

Los lugares de la memoria y de la acción política en Guatemala. Justicia transicional, políticas del reconocimiento y ficciones de secularismo*

Carlos Arturo Salamanca Villamizar[✧]

Fecha de recepción: 28 de febrero de 2014
Fecha de aceptación: 06 de junio de 2014
Fecha de modificación: 02 de septiembre de 2014

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res51.2015.05>

RESUMEN

Se analiza la importancia de la religión en Guatemala durante el conflicto y el postconflicto, enfatizando i) las “nuevas” formas de movilización de las décadas de los años sesenta y setenta, ii) la religión como práctica retórica y campo de poder, iii) la territorialización de las políticas de la memoria y iv) los procesos de recuperación de la memoria histórica. Se cuestionan las teorías del secularismo que coinciden con algunas lecturas de la identidad al propender a las categorías binarias que impiden reconocer las identidades sociales caracterizadas por la ambigüedad, el dinamismo y la complejidad. Se argumenta por qué una perspectiva histórico-antropológica del espacio permite aprehender más eficazmente la movilidad y la transversalidad de los sujetos en sus procesos de constitución, sus posicionamientos políticos y sus interpretaciones del pasado.

PALABRAS CLAVE

Guatemala, espacio, guerra, memoria, pueblos indígenas.

The Places of Memory and of Political Action in Guatemala. Transitional Justice, Recognition Policies and Fictions about Secularism

ABSTRACT

I analyze here the importance of religion in Guatemala during the conflict and post-conflict periods through: i) the “new” structures of social mobilization during the sixties and seventies; ii) religion as rhetorical practice and field of power; iii) the territorialization of memory policies; and iv) the processes of recovering historical memory. I argue against theories about secularism that coincide with some interpretations of identity that tend to separate and reproduce binary oppositional categories that prevent recognition of ambiguous, dynamic and complex social identities. I explain why a historical-anthropological perspective on space facilitates a more effective understanding of mobile and transversal societies in their processes of becoming constituted, political positioning, and interpreting the past.

KEY WORDS

Guatemala, space, war, memory, indigenous peoples.

* Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el marco del Taller Mediaciones y Memorias de los Tiempos Presentes (Centro Ático, Pontificia Universidad Javeriana, abril de 2013). Mi agradecimiento a Germán Rey, quien me invitó a realizar dicho curso, y a los asistentes, que con sus preguntas e interrogantes contribuyeron a la reformulación de los argumentos. Mi reconocimiento también para los asistentes al seminario “Espacio, Historia y Poder”, realizado en sucesivas oportunidades entre 2012 y 2014 en Rosario, Posadas y Buenos Aires (Argentina). Por último, mi agradecimiento a Jean-Marie Simon, quien me permitió utilizar sus fotografías.

✧ Doctor en Antropología Social y Etnología por L'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Francia). Becario postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet, Argentina). Entre sus últimas publicaciones se encuentran: *Alecrín. Cartografías para territorios en emergencia*. Rosario: UNR Editora, 2012, y *Mapas y derechos. Experiencias para un estado de la cuestión en América Latina* (en coautoría con Rosario Espina). Rosario: UNR Editora, 2012. Correo electrónico: salamanca.carlos@gmail.com

Os lugares da memória e da ação política em Guatemala. Justiça transicional, políticas do reconhecimento e ficções de secularismo

RESUMO

Analisa-se a importância da religião em Guatemala durante o conflito e o pós-conflito, e enfatizam-se: i) as “novas” formas de mobilização dos anos sessenta e setenta; ii) a religião como prática retórica e campo de poder; iii) a territorialização das políticas da memória e iv) os processos de recuperação da memória histórica. Questionam-se as teorias do secularismo que coincidem com algumas leituras da identidade ao propender às categorias binárias que impedem reconhecer as identidades sociais caracterizadas pela ambiguidade, dinamismo e complexidade. Argumenta-se por que uma perspectiva histórico-antropológica do espaço permite apreender mais eficazmente a mobilidade e a transversalidade dos sujeitos em seus processos de constituição, seus posicionamentos políticos e suas interpretações do passado.

PALAVRAS-CHAVE

Guatemala, espaço, guerra, memória, povos indígenas.

Introducción

La emergencia de los procesos de justicia transicional en la década de los noventa supuso una aceptación casi universal de la doctrina de los derechos humanos. Su surgimiento ha sido simultáneo con la declinación del proletariado, la lucha de clases, y referencias, conceptos y marcos interpretativos diversos acerca de la violencia, la movilización y la acción política, y con la expansión de las políticas del “reconocimiento” de las identidades étnicas y culturales (Taylor 2010).

Huyssen afirma que las prácticas locales y nacionales de memoria desafían los mitos acerca de la globalización: “los discursos acerca de la memoria [pueden] parecer globales en un registro pero [...] en su esencia permanecen atados a las historias de naciones y Estados específicos” (2003, 16). Para Huyssen, uno de los mitos de la globalización es la “negación del tiempo, el espacio y el lugar” (2003, 28). Llevando aún más allá este argumento, y basándonos en la contribución de autores que han problematizado la estabilidad de la Nación como entidad política (Anderson 2000; Appadurai 1996; Parekh 2000; Malkki 1997) evidenciando la artificialidad de sus relatos, su carácter construido y los lugares específicos desde donde se construye, mostraré que las prácticas locales y nacionales de memoria también desafían los mitos acerca de la nacionalidad. Demostraré además que las prácticas de la memoria desafían los mitos acerca de “lo local”, entendido este último como aquel lugar que —situado en las antípodas de las superficies de la globalización, en cuanto lugar de lo cotidiano— se imagina como escenario de unas prácticas de memoria “más auténticas”, más puras y más justas.

En 1996, dos abogados guatemaltecos acompañados de dos abogados europeos se encontraban en Baja Verapaz reunidos con un grupo de víctimas de una masacre ocurrida en 1982 para analizar la posibilidad de recurrir a organismos internacionales, frente a la falta de respuesta de la justicia guatemalteca. Después de algunas horas, los participantes fueron invitados a dividirse en grupos y a intercambiar sus expectativas acerca de la justicia. De regreso a la plenaria, un representante de cada grupo fue llamado a exponer sus conclusiones. Con entusiasmo, uno a uno presentaron una conclusión que poco a poco se hizo unánime: los victimarios debían ser condenados a pena de muerte y, antes que a los altos mandos militares, el castigo debía dirigirse primero a los integrantes de las comunidades vecinas que habían participado en la masacre. Consternados, los abogados respondieron a los participantes que la pena de muerte no hacía parte de las atribuciones de los organismos que en la escena internacional pueden dar curso a este tipo de demandas de justicia transicional y que, como abogados de derechos humanos, por principio, ellos se oponían a un castigo semejante.

La anécdota que parafraseamos aquí es del trabajo de campo de Richard Wilson (1997, 834) y muestra la variabilidad de las nociones acerca de la justicia que existían en la Guatemala del postconflicto. Para el autor, el desencuentro entre los discursos de los operadores judiciales y las víctimas evidencia dos concepciones de justicia (restaurativa y retributiva), y sus tensiones se derivan, entre otros, de las diferencias que tienen los cambios de escala (local, nacional, global) en las narrativas sobre el conflicto y la violencia (Wilson 1997, 834). A esto podría añadirse que la cuestión se inserta en el contexto de un país en el que la desconfianza respecto al sistema

judicial era generalizada (Mersky 2007, 34), y en el que las políticas de la memoria, más que ser la base de la reconciliación, eran un campo en conflicto. Hoelscher (2008, 201) sintetizó la cuestión preguntándose si acaso los Acuerdos de paz no habían terminado una guerra y empezado otra (2008, 205).

