España, 1993.

Páez, D. y otros, "PROCESOS SOCIALES DEL RECUERDO DE HECHOS TRAUMÁTICOS. Una investigación transcultural". Psicología Política, no. 6, 1993. Universidad del País Vasco, España, 1993.

Payeras, Mario, "LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y LA REVOLUCIÓN GUATEMALTECA, Ensayos étnicos". Magna Terra editores, Guatemala, 1997.

Pérez-Sales, Pau, Bacic Herzfeld, Roberta y Durán Pérez, Teresa, "MUERTE Y POPOL VUH, las antiguas historias del Quiché, traducción de Adrián Recinos, FCE, México, 1974.

POPOL VUH, versión Fray Francisco Ximénez, ARTEMIS-EDÍTER, Guatemala, 1998.

Racancoj, Victor M. "SOCIOECONOMÍA MAYA PRECOLONIAL", Edit. Cholsamaj, Guatemala, 1994.

Robles, José Amando, "EL POPOL VUH, la historia del pueblo maya-quiché concebida y narrada en mitos", Textos Ak' Kutan, Cobán (Guatemala), 1998.

Rodas, Isabel, "A LA BÚSQUEDA DE LA DIVERSIDAD DEL LADINO", en ESTUDIOS, Revista de Antropología, Arqueología e Historia. 1996. USAC, Guatemala.

Rodríguez Beteta, Virgilio, "LOS DOS BRUJITOS MAYAS", Ministerio de Educación, San Salvador, 1974.

Rupflin Alvarado, Walburga, "EL TZOLKIN es más que un calendario". CEDIM, Guatemala, 1995.

Sandoval, Franco, "LA COSMOVISIÓN MAYA QUICHE EN EL POPOL VUH", Editorial Cultura. Guatemala, 1988.

Sistema de Naciones Unidas en Guatemala, "GUATEMALA: LA FUERZA INCLUYENTE DEL DESARROLLO HUMANO, Informe de Desarrollo Humano, 2,000".

Suasnavas, J. , Salado, M. y otros (FAFG) "Patrones funerarios en época de crisis: El caso de Chiché, Quiché", en Memorias del XIV Simposio de Arqueología y Etnología, julio, 2001. De. Juan Pedro Laporte y otros.

Thomas, Louis-Vincent, "ANTROPOLOGÍA DE LA MUERTE", FCE, México, 1993.

Thompson, J. Eric S. "HISTORIA Y RELIGIÓN DE LOS MAYAS", Siglo XXI Editores, Madrid, 1987.

Valotta, Mario A. "MITOS Y LÉYENDAS TOLTECAS Y AZTECAS". Editorial Colibrí. Madrid (España), 1988.

Weiss, Brian, "MUCHAS VIDAS, MUCHOS MAESTROS", Ediciones B, S.A. Barcelona (España), 1997.

ANTE LA SEGUNDA EDICIÓN

El libro La cultura maya ante la muerte (2002) se agotó pronto. Ofrecemos ahora una reedición revisada, avanzando en la misma dirección que ya apuntaban algunos de sus temas.

Un primer cambio es el mismo título. Ahora es La cultura maya y la muerte. Secundamos así algunas sugerencias que nos han hecho.

Hemos profundizado y matizado el contenido de LA OTRA VIDA ESTÁ POBLADA, insistiendo en que, en realidad, no se trata de otra, sino de una misma realidad mucha más densa y compleja de lo que nos es dado captar desde la sola razón. De fondo está la intención de romper los moldes estrechos, exclusivamente racionales, en que se encierran las ciencias. La cosmovisión maya se desarrolla en esa vida-universo mediante el esquema cultural básico de la reciprocidad. Mostramos cómo esta genera actitudes muy diferentes a las de la cultura occidental y de gran aplicación para orientar la construcción de la paz en Guatemala. Analizamos cómo la reciprocidad ritual con los *antepasados* se teje sobre un bastidor no siempre visible: la voluntad de ser pueblo, la afirmación identitaria.

En el capítulo sobre EXCESIVO DAÑO hemos reformado algunas formulaciones, por ejemplo, al hablar de *mayas ejecutando políticas de genocidio contra los mayas* y al describir *las dimensiones del daño*.

Al hablar del DUELO, nos hemos detenido en el que llamamos *duelo cultural* y, especialmente en lo que este comporta en orden a *establecer la aceptación social de la muerte*. Esta aceptación apunta al conjunto social y a las instituciones del Estado. Los *antepasados* no descansan porque aún no son aceptados en su dignidad y en sus reclamos históricos de justicia. Las deudas de ellos atraviesan el tiempo. Se añade aquí un nuevo elemento a la afirmación identitaria que comportan los ritos de duelo: la demanda de justicia, la reclamación de la memoria, el reconocimiento de un pueblo sujeto de esa memoria. Evidentemente, la mentada "pluriculturalidad" se queda corta.

Mientras eso no se logre, *los difuntos no descansarán, ni tampoco nosotros. No veremos la paz*, como me dijo Don Isidoro, *Achi Lool*, de la aldea de Xesiguán, quien desde hace dos años repite lo mismo en su condición de *antepasado*.

Fernando Suazo, junio, 2010
Rabinal (Baja Verapaz)