Frente al desafío de tramitar los crímenes de violencia masiva en países multiculturales como Guatemala, algunos autores se han referido a la posibilidad de criterios y prácticas interculturales acerca de la justicia (Sowle 1997, 184). Las conclusiones de la Comisión de Esclarecimiento Histórico de Guatemala (CEH), al igual que las de la mayoría de las Comisiones de la Verdad surgidas en las últimas décadas, se refirieron a la necesidad de ilustrar no sólo la diversidad sino los entrecruces entre dicha diversidad, la desigualdad y la violencia. Pero aun reconociendo la necesidad de respetar “la cultura” (a fin de cuentas, también es un derecho), existe cierta tendencia a suponer que la justicia transicional va de la mano de un proceso de secularización, más dado por hecho que declarado, en el que se supone que las sociedades del postconflicto se inscriben por definición. En un contexto en el que gran parte de los conflictos en el mundo se leen como conflictos étnicos (léase religiosos, culturales), se suele esperar de “los violentos” una toma de distancia de aquello que se percibe como las motivaciones de la violencia, es decir, de su propia cultura. En palabras de Asad, los ciudadanos son llamados a trascender sus diferentes identidades construidas sobre clase, género y religión y a reemplazar las perspectivas conflictivas que se derivan de las mismas por “experiencias unificadoras” (2003, 5) en general acogidas en el seno de las estructuras nacionales. Para muchos indígenas en América Latina, el despliegue de las políticas de la memoria y de la reparación representó la oportunidad de ejercer nuevas formas de subjetividad política, situadas a medio camino entre el reconocimiento de su existencia como parte de sujetos colectivos de derecho, y el de la necesidad de nuevas formas de ciudadanía. A su vez, para muchos Estados, este tipo de procesos fue la oportunidad de generar nuevas narrativas que dieron lugar a distintos tipos de refundación nacional que iban de la mano de la reconfiguración de ciertas dimensiones de las etnicidades.

No obstante, el liberarse de esas “ataduras” y de esos “resquicios de pasado”, para muchas personas claramente no ha significado una experiencia liberadora. La forma en que los Estados, sociedades, mercados y ONG han intentado (y, ocasionalmente, conseguido) moldear esas identidades “otras” para insertarlas en mecanismos burocráticamente eficientes, esferas pú-

blicas democráticas, redes de consumo sustentables y desarrollos ambientalmente responsables ha sido ampliamente analizada (Hale 1997; Stoll 1999). Esta situación, que no deja de ser paradójica, tiene múltiples matices ligados, para volver a Huyssen, a las formas en que se articulan en tiempos, espacios y lugares específicos. La secularidad como elemento constituyente de la modernidad, y en cuanto doctrina política, está basada en una mirada idealizada de la democracia que es necesario revisar en detalle.

Este trabajo exploratorio sobre las experiencias de violencia reciente en Guatemala está basado en la lectura de bibliografía especializada y fuentes primarias y secundarias, y hace parte de un proyecto comparativo sobre el espacio, la memoria y el poder en América Latina. Me intereso aquí en los lugares de la memoria en dos sentidos: por una parte, en la forma en que diversos procesos, dinámicas y demandas se inscriben en determinados espacios. Por otra, en los lugares desde donde son pensadas y llevadas a cabo determinadas prácticas y políticas de memoria.

En la primera parte analizo el rol que atribuye la historiografía sobre el conflicto a las identidades religiosas en la emergencia de los nuevos sujetos políticos, esto es, aquellos que desde los años setenta se movilizaron en pro de una transformación radical de la sociedad guatemalteca; en la segunda parte analizo cómo la religión fue privilegiada como campo de poder y disputa durante el conflicto. En la tercera parte me concentro en los procesos de territorialización de las políticas de la memoria y en los lugares desde donde fueron pensados algunos procesos de recuperación de la memoria histórica. En la cuarta y última parte analizo cómo la religión ofreció lugares de elocución a las víctimas y un marco interpretativo acerca del pasado.

Religiosidades y “nuevas” identidades políticas

En la década de los años sesenta, de la mano de la renovación de la Iglesia católica, algunos grupos católicos se propusieron la formación de liderazgos en distintas regiones guatemaltecas. Los nuevos líderes promovieron innovadoras formas de organización en el campo y la ciudad, e impulsaron reclamos colectivos por tierras y mejores condiciones laborales en las fincas. Como resultado de estas acciones aquí resumidas sucintamente, se produjeron diversos modos de articulación tanto en el campo de lo religioso como en las formas de organización social (Bastos y Camus 1998, 26).

A partir de la emergencia y rápida expansión de la Teología de la Liberación, las Comunidades Eclesiásticas de Base (CEB) y otras iniciativas en las que los indígenas participarían en masa, se ha tendido a sugerir cierta identificación empática entre las nuevas expresiones de catolicismo y las pertenencias étnico/culturales de los indígenas. Autores como Le Bot (1996) y Esparza (2005) han subrayado el rol de mediación que cumplió el catolicismo entre los insurgentes y los indígenas, mientras que Burgos (1993) afirma que el vínculo entre indígenas y movimientos insurgentes simplemente no hubiera sido posible sin la mediación de la Iglesia. Sin embargo, las relaciones entre etnicidades, militancias y adscripciones religiosas fueron, más bien, un campo de tensión.

En la década de los setenta, además del hambre y desigualdad, los sacerdotes católicos se encontraron con sincretismos religiosos que les resultaron inaceptables, y sus acciones durante esos años buscaron la transformación de los maya no sólo en relación con el resto de la sociedad guatemalteca, sino en su conjunto. No debe inferirse, sin embargo, que los insurgentes encontraron en la Iglesia católica un apoyo monolítico. Algunos maya tradicionalistas, respetuosos de “la costumbre”, mantuvieron una mirada crítica de la Acción Católica cuestionándose si su radicalidad era la herramienta más eficaz para el cambio social y percibiendo cierta amenaza de la Teología de la Liberación en contra del *locus* tradicional de la autoridad jerárquica indígena (Esparza 2005, 382). Durante el conflicto, no toda la Iglesia católica guatemalteca apoyó a los revolucionarios, y ciertamente algunos sacerdotes viajaban a las zonas de represión en los helicópteros del Ejército y oficiaban ceremonias religiosas en casernas y cuarteles, antes y después de las masacres (Wilson 1991, 41).

Algunas iglesias protestantes, norteamericanas en su gran mayoría, empezaron a crecer exponencialmente a través de cruzadas de evangelización y técnicas de marketing (García 1988). Para buena parte de la élite político-militar guatemalteca, la guerra contrainsurgente era una guerra de reconquista del hombre latinoamericano, en la que el “enemigo era el conjunto de representaciones tradicionales de la sociedad campesino-indígena” (García 1988, 761).

García (1988) y el Arzobispado de Guatemala (ODHAG 1997) coinciden en que el desarrollo de estas iglesias se produjo como respuesta a la percepción de la Teología de la Liberación como una doctrina comunista y anticristiana. Las iglesias protestantes tuvieron una creciente injerencia en la política interna, contribuyendo, entre otros, a la demonización de las organizaciones y los movimientos sociales

Imagen 1. Ríos Montt y la Nueva Jerusalén. Fotografía de Simon.



Fuente: Simon (2012 [1987], 67).

El general Ríos Montt se desempeñó como jefe de Estado entre 1982 y 1983. Ríos Montt era un reconocido integrante de la Iglesia *Gospel Outreach*, “Iglesia del Verbo Divino”, y en sus discursos públicos como comandante en jefe pregona un nuevo país en el que los guatemaltecos eran imaginados como los nuevos israelitas, y Guatemala, como el primer país evangélico y anticomunista (Löwy 1999 [1996], 153).

que pasaron a ser reconocidos no sólo como “comunistas”, sino como una verdadera amenaza al alma nacional cristiana y occidental. Estas iglesias encontraron en el terremoto de 1976 la oportunidad de insertarse en los espacios locales a través de programas de asistencia, movilizand o importantes cantidades de dinero y desplegando nuevas estructuras organizacionales favorables a los intereses de los militares en el Gobierno (Löwy 1999 [1996], 152). La llegada al poder de Ríos Montt en 1982 significó un nuevo impulso a las fundaciones evangélicas de ayuda que solían hacerse cargo de los sobrevivientes de las masacres, pues sólo a estas fundaciones les estaba permitida la entrada a las “aldeas modelo”, en donde se llevaban a cabo agresivas campañas de proselitismo (García 1988, 767). En ese contexto, los religiosos impulsarían una transformación y subordinación lentas pero profundas de las sociedades indígenas. Aunque este tipo de congregaciones solían presentarse como apolíticas (Löwy 1999 [1996], 154), su neutralidad implicaba un apoyo al *statu quo* e iba de la mano de un respaldo a la política represiva del Ejército.¹

1 Aunque no sea objeto de este trabajo, es importante matizar cierta perspectiva dicotómica entre las iglesias católica y evangélica con respecto a Ríos Montt, a las movilizaciones sociales y al terrorismo de Estado, a partir de trabajos como los de Schäfer (1991).

La religión como blanco del terrorismo de Estado

Zonas rojas y tierras arrasadas

A finales de la década de los setenta, y como parte de su estrategia contrainsurgente, el Ejército llevó a cabo acciones de violencia masivas e indiscriminadas (CEH 1999, 185). El mayor número de estas acciones se cometió contra indígenas mayas. En las zonas consideradas críticas y denominadas “rojas” en el argot militar, la acción militar no tenía otra intención que la aniquilación de la guerrilla y de las “organizaciones paralelas”, siendo estas últimas la denominación burocratizada con que el Ejército reconocía a líderes y organizaciones indígenas.

Entre 1982 y 1983, el Ejército implementó la política de tierra arrasada. En la región de Ixil, especialmente en el denominado “Triángulo” (el área comprendida entre los municipios de Santa María Nebaj, San Gaspar Chajul y San Juan Cotzal), alrededor del 90% de las aldeas fueron arrasadas, y se pretendió la destrucción total de los indígenas a través de bombardeos, detenciones arbitrarias, prácticas de tortura y ejecuciones extrajudiciales (CEH 1999, 213). Refiriéndose a la violencia de esos mismos años en El Quiché, Wilson (1991) subraya que las masacres se realizaban de manera rutinaria, como “medida preventiva”, sin importar si sus habitantes tenían o no vínculos con la guerrilla. Las acciones del Ejército guatemalteco en contra del pueblo maya en las zonas de Ixil, Zacualpa, el norte de Huehuetenango, El Quiché y Rabinal (CEH 1999, 422) llevadas a cabo durante dichos años fueron reconocidas como de naturaleza *genocida*.

De manera articulada con las políticas de tierra arrasada, el régimen llevó a cabo una importante acción de vigilancia sobre la selva, a la que los desplazados acudieron buscando refugio, con el objetivo de forzarlos a salir y a asentarse en las áreas designadas. Algunas dinámicas generadas por la situación de desplazamiento de los *Q'eqchi'* muestran cómo la vigilancia y la persecución daban lugar a una situación de desplazamiento en la que la vida no sólo se veían comprometida en términos materiales; de acuerdo con Wilson (1991), los rituales tradicionales fundamentales para el bienestar colectivo se vieron limitados o simplemente no podían ser realizados en condiciones de nomadismo; los ancianos, depositarios de dichos saberes, fueron los primeros en morir frente a las condiciones de supervivencia; las oraciones podían ser

Imagen 2. Guatemala y el conflicto.



Fuente: mapa elaborado por el autor.

realizadas pero sin velas, incienso y otros insumos sacrificiales, lo que hacía incierta su eficacia; sin sacrificios, la unidad básica de reciprocidad con los seres no-humanos se vio rota o modificada. En fin, los efectos en la vida religiosa tradicional que tuvo para los indígenas el desplazamiento de sus territorios tradicionales pueden ser comparados, concluye el autor, con aquellos sufridos con las Reducciones coloniales, en donde los indios eran cristianizados, controlados y sometidos al tributo.

Una nueva geografía

Articulados a las políticas de tierra arrasada, las “aldeas modelo” y los “polos de desarrollo” pretendían la construcción de una nueva configuración territorial bajo la hegemonía militar. Las aldeas eran parte de un modelo de ordenamiento territorial que preveía el asentamiento forzado de los indígenas después del largo periplo por los

meandros del ciclo de violencia de Estado, aunque oficialmente se afirmaba que el asentamiento era voluntario (Douzant-Rosenfeld 2005).

Desde su creación, las aldeas fueron escenario de una profunda militarización de la vida social (Sanford 2004; Oettler 2008, 9), cuya máxima expresión fue la creación de las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC), que habilitarían el involucramiento de la población masculina rural en las tareas de contrainsurgencia desplegadas bajo control y coordinación del Ejército.²

En aplicación de la doctrina contrainsurgente, las aldeas modelo y los polos de desarrollo³ se caracterizaban por grandes distancias entre ellos y una alta concentración de las viviendas, lo que facilitaba las tareas de vigilancia, control y defensa frente a las incursiones guerrilleras. Además, el sistema de las aldeas permitía establecer más fácilmente una política de circulación restringida (Simon 2012 [1987], 174) en los principales caminos y rutas.

Formalmente, las aldeas cumplían con el doble objetivo de seguridad y desarrollo, aunque en la práctica, los militares enfatizaron sólo el primero de ellos. Los habitantes de las aldeas modelo se enfrentaban a una situación generalizada de empobrecimiento que les impedía resolver su existencia básica y los sometía a la dependencia de quienes hasta hace poco eran sus verdugos. Sin servicios, con una infraestructura deteriorada y un comercio limitado por las restricciones a la movilidad, la economía de las aldeas se demostró inviable. Según un misionero americano entrevistado por Allan Nairn en 1982, en Nebaj un 60% de la población tenía tuberculosis, y un 80% estaba desnutrida (Wahlforss 1983).

Así, las aldeas modelo fueron, además de un laboratorio de hombres ideológicamente nuevos, un lugar-tiempo de transición entre la vida anterior a las masacres y la periferia de las ciudades a donde los sobrevivientes huyeron intentando sustraerse a la violencia, la militarización de sus vidas y el poder hegemónico de los militares.

La “nueva” geografía de las aldeas modelo también ha sido comparada con la geografía imperante durante la época de la Colonia (Lovell 1988, 30).

Performances de un nuevo orden

Las aldeas y los polos se configuraron como escenarios de transformación social, cultural e ideológica. En ocasiones eran utilizados nombres indígenas para denominar las aldeas modelo, que, por el mismo hecho de su uso en ese campo específico de poder, implicaban su subordinación. En otras oportunidades, el Ejército intentaba insertarse de manera más precisa en los escenarios locales; la pancarta a la entrada del cuartel del Ejército en Cobán, en el territorio tradicional *Quiché*, por ejemplo, incorporaba a un ser no humano poderoso de dicho pueblo, aunque subordinándolo a la estructura militar: “Base Militar de Cobán. Casa del soldado *Tzuultaq’a*” (Wilson 1991, 51). La inserción de los valores y principios éticos y morales promovidos por el Ejército en los escenarios locales requería un conocimiento amplio de los idiomas y las culturas indígenas que fue ofrecido por instituciones como el Instituto Lingüístico de Verano (García 1988; Stoll 1985). Así, el mundo nuevo en construcción elaborado por los militares no implicaba la destrucción de la cultura indígena, sino su subordinación a la hegemonía patriótica, tal como era entendida por el Ejército.

De manera articulada con esta nueva geografía en construcción, desde inicios de la década de los años ochenta, en las aldeas y en los polos el Ejército intentó imponer un conjunto de prácticas y valores nacionalistas como la obediencia y la disciplina militar, la lealtad y el sacrificio patriótico (Esparza 2005). Entre las acciones desarrolladas con este fin, el Ejército se propuso la realización de “acciones psicológicas” o de “labor ideológica”, como ceremonias de exaltación de símbolos —himnos y banderas, entre otros—, en las que comisionados, patrulleros y militares eran obligados a participar con el fin de establecer nuevos vínculos y de procurarse otro rostro, de cara a la comunidad (Wilson 1991, 51; Simon 2012 [1987], 190). Los actos de religiosidad popular también fueron la ocasión de enaltecer la imagen del Ejército, y los militares participaron activamente, a veces con uniforme de tarea, otras tantas usando trajes tradicionales indígenas.⁴ En estos encuentros se pretendía tanto enaltecer el valor de los patrulleros como amedrentar a la población (Estado Mayor General del Ejército 1982, 99).

2 La creación de las PAC se llevó a cabo durante el gobierno de Lucas García, en 1981 y 1982, aunque serían legalizadas sólo hasta 1983. En algunas regiones, todos los hombres entre 12 y 75 años pertenecían a las PAC. De acuerdo con la CEH, las PAC fueron responsables del “18% de los crímenes de las violaciones cometidas” (1999, vol. II: 229), y el 94% de ellas se concentraron entre 1981 y 1983. Las PAC, los comisionados militares y los militares mismos conformarían una violenta y eficaz estructura represiva (Oettler 2008, 2).

3 En 1988, nueve pueblos de los polos de desarrollo estaban completos, once estaban por construirse y había doce adicionales por ser relocalizados (Ministerio de Salud 1988, en Survival 2010).

4 Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (en adelante, ODHAG), 1998, T. IV: sin página.

Al respecto, son ilustrativas las ceremonias públicas realizadas por el Ejército, en las que se recurría a imágenes, narrativas y metáforas religiosas, señalando, por ejemplo, cuáles eran las adscripciones religiosas *correctas*; en sus discursos y arengas elaborados en un nosotros incluyente, los militares hacían llamamientos a reconocerse como “cristianos” antes que como “creyentes”, una categoría más amplia en la que estaban incluidos los católicos.

La profanación de los espacios sagrados

En el marco de las operaciones militares, el Ejército llevaba a cabo diferentes tipos de actos represivos y de violencia, públicos y teatralizados, que involucraban de distintas formas los espacios de religiosidad. En algunos casos, prohibían a los feligreses asistir a las capillas e iglesias;⁵ en otros, procedían a su destrucción o profanación; los militares también realizaban diversos tipos de *performances* represivas en espacios públicos o lugares comunitarios, en las que la población era forzada a participar.⁶ Iglesias, conventos, oratorios y otros lugares considerados sagrados por los indígenas⁷ fueron escenario de detenciones arbitrarias y sistemáticas, torturas, ejecuciones masivas e incineraciones.⁸ En el departamento de El Quiché, los militares incautaron iglesias y otros espacios católicos en Joyabaj, Zacualpa, San Pedro Jocopilas, Sacapulas, Nebaj, Chajul, Cotzal, Uspantán, Chiché, Canillá, San Andrés Sajcabajá y Chichicastenango.⁹ Para ilustrar la acción de los militares sobre iglesias y otros espacios religiosos basta evocar el templo y convento de San Andrés Sajcabajá (Quiché), que entre 1981 y 1983 fue convertido en destacamento, en cuyo interior los soldados abrieron una “zanja del castigo” que utilizaban como “cámara de tortura”;¹⁰ en la iglesia se llevaron a cabo detenciones arbitrarias, trabajo esclavo, torturas, violaciones, y el asesinato y posterior incineración de integrantes del Comité de Unidad Campesina, así como de varios hombres que se negaron a participar en las PAC. En exhumaciones realizadas años más tarde, se encontraron en el lugar 26 osamentas, 14 de ellas dentro del templo, algunas de ellas frente al altar. Al abandonar el lugar, los militares dejaron

reliquias coloniales, artefactos religiosos e imágenes “mutiladas, decapitadas o macheteadas”. En síntesis, el Ejército se propuso convertir iglesias y lugares sagrados en escenario de terror y violencia.¹¹

La incorporación del lenguaje religioso en el accionar represivo también se manifestó de manera lúdico-pedagógica; una persona de Nebaj, entrevistada por el periodista norteamericano Allan Nairn en abril de 1982, describió la “ceremonia”, celebrada en el patio de la iglesia, que precedió una masacre, en la que las personas fueron separadas en dos grupos: quienes quedaban en el grupo del “cielo” eran salvados, quienes eran destinados al grupo del “infierno” eran golpeados, torturados y posteriormente asesinados (Wahlforss 1983).

Imagen 3. Soldado en campanario de la iglesia en Nebaj, Quiché, 1982. Fotografía de Simon.



Fuente: Simon (2012 [1987], 71).

5 ODHAG (1998), t. I, cap. 3, punto 4.

6 CEH (1999) (X), Anexo II: 47.

7 ODHAG (1998), t. I: sin página.

8 CEH (1999) (X), Anexo II: 1024.

9 CEH (1999), t. VII: 53.

10 CEH (1999, 55-58), t. VII: 54.

11 CEH (1999), t. VII, Anexo 1: 53; ODHAG (1998), t. I, cap. 3, punto 4.

La utilización de conventos e iglesias a lo largo del conflicto se vincula también con sus características edilicias. Situados en espacios estratégicos, sólidamente contruidos, funcionales para las tareas de observación y vigilancia, los templos, y en particular los campanarios, fueron aprovechados por el Ejército para instalar nidos de ametralladoras, puestos de observación, convirtiéndolos en púlpito público para los anuncios públicos de los militares. El 3 de enero de 1982, a las seis de la mañana, en la aldea Sacuchúm Dolores, un regimiento de soldados ingresó a la población; cuando todos los vecinos estaban reunidos, el oficial al mando subió a la torre de la iglesia y dijo: “[...] Hoy no es Dios el que está con ustedes, sino el diablo”. Años después, la CEH identificó a 33 víctimas de la masacre, de las cuales 31 habían sido torturadas antes de ser ejecutadas.¹²

Imagen 4. Chajul, Quiché, estatuas religiosas fueron vestidas por el Ejército con uniformes de soldados. Fotografía de Simon.



Fuente: Simon (2012 [1987], 91).

Vestir las imágenes religiosas con uniformes militares y de fuerzas contrainsurgentes permitía al Ejército generar un diálogo entre las prácticas represivas y las prácticas del catolicismo popular y las prácticas tradicionales indígenas como la personificación de personajes bíblicos, en el marco de las festividades religiosas, o la “indigenización” de las imágenes cristianas con trajes tradicionales; a recursos retóricos como éstos recurrieron militares como el coronel Pérez Molina (presidente de la nación 2012-), quien en una fiesta popular se presentó ante los asistentes vistiendo el traje típico de Nebaj.

Las *performances* militares en las festividades y en los espacios religiosos se insertan en una larga tradición, inaugurada con las procesiones cristianas del período colonial, y que se celebran actualmente en todo el país con la participación mayoritaria de la población. Las procesiones se caracterizan por una voluntad creativa y un esfuerzo estético, en busca de impacto a través de la puesta en escena y prácticas teatralizadas de escenas bíblicas.

Espacios y lugares de la memoria

Huellas, espacios y lugares

En sus documentos conclusivos, tanto la CEH como el proyecto REHMI recomendaron la construcción de monumentos y parques públicos en memoria de las víctimas y la asignación de sus nombres a centros educativos, edificios y vías públicas. Asimismo, recomendaron el rescate de los lugares sagrados indígenas dañados durante el conflicto y la creación de cementerios comunales, de acuerdo con las formas mayas de memoria colectiva.¹³

En el paisaje guatemalteco contemporáneo coexisten espacios transformados, rebautizados, vigilados y enfrentados a las políticas económicas del neoliberalismo y la globalización. Aunque con algunas excepciones, en el país no se ha producido el despliegue de museos, monumentos y espacios conmemorativos que caracterizaría los contextos de postconflicto una década después en otros países (Hoelscher 2008, 201). Steinberg y Taylor señalan que el fin de la guerra no ha significado la terminación de las tensiones, y el espacio —en cuanto universo amplio y complejo de huellas, marcas, ruinas y rastros de naturaleza y visibilidad variadas— sigue siendo disputado y negociado por diferentes actores; las prácticas cotidianas de la memoria a través de actos cotidianos se producen en lugares radicalmente transformados por la violencia, en los que en muchos casos las víctimas tienen que convivir con los victimarios (2003, 453).

A finales de los años ochenta, militares con altos grados de responsabilidad en la violencia contra la población contaban con monumentos en lugares de jerarquía en Ciudad de Guatemala,¹⁴ mientras que las víctimas apenas contaban con pequeñas placas o cruces que eran instaladas por iniciativas no oficiales en lugares aislados. Como afirma

12 CEH (1999), t. VII, Anexo 2: 216.

13 CEH (1999). Recomendaciones, Punto III. Numerales 4.a y 4.b; ODHAG (1997, 316).

14 ODHAG (1998), t. IV: sin paginación.

Hoelscher (2008, 200), los lugares de memoria son importantes también por lo que callan. Durante la década de los noventa, y en algunos casos hasta la actualidad, en el espacio público permanecen rastros como las torres de vigilancia y los retenes militares que habían sido instalados a la entrada de las aldeas y los pueblos (Steinberg y Taylor 2003, 451), una latencia que se acrecienta por la persistente presencia de militares en un contexto creciente de inseguridad. Entre los escasos monumentos conmemorativos de los que se tiene registro, se encuentran los nombres con letras doradas de cientos de personas asesinadas o desaparecidas, grabados en las columnas de piedra del exterior de la Catedral Metropolitana, en la plaza central de Ciudad de Guatemala (Amnistía Internacional 2006).

Refiriéndose a las prácticas de la memoria en las regiones más golpeadas por la violencia, Steinberg y Taylor (2003, 453) identificaron que con frecuencia dichas prácticas se ubicaban en las iglesias y capillas, y que muchas veces consistían en murales conmemorativos. Un caso emblemático es el de los murales de la capilla en Plan de Sánchez, con dibujos y descripciones acerca de la masacre perpetrada en 1982. Las fotografías realizadas por el fotógrafo James Rodríguez en 2007 muestran uno de los apartes, en el que se lee: “exigimos al gobierno de Guatemala el resarcimiento para los sobrevivientes” y “rogamos a Dios y exigimos a las autoridades que se aplique la justicia contra los altos mandos del Ejército de Guatemala y los involucrados de Rabinal en la masacre de nuestra comunidad”. Las imágenes ilustran la destrucción de las casas, las prácticas de inhumación, el duelo de los familiares. En efecto, estos murales se caracterizan por la combinación de lenguaje visual y escrito, por las referencias explícitas a las víctimas a través de sus nombres, por hacer alusiones directas a la identidad de los victimarios y por insistir en la responsabilidad del Ejército. Entre las iglesias que cuentan con este tipo de murales se cuentan San Andrés Sajcabajá, Cantabal (en Ixcán), Santiago Atitlán, Chajul y Rabinal.

En los murales, los movimientos sociales recurren a imágenes, narrativas y metáforas religiosas para hablar de las injusticias y las demandas de verdad y justicia, dotándolas de una dimensión mística y trascendente, lo que para las iglesias implica la incorporación de narrativas que les permiten restaurar y rehabilitar los espacios profanados durante el conflicto. ¿Cuáles son las implicaciones de la articulación de las prácticas de memoria con unos espacios que, como fue analizado en la primera parte, están lejos de ser neutros frente al conflicto? Para avanzar en este análisis, nos enfrentamos a las descripciones de los murales, que, detenidas en la superficie de su apariencia, no ofrecen mayores datos acerca de sus procesos de

realización. Ésta es una tendencia habitual, que consiste en presentar estos lugares de memoria en cuanto espacios “apropiados” y en cuanto *objetos* (“el mural”), más que en cuanto *procesos*, a partir de sus condiciones de producción.

Para poder esbozar una arqueología del campo de tensión y de negociación del que son parte y resultado, es necesario preguntarse por los lugares desde donde se pensaron y se llevaron a cabo las prácticas de la memoria. A esto nos dedicaremos en la siguiente parte, no sin antes aclarar que en el campo de los lugares de la memoria y las prácticas religiosas deben ser incluidos los lugares que los indígenas han reconocido como sagrados. Algunos de dichos sitios también se han configurado como escenarios de movilización, y su preservación fue parte de los Acuerdos de Paz; en la actualidad se debaten en el país leyes que permitan a los indígenas el uso de dichos lugares (Naciones Unidas 2012, 13).

La memoria y sus marcos interpretativos: las religiosidades como lugar de elocución

La religión ha estado presente en las prácticas de la memoria y la conmemoración, al igual que en las narrativas acerca de la guerra, las formas y los lugares en los que se ejercía la violencia. Las sociedades confrontadas a los desafíos de la memoria son diversas y heterogéneas tanto sincrónica (por diferencias de clase, género, culturales, étnico-raciales) como diacrónicamente (cada uno de los colectivos derivados de dichas categorías es dinámico y cambiante). En Guatemala, las diferentes interpretaciones que podían hacerse de las causas y las consecuencias de la guerra se articularon a la cuestión de las identidades y las distintas adscripciones de las víctimas. Las causas y consecuencias de dichas articulaciones ya han sido analizadas (Stoll (1999; Hale 1997; Nelson 2003; Salamanca 2014). Más que detenernos en los debates acerca de las identidades y las adscripciones, nos proponemos analizar el lugar aparentemente neutro desde donde se piensa la memoria, evidenciando el lugar y el rol que tuvo la Iglesia católica en la configuración de algunos de sus discursos y prácticas.

En Guatemala se llevaron a cabo dos grandes iniciativas de recuperación de memoria histórica. La primera, en cabeza de la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH), como resultado de las negociaciones de Paz, produjo el informe *Memoria del silencio* (1999); la segunda, adelantada por un grupo de diócesis guatemaltecas —bajo la coordinación de la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (en adelante ODHAG), liderada por Juan José Gerardi,

que se denominó Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI)—, arrojó como resultado el informe *Guatemala: Nunca Más* (ODHAG 1998). Además de estas dos iniciativas, existieron otras de diverso tipo, entre las cuales sobresalen el trabajo del Equipo de Antropología Forense de Guatemala (EAFG 1995), las llevadas a cabo por antropólogos e historiadores, y otras emprendidas por las mismas personas expuestas a la acción de la violencia (ODHAG 1997, 145; Hale 1997, 817).

Las iniciativas de recuperación de la memoria de la Guatemala contemporánea tuvieron lugares de elocución en los que la religión ha tenido un rol fundamental. De acuerdo con O'Neill (2005, 331), las imágenes y los conceptos y retórica cristianos influenciaron las representaciones del genocidio tanto del proyecto REHMI como del informe de la CEH. El mismo Falla, autor de una de las obras más importantes sobre la violencia en Guatemala (1992), era, además de antropólogo, sacerdote jesuita, y en su trabajo recurre a analogías bíblicas e interpretaciones teológicas (Hale 1997, 818).

El surgimiento del proyecto REHMI estuvo articulado al de la CEH, en particular, a la desconfianza, las objeciones e, incluso, el rechazo que generó la prohibición de individualizar a los responsables y de revelar el nombre de los victimarios, en razón del corto plazo de seis meses, prorrogables por seis meses más, que se estableció para llevar a cabo la investigación (Rostica 2006; Mersky 2007, 35). Durante las negociaciones, el Gobierno guatemalteco intentó incluso que los resultados de la Comisión “fueran mantenidos en secreto durante 25 años y que la identidad de los responsables individuales e institucionales se mantuviera oculta” (Mersky 2007, 34). Para una buena parte de la sociedad guatemalteca, tales cuestiones eran la garantía de la continuidad de la impunidad y del silencio oficial (Wilson 1997, 833).

El proyecto REHMI se inició en 1995, un año antes de la firma de los acuerdos, y aunque tuvo gran aceptación entre las diócesis de la Iglesia católica guatemalteca, algunas de ellas no aceptaron que el proyecto se desarrollara en sus jurisdicciones, por miedo a las represalias que pudiera tener dicho trabajo entre religiosos y feligreses. El proyecto se proponía realizar un “informe científico” sobre el conflicto (ODHAG 1997, 175), con una orientación cualitativa y el empleo de técnicas y herramientas profesionales de recolección y sistematización de datos, tales como distintos tipos de formularios (de resumen, de víctima, de responsabilidad individual, para la entrevista, del declarante), fichas individuales, y el uso de grabadores y cuadernos de campo con números impresos corre-

lativos, con los que se pretendía garantizar autenticidad (ODHAG 1997, 339). En tres años de trabajo, se documentaron alrededor de 5.000 casos.

Para la recolección de los testimonios se recurrió a la estructura organizativa de la Iglesia católica y a los obispos de las diócesis participantes y sus equipos pastorales, los agentes de pastoral (que por esos años sumaban alrededor de 12.000 personas), y a los catequistas que participaron bajo la denominación “animadores de la reconciliación” (ODHAG 1997, 143). Paralelamente, se llevó a cabo un ambicioso plan de capacitación con 600 personas que hacían parte de las mismas comunidades que habían vivido la violencia de la guerra (ODHAG 1997, 143-145).

El proyecto REHMI era visto por sus promotores como una tarea evangelizadora de la Iglesia guatemalteca (ODHAG 1997, 10), y en publicaciones, intervenciones públicas y talleres de capacitación distintos eran frecuentes las comparaciones y los paralelismos con figuras religiosas o episodios bíblicos que funcionaban como verdaderos marcos interpretativos, y desde los que se reconocía a las víctimas como lugar teológico y salvífico (ODHAG 1997, 18). En las regiones, la presentación pública del proyecto y de los animadores se realizaba en las catedrales y capillas, muchas veces durante los servicios, y era iniciada con la bendición de obispos y sacerdotes (ODHAG 1997, 132 y 149). En su carta dirigida al pueblo guatemalteco a participar dando sus testimonios de octubre de 1995, los obispos se referían a REHMI como “un significativo gesto de veneración a nuestros mártires y de dignificación a nuestros muertos” (ODHAG 1997, 18).

Uno de los propósitos iniciales era que el trabajo mismo de recuperación de la memoria operase como soporte psicológico y emocional a los entrevistados (Hayner 2001, 48), por lo que se prestaba especial atención al “impacto psicosocial” que podía tener la recopilación de los testimonios (Mersky 2007, 36), un propósito que se enmarcaba en una lectura específica de la memoria, la violencia y los actores participantes. Francisco Recancoj, coordinador del proyecto REHMI en la diócesis de Los Altos, por ejemplo, afirmó: “los testimonios son como un Nuevo Testamento. El pueblo judío tenía su Antiguo Testamento. REHMI es como nuestro nuevo Testamento, una experiencia de Dios dentro de nuestra historia” (ODHAG 1997, 142).

Aunque reconociendo de manera explícita el hecho de que el catolicismo del pueblo guatemalteco era el resultado de una imposición violenta (ODHAG 1997, 386), el proyecto impulsaba la afirmación del pueblo maya como sujeto colectivo (ODHAG 1997, 32) y con una historicidad específica.

Concretamente, se prestaba atención a los testimonios en los que las personas se remontaban mucho más atrás en el pasado (ODHAG 1997, 32), se establecían puntos de aproximación que permitían afrontar el hecho de que la memoria fuese siempre una memoria del tiempo presente (ODHAG 1997, 377), y se hacían intentos por vincular los intereses del proyecto de memoria histórica con las formas en que las sociedades tradicionalmente practican la memoria, reconociendo, entre otros, los fuertes vínculos entre ésta y la órbita de las emociones (ODHAG 1997, 378). Los promotores impulsaron la aplicación de metodologías flexibles que daban lugar a la realización de testimonios comunitarios (ODHAG 1997, 160) algunos de los cuales luego fueron publicados en castellano y en *q'echi*.

Asimismo, el proyecto se proponía enmarcar esos otros devenires históricos en el contexto más amplio de la sociedad guatemalteca. Si nos guiamos por los documentos oficiales del proyecto, la etnicidad, tal como era entendida desde el REHMI, siempre era relacional, y con respecto a los indígenas se planteaba, por ejemplo, el impulso a la recuperación de la memoria y su “ofrecimiento” al “conjunto de la nación como un aporte necesario para la reconciliación nacional” (ODHAG 1997, 32).

Uno de los aspectos en los que se evidencia la particularidad del catolicismo como lugar de elocución en la producción de la memoria histórica tiene que ver con la forma en que fue leída e interpretada la perspectiva de derechos humanos (ODHAG 1997, 346) desde el proyecto REHMI. Para el caso, vale citar dos ejemplos; primero, los usos del testimonio, no sólo en función de la producción de la verdad, sino como herramienta terapéutica: “a pesar de su sentido para desenmascarar el horror, la focalización en el daño corre el riesgo de victimizar a los sobrevivientes. El testimonio tenía que ayudar a reconocer el dolor, pero a la vez, a recuperar la dignidad que los agentes de la violencia habían tratado de despojarle a la gente” (ODHAG 1997, 347). Segundo, los criterios morales utilizados en la tipificación de las prácticas de violencia por parte de los animadores; para las masacres, por ejemplo, se tuvieron en cuenta no sólo el número de víctimas, sino los grados “de perversión” (ODHAG 1997, 365) desde la perspectiva de las percepciones locales. Asimismo, el conocimiento cercano de los contextos locales por parte de los animadores hacía posible (y necesario) conectar dos o tres episodios de violencia que hacían parte de una misma acción (una masacre contra un grupo dividida en dos o tres episodios, por ejemplo).¹⁵

15 Las masacres luego serían clasificadas por un experto independiente como ataque masivo indiscriminado, castigo y terror comunitario, planificación de atrocidades y terror selectivo (ODHAG 1997, 369).

A estos elementos se suma la inscripción del proyecto de recuperación histórica en el calendario religioso católico, fijándose como fecha de inicio el 1 de noviembre, Día de Todos los Santos, una de las festividades religiosas en las que con mayor expresividad se evidencia la articulación entre las prácticas rituales católicas y las prácticas indígenas en Guatemala. Durante el desarrollo del proyecto, los promotores estaban equipados con materiales, tales como diferentes “Guías de la palabra” que —siguiendo eventos especiales dentro de calendario litúrgico como la Pascua, la Semana Santa y el Adviento— abordaban temas relacionados con el sentido de “recuperar la historia” (ODHAG 1997, 328). Por último, la divulgación de los resultados del proyecto se realizó el 24 de abril de 1998, en la Catedral de Ciudad de Guatemala.

En síntesis, el proyecto REHMI, una de las dos más importantes experiencias de sistematización de las memorias de la violencia en Guatemala, fue un ejercicio de memoria con una clave interpretativa y una perspectiva específicas, con un claro lugar de elocución, bajo la presencia visible y explícita de la Iglesia católica. La claridad de ese lugar de elocución con respecto al pasado reciente y la violencia masiva puede observarse, como se verá, en el ámbito de las religiosidades.

En este sentido, son ilustrativas las consideraciones que se tenían desde la Iglesia católica acerca de otras “formas religiosas”, en particular de las evangélicas. Calificadas de “espiritualistas y atemporales” (ODHAG 1997, 389), y cuestionadas por “ignorar la memoria” (ODHAG 1997, 396) y por pretender “regalar un perdón fácil a los victimarios” (ODHAG 1997, 389), a los ojos de la Iglesia católica estas congregaciones “exculpan a los victimarios de su pasado y los eximen de sus responsabilidades (ODHAG 1997, 404) al reconocerlos como renovados, renacidos, sin haber tenido que “afrontar su memoria ni los reclamos de sus víctimas” (ODHAG 1997, 405). En este sentido, desde el proyecto REHMI se exhortaba a “replantearse los conceptos de reconciliación, perdón o paz desde los valores de la verdad y la justicia”.

El trabajo se hizo bajo la vigilancia del Ejército, amenazas (Hoelscher 2008, 202; ODHAG 1997, 153-155) y temor ante posibles represalias (ODHAG 1997, 244). Los promotores, al llegar a las comunidades, se enfrentaron a un estado generalizado de zozobra y miedo de quienes después de haber sido víctimas de la violencia de Estado seguían expuestos a la vigilancia del Ejército y a un estado de impunidad generalizado (ODHAG 1997, 159).

La toma de palabra

La dimensión *localizada* del proyecto REHMI sería trágicamente confirmada con el asesinato del obispo Gerardi, el 26 de abril de 1998, dos días después de la publicación del informe *Guatemala: Nunca Más*, y la iconografía utilizada durante las manifestaciones con motivo de su asesinato durante los días siguientes haría lo propio; a las marchas por la muerte del “obispo-mártir”, la población acudió de luto y en silencio (Hoelscher 2008, 204), mientras que muchos de los afiches y pancartas establecían un vínculo directo entre Gerardi, las víctimas y Jesucristo, integrados a partir de la imagen del martirio.

El asesinato de Gerardi representó un duro golpe al proyecto REHMI, que ya se encontraba expuesto a importantes niveles de amenazas y violencia. De hecho, Gerardi no fue el único participante en el proyecto REHMI asesinado, y entre sus víctimas se cuentan animadores y religiosos. El asesinato de Gerardi afectó la última etapa del proyecto, que preveía acciones de devolución y seguimiento a la población (ODHAG 1997, 315), y que, encomendadas a cada diócesis, se llevaron a cabo sin la coordinación interdiocesana (ODHAG 1997, 316).

Iconografía y movilizaciones

El *Ángel callejero* hizo su aparición en el primer aniversario del asesinato de monseñor Gerardi, el 26 de abril de 1999, en lugares estratégicos de Ciudad de Guatemala, como la plaza central, la iglesia de San Sebastián (en donde fue asesinado el obispo), la oficina de verificación de Naciones Unidas y la Catedral Metropolitana. El *Ángel callejero* (1999), instalación en espacios públicos de la obra *Para que todos lo sepan*, tiene su origen en el políptico de Hernández-Salazar titulado *Esclarecimiento*, un conjunto de cuatro fotografías intervenidas en las que un hombre con el torso desnudo tapa su boca y calla, tapa sus ojos y no ve, tapa sus oídos y no escucha. Superponiendo a estas imágenes una fotografía de unos omóplatos exhumados de una fosa común, Hernández-Salazar delinea la silueta de un ángel. De manera directa y clara, las fotografías aluden tanto a la complicidad de la sociedad guatemalteca (Hoelscher 2008, 209) como a la necesidad de la verdad frente al conflicto.

Rápidamente, después de su aparición, el “ángel” se constituyó en ícono de la memoria del terrorismo de Estado; tomado como tal por el movimiento de derechos humanos, fue utilizado en múltiples movilizaciones y diversas publicaciones como el informe del proyecto REHMI. Interrogado por el origen de su obra, Hernán-

dez-Salazar evocó su trabajo en exhumaciones durante cuatro años; dicha experiencia, además de una amplia práctica en la representación del dolor, dejaría una insatisfacción que resultaba de la dificultad de representar lo irrepresentable a través de la literalidad de los restos. La obra resuelve tal dificultad al vincular las experiencias de violencia y dolor de primera mano (condensadas en la figura del ángel en cuanto sujeto redimido de la ignominia) y la movilización por memoria, verdad y justicia (representadas en su condición de “callejero”).

La impronta católica en los procesos de memoria guatemaltecos excede a la acción de la Iglesia católica, al pasado reciente y a los espacios locales que fueron escenarios de violencia. Durante los años siguientes a la firma de los Acuerdos de Paz, en las calles de Ciudad de Guatemala se llevaron a cabo innumerables manifestaciones, movilizaciones y marchas en fechas conmemorativas, en ocasión de acontecimientos políticos o judiciales, que en su mayoría recurrirían a cruces, arreglos florales, ataúdes y otros elementos de la iconografía católica.

Combinadas con las fotografías del *Ángel callejero*, las imágenes adquirirían autonomía para gritar las verdades que se querían ocultar. Con frecuencia, los manifestantes recurrían a enterramientos simbólicos, *performances* colectivos e intervenciones urbanas, dando lugar a formas de expresividad que se sitúan en un punto intermedio entre la manifestación política y la ceremonia religiosa, cuya capacidad *performativa* está vinculada con su inscripción en una larga tradición de construcción social de la memoria conmemorativa (Connerton 1996 [1989]).

Entrecruces, prácticas comunicativas y escalas múltiples

Refiriéndose a los murales realizados dentro de iglesias y capillas, Steinberg y Taylor (2003) afirman que éstos son un “primer paso” en la construcción de monumentos públicos, mientras que Hoelscher (2008, 207) los vincula a un supuesto reconocimiento de la Iglesia católica como consciencia moral. Estas ideas van en sentido contrario del evidente rol protagónico de la religión y de la Iglesia católica en el conflicto y postconflicto. Kong (2001, 213) propone analizar lo sagrado y lo profano como el resultado de tensiones y negociaciones, más que ver la sacralidad o secularidad como características dadas y estables, o ubicarlas en una línea recta en la que una antecede a la otra. En esa misma perspectiva, intentaremos algunas hipótesis acerca de las articulaciones entre las religiosidades y las políticas de la memoria a partir de su materialidad.

El protagonismo de la Iglesia en las prácticas de la memoria, simultáneamente como institución y como lugar, está articulado a su temprana inserción en el conflicto. Los espacios religiosos como lugares de memoria deben ser puestos en relación con el uso que el Ejército hizo de ellos durante la guerra, como escenarios de terror. Algunas características ya referidas de los murales en las iglesias —tales como la presencia del nombre de las víctimas y las referencias explícitas a los victimarios— permiten esbozar una especificidad de este tipo de iniciativas de la memoria, locales, no oficiales y no inscritas exclusivamente sobre una dimensión cultural o étnica, en donde vuelve a emerger la diferencia en las nociones acerca de la violencia y la justicia de acuerdo con escalas y contextos.

Como fue expuesto, las iglesias y los cementerios fueron escenario privilegiado de las movilizaciones de familiares de las víctimas y de las exhumaciones que se emprendieron desde los últimos años de la década de los noventa, gracias al trabajo de la Fundación de Antropología Forense de Guatemala. En julio de 2003, los familiares de las 78 víctimas de San José Poaquíl (Chimaltenango) se manifestaron en el cementerio local, después que los cuerpos de las víctimas hubieran sido encontrados en un ex-destacamento militar. Por los mismos meses, manifestaciones similares habían sido llevadas a cabo con motivo de la inhumación de las víctimas de la violencia en el cementerio de Xiquin Sanahi y de la exhumación de cadáveres en una antigua estación militar, ambos en Comalapa (Chimaltenango). En Sahakok (Alta Verapaz), los miembros de veintiocho comunidades edificaron una cruz blanca de 10 metros, rodeada de lápidas de mármol verde con los nombres de las 916 personas asesinadas, mientras que los familiares de las víctimas de las masacres en Río Negro realizaron otro monumento a las afueras de Rabinal (Wilson 1997, 833; ODHAG 1997, 347). El 24 de noviembre de 2010, también en Rabinal, los familiares de las víctimas realizaron un muro perimetral, y bajo el título “La historia del pueblo Achi, una historia de lucha y resistencia” instalaron los retratos de las víctimas y mapas y dibujos alusivos a las masacres.

Central en las formas en que se territorializa la memoria en espacios urbanos y rurales, así como en la forma misma en que es producida la memoria, el catolicismo sigue manteniendo el rol protagónico que había adquirido en la transformación de las sociedades indígenas guatemaltecas, y en sus procesos de toma de consciencia y movilización. Las prácticas de memoria se producen en torno a espacios específicos como capillas, cementerios e iglesias, o a lugares cercanos a ex-destacamentos militares, en los que el Ejército intentó desaparecer los cuerpos

en cuanto evidencias de las masacres. Estos lugares son nodos espaciales específicos que se insertan en redes de inteligibilidad y de sentido. Las *performances* que allí se desarrollan se sitúan a medio camino entre varios campos: los rituales tradicionales de duelo y enterramiento, las prácticas religiosas católicas, las científico/judiciales de las exhumaciones, las acciones políticas de visibilidad y demanda de justicia. Este tipo de prácticas de la memoria cobran sentido simultáneamente en múltiples escalas y en diversos registros, que trascienden las fronteras de lo local y de lo comunitario, así como del registro religioso o culturalista. En el entrecruce de distintas lógicas, los sujetos están ejerciendo unas prácticas de la memoria que les permiten construir sentido y demandar justicia situándose en sus propios contextos histórico-políticos. ♦

Referencias

1. Amnistía Internacional. 2006. *Guatemala: Land of Injustice?* Nueva York: Amnistía Internacional.
2. Anderson, Benedict. 2000. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* México: Fondo de Cultura Económica.
3. Appadurai, Arjun. 1996. Sovereignty without Territoriality: Notes for a Postnational Geography. En *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*, eds. Setha Low y Denise Lawrence-Zúñiga. Londres: Blackwell, 337-349.
4. Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity.* Stanford: Stanford University Press.
5. Bastos, Santiago y Manuela Camus. 1998. *La exclusión y el desafío: estudios sobre segregación étnica en ciudad de Guatemala.* Guatemala: Flacso.
6. Burgos, Elisabeth. 1993. La guerre en terre Maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala. *Matériaux pour l'histoire de notre temps* 32, n° 1: 53-56.
7. Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH). 1999. *Guatemala, memoria del silencio.* <<http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/mds/spanish>>.
8. Connerton, Paul. 1996 [1989]. *How Societies Remember.* Cambridge: Cambridge University Press.
9. Douzant-Rosenfeld, Denise. 2005. Dinámica del espacio fronterizo en el norte de Guatemala: el frente pionero de Ixcán entre 1966 y 1996. En *Las fronteras del istmo. Fronteras y sociedades entre el sur de México y América Central*, dir. Philippe Bovin. México: Ciesas, 171-181.
10. Equipo de Antropología Forense de Guatemala (EAFG). 1995. *Las masacres en Rabinal: Estudio histórico antropológico de las masacres de Plan de Sánchez, Chichupac y Río Negro.* Guatemala: EAFG.
11. Esparza, Marcia. 2005. Post-War Guatemala: Long-Term Effects of Psychological and Ideological Militarization of the K'iche Mayans. *Journal of Genocide Research* 7, n° 3: 377-391.

12. Estado Mayor General del Ejército. 1982. *Operación Sofía*. <www2.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB297/Operation_Sofia_lo.pdf >.
13. Falla, Ricardo. 1992. *Masacres de la selva*. Guatemala: Editorial Universitaria.
14. García, Jesús. 1988. L'État, le religieux et le contrôle de la population indigène au Guatemala. *Revue française de science politique* 38, n° 5: 758-769.
15. Hale, Charles. 1997. Consciousness, Violence, and the Politics of Memory in Guatemala. *Current Anthropology* 38, n° 5: 817-838.
16. Hayner, Priscilla. 2001. *Unspeakable Truth. Confronting State Terror and Atrocity*. Nueva York/Londres: Routledge.
17. Hoelscher, Steven. 2008. Angels of Memory: Photography and Haunting in Guatemala City, Collective Memory and the Politics of Urban Space. *GeoJournal* 73, n° 3: 195-217.
18. Huyssen, Andreas. 2003. *Present Pasts. Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford: Stanford University Press.
19. Kong, Lily. 2001. Mapping 'New' Geographies of Religion: Politics and Poetics in Modernity. *Progress in Human Geography* 25, n° 2: 211-233.
20. Le Bot, Yvon. 1996. *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*. México: Fondo de Cultura Económica.
21. Lovell, George. 1988. Surviving Conquest: The Maya of Guatemala in Historical Perspective. *Latin American Research Review* 23, n° 2: 25-57.
22. Löwy, Michael. 1999 [1996]. *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
23. Malkki, Liisa. 1997. National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. En *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, eds. Akhil Gupta y James Ferguson. Durham: Duke University Press, 52-74.
24. Mersky, Marcie. 2007. Guatemala en la memoria. Dos experiencias de búsqueda de la verdad. En *El mosaico de la memoria: experiencias locales, no oficiales o parciales de búsqueda de la verdad histórica*, ed. María Paula Gómez Méndez. Bogotá: Fundación Social, 31-42.
25. Naciones Unidas. 2012. *Informe de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos sobre las actividades de su oficina en Guatemala*. Consejo de Derechos Humanos, 19º período de sesiones. Informe anual del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos e informes de la Oficina del Alto Comisionado y del Secretario General. <A/HRC/19/21/Add.1>.
26. Nelson, Diane. 2003. 'The More You Kill, the More You Will Live': The Maya, 'Race' and Biopolitical Hopes for Peace in Guatemala. En *Race, Nature and the Politics of Difference*, eds. Donald Moore, Jake Kosek y Anand Pandian. Durham: Duke University Press, 122-146.
27. O'Neill, Kevin. 2005. Writing Guatemala's Genocide: Truth and Reconciliation Commission Reports and Christianity. *Journal of Genocide Research* 7, n° 3: 331-349.
28. Oettler, Anika. 2008. *Guatemala: The State of Research*. Online Encyclopedia of Mass Violence. <www.massviolence.org/Guatemala-The-State-of-Research>.
29. Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG). 1997. *La memoria tiene la palabra*. Guatemala: ODHAG.
30. Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG). 1998. *Guatemala Nunca Más*. Guatemala: ODHAG.
31. Parekh, Bhikhu. 2000. El etnocentrismo del discurso nacionalista. En *La invención de la nación. Lecturas de la Identidad de Herder a Homi Bhabha*, comp. Álvaro Fernández Bravo. Buenos Aires: Manantial, 91-122.
32. Rostica, Julieta. 2006. La memoria en Guatemala: sobre comisiones de verdad y el hallazgo del archivo de la Policía Nacional. *Question* 1, n° 10. <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/210/151>.
33. Salamanca, Carlos. 2014. Agencias, territorios y la producción de la historia. Reflexiones en torno a las mediaciones de memoria en Guatemala. *Atelier international sur les usages publics du passé* (en prensa).
34. Sanford, Victoria. 2004. *Violencia y genocidio en Guatemala*. Guatemala: F&G Editores.
35. Schäfer, Heinrich. 1991. *Church Identity between Repression and Liberation: The Presbyterian Church in Guatemala*. Ginebra: World Alliance of Reformed Churches.
36. Simon, Jean-Marie. 2012 [1987]. *Guatemala eterna primavera, eterna tiranía*. Londres: WW Norton.
37. Soble Cahill, Lisa. 1997. Goods for Whom? Defining Goods and Expanding Solidarity in Catholic Approaches to Violence. *The Journal of Religious Ethics* 25, n° 3: 183-219.
38. Steinberg, Michael K. y Matthew J. Taylor. 2003. Public Memory and Political Power in Guatemala's Postconflict Landscape. *Geographical Review* 93, n° 4: 449-468.
39. Stoll, David. 1985. *¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio?* Quito: DESCO – Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
40. Stoll, David. 1999. *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*. Boulder: Westview Press.
41. Survival. 2010. Counterinsurgency and the Development Pole Strategy in Guatemala. <https://www.cultural-survival.org/publications/cultural-survival-quarterly/guatemala/counterinsurgency-and-development-pole-strategy-g>.
42. Taylor, Charles. 2010. *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
43. Wahlforss, Mikael, dir. 1983. *Titular de hoy: Guatemala*. Finlandia.
44. Wilson, Richard 1991. Machine Guns and Mountain Spirits: The Cultural Effects of State Repression among the Q'eqchi' of Guatemala. *Critique of Anthropology* 11, n° 1: 33-61.
45. Wilson, Richard. 1997. Comment. En Charles R. Hale. Consciousness, Violence, and the Politics of Memory in Guatemala, Forum on Anthropology in Public. *Current Anthropology* 38, n° 5: 832-835.